

GUGLIELMO RINZIVILLO

Passato e presente nello sviluppo della teoria critica della società

Parte seconda

ABSTRACT – The essays deal with assessing the epistemological values of the Frankfurt School today. The main reference is the development of the history of sociological thought in the 20th century, starting with Karl Popper and ending in the second Methodenstreit. Values of sociology of knowledge, ethics and aesthetics are also considered. In the light of modern thought.

1.1. Verso il “secondo Methodenstreit”

Nella Prima parte di questo saggio abbiamo accennato al fatto che sia Adorno che Habermas (soprattutto quest'ultimo), nel tentativo di voler dare un solido *status* teorico ed epistemologico alla “teoria critica della società” da contrapporre ad una teoria della scienza analitico-deduttiva proposta da Popper e dai suoi allievi, si richiamano, seppur in maniera assai indiretta, ad una serie di saggi scritti sin dal 1933 da Max Horkheimer in cui si avverte la preoccupazione di voler definire un orizzonte metodologico e filosofico in cui poter inquadrare l'allora neonata “teoria critica” da schierare contro le teorie tradizionali della conoscenza scientifica di derivazione empirista e neopositivista. Molte di queste evidenze sono emerse dalla ricognizione di autori che hanno affrontato lo sviluppo di esiti della Scuola ponendolo in stretta concomitanza con l'emergere di una modifica di assetti filosofici che avevano già negli anni '30 del secolo XX una certa connotazione, acquistando in seguito certi caratteri peculiari alla comune crescita di consapevolezza teoretica nei vari esponenti in rapporto ad altre correnti della sociologia europea e rispetto ad altre politiche culturali a carattere specifico che si sono imposte nei decenni successivi al secondo conflitto mondiale, risultando alla fine esiti di una particolare istanza imposta dalla filosofia politica alla “teoria critica”. Su questi risvolti di mutamento di prospettiva negli anni si possono vedere innanzitutto alcune registrazioni razionali dello sviluppo della teoria e della Scuola di Francoforte in (Raymond Geuss, 1981), (David Ingram, 1990 e 1992) (David Couzens e Thomas McCarthy, 1994) (Simone Chambers, 2004), (Fred Rush, 2004) e, in secondo luogo, lavori dove la matrice etica e riflessiva della Scuola può divenire essenziale ai fini della determinazione di un discorso più maturo sul soggetto moderno e sulla democrazia, sulla teoria della giustizia, la legittimazione in tempi ancora più recenti (Paul Rabinow, 1984), (Alex Honnet, 1985, 1986, 2004), (David Held, 1995), (cfr. Thomas McCarthy, 1998, pp. 115-153), (James Bohman, 1996, 1999, pp. 459-480, e 2000 – v. Müller-Boom – pp. 299-327), (John Rawls, 1997, pp. 131-141), (cfr. Michel Rosenfeld e Andrew Arato, 1998), (Allen Buchanan, 2004), (Hauke Brunkhorst, 2005), (Chantal Mouffe, 2005), (Forst Rainer, 2010, pagg. 711-740; 2012, 2014), (Alessandro Ferrara, 2014).

Sta di fatto che, ripercorrendo la critica iniziale di esponenti come Max Horkheimer alle posizioni assunte,

ad esempio, dal “Circolo di Vienna” e/o dalla sociologia weberiana, certi temi appaiono nella loro forma essenziale e nei termini di superamento di prospettiva (cfr. Max Horkheimer, 1976 (ed. or. 1937), pp. 120 e sg., e successivamente con Theodor W. Adorno, 1947).

Tornando all'origine di questa disputa, andrebbe quindi notato che, in particolare, auspicando un superamento della filosofia in una ricerca sociale che sia in grado di attingere alla “totalità” nella sua interdisciplinarietà, ossia avvalendosi del contributo di altre discipline quali la storia, la psicologia sociale, l'economia ed il diritto, il filosofo francofortese Horkheimer, polemizzando apertamente con Max Weber (1864-1920) e la sua idea di conoscenza “*avalutativa*” che non possa esprimere giudizi di valore oppure fornire orientamenti alla prassi socio-politica, riflette apertamente riguardo la possibilità di elaborare lo statuto epistemologico di una teoria della società che sia innanzitutto critica e valutativo-normativa. Horkheimer nel saggio *Materialismo e morale*, scritto nel 1933 e pubblicato sulla “*Zeitschrift für Sozialforschung*” (organo ufficiale dell'Istituto per la ricerca sociale di Francoforte), anticipando di gran lunga le riflessioni habermasiane degli anni '60 del '900, riflette sul nesso tra conoscenza scientifica ed interessi storico-sociali sottostanti: nell'orizzonte della sua visione teorica (non ancora battezzata come “teoria critica della società”, ma ancora definita “*materialismo*”, a testimonianza del forte legame con la filosofia di Marx), per cui la scienza non può essere concepita come un momento separato dall'attività sociale, ma ne costituisce parte integrante; di questo, quindi, deve tenere particolarmente conto un'epistemologia orientata in funzione materialistica, poiché “*gli interessi che hanno origine nella situazione sociale e personale, indipendentemente dal fatto che lo scienziato li conosca o meno, influisca sulla ricerca*” (Max Horkheimer 1933, tr. it. 1974, p. 107).

Da qui, la critica radicale alla metodologia sociologica weberiana, definita come “*positivista*”, in quanto fautrice di una netta separazione tra valori e decisioni, da un alto, ed impresa scientifica, dall'altro: bisogna tenere in considerazione, tuttavia, che i primi non sono semplicemente l'esito di decisioni soggettive, ma dipendono soprattutto dai rapporti sociali oggettivi che condizionano le scelte stesse. La “teoria critica”, pertanto, pena la sua stessa sopravvivenza, deve essere consapevole di essere orientata da specifici interessi di fondo, oltre che di essere un elemento costitutivo della

“totalità sociale” e di essere, infine, espressione teorica di un conflitto di interessi e valori che caratterizza la società di cui essa stessa fa parte. A differenza delle teorie della scienza tradizionali, essa non è neutrale, ma partecipa attivamente ai conflitti che caratterizzano la realtà sociale. Successivamente, in un altro importante scritto del 1935, dal titolo *Sul problema della verità*, Horkheimer si pone il problema se la “teoria sociale critica” – il cui tratto distintivo è proprio costituito dall’intreccio di aspetti descrittivi, valutativi e normativi – possa giungere a conclusioni che possano considerarsi “vere”, pur ponendosi in forte antitesi ai canoni scientifici tradizionali. Anche se consapevole del fatto che dalle descrizioni di fatti storico-sociali non possono essere tratte conseguenze di tipo valutativo e prescrittivo, egli sembra essere d’accordo sulla tesi secondo cui la questione della scelta dei mezzi non si può ridurre a quella dell’analisi dei fenomeni. Poiché, all’interno della “teoria critico-dialettica”, convivono due dimensioni separate, quella esplicativo-descrittiva, da un lato, e quella critico-normativa, dall’altro, anche il delicato problema della verifica deve tener conto di questo duplice aspetto: in quanto scienza che elabora previsioni sullo sviluppo dei fenomeni sociali, deve trovare conferma nelle varie dinamiche che caratterizzano il sistema di produzione capitalistico: è evidente che il riferimento sia rivolto a Karl Marx ed alle sue analisi sulle trasformazioni dei processi produttivi nelle società industrializzate. Quest’ultimo, secondo Horkheimer, ha avuto un merito fondamentale, in quanto ha saputo intendere la sua teoria non solo come tale, “ma come momento di una pratica liberatoria, ed era collegata con tutta l’impazienza dell’umanità minacciata” (Max Horkheimer 1935, tr. it. 1974, p. 250).

A questo punto, come è possibile il processo di verifica? Esso deve essere necessariamente essere scisso in due momenti separati: da un lato, valutare le capacità previsionali della teoria e, dall’altro canto, invece, deve costituire il momento del processo di lotta che dovrebbe portare al definitivo superamento dell’ordine sociale esistente, caratterizzato – inutile ripeterlo – dal crescente dominio dell’apparato industriale e tecnocratico nella vita dell’individuo. Tuttavia, tutte queste riflessioni lasciano diversi punti oscuri, in particolare il problema della giustificazione razionale dei fini e mezzi che appartengono alla “teoria sociale critica”, al quale l’autore cercherà di rispondere nei due saggi del 1937, ossia *Teoria tradizionale e teoria critica* e *Il più recente attacco alla metafisica*, in cui è evidente la preoccupazione di voler inquadrare i precedenti studi epistemologici all’interno di una collocazione socio-antropologica ben definita. Il primo, scritto in occasione del settantesimo anniversario della pubblicazione del primo volume de *Il Capitale* di Karl Marx, riprende e rielabora ad un livello più complesso le argomentazioni del suo precedente lavoro di quattro anni prima, soffermandosi nuovamente sul problema degli interessi e della funzione orientativa che svolgono nella pratica scientifica. Ma cosa si intende per “teorie tradizionali”? Ebbene: “un insieme di proposizioni relative ad un ambito della realtà, collegate le une alle altre in modo tale che da alcune di esse si possono dedurre le rimanenti. Quanto più il numero dei massi-

mi principi è ridotto in rapporto alle conseguenze, tanto più è perfetta la teoria” (Max Horkheimer 1937, tr. it. 2003, p. 3).

Pertanto, queste andrebbero a configurarsi come un’articolazione di strutture concettuali che consentono al soggetto conoscente di poter organizzare i dati dell’esperienza sensibile e di intervenire direttamente sui processi empirici: in tal modo, esse non farebbero altro che rispondere ad un interesse preciso, vale a dire il controllo ed il dominio dei fenomeni naturali e sociali. Ma questo modo di intendere il processo di concettualizzazione non è l’unica forma di conoscenza scientifica; esiste un altro tipo di spiegazione, la quale, ponendo come oggetto d’indagine la società, instaura un rapporto critico con essa, e si sviluppa in stretto rapporto con gli interessi che si dispongono in modo conflittuale gli uni nei confronti degli altri. Quest’ultimi, però, non si pongono tutti nello stesso piano, pertanto è necessario scegliere quali possano essere sostenuti; ma secondo quale criterio? Horkheimer, partendo dal presupposto che vi è una profonda contraddizione tra l’idea di società intesa come sistema fondato su interessi condivisi razionalmente attraverso la libera interazione dei suoi componenti e le condizioni effettive della società attuale, dominata da un apparato economico che nega agli individui di poter scegliere quali valori ed interessi perseguire, sostiene che il pensiero critico-dialettico debba superare questa antinomia e far proprio l’interesse al superamento dello *status quo*, che tende inevitabilmente a coincidere con l’interesse della ragione stessa: il concetto di ragione, pertanto, viene a coincidere con l’emancipazione dalle forme di sfruttamento e coercizione del “mondo amministrato”. Il secondo scritto, invece, può essere considerato come un attacco generale a quegli autori appartenenti al cosiddetto “Circolo di Vienna” (Hans Hahn, Moritz Schlick, Otto Neurath, Rudolf Carnap): essi, secondo Horkheimer, nel loro tentativo di voler affossare definitivamente la “metafisica”, ossia quell’insieme di conoscenze non constatabili sul piano della verifica empirica, si fanno involontariamente promotori di un indirizzo di pensiero nominalistico e solipsistico, la cui funzione, sul piano della prassi socio-politica, assume una fisionomia reazionaria e conservatrice. I neopositivisti logici, nella loro ipostatizzazione delle scienze specialistiche attraverso la deificazione dei fatti e dell’oggettività dei risultati, e rifiutando di riconoscere la presenza di un soggetto conoscente nella pratica di ricerca, finiscono paradossalmente per accettare in modo tacito e consenziente il totalitarismo e gli orrori che porta con sé. Ma ciò che preme soprattutto ad Horkheimer è evidenziare perlomeno che la concezione neopositivista del pensiero – che si riduce ad un sistema formalizzato di assiomi tradotto in un insieme di “proposizioni protocollari” facilmente constatabili sul piano empirico – non possiede affatto quella neutralità di giudizio di cui si fa portavoce, ma scaturisce dall’interesse al dominio sulla natura. Anticipando di qualche anno il discorso affrontato nella *Dialettica dell’Illuminismo*, l’autore scrive: “Metafisica neo-romantica e positivismo radicale si fondano entrambi sulla triste costituzione di una gran parte della borghesia che ha rinunciato completamente alla fiducia

di poter migliorare la situazione contando sulle proprie capacità, e temendo un mutamento decisivo del sistema sociale si assoggetta passivamente al dominio dei suoi gruppi capitalistici più forti” (Max Horkheimer 1937a, tr. it. 1974, pp. 89-90).

Da questo passo è facilmente constatabile che scientismo e spiritualismo (il richiamo è a quelle “*filosofie della vita*” irrazionaliste largamente diffuse nella filosofia tedesca a cavallo tra Ottocento e Novecento), in quanto entrambi espressioni ideologiche tipiche della “*società industriale avanzata*”, devono considerarsi due facce della stessa medaglia, in quanto hanno la stessa origine sociale; perciò anche la scienza moderna, in quanto forma di conoscenza universale formulata in termini matematici e deducibile da un ristretto numero di proposizioni facilmente verificabili, oltre che risultato del connubio tra positivismo e logica assiomatica, non è altro che lo strumento di legittimazione del sistema socio-economico esistente. Ed è proprio verso il modo di intendere la logica che il pensatore francofortese indirizza la sua critica più pungente: quest’ultima, incentrata soprattutto verso i processi di formalizzazione mediante l’elaborazione di assiomi dimostrabili secondo criteri logico-matematici e riconducibili a concetti-base dell’esperienza sensibile, attua una sorta di “*isolamento ermetico*” della conoscenza mediante l’assolutizzazione del concetto astratto di dato separandola dalla vita sociale, divenendo fautore di una concezione solipsista della realtà. È abbastanza evidente che l’autore si riallacci alla critica mossa già da Lenin in *Materialismo ed Empirio-criticismo* (1908) al positivismo moderno: “*l’empirismo moderno, compreso quello logico, è una logica di monadi*” (ibidem, p. 129). A questo tipo di inferenza, che privilegia l’aspetto analitico-formale ignorando completamente quello contenutistico-oggettuale, l’autore contrappone una logica dialettica, la quale, nata originariamente come struttura logica della critica marxiana dell’economia politica, diviene l’asse portante dell’impianto epistemologico su cui si fonda la “*teoria critica della società*”. Questo modello di schema inferenziale, ponendo come aprioristicamente data una concezione processuale e storicamente determinata dell’attività teoretica, non è una “*fisica del linguaggio*” à la Schlick, ma è intesa come conoscenza dei contenuti sotto l’aspetto della sua stessa rappresentazione. Essa, inoltre, tiene conto che l’esperienza non esiste indipendentemente dalla teoria, ma ne costituisce un momento mediato dalla totalità conoscitiva di cui le proposizioni logiche costituiscono parte integrante: ma questa “*totalità teorica*” – nota Max Horkheimer – non è determinabile in maniera definitiva con gli uomini e la realtà data, dal momento che il dato stesso è continuamente mediato dal pensiero. Infine, la logica su cui poggia la struttura teorico-concettuale della “*teoria critica*”, deve tenere in considerazione la presenza, nel processo conoscitivo, di un interesse soggettivo il quale, però, non va visto come potenziale causa di distorsioni gnoseologiche, ma come fattore inerente la conoscenza stessa: “*Tutti i concetti fondamentali della teoria sociale dialettica, quali società, classe, economia, valore, conoscenza, cultura e così via costituiscono le parti di*

un contesto teorico permeato dall’interesse soggettivo” (ibidem, p. 112).

Ora, tutte queste riflessioni, dettate soprattutto dall’esigenza di voler fornire una solida base epistemologica alle teorizzazioni socio-antropologiche e psicologiche dei “*teorici critici*”, non evitano di scivolare in punti poco chiari: innanzitutto, le critiche mosse da Horkheimer a Weber nel saggio del 1933 potrebbero risultare prive di fondamento, dal momento che quest’ultimo, nel suo celebre scritto del 1904 sull’oggettività della conoscenza della scienza sociale, non solo riconosce l’inevitabilità del confronto coi valori, ma distingue apertamente tra “*relazioni coi valori*” (*Wertbeziehung*) e “*giudizi di valore*”: i primi costituiscono un criterio orientativo mediante il quale il ricercatore attribuisce un significato all’oggetto che intende analizzare, i secondi costituiscono dei criteri normativi veri e propri, mediante i quali ci si fa portavoce di una specifica concezione del mondo; è evidente, a questo punto, che il filosofo francofortese faccia una grave confusione terminologico-concettuale tra la dimensione orientativa e valutativa. In questo modo, gran parte delle critiche rivolte al sociologo di Erfurt risultano completamente prive di fondamento. Andrebbe comunque inteso, al di là della posizione critica di Horkheimer, il significato ‘comprendente’ della sociologia weberiana, in un contesto nel quale, come è noto, si sviluppa il primo *Methodenstreit*, con le posizioni assunte da Wilhelm Dilthey, Wilhelm Windelband ed Heinrich Rickert, il maestro di Weber. Questi aspetti sono segnalati nell’approccio di storia del pensiero sociologico allo sviluppo del dibattito delle scienze della cultura, contrapponibile alla discussione operata sulle “*scienze della natura*”. E, vale la pena ripercorrere qui brevemente gli esiti critici di questa discussione, partendo dalla indicazione fornita da Dilthey, per cui la possibilità di discutere sul metodo per le scienze della cultura rimanda alla distinzione che si rende operante tra le scienze dello spirito e le scienze naturali; le prime, le quali intendono studiare ciò che si presenta allo spirito dall’interno, cioè ciò che si può ‘intendere’ e, le altre che si occupano invece di spiegare ciò che si presenta allo spirito dall’esterno e che, in ultima analisi, si potrebbe verificare empiricamente.

Ora, come è noto, la dicotomia illustrata da Dilthey apre in un certo senso il dibattito sulle scienze storico-sociali e sul comparto delle scienze della cultura, così e come intendiamo la prima riflessione sulla metodologia che si svolge in ambito neo-kantiano e post-kantiano. Di fatto, il riflesso di questa posizione si troverà nella versione dialettica praticamente assorbito, in esiti che rimandano al ruolo della teoria critica della società. Il proseguo della discussione intende comprendere la posizione assunta da Windelband, autore per cui non basta la distinzione diltheyana tra le ‘scienze dello spirito’ e le ‘scienze della natura’ per fornire una base metodologica alle scienze della cultura. Windelband, seguendo una certa posizione, afferma che la distinzione va fatta tra le scienze ‘idiografiche’, cioè le discipline che studiano l’unicità degli eventi, e le ‘scienze nomotetiche’, le quali sussumono i fenomeni tramite l’affermarsi delle leggi. In questo senso, così, la storiografia e la sociologia, che

rientrano nelle ‘scienze dello spirito’, possono assurgere all’interpretazione culturale della possibilità di vedere certi fenomeni nella loro stessa ripetibilità e consequenzialità, in modo da tendere alla spiegazione di fenomeni che si susseguono, si concretizzano e si ripetono. In questa ottica, la distinzione tra ‘scienze dello spirito’ e ‘scienze della natura’ conserva l’esclusiva rappresentazione del mondo dei valori che circonda l’individuo e la sua posizione nei confronti dell’interpretazione dei fenomeni che concernono la cultura. Anche in questo caso, come è noto, la risoluzione non appare sufficiente, nel senso di fare vertere la discussione sul metodo sull’affermazione dell’esistenza di un mondo dei valori tutto da dovere spiegare. In questo caso, Rickert, anch’esso post-kantiano, sostiene la necessità di riferirsi nella classificazione delle scienze, più che altro ad una gerarchizzazione del mondo dei valori stessi. In senso assiologico, Rickert spiega che il riferimento ai valori è la regola della qualificazione delle scienze della cultura, laddove l’orientamento è tipico della cultura occidentale.

La visione di Heinrich Rickert, come è ormai noto, assume il carattere di una vera e propria disciplina dei valori o religione dei valori, la quale intende invadere di se stessa la caratterizzazione della cultura, in modo da dovere rispecchiare la condotta della/nella filosofia dei valori pronunciata prevalentemente in Occidente. A questo punto, interverrebbe la posizione assunta da Max Weber, per il quale la scelta dalla gerarchia dei valori rappresenta la qualificazione della strategia metodologica più attinente alle ‘scienze della cultura’. Ma l’asserzione della esistenza dei valori e/o dei valori ultimi, non specifica il manifestarsi della sociologia comprendente, cioè lo studio del senso dell’azione sociale storicamente data. La scienza storica e sociale diventa così, proprio dal punto di vista metodologico, una ‘questione di scelta’, rispetto al punto di vista esercitato dal versante del mondo dei valori possibili. Anche la razionalità della scelta entra in ballo, a correggere la prospettiva, e a qualificare gli sforzi di spiegare la processualità storico-sociale. In tal modo, la scienza sociologica assume la sua veste ‘comprendente’ e anticipa la visione critica che gli studiosi della scuola di Francoforte terranno nei confronti di Weber stesso. Infatti, la posizione assunta dai dialettici nei confronti dell’affermazione assiologica della scelta individuale conduce l’affermarsi della sociologia su un territorio accidentato nonché delimita la posizione della nuova teorizzazione, alla luce dell’avvenuta separazione del metodo dialettico dalla visione relativistica e culturale. Tutto ciò introduce aspetti problematici che saranno ripresi nel tempo dai sociologi della cultura e dai sociologi della conoscenza. Ma, al di là di queste posizioni, un altro aspetto poco chiaro è quello pertinente alla rilevanza teorica degli interessi: se la “teoria sociale dialettica” è tutt’altro che neutrale, ma si fa portavoce di interessi ed aspirazioni e valori ben definiti, resta il problema di quali possano considerarsi più giusti rispetto ad altre.

Tale *quaestio* rischia di rilegare il discorso (soprattutto sulla scia di Max Weber) in una sorta di “relativismo degli interessi” dal quale l’autore sembra prendere le distanze, cercando, nello scritto di due anni succes-

sivo, di far ricorso all’*ipse dixit* della teoria marxiana, utilizzata sia come criterio di demarcazione tra interessi “veri” e “falsi”, che come criterio di legittimazione col quale giustificare razionalmente la scelta dei fini e mezzi più appropriati nel perseguimento degli interessi stessi. Infine, un altro punto su cui restano non poche perplessità è quello relativo alle scienze naturali: se in alcuni punti l’autore sembra voler condannare lo scientismo tipico della filosofia dell’empirismo logico, in altri passi, invece, si nota il disprezzo più totale nei confronti di queste, considerate come espressione e legittimazione del sistema capitalistico; in questo modo Max Horkheimer fa propria la tesi – peraltro già avanzata da Georg Lukàcs in *Storia e coscienza di classe* (1923) – secondo cui “la struttura metodica delle scienze naturali è un prodotto della reificazione capitalistica” (Georg Lukàcs, 1968, 1971, p. 81). Tale disprezzo per la scienza confuso con lo scientismo, a partire dagli anni’40 del secolo XX, farà sì che le riflessioni horkheimeriane lasceranno sempre più spazio alla dimensione più strettamente filosofico-speculativa, accompagnate da quei toni pessimistici, nichilistici e schopenhaueriani che caratterizzeranno tutta la produzione successiva. Quanto alla critica a Weber ed al neopositivismo logico, non solo non verrà abbandonata, ma addirittura ripresa ed estesa anche allo strumentalismo pragmatista di John Dewey ed alla filosofia analitica di Bertrand Russell in *Eclisse della ragione* (1944), in cui il primo viene etichettato come “positivista convinto” (Max Horkheimer 1944, tr. it. 1969, p. 74) ed i restanti “contrastanti panacee” (ibidem, p. 55) ed accusati di farsi accaniti sostenitori di una concezione strumentale del pensiero razionale, identificandolo completamente con la conoscenza scientifica: “Nel fare compiacentemente della scienza la teoria della filosofia, il positivismo tradisce lo spirito della scienza stessa” (ibidem, p. 68). Eppure, non si può negare che il contributo fornito da Horkheimer nei primi anni di vita dell’Istituto alla formazione di un’epistemologia critico-dialettica ed orientata normativamente sia stato di fondamentale importanza, soprattutto per comprendere le argomentazioni sostenute da Habermas nell’ambito del “*Methodenstreit*” (cfr. Thomas McCarthy, 1978; Peter Dews, 1999, I, II, III).

1.2. Il dibattito metodologico della/nella sociologia tedesca

Il “secondo *Methodenstreit*”, ossia la controversia sui fondamenti logico-metodologici della sociologia tra il “razionalismo critico” di Popper ed Albert e la “teoria critica della società” di Adorno ed Habermas non può essere compreso nella sua integrità se non si prende in considerazione il contesto socio-culturale in cui è andato sviluppandosi, vale a dire l’allora Germania occidentale nel secondo dopoguerra. Quando nel 1950 i due intellettuali, reduci dall’esilio statunitense, tornarono a Francoforte sul Meno, si ritrovarono ad agire in una situazione completamente diversa rispetto a quella della “*Repubblica di Weimar*”: innanzitutto, come ha scrit-

to lo storico della “teoria critica” Rolf Wiggershaus, “la vecchia simbiosi della cultura tedesco-ebraica era definitivamente distrutta” (Rolf Wiggershaus 1986, tr. it. 1992, p. 443) a causa dell’anti-semitismo duramente perpetuato dal regime nazional-socialista, ma soprattutto perché gran parte degli intellettuali e studiosi che si sono visti costretti ad emigrare dopo il 1933 (anno di presa del potere da parte di Hitler) avevano deciso di non rientrare nel loro paese d’origine. Pertanto, i “teorici critici” dovevano fare i conti con uno scenario culturale completamente modificato, caratterizzato soprattutto dai molteplici problemi sociali e politici in cui versava la Germania federale nel periodo post-bellico: la nuova classe politica doveva fare i conti con una situazione umanitaria precaria dovuta alla difficile re-integrazione dei reduci ed ex-combattenti nella vita civile, all’altissimo numero di sfollati ed ai milioni di profughi di lingua tedesca costretti ad abbandonare le regioni orientali dei Sudeti, Prussia e Pomerania perdute in seguito alla sconfitta militare. Ma la vera sfida del nuovo governo consisteva nel risolvere i gravi problemi legati alla ricostruzione dei centri urbani e del tessuto socio-economico, nonché la legittimazione di un sistema democratico in un paese reduce dal totalitarismo e da una guerra che lo aveva ridotto allo stremo. Con la riapertura dell’Istituto nella sede originaria di Francoforte, sia Adorno che Horkheimer cercarono di partecipare attivamente ai progetti governativi di ricostruzione e sensibilizzazione alla cultura delle istituzioni democratiche, prendendo direttamente parte a diverse ricerche empiriche tra cui quella sulla coscienza politica dei cittadini tedesco-occidentali, il cui obiettivo era di rilevare, mediante indagine demoscopica, quale fosse l’atteggiamento del popolo tedesco nei confronti della realtà estera e delle potenze occupanti, del passato regime hitleriano e della corresponsabilità delle atrocità commesse, nonché sulla democrazia e sul ruolo della neonata Repubblica Federale Tedesca in Europa.

Nell’attuare questa ricerca, essi fecero ricorso a diverse metodologie d’indagine, alcune delle quali già sperimentate nella nota ricerca sulla “personalità autoritaria” quali interviste e test proiettivi, ed i risultati furono pubblicati nell’opera collettiva *Gruppenexperiment* (cfr. Friedrich Pollok, 1955) consentendo all’Istituto di re-integrarsi nello scenario accademico tedesco. Nel frattempo Adorno (che intanto aveva ottenuto l’incarico di professore di filosofia e sociologia presso l’ateneo francofortese, mentre il suo amico e collega Horkheimer aveva assunto la direzione dell’ente di ricerca), va interessandosi sempre più ai fondamenti logico-epistemologici e metodologici della scienza sociale e della ricerca empirica, partecipando direttamente a diverse *surveys* (tra cui quella sul clima aziendale nelle fabbriche della Massesmann AG, dalla quale si ritirerà in seguito a divergenze col gruppo di ricerca) e, sul piano della concettualizzazione sociologica, cerca di delineare un orizzonte teorico-concettuale e metodologico che dia un fondamento di scientificità ad una *critical social research*, soffermandosi particolarmente sul rapporto tra ricerca sociale empirica e formazione delle teorie sociologiche (orientate in funzione critico-normativa, ovvia-

mente), come testimoniano le varie conferenze tenute ai vari Congressi di sociologia di quegli anni. Tuttavia, la “Scuola di Francoforte” non è l’unico paradigma teorico ed empirico che opera nel panorama sociologico tedesco: sin dai primi anni ’50 del secolo XX i suoi esponenti dovranno confrontare le loro posizioni con quelle degli “sociologi formali”, i quali, richiamandosi direttamente alle teorizzazioni di Georg Simmel e Leopold Von Wiese, si fanno promotori di una sociologia intesa come scienza empirico-descrittiva “pura” il cui obiettivo consiste nell’accertamento ed analisi delle “forme” elementari della vita associata. E non è un caso se questi autori mostrano una particolare predilezione per gli studi socio-psicologici sui gruppi, nonché nel continuo utilizzo e perfezionamento delle tecniche di ricerca altamente formalizzate tipiche degli studi psicometrici della psicologia sociale d’oltreoceano.

Un altro paradigma sociologico col quale Adorno e colleghi devono contendersi l’egemonia sul piano accademico è la cosiddetta “Scuola di Lipsia” di orientamento storicista e weberiano facenti capo ad Hans Freyer (quest’ultimo già oggetto di feroce critica da parte di Herbert Marcuse nei primi anni ’30 del ’900 (cfr. Herbert Marcuse, 1937, VI, 3) ed in viso all’interno del mondo accademico per essersi compromesso con la dittatura nazional-socialista), la quale si richiama ad una concezione della sociologia come “scienza della realtà”, autonoma rispetto alla “madre” filosofia ed orientata in senso umanista e conservatrice: tra gli esponenti più significativi vanno menzionati Helmut Schelsky (autore della celebre *Sociologia della sessualità*, divenuta un vero e proprio caso editoriale in Germania Ovest) ma soprattutto Arnold Gehlen, la cui antropologia filosofica influenzerà particolarmente la “teoria dei sistemi” di Niklas Luhmann: con questi due scienziati sociali, intorno agli anni ’70 del secolo appena trascorso, Habermas ingaggerà un’aspra *querelle* teorica conosciuta come “controversia sul conservatorismo”. Infine, non bisogna dimenticare un altro orientamento teorico-epistemologico che contrasterà non poco le posizioni degli studiosi dell’Istituto francofortese, ossia quello dei “Razionalisti critici” dell’università di Heidelberg, i cui massimi rappresentanti, Ernst Topitsch ed Hans Albert, richiamandosi direttamente alla teoria della conoscenza ed alla critica delle ideologie “metafisiche” del “Circolo di Vienna” ed alla concezione deduttivista e falsificazionista della scienza di Popper, si faranno fautori di una delineazione logico-gnoseologica delle scienze sociali di tipo analitico-formale sul modello delle scienze naturali, entrando in aperto contrasto con quella sociologia critico-dialettica di cui si fanno promotori Adorno e la sua scuola.

Quest’ultimo, sin dalla ricerca sulla coscienza politica dei cittadini tedesco-occidentali, instaurò un acceso dibattito metodologico con lo psicologo sociale Peter R. Hofstatter, il quale, influenzato dalle teorie della *Gestalt* di Karl e Charlotte Buhler (gli stessi che hanno influenzato il giovane Popper nei suoi primi studi di psicologia sociale negli anni Venti) e dalle riflessioni del filosofo legato al neopositivismo logico Schlick, critica le scelte epistemologiche e metodologiche sostenute dal poliedri-

co intellettuale francofortese durante la ricerca stessa: lo stesso Rolf Wiggershaus arriva perfino ad annoverare tale controversia come l'antesignana del "secondo *Methodenstreit*" (cfr. Rolf Wiggershaus, cit., p. 492). In seguito, sarò lo stesso autore a verificare l'assorbimento della disputa nell'azione intellettuale dei singoli (cfr. Rolf Wiggershaus, 2004). Ma è a partire dagli anni '60 del '900 che il dibattito metodologico in Germania federale raggiunge la sua massima espansione, sollecitato soprattutto dalla crisi politica ed istituzionale che coinvolge la società tedesca in quegli anni: e non sarà difficile individuare un nesso tra la discussione metodologica ed il coinvolgimento politico dei suoi protagonisti, in particolare durante il periodo della contestazione sessantottina, come dimostra l'originaria partecipazione dello stesso Jürgen Habermas alle lotte del movimento studentesco per poi prenderne successivamente le distanze ed etichettarlo come "fascismo di sinistra" ed entrando in aperto contrasto con uno dei suoi esponenti teorici più rappresentativi, ossia Hans-Jürgen Krahl. Sempre in quel decennio del secolo XX, la crisi politico-istituzionale vede nella sociologia alcune premesse, almeno a livello teorico, che andavano ad affrontare il problema del metodo, come testimoniano i vari studi intorno alla "logica delle scienze sociali": tale problematica, oltre ad essere il tema principale a quel congresso di Tubinga del 1961 che darà origine al "Positivismusstreit", sarà affrontato da Ernst Topitsch e Habermas in due volumi, il primo come raccolta antologica di vari scritti, il secondo come studio autonomo.

Questo dibattito, soprattutto per quanto riguarda le implicazioni di fondo e le modalità del suo svolgimento, "costituisce un'espressione tipica del livello della problematica della sociologia tedesca" (Gian Enrico Rusconi 1972, p. 260), e vi trovano spazio questioni classiche (quali il problema dell'"avalutatività"), anche se finiscono col lasciare il campo a "quella dimensione filosofica che è peculiare ad un certo modo tedesco di fare sociologia" (ibidem, p. 260). Il discorso sul metodo, pertanto, finisce per esulare completamente dalla sfera logico-metodologica per abbracciare tematiche di più ampio respiro speculativo quali la questione dell'oggettività dell'oggetto stesso d'indagine e del fondamento gnoseologico della conoscenza stessa; come ha scritto lo storico e teorico della sociologia Friedrich Jonas, il caso tedesco testimonia la persistenza di una certa "abitudine di cercare di giustificare a priori, partendo dal concetto di un determinato oggetto conoscitivo, definizioni e metodi" (Friedrich Jonas 1968, tr. it. 1975, volume secondo, p. 618). I problemi metodologici sono, innanzitutto, problemi di ricerca, ma, diversamente da quanto accade negli altri Paesi come gli Stati Uniti, "la discussione sul metodo non giova alla ricerca empirica, né serve allo scopo di far progredire la conoscenza oggettiva, ma soltanto a legittimare determinate posizioni a priori" (ibidem, p. 619). Si assiste, pertanto, ad una contrapposizione tra diversi autori di diversa formazione ed orientamento, tra i quali Ralf Dahrendorf, la cui concezione conflittualista della realtà sociale lo spinge a porsi criticamente verso lo struttural-funzionalismo d'oltreoceano, la cui ricezione in ambito tedesco, soprattutto da parte di quei sociologi che si considerano "formali" va alimentando maggior-

mente il dibattito, e – come già affermato in precedenza – il problema dell'"avalutatività" di weberiana memoria, affrontato in occasione del quindicesimo Congresso di sociologia tedesca tenutosi nel 1964 per celebrare il centenario della nascita dello studioso di Erfurt, che vede la partecipazione di autori quali Adorno, Marcuse, Parsons e Topitsch. Quest'evento costituirà l'occasione per riprendere il problema del ruolo del sociologo nei confronti delle scelte di natura etico-politica: se lo stesso Dahrendorf accusa Max Weber di non aver riconosciuto la responsabilità morale della sociologia di fronte al problema di un suo possibile impegno umanitario, vi sono autori come Renè König, che, pur essendo un fermo sostenitore dell'idea di scienza sociale intesa come ricerca scientifico-naturale fondata esclusivamente su procedimenti analitico-empirici, afferma la necessità di un impegno concreto a favore di un umanesimo attivo. Tale idea è sostenuta anche da un altro "decano" della sociologia tedesca quale Theodor Geiger, in cui si avverte lo sforzo, sin dai suoi scritti giovanili, di individuare connessioni tra fatti sociali ed un atteggiamento valutativo di stampo umanistico: tale umanesimo intellettuale si basa su un atto di fede verso la ragione umana, considerata come fattore di integrazione e risolutrice dei conflitti sociali.

L'idea di una sociologia come scienza orientata verso una "teoria morale indiretta" è fatta propria anche da Helmut Schelsky, il cui tentativo di definizione trascendentale à la Kant della teoria sociologica dovrebbe fornire una spiegazione che sia capace di individuare le condizioni della libertà degli individui sociali, anche se una proposta simile – come hanno notato diversi autori – lascia parecchi punti interrogativi ai quali sembra non fornire una risposta adeguata. Tra questi autori c'è chi interpreta ultimamente la validità di un discorso etico a livello di "etica del discorso" (cfr. Albrecht Wellmer, 1991, pp. 113-231) e di etica della responsabilità (cfr. Karl-Ott Apel, 1990) e (William Rehg, 2011, pp. 115-139). Ma all'origine e al centro della controversia vi è anche il problema dello statuto logico della metodologia delle scienze sociali, che vede contrapposti diversi filoni di pensiero: il primo, facente capo al criticismo razionale di Albert, partendo dall'idea di scienza sociale come "gioco linguistico", elabora una teoria della metodologia che sia esclusivamente analisi degli strumenti logico-linguistici che porti ad una legittimazione della funzione specialistica della sociologia stessa. Ma questo tentativo di rendere autonoma – sul piano dell'elaborazione teorica – la metodologia delle scienze sociali deve fare i conti col problema scottante della "verità" delle proposizioni enunciate: secondo Albert, anche se si ha la comprensione del senso delle asserzioni "vere" e "falso", non esiste un metodo per stabilire la loro validità oppure no, ma solo attraverso una costante critica dei postulati teorici ci si può avvicinare ad un'idea di verità intesa popperianamente come ideale regolativo. A creare parecchi dubbi, però, è l'idea di ricerca sociale come "costruzione linguistica": se la logicità delle affermazioni – e quindi anche dell'intera costruzione logico-formale su cui si poggia – è assolutamente incontestabile, rimangono pesanti incertezze sulla significatività delle unità elementari del discorso stesso. Il secondo filone è quello

facente capo ad Habermas, il quale, nei suoi lavori in cui riflette sul nesso tra processi conoscitivi ed interessi storico-concreti, oltre a criticare l'oggettivismo gnoseologico tipico delle scienze tradizionali, cerca di ricondurre i limiti scientifici e metodologici delle teorie della conoscenza neopositiviste ad un processo storico-sociale che ha come soggetto principale l'umanità stessa.

Agli occhi del filosofo e sociologo di Dusseldorf, la ricerca empirica si presenta come l'espressione di un processo cumulativo di apprendimento da parte del genere umano, compiuto tuttavia nell'ambito dell'agire strumentale (cfr. Jürgen Habermas, 1986, I). A questi, però, si contrappone la ricerca ermeneutica *stricto sensu*, intesa come frutto di una comprensione mediante l'interazione simbolicamente mediata: entrambi questi atteggiamenti conoscitivi sono il rispecchiamento di due "mondi della vita" (*Lebenswelt*, termine mutuato direttamente dalla fenomenologia di Husserl) ossia il lavoro e l'interazione, a sua volta rappresentazioni delle diverse configurazioni che può assumere la connessione tra conoscenza ed interesse. Anticipando gran parte delle riflessioni successive, l'autore assegna ai processi inter-soggettivi e comunicativi una funzione metodologica assai rilevante, in quanto consentono un'emancipazione pratica di fronte alle sempre più diffuse ideologie tecnologiche di cui il positivismo ed i suoi sviluppi non costituirebbero altro che il frutto tangibile (su questo punto cfr. Cristina Lafont, 1999). Alla fine tocca chiedersi a quali conclusioni abbia portato tale dibattito: sul piano procedurale, le ricerche compiute dalla "seconda generazione" dei sociologi critici in cui hanno cercato di invalidare sul piano empirico il metodo critico-dialettico analizzando il movimento operaio e studentesco negli anni della contestazione sessantottina è riuscito a produrre analisi politiche piuttosto soddisfacenti, nonostante la persistenza di varie difficoltà teorico-metodologiche dovute all'utilizzo di termini di evidente ascendenza idealistica e difficilmente traducibili sul piano della definizione procedurale quali "totalità" e "dialettica". Sul piano teorico-concettuale, invece, ha consentito che le riflessioni avviate dai vari scienziati sociali sui fondamenti conoscitivi delle "scienze dello spirito" siano andate ad inserirsi in un momento caratterizzato da forte conflittualità sociale: in questo modo, partecipando come soggetti attivi all'interno di questo processo, vedono come elemento problematico proprio la loro attività scientifica. Perciò, lo stesso *Positivismustreit* tra "analitici" e "dialettici" non deve essere visto solamente come un confronto tra due diverse concezioni della logica e del metodo in sociologia, bensì l'espressione di una stagione caratterizzata sì da profonde spaccature politiche e sociali (il cui *zenit* si avrà con la contestazione studentesca del 1968) ma di cui loro stessi ne costituiscono parte attiva ed integrante.

1.3. La logica delle scienze sociali secondo Popper

Ad aprire i lavori del Congresso della Società tedesca di sociologia svoltosi a Tubinga nel 1961 è Karl Raymond Popper, il quale espone, sotto forma di ventisette

tesi ed in maniera abbastanza chiara e sintetica, la sua visione della "logica delle scienze sociali"; partendo dal presupposto secondo cui la conoscenza scientifica parte da quello stato di tensione che va instaurandosi tra sapere ed ignoranza, pone all'origine del processo di ricerca la consapevolezza dell'esistenza di un problema (anche se non è specificato se di ordine teorico oppure pratico), *en pendant* con le sue ormai note posizioni deduttiviste e falsificazioniste: Egli sostiene che: "La conoscenza non comincia con percezioni o osservazioni o con la raccolta di dati o di fatti, ma comincia con problemi. Non c'è sapere senza problemi – ma neppure problema senza sapere" (Karl Popper 1961, tr. it. 1972, p. 106). Una volta postulata la centralità della "situazione problematica" nel processo di ricerca, il filosofo della scienza austro-inglese giunge all'enunciazione della sua tesi più importante intorno alla quale ruota tutto il discorso, ossia la definizione logico-epistemologica del metodo delle/nelle scienze sociali: quest'ultimo, come quello delle scienze naturali, si basa nella sperimentazione di tentativi di soluzione dei problemi stessi sottoponendoli ad una "critica oggettiva" (*sachliche Kritik*). Se "il metodo della scienza è dunque quello del tentativo (o idea) si soluzione, che viene controllato dalla critica più severa" (ibidem, p. 108), compito dello scienziato sociale, pertanto, sarebbe quello di individuare delle soluzioni che siano innanzitutto sottoponibili a critica, quest'ultima intesa come continuo tentativo di confutazione delle soluzioni stesse. Se quest'ultime resistono, devono essere accettate, ma soltanto in maniera provvisoria e *hic et nunc*, altrimenti, devono essere sottoposte ad ulteriori tentativi di falsificazione. L'oggettività della conoscenza scientifica non dipenderebbe dalla capacità del ricercatore stesso di assumere un atteggiamento obiettivo e scevro da qualunque condizionamento di tipo ideologico-soggettivo (è evidente che la critica sia rivolta alla teoria dell'"avalutatività" di Max Weber, anche se il nome di quest'ultimo non è affatto menzionato), ma dall'adozione di una metodologia criticista il cui fondamento logico-epistemologico deve essere individuato proprio nella logica deduttiva, la quale, a sua volta, dovrebbe trovare il suo appoggio teoretico su una nozione di "verità oggettiva" che si contrappone al "relativismo storicista" della sociologia della conoscenza, disciplina verso la quale egli già ha sottoposto a feroce critica nel suo celebre *pamphlet* contro lo "storicismo" del 1945.

Polemizzando – seppur in maniera molto indiretta – contro le posizioni teoretiche weberiane, Popper sostiene, in maniera piuttosto paradossale, che il principio metodologico dell'"avalutatività" dello studioso è esso stesso un valore, poiché lo scienziato non può privarsi della sua umanità: "senza passione non si fa nulla, nella pura scienza meno che mai. L'espressione "amore per la verità" non è una semplice metafora" (ibidem, p. 115). È piuttosto evidente che la "logica delle scienze sociali" deve far proprio il metodo della confutazione deduttiva già teorizzato nelle scienze naturali: partendo dalla constatazione effettiva di un determinato problema, il ricercatore sociale dovrebbe elaborare un processo di concettualizzazione delle/nelle soluzioni che deve essere continuamente sottoposto a tentativi di falsificazione

empirica. La stessa logica deduttiva, in quanto strumento principale della critica, è considerata dall'autore come "la teoria della validità delle deduzioni logiche o del rapporto logico di conseguenza" (ibidem, p. 116): se le premesse di un ragionamento deduttivo sono valide, allora devono essere valide anche le conclusioni a cui si perviene. L'adozione di una logica formalizzata che privilegia i processi di teorizzazione ed assiomatizzazione rispetto a quella induttiva – inferenza che privilegia il momento dell'osservazione empirica in quanto punto di partenza della spiegazione scientifica – spinge lo stesso autore ad identificare la teoria della scienza in generale con la logica deduttiva stessa, il cui fine principale è la costruzione di sistemi esplicativi di tipo congetturale che siano in grado di tentare di risolvere problemi scientifici, e pertanto facilmente sottoponibili alla critica razionale. E come se non bastasse, quest'ultima finisce con l'essere identificata con quella dei sistemi formalizzati ed assiomatici elaborati dal logico e matematico polacco Alfred Tarski, autore dal quale riprende l'idea di verità come "ideale regolativo" e non come concetto ipostatizzato fondato sulla tomistica *adaequatio rei intellectus*. Questi, secondo Popper, "è riuscito a spiegare, nel modo più semplice e convincente che si possa pensare, in che cosa consiste la coincidenza di una proposizione coi fatti. Ma questo era appunto quel compito la cui disperata difficoltà ha condotto al relativismo scettico – con conseguenze sociali che posso fare a meno di descrivere qui" (ibidem, p. 118).

Se la verità è qualcosa che non può essere colta nella sua totalità, è possibile quindi una spiegazione scientifica che sia in grado di fornire risultati oggettivamente validi? Nell'affrontare questa delicata *quaestio*, il rimando non può che essere a quel modello esplicativo meglio conosciuto come "nomologico-inferenziale" elaborato sin dagli anni '40 del '900 insieme a Carl Gustav Hempel secondo cui l'oggetto che si vuole spiegare (noto come *explanandum*) è il risultato di una connessione causale tra il sistema teorico (*explanans*) e le sue condizioni iniziali, perciò all'origine di tutto vi sarebbe un procedimento inferenziale di tipo deduttivo che instaura un nesso di relazione causale tra teoria esplicativa ed oggetto della spiegazione. Pertanto, conclude sommariamente l'autore che:

"Lo schema logico che sta alla base di ogni spiegazione consiste perciò in un ragionamento logico deduttivo in cui le premesse consistono nella teoria e nelle condizioni iniziali e la conclusione è l'*explicandum*" (ibidem, p. 118). Solo una volta definita concettualmente la logica della conoscenza scientifica in generale, è possibile analizzare i fondamenti logico-conoscitivi delle scienze sociali: "non c'è nessuna scienza che consista nella pura osservazione, ci sono scienze che teorizzano in modo più o meno consapevole e critico. Ciò vale anche per le scienze sociali" (ibidem, p. 120). Ricollegandosi a quanto già sostenuto nei suoi scritti degli anni '40 del secolo XX, l'autore, nel condannare qualsiasi spiegazione tipica di un certo riduzionismo psicologista che pretende di esaurire la complessità del sociale riconducendola ai meccanismi della *psiche* umana, auspica una piena autonomia della sociologia rispetto alla psicologia

stessa: anche se il punto di partenza dell'analisi sociologica rimane sempre l'agire sociale, l'obiettivo è quello di fornire una spiegazione adeguata degli effetti indesiderati e contro-intenzionali delle azioni stesse, richiamandosi pertanto a quel modello esplicativo largamente diffuso nell'economia politica di tipo liberale teorizzato dal suo amico e collega Friedrich Von Hayek. Perciò, la "logica della situazione" è l'unico sistema in grado di fornire una comprensione oggettiva delle azioni individuali, rifiutando aprioristicamente i fattori psicologici e stabilendo un rapporto di corrispondenza tra l'azione e la situazione in cui essa ha avuto origine: tali spiegazioni devono risultare, sul piano della formalizzazione assiomatica, più semplici e schematiche possibile, in modo tale che possano essere facilmente falsificate e pertanto anch'esse sottoposte alla discussione mediante l'utilizzo della ragione critica.

Come si legge nella sua venticinquesima tesi, "Una scienza sociale basata sul metodo della comprensione oggettiva può essere sviluppata indipendentemente da tutte le idee soggettive o psicologiche. Essa è caratterizzata dal fatto di analizzare la situazione dell'uomo che agisce sulla base della situazione, senza bisogno di sussidi psicologici. La comprensione "oggettiva" consiste nel vedere che l'azione corrispondeva oggettivamente alla situazione" (ibidem, p. 121). E ancora:

"Il metodo dell'analisi della situazione è, dunque, un metodo individualistico, ma non un metodo psicologico, poiché esclude per principio i fattori psicologici, e li sostituisce con elementi della situazione di carattere oggettivo" (ibidem, p. 121). Non bisogna dimenticare, inoltre, che la "logica situazionale" deve presupporre l'esistenza di un mondo fisico e di un mondo sociale: se il primo è sfera di competenza delle scienze naturali, quest'ultimo, invece, è caratterizzato dalla presenza delle istituzioni sociali, che determinano il carattere delle azioni compiute all'interno dell'ambiente sociale, anche se c'è da precisare che queste non agiscono di vita propria ma sono il prodotto delle azioni involontarie dei soggetti sociali. Ma qual è la logica delle scienze sociali? Pur non dimenticando gli aspetti criticisti e fallibilisti, essa finisce con l'identificarsi con un sistema logico-deduttivo altamente formalizzato, il quale, prendendo come punto di partenza l'analisi dell'agire individuale, sia in grado di spiegare la genesi e lo sviluppo delle istituzioni stesse sembra essere un dato di fatto inconfutabile. Lo stesso Popper conclude il suo breve intervento ribadendo uno dei capisaldi della sua filosofia della scienza, vale a dire: "Poiché sebbene non possiamo giustificare razionalmente le nostre teorie e non possiamo dimostrare la loro probabilità, possiamo però criticarle razionalmente. E possiamo distinguere le migliori dalle peggiori" (ibidem, p. 123).

Se ora volessimo tirare le somme dalla relazione dell'epistemologo viennese, ciò che emergerebbe senza alcun dubbio è che non si farebbe altro che riproporre in forma piuttosto sintetica – per non dire sbrigativa – quanto già teorizzato nella sua celebre opera del 1934 sulla conoscenza scientifica in generale e nelle opere nell'esilio anglo-sassone sulla conoscenza sociologica e la teoria delle istituzioni sociali. Inoltre, Popper ha

cercato di esporre le sue argomentazioni sotto forma di ventisette tesi con l'obiettivo di facilitare al secondo relatore (Theodor W. Adorno) la possibilità di formulare in maniera più drastica possibile le sue controdeduzioni; ma nonostante ciò, successivamente cercherà di prendere nettamente le distanze da un coinvolgimento diretto con gli esponenti della "teoria critica della società", nei confronti dei quali ha sempre nutrito scarsa considerazione intellettuale, vuoi per il carattere oscuro ed enigmatico delle loro teorizzazioni, vuoi per il loro continuo richiamo a categorie concettuali di derivazione hegeliana o marxiana, da questi ritenute assolutamente irrazionali e prive di fondamento scientifico, come dimostrano le sue celebri critiche epistemologiche a quei concetti di "totalità" e "dialettica" tanto cari ai "teorici critici". Ma un elemento fondamentale che merita di essere qui menzionato è che le premesse gnoseologiche da cui parte Popper hanno un obiettivo ben preciso, ossia decostruire quell'empirismo sociologico di matrice positivista, che pone il processo di teorizzazione in posizione subalterna rispetto ai momenti dell'osservazione e della raccolta del materiale empirico; ciò che potrebbe risultare interessante è che anche la relazione successiva di Adorno, come si vedrà nel prossimo paragrafo, parte dalle stesse premesse, pur pervenendo a soluzioni completamente antitetiche rispetto a quelle del filosofo della scienza viennese.

1.4. La logica delle/nelle scienze sociali secondo Adorno

Com'è facilmente intuibile, la relazione di Popper si sofferma soltanto sugli aspetti puramente teoretici e speculativi della conoscenza sociologica quali la logica deduttiva e la spiegazione causale mediante "modello nomologico-inferenziale", gettando le basi epistemologiche di quel "razionalismo critico" che troverà in Hans Albert la più ampia applicazione nell'ambito delle scienze sociali. Per il filosofo Adorno, come si è già cercato di spiegare nella Prima parte, la discussione sui fondamenti logico-gnoseologici della metodologia delle scienze sociali non è altro che la prosecuzione della vecchia polemica instaurata quasi trent'anni prima dal suo amico e collega Horkheimer nei confronti del neopositivismo logico e della sociologia weberiana, come egli stesso lascia sottintendere nella sua lunga introduzione alla raccolta dei saggi ed interventi che hanno caratterizzato la "disputa sul positivismo". Tuttavia, cosa intendesse Adorno per "logica delle scienze sociali", è già facilmente intuibile in alcuni suoi interventi ed articoli in cui questi, inserendosi nel più ampio dibattito sul metodo sociologico allora in atto nell'ambiente accademico tedesco, espone il suo modo di intendere la sociologia ed il suo rapporto con la ricerca empirica, manifestando ampia preoccupazione per una riduzione del metodo sociologico ad un uso acritico delle tecniche di ricerca, come dimostra in un breve intervento scritto insieme all'amico e collega Horkheimer, dove si afferma: "Il pericolo della riduzione della sociologia a semplice

tecnica, il cui metodo resta separato dall'interesse per il vero oggetto della scienza, non discende da un qualche sviluppo obiettivo interno alla scienza stessa ma dal carattere di quel suo oggetto e dalla condizione fatta dalla sociologia all'attuale società" (Theodor W. Adorno e Max Horkheimer 1953, tr. it. 1966, p. 143).

Solo mediante l'unità della fase di concettualizzazione teorica con la prassi di ricerca è possibile la "salvezza" della ricerca sociologia da qualsiasi irrigidimento verso lo "specialismo" tecnico. Tali argomentazioni verranno riprese ed approfondite ulteriormente dal solo Adorno in un saggio del 1957 dal titolo *Sociologia e ricerca empirica*, che costituisce un punto di riferimento fondamentale per la relazione di quattro anni dopo. Anche in questo caso, l'attenzione si concentra sul rapporto tra elaborazione teorica e prassi di ricerca: ribadendo l'esistenza di un profondo legame intercorrente tra speculazione filosofica e concettualizzazione sociologica, oltre a difendere l'indispensabilità del momento di riflessione teoretica da qualsiasi pretesa universalistica di "metodologismo" formalizzante, l'autore muove una severa critica a quella ricerca sociale empirica che pretende di rifarsi ai metodi delle scienze naturali e rivendica una superiorità rispetto all'oggetto d'indagine. In tal modo, l'oggettività della ricerca empirica tradizionale s'identifica esclusivamente con quella dei metodi, finendo per trascurare l'oggetto stesso, per cui si afferma: "L'oggettività sociale, la totalità delle relazioni, delle istituzioni e delle forze entro la quale gli uomini agiscono, è sempre stata ignorata, o al massimo trattata come accidentale dai metodi empirici: questionario, intervista, e ciò che può comunque risultare dalla loro combinazione" (Theodor W. Adorno 1957, tr. it. 1972, p. 87).

L'*administrative social research* tipica di un certo empirismo e neopositivismo sociologico di matrice anglo-sassone, proclamando inesorabilmente la superiorità delle/nelle tecniche di ricerca sull'oggetto, corre il rischio d'imbattersi in una situazione paradossale, ossia di cadere in una sorta di circolo vizioso in cui si pretende d'indagare una cosa attraverso uno strumento di ricerca che definisce la cosa stessa. Inoltre, questa maniera di intendere la ricerca sociologica, fondata su un "naturalismo metodologico" scienziata e vetero-positivista, deve poggiare in maniera aprioristica su un modello di società come qualcosa di strutturalmente coeso ed omogeneo, negando l'esistenza delle contraddizioni e dei conflitti, rischiando di diventare peraltro la legittimazione ideologica del "mondo amministrato". Perciò, la ricerca sociale stessa, pena la sua stessa sopravvivenza, deve innanzitutto prendere atto di essere parte di un processo di riflessione gnoseologica che le consente di andare oltre la semplice riproduzione, classificazione e descrizione dell'esistente, ma soprattutto deve tener conto che la sociologia stessa è una scienza strutturalmente eterogenea caratterizzata da profonde differenze categoriali, nonché del carattere conflittuale ed antagonistico della società stessa. Come si legge in un passo successivo di rilevante importanza, "La ricerca sociale scambia, allora, l'epifenomeno, ciò che il mondo ha fatto di noi, per la cosa stessa. Nel suo modo di procedere si cela una premessa che non dovrebbe essere tanto dedotta

dalle esigenze del metodo, quanto dalla situazione della società, e cioè in forma storica. Il metodo reificante postula la coscienza reificata delle persone prese in esame” (ibidem, p. 90).

I dati di fatto oggetto d’indagine della ricerca empirica non devono essere considerati come una “*realtà ultima*” alla quale pervenire attraverso metodi d’indagine altamente formalizzati ma, in quanto mediati dalla società, come la maschera dietro la quale si nasconde la complessità dei rapporti sociali soggiacenti: “È perciò che allo sviluppo dei metodi indiretti è affidata, per principio, la possibilità che la ricerca sociale empirica vada oltre la semplice constatazione e preparazione dei fatti di superficie. Il problema gnoseologico del suo sviluppo autocritico resta quello che i fatti accertati non rispecchiano fedelmente i rapporti sociali sottostanti, ma formano insieme il velo sotto cui essi si nascondono” (ibidem, p. 102). La metodologia auspicata non solo deve fungere da “*critica dell’ideologia*”, ma deve far propria una prospettiva realista che tenga conto della pluralità e del carattere stratificato dei piani d’indagine. Tutto ciò sarebbe possibile solo attraverso una sua integrazione con la riflessione speculativa: se quest’ultima “*non viene assolta, o viene repressa, e cioè si limita alla semplice riproduzione dei fatti, tale riproduzione è sempre la falsificazione dei fatti, la loro trasformazione in ideologia*” (ibidem, p. 103).

Nella relazione al Congresso di Tubinga, Adorno non fa altro che rifarsi a queste precedenti riflessioni, come dimostra una delle sue argomentazioni principali, ossia la rivendicazione del primato del modo concreto di agire della sociologia rispetto alla dimensione logico-concettuale. Secondo costui Popper, nel focalizzare l’attenzione sugli aspetti analitici ed assiomatici e preoccupandosi più di voler fornire una spiegazione coerente sul piano logico-formale e sintetica del fenomeno in questione anziché definire la struttura della società, ignora la minaccia dovuta al pericolo, da parte della scienza sociale stessa, di non poter più riconoscere il proprio oggetto: “*La società è contraddittoria eppure determinabile (Bestimmbar); è razionale e irrazionale insieme, è sistematica e irregolare, è cieca natura ed è mediata dalla coscienza. Di questo deve tener conto il metodo della sociologia. Altrimenti finisce, per zelo puristico contro la contraddizione, nella contraddizione più fatale: quella fra la sua struttura e la struttura del suo oggetto*” (Theodor W. Adorno 1961, tr. it. 1972, p. 126). Eppure, se la società è aprioristicamente contraddittoria, come è possibile costruire un discorso scientifico su di essa? Egli cerca di superare questa *impasse* richiamandosi al concetto di “*totalità*”: come ribadito più volte in questo lavoro, essa non deve essere intesa come qualcosa di astratto e metafisico (così come originariamente concepita da Hegel), né tantomeno come sistema organico ed unitario secondo le riflessioni avanzate dallo struttural-funzionalismo di Talcott Parsons, bensì come quell’orizzonte teorico-concettuale all’interno del quale ogni singolo fenomeno che scaturisce dall’osservazione empirica assume un suo preciso significato, oltre che una sua rispettiva collocazione: “*L’interpretazione (Deutung) dei fatti guida alla totalità, senza che questa*

sia essa stessa un fatto. Non vi è nessun fatto sociale che non abbia il suo posto e il suo significato in quella totalità” (Theodor W. Adorno, 1968, cit., p. 21).

Rifiutando sia qualsiasi trascendentalismo che qualsiasi ipostatizzazione ontologica, si afferma che: “*la totalità sociale non conduce affatto una vita propria, al di sopra di quella che ciò essa raccoglie e di cui essa consiste. Si produce e si riproduce attraverso i suoi singoli momenti. Molti di questi conservano una relativa autonomia, che le società totalitarie primitive o non conoscono, o non tollerano. Ma come quel tutto non deve essere separato dalla vita, dalla cooperazione e dall’antagonismo dei suoi elementi, così, viceversa, nessun elemento può essere compreso (neppure limitatamente al suo funzionamento) senza considerare il tutto, che ha la sua essenza nel movimento del singolo stesso*” (Theodor W. Adorno, 1961, cit., p. 127). La “*totalità*”, pertanto, in quanto categoria critica perché animata dalla critica dialettica, può essere conosciuta solo cogliendo quella relazione di reciprocità che va instaurandosi tra singolo evento e sistema generale globale: tuttavia, è importante precisare che essa svolge una funzione esclusivamente euristica e costituisce il fondamento gnoseologico di qualsiasi concettualizzazione scientifica. Perciò, la conclusione a cui perviene è la seguente: “*Senza l’anticipazione di quel momento strutturale, del tutto, che non si lascia quasi mai tradurre in osservazioni particolari adeguate, nessuna singola osservazione potrebbe trovare il suo posto e il suo valore*” (ibidem, p. 127).

Ma quello che preme soprattutto ad Adorno contestare a Popper è che quest’ultimo non è in grado di cogliere il problema della reificazione, ossia l’autonomizzazione dei processi logico-gnoseologici rispetto a quelli storico-sociali, andando ad indicare quell’atteggiamento di mera accettazione della datità logico-sociale basata sul rifiuto di qualsiasi condizionamento ideologico operato dalle strutture della società: quella che l’epistemologia di derivazione neopositivista ed empirista definisce “*oggettività*” della società stessa non sarebbe altro che la sua reificazione, in quanto non riconosce la compenetrazione dialettica tra processi logico-conoscitivi e processi sociali. Richiamandosi alla critica mossa qualche anno prima alla gnoseologia fenomenologica di Husserl, Adorno sostiene infatti che “*nessuna dottrina dell’assolutismo logico ha il diritto di decretare che i fatti ubbidiscono a principi logici che traggono la loro pretesa di validità dalla loro purezza, dall’eliminazione di qualsiasi elemento contenutistico*” (ibidem, p. 129). Per lui, “*I metodi non dipendono dall’ideale metodologico ma dalla cosa*” (ibidem, pag. 130); per questo motivo, sia la tendenza a considerare i metodi come autonomi rispetto all’oggetto che la “*feticizzazione*” della conoscenza scientifica sono da ritenersi espressioni del carattere reificato della società stessa. La logica deduttiva è destinata a fallire in quanto teoria della conoscenza concepita aprioristicamente nonché fautrice di un’idea riduttiva di critica che sembra negare alla sociologia quel rimando al concetto di “*totalità*” di cui essa stessa ha bisogno, pena la sua sopravvivenza: “*I fatti non sono, nella società, la realtà ultima, in cui la conoscenza troverebbe il suo fondamento e criterio, perché sono mediati attraverso*

la società. Non tutti i teoremi sono ipotesi; la teoria è lo scopo, non il veicolo della sociologia” (ibidem, pag. 132). La critica stessa non può essere ridotta a mera confutazione di un’ipotesi congetturale: all’origine di tale equiparazione vi sarebbe, da parte di Popper stesso, una sorta di atteggiamento fideistico nella scienza organizzata come unica depositaria della verità. Ma non tutte le concettualizzazioni teoriche possono essere sottoposte ai controlli sperimentali:

“Nessun esperimento potrebbe mai provare la dipendenza di ogni singolo fenomeno sociale dalla totalità, poiché il tutto che preforma i fenomeni sperimentabili a sua volta non può essere mai oggetto di sperimentazione particolare” (ibidem, p. 133).

Il momento della riflessione speculativa è d’importanza vitale nella conoscenza sociologica, così come la dimensione della critica, la quale non deve limitarsi soltanto alla sfera formale dell’auto-riflessione critica, ma deve essere *in primis* critica dell’oggetto sociologico, quindi critica della società. Un altro punto saliente della critica della relazione del filosofo della scienza austro-inglese è legato al principio metodologico dell’“avalutatività”: tuttavia, anche se quest’ultimo riconosce il fatto che essa stessa, paradossalmente, è un valore, e che è impossibile una conoscenza pura e scevra da giudizi ideologico-normativi, non riesce a cogliere che l’origine dei valori stessi è esclusivamente sociale in quanto deriva dal rapporto di scambio tipico della “società industriale avanzata”: “Il concetto di valore si è formato nel rapporto di scambio, è un essere-per-altro. In una società in cui tutto è diventato tale, e cioè fungibile [...], questo per-altro si è magicamente trasformato in un “in-sé”, in qualcosa di sostanziale, e come tale è diventato falso, e si è adattato a colmare quel vuoto doloroso a favore degli interessi dominanti” (ibidem, p. 138). Qualunque epistemologia che voglia separare la sfera normativa da quella descrittiva è falsa nel senso che la stessa “libertà dai valori” è un prodotto della reificazione stessa: “Una coscienza scientifica della società che si compiace della propria avalutatività manca la cosa allo stesso modo di quella che si richiama a valori più o meno imposti o arbitrari; se si acconsente all’alternativa, si finisce per cadere in antinomie” (ibidem, p. 139).

La conclusione alla quale perviene Adorno è che la conoscenza sociologica non può che essere normativa e valutativa, in quanto possiede già nella sua struttura quello slancio verso il dover essere (*Sollen*) che traspare mediante la critica sociale dell’esistente, dal momento che la sociologia è innanzitutto “teoria sociale critica” il cui presupposto è il carattere antagonistico del suo oggetto d’indagine, evidenziando come: “la rinuncia della sociologia ad una teoria critica della società ha il carattere di rassegnazione: non si osa più pensare il tutto perché si deve disperare di trasformarlo” (ibidem, p. 142). Infine, l’intervento si conclude auspicando la vera funzione che dovrebbe svolgere la conoscenza sociologica, ossia la demitizzazione della scienza sociale, vale a dire una sua depurazione da qualsiasi pretesa di voler assurgere a conoscenza universalmente valida. Se si volesse fare un confronto tra i due interventi si può facilmente individuare che, nonostante le forti divergen-

ze tra i due autori – le cui origini hanno origine dalla diversa formazione culturale dalla quale provengono, ossia il neopositivismo logico per il primo, l’idealismo ed il marxismo per il secondo – si possono rilevare opinioni convergenti: *in primis*, è evidente che entrambi sono concordi nell’individuare la presenza di una “situazione problematica” all’origine del processo di ricerca, rifiutando qualsiasi logica induttiva che pone invece la base empirica come punto di partenza della metodologia scientifica (e quindi sociologica): tuttavia, il pensatore francofortese mette in guardia il suo interlocutore dal rischio di una sua dogmatizzazione ed assolutizzazione che ne potrebbe scaturire, in quanto il problema è visto soltanto come teorico e gnoseologico, trascurando pertanto la dimensione pratica ed empirica legata all’oggetto d’indagine. Inoltre, un altro punto sul quale può essere constatata una certa “affinità elettiva” è la centralità della dimensione critica nella metodologia di ricerca, anche se è concepita in maniera completamente differente, dal momento che il primo la intende come confutazione e falsificazione di un sistema teorico deduttivo mediante il ricorso ad una “critica oggettiva”, il secondo invece non fa che ricollegarsi al concetto di derivazione hegeliana di “negazione determinata”, vale a dire come possibilità di un trascendimento della realtà esistente. Un altro aspetto sul quale i due intellettuali sembrano trovare un punto d’intesa è nella critica di quelle teorie della conoscenza di tipo scienziato secondo cui l’oggettività della scienza s’identifica con la correttezza dei metodi adottati dal ricercatore: in questo modo – notano entrambi – la validità del processo di ricerca si riduce sostanzialmente ad un processo soggettivo fondato su basi esclusivamente solipsiste, poiché tutto si riconduce inesorabilmente all’abilità dello scienziato nell’individuare un metodo d’indagine che pervenga a risultati attendibili. Eppure, anche se le loro conclusioni evitano di approdare a quel relativismo gnoseologico tipico di gran parte della “sociologia del sapere” le divergenze epistemologiche emergono in maniera più che manifesta quando il secondo arriva addirittura a rifiutare la categoria stessa di “oggettività”, considerata come l’espressione del carattere reificato della struttura della società.

Entrambi, inoltre, sembrano mostrarsi concordi nel sottolineare il carattere contraddittorio della società, ma finiscono per approdare su fronti divergenti poiché il primo vede nella contraddizione il continuo superamento delle certezze a cui è sottoposta la conoscenza scientifica, il secondo invece la concepisce come un elemento strutturale della sociologia stessa, poiché “denuncia una negatività imminente alla “totalità” sociale, rispetto a quelle “parti” che assume e consuma all’interno di quelle dinamiche coercitive” (Emmanuele Morandi, 2007, p. 122). Infine, *last but not least*, entrambi concordano nel negare alla psicologia lo *status* di scienza sociale fondamentale, rifiutando pertanto qualsiasi psicologismo sociologico, riconoscendosi sull’assunto che i soggetti sono influenzati dalla società, e quest’ultima è, a sua volta, prodotto dell’agire umano. Eppure, nonostante la ricchezza dei contenuti e la molteplicità degli argomenti trattati, “nella discussione è mancata, in genere,

quell'intensità che sarebbe stata adeguata alle divergenze effettivamente presenti" (Ralph Dahrendorf, 1961, tr. it. 1972, pag. 145): lo stesso Adorno, nella sua lunga introduzione al volume che raccoglie gli interventi che hanno caratterizzato il "Positivismusstreit", ha dovuto ammettere che "Nessuno dei due riuscì a operare un trapasso alla sociologia in quanto tale. Molte cose che dissero si riferivano alla scienza in generale. Una certa dose di cattiva astrattezza è presente in ogni teoria della conoscenza, anche nella sua critica" (Theodor W. Adorno 1968, cit., p. 10). Oltre alla già sopramenzionata diffidenza che Karl Popper nutriva nei confronti dei "francofortesi" e dei loro orientamenti teorici un altro fattore determinante è stata la scarsa attenzione mostrata da gran parte dei sociologi tedeschi per i contenuti della discussione. Non a caso, molti dei partecipanti hanno lamentato la scarsa attenzione, da parte dei due relatori, verso i problemi metodologici di una sociologia che conduca soprattutto ricerca empirica: lo stesso si potrà dire, come si vedrà nel capitolo successivo, sull'atteggiamento di gran parte della sociologia italiana nei confronti della discussione tra i due intellettuali. Il successivo intervento di Jürgen Habermas, col suo tentativo di fondare una teoria della scienza su basi critico-dialettiche ed orientata in senso socio-antropologico, con la critica a Popper di "positivismo" e la seguente reazione dell'allievo Hans Albert, darà origine alla vera e propria "disputa sul metodo" che passerà alla storia del pensiero sociologico come "Positivismusstreit".

1.5. L'"epistemologia dialettica" di Jürgen Habermas e la critica di Hans Albert

Molti intenti degli autori contemporanei riflettono e ampliano la teoria critica della Scuola di Francoforte riformulata dopo la Seconda Guerra Mondiale da Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas e altri. Essi si occupano più che altro della teoria critica della Scuola di Francoforte pressappoco dal momento in cui la svolta pragmatica è diventata una fonte più ricca di analisi critica e allo stesso tempo socialmente e politicamente più efficace. I vari interessi riguardano la teoria sociale e le basi razionali della comunicazione (cfr. Joseph Healt, 2001) comprese le questioni fondamentali sollevate dalla svolta pragmatica stessa; di seguito si esaminano le concezioni di autonomia e il sé e anche la teoria politica, concentrandosi sui problemi derivanti dal pluralismo socioculturale. Questi obiettivi da dover descrivere forniscono una panoramica degli ultimi sviluppi della teoria critica della Scuola di Francoforte in quanto questa risponde alle sfide del pragmatismo e del pluralismo sociale (cfr. William Rehg and James Bohman, 2001. I-III). Tutta una serie di problematiche si spingono ad una discussione dell'approccio habermasiano dell'etica del discorso (cfr. William Rehg, 2003, pp. 83-100; 2004, pp. 26-40) e della versione contestualistica della teoria dell'argomentazione (cfr. William Rehg, 2009) nonché di esiti che concernono aspetti controversi della/nella comunicazione (cfr. Seyla Benhabib e Fred Dallmayr,

1990) e la dialettica della razionalizzazione in rapporto alla secolarizzazione moderna e alla esistenza di una identità post-tradizionale (cfr. su questo punto Jürgen Habermas, 1984, pp. 229-249). Di fatto, riferiti al tempo dello sviluppo della controversia sul metodo nella teoria critica, andrebbe notata la qualificante visione prospettica degli autori implicati, fino, appunto, alle posizioni di Habermas e alla critica contestualizzata di Hans Albert. Descrivere il passato si rende a volte più fruttuoso che leggere il presente.

Infatti, a riprendere il dibattito sui fondamenti logico-gnoseologici delle scienze sociali è Jürgen Habermas, il quale, in un saggio scritto in occasione del sessantesimo compleanno del suo "maestro" Adorno, ne riprende le argomentazioni principali, portandole ad un maggior livello di complessità epistemologica. Questi introduce il concetto di "totalità", elemento mutuato dalla logica hegeliana, inteso, tuttavia, nel senso rigorosamente dialettico in quanto non riducibile alla somma delle sue parti, e non soggetto alle regole della logica formale. Al concetto funzionalistico di "sistema", largamente diffuso nella sociologia orientata secondo i canoni dello Strutturalismo olistico, contrappone il concetto dialettico di "totalità": "La differenza fra il sistema e la totalità nel senso che si è detto non può essere indicata direttamente: poiché nel linguaggio della logica formale dovrebbe essere dissolta, nel linguaggio della dialettica tolta e superata" (Jürgen Habermas 1963a, tr. it. 1972, p. 154). Il limite principale del concetto di 'sistema' consiste nel fatto che esso funge esclusivamente a indicare formalmente la connessione interdipendente di funzioni, quest'ultime interpretabili come rapporti tra variabili del comportamento sociale: in questo modo, esso rimane completamente estraneo al campo di esperienza analizzato, così come le proposizioni che dovrebbero spiegarlo. Quanto ai procedimenti delle scienze "empirico-analitiche", l'autore fa notare come queste, insieme alle regole di costruzione di teorie deduttive, possiedano elementi prescrittivi che impongono di scegliere soltanto quelle proposizioni teoretiche che siano semplificate nel modo più facile possibile in modo da consentire di dedurre ipotesi che abbiano una corrispondenza sul piano empirico. Un tale "isoforismo" delle teorie al suo campo di applicazione, tuttavia, presuppone inderogabilmente una corrispondenza delle categorie d'indagine alle strutture della realtà d'indagine:

"Le teorie sono schemi ordinatori che costruiamo liberamente entro una cornice sintatticamente vincolante. Mostrano di poter essere utilizzate per un certo, particolare campo di oggetti, quando la molteplicità reale si accorda con esse" (ibidem, pag. 155).

Ma il limite principale di un procedimento analitico-deduttivo starebbe nel rischio di trascurare la struttura dell'oggetto, insieme al problema della reificazione: se il metodo della sociologia deve assicurarsi la conformità delle sue categorie all'oggetto, deve però essere consapevole della presenza di relazioni reificate all'interno delle sue strutture teoriche. Nulla di nuovo finora, visto che già il filosofo Adorno aveva messo in luce questo aspetto nella sua dissertazione di due anni prima. A questo punto, com'è possibile l'adeguamento

della teoria alla cosa, per consentire al metodo di poter avere una sua validità? La risposta è ovvia: attraverso il metodo dialettico, il quale, inquadrando il rapporto tra teoria ed oggetto all'interno di una riflessione dialettica, stabilisce una connessione con la "naturale ermeneutica del mondo della vita sociale". In tal modo, a teorie rigorosamente ipotetico-deduttive subentra l'"esplicitazione ermeneutica del senso", il cui vantaggio principale starebbe nell'elaborazione di teorie più "flessibili" e quindi maggiormente adattabili all'oggetto che si vuole analizzare. Insieme al rapporto tra teoria ed oggetto muta anche il rapporto tra teoria ed esperienza: mentre un procedimento scientifico di tipo "empirico-analitico" vede nell'osservazione controllata l'unica base empirica su cui fondare teorie scientifiche intersoggettivamente valide, la teoria dialettica della società, invece, respinge apertamente questa posizione, riconoscendo il ruolo determinante dell'"esperienza pre-scientifica accumulata", vale a dire di tutti quei fattori non riducibili in termini osservativi oppure non operazionalizzabili. Richiamandosi all'ultimo Husserl del "pre-scientifico mondo della vita" (*Lebenswelt*) ed alla sociologia fenomenologica di Alfred Schutz – fautrice di un concetto di esperienza immune da qualsiasi riduzionismo neopositivistico a "proposizioni protocollari" accertabili sul piano della rilevazione empirica – Habermas rivendica la presenza di elementi soggettivi e pre-scientifici all'interno del processo di ricerca: la società come "totalità", pertanto, va intesa come esperienza preliminare che orienta il processo di concettualizzazione e le sue diverse articolazioni. Poiché l'esperienza non può essere tradotta completamente nel linguaggio formale di una connessione ipotetico-deduttiva, il concetto funzionalistico di sistema, tuttavia, non può essere né verificato né confutato empiricamente, in quanto non basterebbe la semplice verifica di un gran numero di ipotesi a dimostrare che la struttura della società sia adeguata alla connessione funzionale che è data *a priori* come l'unico quadro analiticamente possibile: invece, "il concetto dialettico della società come totalità esige che gli strumenti analitici e le strutture sociali siano reciprocamente adeguati, come le ruote di un ingranaggio. L'anticipazione ermeneutica della totalità deve mostrare di possedere un valore non soltanto strumentale, deve, nel corso dell'esplicazione, dimostrarsi esatta – appunto come un concetto adeguato alla cosa stessa, mentre un reticolo predisposto può accogliere, nel migliore dei casi, la molteplicità dei fenomeni" (ibidem, p. 158).

Ora, se l'*adaequatio* tra teoria ed esperienza deve avvenire in maniera reciproca all'interno di una teoria dialettica della società che tenga conto dell'esperienza pre-scientifica attraverso una preliminare comprensione ermeneutica del "mondo della vita", anche il rapporto tra teoria e storia deve essere concepito in una prospettiva totalmente diversa. Infatti i procedimenti analitici tradizionali, sempre secondo Habermas, si limitano soltanto a verificare allo stesso modo le ipotesi nomologiche (indipendentemente dal fatto che siano fenomeni naturali o storico-sociali), attenendosi ad un metodo generalizzante che consente di poter fare delle previsioni sui processi oggettivi; una volta effettuate delle

"prognosi condizionate", automaticamente si è in grado di spiegare l'evento stesso, che finisce con l'identificarsi con la spiegazione causale stessa. Lo stesso discorso varrebbe anche per le scienze storiche: secondo l'epistemologia analitica – di cui Popper, secondo Habermas, ne è un esponente significativo, in quanto non riuscirebbe a rompere completamente il "cordone ombelicale" con l'empirismo logico – lo scopo non è dedurre leggi universali, ma limitarsi soltanto a spiegare i singoli eventi. Ma una "teoria sociale critica", che si fa aperta sostenitrice della dipendenza dei singoli fenomeni dalla "totalità", non può accettare una simile impostazione epistemologica, legata ancora ad un uso abbastanza restrittivo del concetto di "legge" che giunge perfino a negare l'esistenza delle leggi storiche. Infatti, l'ambito di validità delle leggi dialettiche è molto più ampio, in quanto non si limita semplicemente ad individuare singole connessioni tra fenomeni ubiquitari, ma si spinge oltre, dal momento che tende ad individuare quei rapporti di dipendenza dalla "totalità" della vita sociale; e, anche in questo caso, il richiamo alle tesi adorniane è più che evidente.

Tuttavia, l'elemento di originalità che contraddistingue Habermas dal suo "maestro" è l'introduzione, all'interno della teoria dialettica, dell'elemento ermeneutico-comprendente: se una sociologia orientata in senso critico-dialettico volesse pervenire a risultati oggettivamente validi, deve necessariamente richiamarsi ad un procedimento ermeneutico, il cui metodo *par excellence* – ossia la "comprensione" (*Verstehen*) del senso – se nelle scienze sociali tradizionali di tipo analitico svolge un ruolo puramente euristico, nel caso dell'autore in questione arriva perfino ad assumere una funzione costitutiva, divenendo il fondamento empirico dello stesso procedimento dialettico. Un esempio della applicabilità di questa visione delle/nelle scienze sociali è lo studio dei processi comunitari, laddove andrebbe ricordato che l'autore, comunque, è sempre stato impegnato a stabilire ambiti dove la conoscenza può essere riflessa in maniera da risultare un prodotto della socializzazione (cfr. Jürgen Habermas, 1968, 1971). Il vantaggio di un procedimento simile è che consente di acquisire le sue categorie dal livello di consapevolezza della situazione che hanno gli attori sociali, stabilendo una connessione con lo "spirito oggettivo" (altra categoria di derivazione hegeliana) del "mondo della vita sociale": "Il pensiero dialettico non elimina, semplicemente, il dogmatismo della situazione vissuta ricorrendo alla formalizzazione, bensì supera, penetra al di sotto del senso soggettivamente presente percorrendo (per così dire) le tradizioni vigenti" (ibidem, p. 161).

Ma il metodo ermeneutico puramente soggettivo, nota Habermas, non può pervenire ad una comprensione oggettiva del senso se non tiene conto del momento *clou* della reificazione, pena il rischio di cadere in una sorta di "ideologizzazione" della dialettica stessa, dovuta alla tendenza, da parte dell'ermeneutica stessa, a considerare i rapporti secondo il senso soggettivo che essi stessi si attribuiscono. Il richiamo alle tesi del filosofo e sociologo di Francoforte sul Meno non solo è evidente per la centralità attribuita alla reificazione nei processi di concettualizzazione, ma anche al ruolo

della sfera speculativa, in quanto istituisce un campo di tensione del possibile e del reale. Perciò la riflessione dialettica, nello stabilire un nesso tra comprensione ermeneutica e spiegazione causale tipica delle scienze analitiche, elimina quella scissione tra teoria e storia tipica della sociologia tradizionale, poiché consente una comprensione oggettiva del senso della storia evitando il rischio di un'ipostatizzazione teoretica e garantendo alle scienze sociali la possibilità di procedere in maniera sia sistematica che storica. Infine, l'autore passa in rassegna uno dei punti cruciali della sua riflessione, ossia l'analisi del rapporto tra scienza e prassi (distinta dalla tecnica, come già detto), indispensabile – a detta dello scrivente – se si vuole comprendere la produzione teorica successiva, soprattutto per quanto riguarda il nesso tra orientamenti gnoseologici ed interessi cognitivi soggiacenti.

Innanzitutto, ad essere contestata è la tesi largamente condivisa dai vari filosofi della scienza – tra questi pure Popper, soprattutto nella sua critica allo “storicismo” – secondo cui la storia debba procedere secondo i canoni della scienza sperimentale, ossia limitarsi soltanto alla spiegazione causale di singoli eventi; in questo modo, nota il giovane studioso, la stessa conoscenza storica finirebbe per svolgere una funzione meramente retrospettiva, in quanto non potrà mai essere applicata alla vita pratica. Eppure, all'interno dell'epistemologia scienziata la conoscenza di quelle ipotesi che siano state accertate empiricamente è fondamentale in quanto consentono di effettuare “*prognosi condizionate*”, le quali, a sua volta, si traducono in raccomandazioni empiriche per una scelta di quei mezzi che siano il più possibile razionali rispetto a determinati fini. Se un discorso simile si applicasse anche nell'ambito della conoscenza sociologica *tout court*, è evidente il rischio di ridurre la sociologia a “*scienza ausiliaria ai fini di un'amministrazione razionale*” (ibidem, p. 163). Il limite principale di una scienza sociale orientata secondo criteri analitici è che le previsioni condizionate (e quindi tecnicamente utilizzabili) possono derivare soltanto da quelle teorie che fanno riferimento a situazioni isolate oppure facilmente ripetibili, ignorando quelle connessioni di interdipendenza più complesse e difficilmente riducibili a teorie che vogliano essere più semplificate e sintetiche possibile; perciò, i sistemi sociali: “*sono situati in contesti di vita storica, non appartengono ai sistemi ripetitivi, per i quali sono possibili asserzioni empiricamente esatte*” (ibidem, p. 164). Eppure lo stesso Popper – a detta di Habermas – nel voler attribuire alle “*prognosi condizionate*” elaborate dalle scienze sociali il compito di un'azione politica pianificata mirata alla realizzazione di una “*società aperta*” – non sembra voler escludere la possibilità di ricorrere, anche se a fini esclusivamente euristici, ad interpretazioni generali di grandi sviluppi storici, entrando, a questo punto, in contraddizione con la sua critica dello “storicismo”. All'origine di tutto, nota l'autore, vi sono diversi fattori: innanzitutto, vi è la pretesa, da parte della cosiddetta “*tecnologia sociale*”, di fondarsi su leggi generali che si considerano neutrali rispetto al divenire storico, oltre al loro tentativo di mantenersi in

una dimensione di “*essere*” (*Sein*) rigidamente separata dal “*dover essere*” (*Sollen*). Tradotto in altre parole – e qui si giunge a toccare uno dei punti-chiave delle riflessioni dell'autore – il rapporto tra la scienza e le sue implicazioni pratiche si fonda sulla rigorosa distinzione tra fatti e decisioni, oltre che su una piena corrispondenza fini-mezzi aprioristicamente data. La teoria dialettica ha origine proprio dalla critica di tali assunti epistemologici, sostenendo la presenza di una discrepanza tra problemi pratici e realizzazione dei compiti tecnici, visto che una prospettiva del genere inquadra tale relazione all'interno di una cornice sociologica che pone l'enfasi sui processi di dominio e manipolazione dei rapporti reificati. Ed è proprio su questi aspetti che insiste la sociologia critica, la cui peculiarità consiste proprio nella capacità di problematizzare sul suo stesso oggetto, evitando in tal modo il rischio, peraltro già paventato da Adorno, di una “*feticizzazione della scienza*”. Il suo compito sarebbe praticamente quello di “*esaminare inesorabilmente gli interessi che guidano la conoscenza, per vedere se la loro motivazione è immanente alla scienza, o invece ha solo un carattere immediatamente pratico*” (ibidem, p. 165).

La dialettica stessa deve costituire il fondamento epistemologico della sociologia critica: se quest'ultima deve sottoporre a critica immanente i procedimenti delle scienze analitico-empiriche, la seconda, invece, deve costringere il razionalismo empirico a riflettere sui limiti dei suoi presupposti teorico-speculativi, in quanto “*forma incompleta di razionalizzazione*” (ibidem, pag. 166). Un altro aspetto su cui Habermas focalizza la sua riflessione è legato al concetto di “*avalutatività*”, inteso però come dualismo di fatti e decisioni, al quale corrisponde la separazione epistemologica tra conoscenza e valutazione, nonché il principio metodologico di limitare l'analisi scientifica alla singola constatazione di uniformità empiriche nei processi naturali e storico-sociali. In effetti, la trattazione di tale concetto non appare in molti contributi moderni sull'autore, i quali preferiscono seguire un'altra direzione (cfr. ad esempio Stephen K. White, 1989, 1995). Una simile concezione, fa notare l'autore, rischia di farsi portavoce di una prospettiva conoscitiva riduzionistica, in quanto solo la conoscenza scientifica è riconosciuta come l'unica forma legittima ed universalmente valida, escludendo in tal modo i problemi pratici della vita reale dall'attività scientifica ed ignorando – ennesimo richiamo ad Adorno – la problematica *quaestio* della reificazione: “*L'avalutatività di ciò che è obiettivato dalla scienza sperimentale è un prodotto di questa reificazione allo stesso modo che lo sono gli stessi valori astratti dal contesto vitale*” (ibidem, p. 181).

Ma una volta effettuata la scissione tra sfera assiologica e gnoseologica, la prima diviene oggetto delle diverse interpretazioni filosofiche, come l'etica oggettiva dei valori che assegna a quest'ultimi un'esistenza autonoma in una prospettiva metafisico-trascendentale (vedi la fenomenologia di Max Scheler e Nicolai Hartmann), oppure la filosofia soggettiva dei valori (di cui Max Weber si farà portavoce), fautrice invece di un approccio fideistico-soggettivista, quindi irrazionalista. Eppure,

anche se si volessero analizzare i giudizi di valore come se fossero sistemi assiomatici formalizzabili, nota Habermas, la sfera della decisione soggettiva rimane sempre un elemento imprescindibile. A questo punto, ad essere tirato in ballo è Karl Popper, la cui separazione tra conoscenza scientifica e prassi socio-politica, non solo è fortemente criticata in quanto legato ad una prospettiva epistemologica ancora legata ai canoni dell'epistemologia scienziata etichettata come "Positivistica", ma il suo stesso "razionalismo critico" è considerato una forma di fideismo in quanto pone come fondamento della prassi razionale la fede nella ragione stessa: "Una volta che il positivismo può ammettere la ragione soltanto nella sua forma più particolare (come capacità di maneggiare correttamente regole logico-formali e metodologiche), esso può affermare l'importanza della conoscenza per una prassi razionale solo proclamando la propria "fede nella ragione" (ibidem, p. 170). All'origine delle riflessioni popperiane, pertanto, vi è il tentativo di difendere la prospettiva critico-razionalista dalle conseguenze irrazionalistiche della sua giustificazione decisionistica, per questo la sua professione di fede in una prassi politica orientata secondo la sua prospettiva criticista, si fonda sulla tesi – considerata piuttosto ingenua e grossolana – secondo cui gli uomini possono guidare il proprio destino nella misura in cui fanno uso delle tecniche sociali.

Ma la critica al filosofo della scienza austro-inglese non si limita soltanto al problema del dualismo fatti-decisioni: un altro punto-chiave è relativo al cosiddetto "problema della base", ossia il controllo empirico delle teorie. Come abbiamo già scritto nel primo capitolo, per Popper la base empirica non può essere il fondamento logico dell'esattezza delle proposizioni scientifiche, pertanto quest'ultime possono essere controllate solo mediante il ricorso ad altre proposizioni: sulla presa di distanza dall'induttivismo verificazionista del "Circolo di Vienna", Habermas non ha dubbi; nonostante tutto, fa notare che la proposta metodologica falsificazionistico-deduttiva porta a delle conseguenze imprevedibili. Se la validità delle proposizioni di base non può essere accertata empiricamente, è ipotizzabile che sia decisa in un contesto dove il criterio della scientificità lascia il campo alla sfera della scelta condivisa, e in questo caso fa notare come tutto il sistema epistemologico popperiano finisca per poggiarsi su una sorta di decisionismo intersoggettivo. Ma se questi riconosce la sfera della condivisione, ciò che ignora completamente è l'inserimento dello stesso processo di ricerca all'interno di un contesto che può essere spiegato soltanto in maniera ermeneutica: se la ricerca è un'istituzione di soggetti dalla cui reciproca interazione scaturisce la validità teoretica di un enunciato scientifico, è deducibile che il metodo dell'osservazione controllata per il controllo della validità delle ipotesi nomologiche presuppone irrimediabilmente una pre-comprensione ermeneutica di alcune regole sociali, perciò è di fondamentale importanza la comprensione preliminare del senso del processo di ricerca stesso, al fine di poter sapere a che cosa si riferisce la validità empirica delle proposizioni di base. Si ha, pertanto, un'interpretazione del processo di ricerca in

senso pragmatistico, in quanto la validità empirica di una proposizione teorica dipende dal successo pratico, nonché da quel contesto intersoggettivo dove si forma la pre-comprensione ermeneutica, ignorata sia da Popper che dai filosofi della scienza "analitici". In quest'ottica, anche il problema di weberiana memoria della scelta dei mezzi assume una nuova fisionomia, in quanto non deriva più dalla capacità prognostica delle teorie scientifiche, bensì dai metodi di controllo che si applicano all'oggetto d'indagine nel contesto lavorativo, il quale, a sua volta, è regolato proprio dall'"esplicitazione ermeneutica del senso". Un altro errore in cui cade la teoria analitica della scienza è la mancata consapevolezza della connessione tra il processo di ricerca e "mondo della vita sociale", la quale, all'interno di una prospettiva dialettica, è sempre presupposta in senso ermeneutico, così come il legame tra la validità empirica di un assunto teorico di base ed il sistema di aspettative che si definiscono socialmente all'interno di quel contesto, continuando a mantenere quell'atteggiamento di neutralità e purezza speculativa che la spingono a porre sempre maggiore enfasi sull'"avalutatività". Tale principio metodologico è dettato dalla necessità di occultare gli interessi tecnici soggiacenti alle scienze sperimentali, oltre che un prodotto di quella reificazione che le contraddistingue, in quanto vi è la mancata consapevolezza della penetrazione dialettica tra la loro struttura logico-gnoseologica e la struttura sociale, dominata dai rapporti di scambio.

Anche in questo punto l'ombra del "maestro" Adorno è più che manifesta, ma Habermas va oltre tale impostazione, dimostrando come all'origine della *Wertfreiheit* vi sia, da parte della teoria della scienza tradizionale, un senso di indifferenza – per non dire di estraneità – nei confronti della prassi del mondo vitale: "Il postulato dell'avalutatività dimostra che i procedimenti analitico-empirici non possono prendere conoscenza del nesso di vita pratico in cui oggettivamente stanno" (ibidem, p. 182). I valori, pur restando una componente ineliminabile nella conoscenza scientifica, hanno la loro origine né in un mondo metafisico, né tantomeno in un atto di fede soggettivo, ma nel rapporto dialettico che va instaurandosi tra la sfera descrittiva e normativa, e la mancanza di tale consapevolezza impedisce ad una teoria scientifica di riflettere sul suo oggetto d'indagine, tesi peraltro già sostenuta da Max Horkheimer già nei primi anni Trenta del '900 in polemica con Otto Neurath e la sua scuola. Ma anche in questo punto Habermas si spinge oltre, identificando l'"avalutatività" con la validità oggettiva delle asserzioni, precisando, tuttavia, che essa è possibile soltanto limitando l'interesse conoscitivo alla sfera tecnica: richiamandosi alla critica mossa allo schema fine-mezzo elaborata da Weber dal sociologo svedese Gunnar Myrdal – secondo cui tale modello esplicativo è del tutto inadeguato alla prassi sociale e che deve essere integrato con un'interpretazione programmatica delle varie "prognosi condizionate" dalle quali poter trarre raccomandazioni tecniche – l'autore sottolinea la presenza di un legame normativo tra processo di ricerca ed agire pratico nel "mondo della vita" che non può non

condizionare la formazione delle teorie scientifiche e – in questo caso – sociologiche, nonché il contributo determinante offerto dalla pre-comprensione nella scelta dei principi teorici che dovrebbero orientare il processo di ricerca. E dove il metodo tradizionale di tipo analitico non riesce ad individuare gli interessi cognitivi di tipo tecnico soggiacenti le teorie formalizzate, il metodo dialettico, nell'attuare una riflessione sugli interessi stessi e concependo l'analisi come autocoscienza critica del processo analizzato, consente l'emancipazione delle scienze sociali dalle forme di controllo tecnocratiche sui processi oggettivati. Conclude l'autore: *“Solo così le scienze sociali possono liberarsi dall'illusione gravida di conseguenze pratiche, che il controllo scientifico delle sfere sociali, col risultato dell'emancipazione da una costrizione di tipo naturale, sia possibile, nella storia, nello stesso modo e con gli stessi mezzi di un potere di controllo tecnico scientificamente prodotto che esiste già realmente nei confronti della natura”* (ibidem, p. 187).

Sempre in quello stesso anno Habermas dà alla luce un secondo saggio – la cui rilevanza è fondamentale in quanto le argomentazioni ivi presentate saranno fortemente criticate da Hans Albert nella controverbia – in cui passa in rassegna il rapporto tra teoria e prassi alla luce della razionalità nella società contemporanea, riprendendo alcune delle tematiche già affrontate nel saggio precedente. L'aspetto più rilevante ai fini dell'argomento oggetto di questo lavoro è l'accusa mossa a Popper di *“positivismo”*, in quanto fautore di un'epistemologia analitica, di cui Habermas ha evidenziato i limiti. Se la *“filosofia positiva”*, espellendo dalla sfera della razionalità qualsiasi elemento soggettivo e degradando la ragione a semplice strumento di controllo empirico delle ipotesi, ha contribuito in maniera decisiva all'isolamento di ragione e decisione, il filosofo della scienza viennese, pur dichiarandosi contrario alle posizioni teorico-gnoseologiche del neopositivismo logico, finisce inevitabilmente nel cadere nelle posizioni scientiste e deterministe tipiche dell'empirismo tradizionale, come dimostra la sua separazione tra conoscenza e valutazione, fatti e decisioni, oltre alla fondazione del *“razionalismo critico”* su una metodologia scientifica che viene estesa anche sul piano della prassi socio-politica: *“Il razionalismo nel senso popperiano, limitato positivisticamente, esige in primo luogo che quanti più possibili individui assumano un atteggiamento razionalistico. Questo atteggiamento, sia nel caso che determini il comportamento nel processo di ricerca o quello nella prassi sociale, si basa su regole di metodologia scientifica. Esso accetta le norme consuete della discussione scientifica, conosce particolarmente il dualismo di fatti e decisioni e i limiti della coscienza valida intersoggettivamente”* (Jürgen Habermas 1963, cit., p. 100).

Eppure, ciò che Popper sembra voler ignorare è il fondamento normativo e decisionista su cui poggia tutto il suo apparato epistemologico, nonché il *“contesto oggettivo degli interessi”* che sta alla base della sua metodologia critico-fallibilista, così come il suo ideale di *“società aperta”* altro non sarebbe che un'espressione del dominio socio-tecnico. La soluzione avanzata dal

filosofo e sociologo di Dusseldorf è semplice: soltanto riaffermando la convergenza di ragione e decisione, di teoria e prassi – peraltro già affermate dalla grande tradizione illuminista settecentesca – la scienza, in quanto forza sociale produttiva, da strumento di controllo a cui è stata rilegata dal *“Positivismo”* (e quindi, a detta sua, anche da Popper), può divenire una forza emancipatrice, pur mettendo in guardia dal rischio di una possibile razionalizzazione dovuta all'estensione della sfera di influenza, da parte della scienza stessa, a quelle forme di prassi non riducibili al controllo tecnocratico: *“Soltanto una ragione che sia consapevole dell'interesse al progresso della riflessione verso l'emancipazione, operante in modo inestinguibile in ogni discussione razionale, ricaverà la forza trascendente della coscienza della propria connessione materialistica”* (ibidem, p. 103).

L'anno successivo alla pubblicazione dei due saggi di Habermas esce una replica da parte di Hans Albert, allievo di Popper e sostenitore di una metodologia improntata secondo i criteri del *“razionalismo critico”*. Pur riconoscendo l'influenza dell'eredità hegeliana e la scarso peso del Neopositivismo nell'epistemologia delle scienze sociali di lingua e cultura tedesca, perviene alla tesi centrale dell'allievo di Adorno, vale a dire il tentativo di superare i limiti metodologici della metodologia empirista attraverso *“la ragione dialettica orientata verso la prassi”* (Hans Albert 1964, tr. it. 1972, p. 192) che sia in grado di superare quella razionalità limitata delle scienze analitiche che si limitano esclusivamente a fornire suggerimenti tecnici per la realizzazione di determinati fini, auspicando in tal modo una sostanziale convergenza di ragione e decisione, teoria e prassi, conoscenza e valutazione. Eppure, nonostante le nobili intenzioni, tale tentativo mostra i suoi limiti epistemologici, a cominciare dalla distinzione tra il concetto di *“sistema”* e *“totalità”*. Richiamandosi alle precedenti riflessioni sostenute da Ernst Nagel sulla spiegazione scientifica, Albert dimostra come quest'ultima, se fosse veramente in grado di trascendere i canoni della logica formale, non solo sarebbe esclusa la possibilità di un'analisi razionale, ma si cadrebbe in una sorta di decisionismo irrazionalista, le cui origini sarebbero da imputarsi all'incapacità, da parte dello stesso allievo di Adorno, di dare una spiegazione adeguata della differenza tra i due concetti: *“Per Habermas l'impossibilità di spiegare il suo concetto appare importante soprattutto perché ne deriva, evidentemente, l'impossibilità di spiegare la differenza fra la “totalità” in senso dialettico e il “sistema” in senso funzionalistico, differenza che egli sembra ritenere fondamentale”* (ibidem, p. 194). Quanto al rapporto tra teoria ed oggetto, Albert fa notare come la *“teoria critica della società”* presupponga automaticamente l'adeguatezza delle proprie teorie all'oggetto d'indagine, in quanto tutta la vita sociale deve essere intesa come parte di quella *“totalità”* che determina la ricerca stessa: ciò è possibile soltanto sostituendo il metodo ipotetico-deduttivo con la riflessione dialettica che innesca un circolo ermeneutico che garantisce l'*adaequatio* della teoria alla cosa stessa. In questo modo, nota l'autore: *“al lettore è invece suggerita l'idea che questo tipo di teoria*

coincide necessariamente e interiormente con la realtà, e quindi non ha bisogno di alcun controllo empirico" (ibidem, p. 195).

Richiamandosi al "maestro" Popper, egli mostra come le riflessioni del suo "avversario" secondo cui all'origine della scienza sociale analitica vi sia un interesse conoscitivo unilateralmente tecnico che conduca inevitabilmente alla "falsificazione dell'oggetto" sia ancora legate ad un'interpretazione strumentalistica – e quindi restrittiva – delle scienze empiriche: "In tal modo egli (Habermas, n.d.a.) si fa portavoce di un'interpretazione strumentalistica delle scienze reali, e ignora il fatto che il teorico della scienza (Popper, n.d.a.) a cui sono rivolte, nella sostanza, le sue obiezioni, ha già discusso esplicitamente questa interpretazione, cercando di mostrare la sua problematicità" (ibidem, p. 197). Secondo le prospettive epistemologiche del "Razionalismo critico", "La metodologia delle scienze reali teoriche mira innanzitutto a cogliere leggi, connessioni regolari, a formulare ipotesi informative sulla struttura della realtà e quindi di ciò che effettivamente accade" (ibidem, p. 197). L'interpretazione puramente strumentalistica delle scienze umane è un sintomo della tendenza, da parte delle filosofie che si richiamano all'Idealismo di Hegel, ad identificare la logica formale con la razionalità scienziata della scienza, e quella universale della filosofia con la dialettica. Ciononostante, ad un certo punto i due pensatori sembrano essere d'accordo nel riconoscere il ruolo del linguaggio quotidiano e delle conoscenze acquisite nella vita di tutti i giorni nella formazione dei sistemi teorici. Ma la presa di distanza dall'allievo di Adorno sta nel richiamo, da parte di quest'ultimo, a quelli correnti ermeneutico-fenomenologiche troppo spesso accusate di scarsa trasparenza metodologica: nell'introdurre elementi – ritenuti per lo più di scarsa chiarezza concettuale e di dubbia scientificità – quali la "naturale ermeneutica del mondo della vita sociale" e, negando aprioristicamente lo *status* di teoria scientifica a tutte quelle teorie che non hanno origine da questo procedimento, si fa paradossalmente promotore di una sociologia dialettica fortemente conservatrice. Infatti, nota ancora Halbert: "Alcune delle sue considerazioni fanno nascere il sospetto che Habermas desideri dare la preferenza all'origine rispetto alla prestazione. E in genere il metodo della scienza sociale dialettica fa talvolta un'impressione più conservatrice che critica, anche da altri, numerosi punti di vista questa dialettica appare più conservatrice di quanto non voglia far credere" (ibidem, p. 200).

Quanto alla critica alla funzione metodologica dell'esperienza ed il richiamo all'"esperienza pre-scientifica accumulata" mediante il metodo "comprendente", Albert ne dimostra la debolezza di fondo, in quanto il problema non si porrebbe *apriori*: lo stesso Popper, con la sua logica deduttiva e falsificazionista, ha messo in discussione il principio verificazionista della "base empirica" come fondamento della validità delle teorie scientifiche. Il metodo ermeneutico, inoltre, sembra una tappa obbligata di cui non si può fare a meno: e come se non bastasse, non è neppure in grado di spiegare in che modo funzioni il meccanismo che dovrebbe favo-

risce l'*adaequatio* tra teoria ed oggetto. Scrive Albert: "Come "l'anticipazione ermeneutica della totalità" si dimostri "esatta nel corso dell'esplicitazione", non è spiegato da Habermas. Sembra comunque chiaro che egli non pensa a un procedimento di controllo nel senso della metodologia da lui criticata" (ibidem, p. 203). Tutto questo è un indicatore del carattere restrittivo e limitato della metodologia critico-dialettica, oltre alla tendenza – anch'essa ritenuta un retaggio dell'eredità hegeliana – alla sopravvalutazione dei concetti e la conseguente pretesa di giudicarli al di fuori del contesto teorico di riferimento, pertanto possiederebbe un carattere essenzialista, e quindi facilmente falsificabile sul piano empirico. Sul rapporto tra teoria e storia, Albert sottopone a dura critica la proposta di Habermas, ossia l'unione dialettica tra metodo "comprendente" ed analitico-causale che porterebbe alla comprensione della "totalità concreta" della società nella sua fase di sviluppo storico: in questo modo non si fa altro che proporre una concezione determinista ed olistica del divenire storico, quindi "storicistica" (il richiamo alle tesi del suo "maestro" è più che palese), oltre a lasciare parecchi punti interrogativi circa l'applicazione di tale metodo. Successivamente, oggetto dell'analisi è il rapporto tra teoria e prassi: tale problematica, nel modo in cui è affrontata da Habermas nel suo saggio del 1963, si limita esclusivamente all'enunciazione di "una filosofia della storia orientata in senso pratico che presenti i caratteri e le garanzie della scienza" (ibidem, p. 206), il cui scopo è una "giustificazione oggettiva dell'agire pratico in nome del senso della storia" (ibidem, p. 207).

Questi, secondo tale critica, sembra più interessato a legittimare le intenzionalità pratiche sulla base di un dato contesto storico, piuttosto che voler fornire un'interpretazione del divenire storico: ma il suo limite principale sta proprio nell'incapacità di dare una legittimazione anche a quelle azioni che sono il risultato di una decisione arbitraria, facendo passare le loro interpretazioni come oggettivamente valide facendo ricorso alla categoria di "totalità". "La totalità – scrive Albert – si rivela in un certo modo come un "feticcio" che serve a far sì che decisioni "arbitrarie" assumano l'apparenza di conoscenze obiettive" (ibidem, p. 208). Pertanto, l'accusa di Habermas all'epistemologo austro-inglese di farsi sostenitore di una concezione positivista dell'"avalutatività" intesa come dualismo di fatti e decisioni si basa sostanzialmente su un fraintendimento, *idem* come la critica al "problema della base". Come più volte ribadito, questi, in opposizione ai teorici delle "proposizioni protocollari", sostiene la necessità dell'apparato concettuale della teoria in questione per poter trarre asserzioni di base: la critica habermasiana secondo cui tutto ciò porterebbe ad un circolo vizioso non ha fondamento alcuno, in quanto l'applicazione delle leggi teoriche richiede l'applicazione di un apparato concettuale al quale poter collegare l'applicazione delle leggi stesse, come dimostra il suo celebre "modello nomologico-deduttivo" elaborato insieme ad Hempel a partire dagli anni Quaranta. Pertanto, il ricorso alla spiegazione ermeneutica (ironicamente definita il *deus ex machina*)

proposto dal filosofo e sociologo di Dusseldorf risulta del tutto pleonastico, così come l'accusa secondo cui lo stesso Popper abbia elaborato una metodologia che trascuri completamente il processo reale della ricerca e le sue funzioni sociali. Comunque va detto che, anche se entrambi sembrano concordi nel riconoscere la presenza, all'interno del metodo scientifico, dei fattori istituzionali e normativi, la differenza è che il primo è più interessato alla soluzione di determinati problemi metodologici, il secondo, invece, sembra interessato maggiormente ad analizzare norme e criteri come stati di fatto sociali: si crea, pertanto, una situazione paradossale, poiché la dialettica, trascurando del tutto gli aspetti logico-procedurali del processo di ricerca in nome della "mera fatticità", finisce per diventare "positivista", in quanto si appiattirebbe in maniera acritica sull'esistente. La soluzione avanzata da Albert è la seguente: "Ma la metodologia non ha il compito di assumere dati di fatto sociali, ma quello di illuminare criticamente e ricostruire razionalmente le regole e criteri che sono in questione, in vista di possibili obiettivi, quale, ad esempio, lo scopo di approssimarsi alla verità" (ibidem, p. 211).

Anche le critiche mosse dai "teorici critici" all'"avalutatività" sono da ritenersi poco credibili: nel loro punto di vista, questa non sarebbe altro che il frutto tangibile di quella reificazione in cui versa la scienza "positiva" nella sua pretesa di pura neutralità ed obiettività; tali critiche, pertanto, non solo non possiedono alcun nesso con la formulazione determinata del problema, ma la cosa più grave è che trascurano le più recenti teorie legate a tale principio metodologico, le quali sembrano riconoscere la presenza di fattori normativi e di interessi guida nel processo conoscitivo. Il loro limite principale, in sintesi, si basa sulla loro cieca riluttanza nello scomporre la complessa problematica della sfera assiologica nei suoi momenti particolari e di analizzarli singolarmente, finendo per richiamarsi inevitabilmente all'idea di "totalità" all'interno della quale ricondurre ogni singolo evento. Messa in discussione è anche la "critica dell'ideologia" propugnata da Habermas nel suo saggio sul rapporto tra teoria e prassi, il cui obiettivo sarebbe quello di mettere in luce gli interessi tecnocratici soggiacenti le scienze empirico-analitiche: anche se sotto un certo aspetto sembra concordare sul rischio di una loro "ricaduta nella mitologia", ne prende le distanze circa le origini, le quali non andrebbero individuate in quella razionalità tipica della conoscenza scientifica (tesi perlopiù già sostenuta da Adorno e Horkheimer nella loro celebre opera del 1947).

Quindi, l'habermasiana "critica dell'ideologia", nel suo tentativo di "emancipazione della coscienza dalla cattività dogmatica" attraverso il superamento del dualismo di ragione e decisione, s'imbatte nel dilemma tra dogmatismo/fondazione dal quale sembra non trovare alcuna via d'uscita: essa sarebbe, pertanto, "una forma mascherata di ragione impegnata, una dialettica impedita" (ibidem, p. 219), così come non reggerebbe la critica di "fideismo" mossa a Popper. Quest'ultimo, infatti, esclude per motivi logici qualsiasi

tentativo di auto-fondazione del "razionalismo critico", riconoscendo la presenza di una decisione di fondo. Ma lo stesso Albert fa notare che non tutte le decisioni corrispondono ad atti di fede: vi sono decisioni "alla cieca" di cui non si ha conoscenza delle possibili conseguenze che ne potrebbero scaturire, e decisioni attuate nella piena consapevolezza. Questo aspetto è carico di conseguenze e gravido di implicazioni che si stagliano dal punto di vista del versante filosofico e sociale. Tuttavia, sembra che Habermas voglia ignorare tutta questa serie di fattori, così come la critica al "razionalismo ampio e comprensivo" sembra più mossa dall'esigenza di voler fornire una legittimazione alla sua epistemologia orientata verso la prassi piuttosto che dall'esigenza di istituire una discussione razionale intorno ai problemi metodologici. Ciò mostra il carattere dogmatico e giustificazionista della metodologia critico-dialettica: "L'esigenza di una legittimazione, che ispira anche la filosofia della storia praticamente orientata di Habermas, fa apparire rispettabile quel ricorso a dogmi che può essere mascherato solo dalla dialettica" (ibidem, p. 223).

Le conclusioni alle quali perviene Albert sono le seguenti: Habermas dà un'interpretazione piuttosto restrittiva del rapporto tra teoria-prassi, e ciò è dovuto sia alla sua incapacità – per via dell'oscurità espositiva delle sue argomentazioni – di indicare la "situazione problematica", sia per la sua interpretazione strumentalistica delle "scienze dello spirito" che lo spingono ad una "critica dell'ideologia" intesa ancora in senso positivistico, e quindi priva di alcun riferimento alla realtà sociale. Problematica, inoltre, è la critica del dualismo fatti-decisioni, per una serie di motivi: *in primis*, perché non sembra ammettere la possibilità di una molteplicità di connessioni tra le due sfere, *in secundis*, perché la soluzione avanzata – ossia l'unità di ragione e decisione – in quanto possibile soltanto ricorrendo al metodo dialettico, finisce per annullare i diversi livelli dell'argomentazione entro la categoria della "totalità", la quale, nonostante le sue pretese di onnicomprensività, non è in grado di fornire soluzioni adeguate alle singole problematiche: "Il culto dialettico della ragione totale è troppo ambizioso per accontentarsi di soluzioni "particolari". Poiché non ci sono soluzioni che soddisfino le sue pretese, è costretto ad accontentarsi di allusioni, indicazioni generiche e metafore" (ibidem, p. 227; inoltre cfr. William Rehg, 1997, pp. 358-377). Alla teoria dialettica – il cui carattere dogmatizzante impedisce di fornire soluzioni reali – Albert contrappone quindi un modello di razionalità critica in cui la soluzione dei problemi metodologici è possibile soltanto mediante il ricorso ad argomentazioni critiche, poiché la scienza non è immunizzata contro qualsiasi tentativo di dogmatizzazione, poiché essa stessa è impresa umana: pertanto, il metodo dialettico non potrà mai fornire soluzioni convincenti al problema del rapporto tra teoria e prassi, ma soltanto "maschere sotto le quali si nascondono problemi irrilevanti" (ibidem, p. 227). Questa è la sfida che l'allievo di Popper lascia in eredità alla più moderna teoria critica della società.

Riferimenti bibliografici

- AA.VV. (a cura di H. Maus e F. Furstenberg) (1972), *Dialettica e positivismo in sociologia. Dieci interventi sulla discussione*, Torino, Einaudi.
- ALBERT H. (1964), *Il mito della ragione totale. Pretese dialettiche alla luce di una critica adialettica*, in AA.VV., *Dialettica e positivismo in sociologia. Dieci interventi sulla discussione*, Torino, Einaudi, 1972.
- ADORNO T. W. (1968), *Introduzione*, in AA.VV., *Dialettica e positivismo in sociologia. Dieci interventi sulla discussione*, Torino, Einaudi, 1972.
- ADORNO T. W. et al. (1950), *The Authoritarian Personality*, New York: Harper and Brothers.
- ADORNO T. W., HORKHEIMER M. (1966), *Dialettica dell'Illuminismo*, Torino, Einaudi.
- APEL K.-O. (1990), *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- ARATO A., GEBHARDT E. (eds.) (1982), *The Essential Frankfurt School Reader*, Continuum: New York.
- BENHABIB S., DALLMAYR F. (eds.) (1990), *The Communicative Ethics Controversy*, Cambridge, MA: MIT Press.
- BOHMAN J. (1996), *Public Deliberation: Pluralism, Complexity, and Democracy*, Cambridge, MA: MIT Press.
- (1999), *Theories, practices, and pluralism: A pragmatic interpretation of critical social science*, in “Philosophy of the Social Sciences”, 28.
- BRUNKHORST H. (2005), *Solidarity: From Civic Friendship to a Global Legal Community*, trans. by J. Flynn, Cambridge, Mass.: MIT Press (2002).
- BUCHANAN A. (2004), *Justice, Legitimacy, and Self-Determination*, Oxford: Oxford University Press.
- CHAMBERS S. (2004), *The Politics of Critical Theory*, in F. Rush (ed.) (2004), *The Cambridge Companion to Critical Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.
- COUZENS D., MCCARTHY T. (1994), *Critical Theory*, Oxford: Blackwell.
- DAHRENDORF R. (1972), *Note sulla discussione delle relazioni di Karl R. Popper e Theodor W. Adorno*, in AA.VV., *Dialettica e positivismo in sociologia, Dieci interventi sulla discussione*, Torino, Einaudi.
- DEWS P. (ed.) (1999), *Habermas: A Critical Reader*, Malden, MA: Blackwell.
- FERRARA A. (2014), *The Democratic Horizon. Hyperpluralism and the Renewal of Political Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- FORST R. (2010), *The Justification of Human Rights and the Basic Right to Justification. A Reflexive Approach*, in “Ethics” 120, 4, ristampato in Claudio C. (ed.), *Philosophical Dimensions of Human Rights. Some Contemporary Views*, Dordrecht: Springer, 2011.
- (2012), *The Right to Justification*, New York: Columbia University Press.
- (2014), *The Right to Justification. Elements of a Constructivist Theory of Justice*, New York, NY: Columbia University Press.
- GEUSS R. (1981), *The Idea of a Critical Theory. Habermas & the Frankfurt School*, New York: Cambridge University Press.
- HABERMAS J. (1971), *Knowledge and Human Interests*, Boston: Beacon Press (1968).
- (1972), *Epistemologia analitica e dialettica. A proposito della controversia tra Popper ed Adorno (1963)*, in AA.VV., *Dialettica e positivismo in sociologia. Dieci interventi sulla discussione*, Torino, Einaudi.
- (1984), *Questions and Counter-Questions*, “Praxis International”, Vol. 4, 3.
- (1984), *The Theory of Communicative Action*, vols. 1 and 2, Boston: Beacon Press (1981).
- (1986), *Teoria dell'agire comunicativo*, Bologna, il Mulino, 2 voll.
- HEATH J. (2001), *Communicative Action and Rational Choice*, Cambridge, MA: MIT Press.
- HELD D. (1995), *Democracy and the Global Order*, Stanford: Stanford University Press.
- HONNETH A. (1991), *Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory*, trans. by Kenneth Baynes, Cambridge, Mass.: MIT Press (1985).
- (1995), *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, trans. by Joel Anderson, Cambridge: Polity Press (1986).
- (2004), *The Intellectual legacy of Critical Theory*, in Fred Rush (ed.), *The Cambridge Companion to Critical Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.
- HORKHEIMER M. (1976), *Traditional and Critical Theory*, in Paul Connerton (ed.), *Critical Sociology: Selected Readings*, Harmondsworth: Penguin, (1937).
- (1969), *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, Torino, Einaudi (ed. or. 1947).
- (1974), *Materialismo e morale (1933)* in *Teoria critica. Scritti 1932-1941*, volume primo, Torino, Einaudi.
- (1976), *Traditional and Critical Theory*, in Paul Connerton (ed.), *Critical Sociology: Selected Readings*, Harmondsworth: Penguin, (1937).
- (2003), *Teoria tradizionale e teoria critica (1937)* in Id., *Filosofia e teoria critica*, Torino, Einaudi.
- HORKHEIMER M., ADORNO T. W. (1969), *Dialectic of Enlightenment*, New York: Continuum, (1947).
- INGRAM D. (1990), *Critical Theory and Philosophy*, St. Paul: Paragon House.
- INGRAM D., J. SIMON-INGRAM (1992), *Critical Theory: The Essential Readings*, St. Paul: Paragon House.
- JONAS F. (1975), *Storia della sociologia*, volume secondo, Roma – Bari, Laterza (ed. or. 1968).
- LAFONT C. (1999), *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, J. Medina (trans.), Cambridge, MA: MIT Press.
- LUKÁCS G. (1971), *History and Class Consciousness*, Cambridge Mass.: MIT Press (1968).
- MARCUSE H. (1937), *Philosophie und Kritische Theorie*, Zeitschrift für Sozialforschung VI, 3.
- MCCARTHY T. (1978), *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge, MA: MIT Press.
- (1998), *Legitimacy and diversity: Dialectical reflections on analytical distinctions*, in Michel Rosenfeld e Andrew Arato, *Habermas on Law and Democracy*, University of California Press.
- MORANDI E. (2007), *Un'introduzione al problema sociologico. La “disputa sul metodo” tra Theodor W. Adorno e Karl Popper. La “teoria critica della società” e il “falsificazionismo”*, Verona, Qui Edit.
- MOUFFE C. (2005), *The Democratic Paradox*, London: Verso.
- POLLOK F. (1955), *Gruppenexperiment: Ein Studienbericht*, Europäische Verlagsanstalt.
- POPPER K. R. (1972), *La logica delle scienze sociali (1961)* in AA.VV. (a cura di Heinz Maus e Friedrich Furstenberg), *Dialettica e positivismo in sociologia. Dieci interventi sulla discussione*, Torino, Einaudi.
- RABINOW P. (ed.) (1984), *Politics and Ethics: An Interview*, in *The Foucault Reader*, New York: Pantheon.
- RAWLS J. (1997), *The idea of public reason: postscript*, in J. Bohman and W. Rehg (eds.), *Deliberative Democracy: Essays on Politics and Reason*, Cambridge, MA: MIT Press.
- REHG W. (1997), *Reason and rhetoric in Habermas's theory of argumentation*, in W. Jost and M. J. Hyde (eds.), *Rhetoric and Hermeneutics in Our Time*, New Haven: Yale University Press.
- (2003), *Discourse ethics*, in E. Wyschogrod, G. P. McKenny (eds.), *The Ethical*, Malden, MA; Blackwell, pp. 83-100.
- (2004), *Discourse ethics and individual conscience*, in N. Gotschalk-Mazouz (ed.), *Perspektiven der Diskursethik*, Würzburg: Königshausen and Neumann.
- (2009), *Cogent Science in Context: The Science Wars*, Ar-

- gumentation Theory, and Habermas*, Cambridge: MIT Press.
- (2011), *Discourse ethics*, in B. Fultner (ed.), *Jürgen Habermas: Key Concepts*, Durham: Acument.
- REHG W., BOHMAN J. (2001), *Pluralism an the Pragmatic Turn. The Transformation of Critical Theory, Essays in Honor of Thomas McCarthy*, The Mitt Press.
- ROSENFELD M., ARATO A. (1998), *Habermas on Law and Democracy*, Berkeley: University of California Press.
- RUSCONI G. E. (1972), *Il dibattito metodologico nella Germania federale*, in AA. VV. (a cura di Pietro Rossi), *Ricerca sociologica e ruolo del sociologo*, Bologna, il Mulino.
- RUSH F. (2004), *Critical Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.
- WELLMER A. (1991), *Ethics and dialogue: Elements of moral judgment in Kant and discourse ethics*, in A. Wellmer, *The Persistence of Modernity*, D. Midgley (trans.), Cambridge, MA: MIT Press.
- WHITE S. K. (1989), *The Recent Work of Jürgen Habermas*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (ed.) (1995), *The Cambridge Companion to Habermas*, Cambridge: Cambridge University Press.
- WIGGERSHAUS R. (1992), *La Scuola di Francoforte. Storia, sviluppo teorico, significato politico*, Torino, Bollati Boringhieri (ed. or. 1986)
- (1995), *The Frankfurt School: Its History, Theories, and Political Significance*, traduzione di Michael Robertson, The MIT Press.
 - (2004), *Jürgen Habermas*, Reibek Bei Hamburg: Rowohlt.