

L'UTOPIA IN MAX HORKHEIMER: TRA CRITICA DELL'ESISTENTE E PENSIERO ASTRATTO

Maria Antonietta Falchi Pellegrini

Università degli Studi di Genova, mafalchi@unige.it

Abstract. Max Horkheimer's utopia between criticism of the real and abstract thinking

In 1930, in *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, Horkheimer analyzes utopia in bourgeois philosophy of history and identifies two aspects: the criticism of what is, and the representation of what should be. Utopia therefore plays a revolutionary role in history. In 1937, in *Traditionelle und kritische Theorie*, Horkheimer changes opinion. Utopia is criticized as misleading, acquiescent to reality. In later writings, in a pessimistic view, the Director of the Frankfurt School describes contemporary society as a dystopia.

Keywords: Horkheimer, utopia, criticism, dystopia.

Non ancora Direttore della Scuola di Francoforte, carica che ricoprirà a partire dal 1931, il giovane Max Horkheimer si dedica alla storia della filosofia e alla ricerca sociale.

La storia è al centro della sua attenzione: è per lui, in questo vicino a Vico, scienza della società¹, scienza dell'uomo, antropologia

¹ Cfr. A. Falchi, *Significato sociologico del pensiero di Vico*, in «Bollettino dell'Istituto di Filosofia del diritto della Regia Università di Roma», 1, n. 3, pp. 97-112; n. 4, pp. 129-60; J.B. Maier, *Vico and Critical Theory*, in *Surviving the Twentieth Century. Social Philosophy from the Frankfurt School to the Columbia Faculty Seminars*, J.T. Marcus ed., New Brunswick, N. J., Transaction Publishers, 1999, pp. 9-17.

materialistica, studiata nei meccanismi, nelle contraddizioni, nei processi che la muovono. Il rapporto con la storia diventa anche un parametro per qualificare le teorie, per validarne la congruità, per comprenderne il realismo o l'astrazione.

Nel 1930 Horkheimer pubblica, per il concorso alla cattedra di Filosofia sociale, il volume *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*². In quest'opera ricostruisce, analizza, interpreta criticamente e valuta politicamente quelle che indica come filosofie «borghesi» della storia: «[filosofie che] sono risultati della medesima situazione, cioè della società borghese in via di consolidamento, che si stava liberando dai ceppi del sistema feudale»³.

Le filosofie della storia sono quindi interpretate nei loro rapporti con i sistemi storici del dominio economico, sociale, politico e nella loro valenza ideologica nei confronti del dominio stesso⁴.

Il metodo seguito in questo volume è diacronico e problematico: le due linee metodologiche si intersecano frequentemente secondo l'interesse che orienta l'autore. *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie* costituisce un saggio di quella teoria politica della storia, nella quale si sostanzierà di lì a pochi anni la teoria critica.

² M. Horkheimer, *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie* (1930), in *Gesammelte Schriften*, A.Schmidt, G.Schmid Noerr hrsg., Frankfurt a.M., Fischer Verlag, 1985-1996, 19 voll. (d'ora in poi citato come GS), II, pp. 177-268; tr. it., *Gli inizi della filosofia borghese della storia. Da Machiavelli a Hegel*, Torino, Einaudi, 1978.

³ M. Horkheimer, *Gli inizi della filosofia borghese della storia*, cit., p. XIV: «I problemi di filosofia della storia qui trattati non hanno in comune solo l'importanza attuale, ma nella forma originaria in cui qui di essi si parla sono risultati della medesima situazione, cioè della società borghese in via di consolidamento, che si stava liberando dai ceppi del sistema feudale»; cfr Z. Rosen, *Max Horkheimer*, München, Beck, 1995, pp. 79-82.

⁴ J. Abromeit, *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, Cambridge, N.Y., University Press, 2011, p. 91: «We will be particularly attentive to the model of the development of bourgeois society that emerges in Horkheimer's work at this time, for it is only within this underlying context that Horkheimer's interpretations of individual philosophers, works, and problems become clear».

L'autore presenta le teorie di Machiavelli, Moro, Campanella, Hobbes, Vico, con i corrispondenti riferimenti al realismo politico, all'utopia, al diritto naturale, alla mitologia.

Nelle utopie Horkheimer valorizza l'impulso critico verso l'ingiustizia dell'esistente, la carica ideale, l'aspirazione ad un bene politico assoluto, anche se irrealizzabile storicamente. Al tempo stesso osserva che il soffermarsi negli stati e nelle società ideali e il misconoscimento delle reali tendenze di sviluppo storico vanificano i possibili esiti positivi dei modelli utopici. Cita a questo proposito la critica contenuta nel capitolo XV del *Principe* ai modelli politici 'immaginati':

E molti si sono immaginati repubbliche e principati che non si sono mai visti né conosciuti essere in vero; perché essi è tanto discosto da come si vive a come si dovrebbe vivere, che colui che lascia quello che si fa per quello che si dovrebbe fare, impara più tosto la ruina che la preservazione sua⁵.

Nell'analisi delle utopie, che Horkheimer dedica a Moro e Campanella, viene colta l'esistenza di due momenti o aspetti. «L'utopia ha due aspetti: è la critica di ciò che è, e la rappresentazione di ciò che dovrebbe essere. La sua importanza è racchiusa essenzialmente nel primo momento. Dai desideri di un uomo si può risalire alla sua situazione reale; dalle felici utopie di Moro traspare la condizione delle masse inglesi, alle cui aspirazioni il cancelliere, nella sua umanità, ha dato espressione»⁶.

L'importanza riconosciuta da Horkheimer alle utopie non rappresenta una deroga al realismo, che condivide con Machiavelli, ma piuttosto una diversa interpretazione del realismo stesso. La ricostruzione storica della situazione reale drammaticamente ingiusta, a cui segue la critica, il rifiuto

⁵ N. Machiavelli, *Il principe*, cap. XV.

⁶ M. Horkheimer, *Gli inizi della filosofia borghese della storia*, cit., p. 63.

dell'esistente, sono da lui considerate espressioni di realismo politico. Le utopie vengono anzi contrapposte alle giustificazioni filosofiche e ideologiche dell'ordine economico e politico.

Così gli utopisti sono contrapposti a Hobbes e Spinoza, considerati apologeti dell'esistente o del nascente ordine borghese. Mentre questi filosofi vedono nel nuovo che avanza, nel soddisfacimento degli interesse della borghesia, l'espressione dell'interesse generale, gli utopisti vi vedono il permanere delle sofferenze del popolo, che possono essere eliminate solo da un capovolgimento totale del sistema economico-sociale.

Proprio in questa prospettiva Horkheimer sottolinea le problematicità dell'idealismo, «anche di quello di Hegel»⁷, che considera la storia mera espressione, fine a se stessa, dello spirito assoluto⁸, riconoscendo così al fatto storico una razionalità legittimante e giustificatrice di eventuali ingiustizie fattuali.

In *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie* emerge chiaramente, in contrapposizione allo storicismo hegeliano, la visione pessimistica della storia, memoria dell'ingiustizia passata. Già negli anni trenta è presente in Horkheimer la sfiducia, che si accentuerà negli scritti degli ultimi anni, che il bene possa trovare pieno compimento storico.

Che la storia abbia realizzato una società migliore da una meno buona, che nel suo decorso essa ne possa realizzare una ancora migliore, è un

⁷ Ivi, pp. 66-67. Horkheimer cita F.Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Leipzig, Meiner, 1920, p. 12.

⁸ W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, tr.it. di G.Calogero, C. Fatta, Firenze, La Nuova Italia, 1941, pp. 15-16: «Così vediamo, nella storia, lo spirito espandersi in una quantità inesauribile di direzioni, e in ciò godersi e soddisfarsi. Tuttavia il suo lavoro ha l'unico risultato di aumentare di nuovo la sua attività, e di consumarsi di nuovo [...] In questo piacere della sua attività, esso non ha da fare che con se stesso».

dato di fatto; che la via della storia conduca attraverso le sofferenze e la miseria degli uomini è però un altro dato di fatto⁹.

Se, come pare dire Horkheimer, il processo storico non è avviato alla libertà, ma al dominio, l'esito può, in ogni momento e condizione, essere la degenerazione totalitaria. Nel 1930, durante la repubblica di Weimar, tre anni prima dell'avvento del nazismo, la lettura horkheimeriana della storia non è filosofica *Weltanschauung*, ma teoria critica della situazione esistente

La negatività della storia è riconosciuta nelle utopie, nelle quali è presente la condanna della proprietà privata, del cattivo uso di denaro e potere, causa di sofferenza e miseria tra il popolo, e si richiede il cambiamento dei rapporti di produzione, perché «solo e unicamente il rivoluzionamento delle fondamenta avrebbe potuto creare l'unità in luogo di un'esistenza lacerata e disumana, sostituendo la giustizia all'ingiustizia»¹⁰.

Con il richiamo al dover essere contro l'essere, le utopie esprimono un particolare realismo, critico e rivoluzionario che, secondo l'autore, ne definisce il rilievo politico e costituisce il presupposto imprescindibile del progetto ideale. Non potrebbe sussistere l'uno senza l'altro.

Nello svolgersi della storia Horkheimer riconosce due tipi di utopisti. Gli utopisti come Moro, che denunciano l'ingiustizia esistente e descrivono Stati razionali perfetti, anche se astratti e irrealizzabili, e gli utopisti rivoluzionari, la categoria degli utopisti che non hanno «pazienza», come Müntzer.

I riformatori radicali si contrappongono così agli umanisti come Moro e Erasmo, anche se ne sono fortemente influenzati. «Da Lutero a Müntzer, da Erasmo a Sattler passando per Grebel e Zwingli, i

⁹ M. Horkheimer, *Gli inizi della filosofia borghese della storia*, cit, p. 67.

¹⁰ Ivi, p. 64.

riformatori e gli umanisti dei primi anni della Riforma furono costretti a confrontarsi sul tema dell'autorità, della spada temporale, della violenza, anche a causa dello scatenarsi della guerra dei contadini»¹¹.

Il teologo della rivolta dei contadini rifiutava, come Moro, l'oppressione del popolo, la proprietà privata e l'ingiustizia sociale, ma le combatteva con la spada, diversamente da Moro che avversava coloro che usavano la violenza e si opponevano con la forza all'autorità costituita¹².

«Thomas Münzer perdette la pazienza dell'idealismo»¹³, scrive Horkheimer, accusando ancora una volta i filosofi di passiva accettazione dell'esistente, poiché la ricerca della spiegazione del passato decorso storico rischia di diventare un'impossibile giustificazione, un tentativo di esaltare la potenza della storia per liquidare l'utopia, rischia di condurre «zum Götzendienste des Tatsächlichen», conclude il filosofo di Francoforte con una citazione di Nietzsche¹⁴.

¹¹ C. Martinuzzi, 'Riforma radicale' e violenza. Riflessioni sulla spada temporale negli anni del Bauernkrieg, in «Bollettino della società di studi valdesi», dicembre 2013, p. 36.

¹² Moro condannava come sediziosi, paragonandoli ai donatisti, i movimenti eretici tedeschi, con particolare riferimento agli anabattisti e ai movimenti religiosi radicali, tra cui quello dei contadini guidato da Müntzer. Th. More, *A Dialogue Concerning Heresies* (1530), in *The Complete Works of St. Thomas More*, Yale University Press, 2015, VI, p. 409: «We read that in the time of Saint Augustine, the great doctor of the Church, the heretics of Africa called the Donatists fell to force and violence, robbing, beating, tormenting, and killing such as they took of the true Christian flock as the Lutherans have done in Almaine [...] And since that time hath there upon necessity perceived by great outrages committed against the peace and quiet of the people, in sundry places of Christendom, by heretics rising of a small beginning to a high and unruly multitude many sore punishments been devised for them». Cfr. C. Quarta, *Tommaso Moro. Una reinterpretazione dell'Utopia*, Bari, Dedalo, 1991, pp. 167-172.

¹³ M.Horkheimer, *Gli inizi della filosofia borghese della storia*, cit., p. 67.

¹⁴ Ivi, p. 68; Horkheimer cita F.Nietzsche, *Werke*, Taschenausgabe II, Leipzig, Kröner, 1906, p. 178. Cfr. F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita. Considerazioni inattuali*, II, tr.it., Milano, Adelphi, 1973, a cura di G. Colli, pp. 71-2: «Hegel ha istillato nelle generazioni da lui lievitate quell'ammirazione di fronte alla 'potenza della storia', che praticamente si trasforma a ogni istante in nuda ammirazione del successo e conduce all'idolatria del fatto».

I rivoluzionari tentano invece di instaurare sulla terra la giustizia assoluta, senza aspettare i tempi della storia, ricorrendo alla convinzione, all'astuzia e anche alla violenza¹⁵.

Questo è il ruolo che Bloch attribuisce a Müntzer¹⁶. «Nella figura di Thomas Müntzer Bloch vede incarnarsi l'ideale utopico, nel senso di una critica nei confronti della situazione presente, che per questo si distingue nettamente dalla ideologia, e deve riconoscersi impegnata nei confronti dell'escatologia. La figura del teologo rivoluzionario viene quindi assunta come simbolo della ribellione dell'uomo all'autorità, come figura paradigmatica dell'uomo nuovo che si pone in contatto diretto con Dio»¹⁷, ma anche in contrasto con Dio, nella dimensione di Lucifero¹⁸.

A conclusione del saggio sull'utopia, Horkheimer torna a parlare della storia, torna alla storia vichiana fatta dagli uomini, lontana da ogni metafisica dogmatica. Questo è il realismo di Horkheimer, quello che il Direttore della Scuola di Francoforte ha riconosciuto in Machiavelli, e anche nelle utopie. La realtà non è lo spirito, ma il processo sociale della vita degli uomini con gli eventi che ne risultano.

Solo gli uomini reali agiscono, superano ostacoli e possono riuscire a ridurre sofferenze singole o generali che essi stessi o le potenze della natura hanno creato. La storia autonomizzata panteisticamente in entità sostanziale unitaria altro non è che metafisica dogmatica¹⁹.

¹⁵ M. Horkheimer, *Gli inizi della filosofia borghese della storia*, cit., pp. 60; 67.

¹⁶ E. Bloch, *Thomas Müntzer als Theologe der Revolution*, 1921; tr.it., *Thomas Müntzer teologo della rivoluzione*, Milano, Feltrinelli, 2010.

¹⁷ M. Latini, *Anima e stato: Heidelberg 1910*, in «Babelonline-Print», 2008, 4, p. 104; E. Bloch, *Thomas Müntzer teologo della rivoluzione*, cit., pp. 200-202.

¹⁸ E. Bloch, *Geist der Utopie*, 1923; tr. it., *Lo spirito dell'utopia*, Sansoni, BUR, 2010, pp. 359-360.

¹⁹ M.Horkheimer, *Gli inizi della filosofia borghese della storia*, cit., p. 69.

Il pensiero di Horkheimer si sviluppa in questi anni all'interno del percorso storico che attraversa l'Europa. Come abbiamo visto, nei primi anni trenta la critica dell'esistente e la potenzialità rivoluzionaria sono riconosciute presenti nelle utopie. Alcuni anni dopo questi stessi caratteri – critica dell'esistente e potenzialità rivoluzionaria –, saranno identificati da Horkheimer con la teoria critica.

Lo scenario politico è cambiato: dall'esilio americano l'autore si confronta con il nazismo che oramai domina la Germania e attacca l'intera Europa. In questo momento del suo percorso filosofico ed esistenziale le utopie vengono relegate nel pensiero astratto, e quindi contrapposte al realismo politico, con un capovolgimento delle sue posizioni in proposito.

Nel 1937 Horkheimer pubblica sulla Rivista per la ricerca sociale il suo saggio più significativo: *Traditionelle und kritische Theorie*, e scrive: «La [...] critica è aggressiva non solo nei confronti degli apologeti coscienti dell'esistente, ma nella stessa misura anche nei confronti delle tendenze svianti, conformistiche o utopistiche presenti nelle proprie file»²⁰.

Di particolare interesse, in questa frase, è il riferimento negativo alle utopie. Le utopie sono qui intese come componenti della cultura conformistica e omologante, che favorirebbe l'acquiescenza al sistema. La contrapposizione tra le utopie e le filosofie conservatrici è abbandonata. L'elemento critico del pensiero utopico, che Horkheimer aveva sottolineato e valorizzato nello scritto del 1930²¹, sembra annullato nell'astrazione. Poiché il modello proposto dalle utopie appare fondato su motivazioni storiche e illusorie, è considerato falso, perciò ideologico.

²⁰ M. Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie*, in «Zeitschrift für Sozialforschung», VI, 1937, 2, pp. 245-292; 2° ed. (con varianti) *Traditionelle und kritische Theorie*, in Id., *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*, A.Schmidt hrsg., Frankfurt a.M., Fischer Verlag, 1968, pp. 137-191 e in GS, IV, pp. 162-216; tr.it., *Teoria tradizionale e teoria critica*, in Id., *Teoria critica. Scritti 1932-1941*, a cura di A. Schmidt, Torino, Einaudi, 1974, II, p. 161.

²¹ M.Horkheimer, *Gli inizi della filosofia borghese della storia*, cit., p. 63.

Horkheimer ricolloca quindi l'elemento critico rivoluzionario, che aveva posto nelle utopie, nella teoria critica, che è critica del dominio. Questo segna una radicalizzazione della sua filosofia, che non si soddisfa più di modelli razionali, per quanto rivoluzionari, ma tende invece al concreto mutamento sociale, alla «emancipazione dell'uomo da rapporti che lo rendono schiavo»²². La teoria non intende essere solo critica, rimanendo così sul piano intellettuale, ma operativa in senso rivoluzionario, al fine di un mutamento delle condizioni sociali in cui gli uomini vivono, nel solco dell'attività rivoluzionaria, «pratico-critica», menzionata nelle marxiane *Tesi su Feuerbach*²³.

Si potrebbero individuare tuttavia, nonostante le affermazioni dell'autore, analogie tra le utopie e la teoria critica. Anche la teoria critica, come le utopie, si rivolge al futuro, è orientata al mutamento sociale, alla realizzazione di una società migliore, una società razionale di uomini liberi²⁴.

La teoria critica, secondo il filosofo di Francoforte, non è pensiero astratto, non è ideologia, non è utopia. Queste definizioni in negativo richiedono però di essere fondate ed argomentate, poiché non sono

²² M. Horkheimer, *Philosophie und kritische Theorie*, in «Zeitschrift für Sozialforschung», VI, 1937, 3, pp. 625-631; 2° ed., *Nachtrag*, in Id., *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*, cit., pp. 192-200 e in GS, IV, pp. 217-225; tr.it., *Appendice* in Id., *Teoria critica*, cit., II, p. 189.

²³ A. Schmidt, *Materialismus zwischen Metaphysik und Positivismus. Max Horkheimers Frühwerk. Darstellung und Kritik*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1993, p. 282: «Als Fundamentalinteresse an der Verwirklichung der Idee einer freien und gerechten Gesellschaftsordnung erschöpft sich die kritische Theorie nicht in einer selbstverordneten Distanz zu den geltenden gesellschaftlichen Zwecken, sondern hat entsprechend der elften Feuerbachthese die Veränderung des Ganzen in Richtung auf mehr Humanität zum Ziel».

²⁴ S. Benhabib, *Critique, Norm and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*, New York, Columbia University Press, 1986, p. 4: «Even when the idea of a reasonable organization of society appears hopeless and far away [...] critical theory must exercise obstinacy and remain committed to the idea of a better future [...] Since it possesses a utopian truth-content which project beyond the limits of present».

scontate e non c'è su di esse accordo negli interpreti, che accusano invece la teoria critica di ricaduta nella filosofia utopica²⁵.

Horkheimer lo nega: la teoria critica si distinguerebbe dall'utopia astratta, filosofica, perché è realmente possibile all'attuale livello di forze produttive umane²⁶. Il superamento dell'attuale stato di cose è da lui considerato un principio di organizzazione economica superiore, e in nessun caso un'utopia filosofica²⁷.

Per il suo autore, quindi, la teoria critica non è pensiero astratto come la teoria tradizionale, non è un'utopia perché è connessa alle reali tendenze dello sviluppo storico delle forze produttive, ai processi sociali reali. Per questo è fattore di emancipazione e liberazione dell'uomo e tende al mutamento storico.

Nel 1971, spiegando il significato della teoria critica, Horkheimer affermerà: «Il motivo dominante di tutto il lavoro svolto dall'Istituto di Ricerca Sociale durante la sua esistenza [...] fu il fermo proposito di svolgere una critica della società per indicare gli aspetti e gli elementi bisognosi di mutamento e di trasformazione, senza peraltro offrire una descrizione utopistica della cosiddetta società giusta, che rappresenterebbe lo stato finale della storia»²⁸.

²⁵ G.Pasqualotto, *Teoria come utopia. Studi sulla Scuola di Francoforte*, Verona, Bertani, 1974, p. 136: «Nella misura in cui la teoria critica presume di poter andare oltre le proprie possibilità, cade nell'intellettualità astratta, cioè nella rigenerazione oggettivamente impraticabile dell'autonomia della teoria, nella riproduzione della filosofia come utopia, come discorso sull'evocazione della verità e sull'annuncio della liberazione».

²⁶ M. Horkheimer, *Teoria tradizionale e teoria critica*, cit., pp. 165-166: «Questa idea si distingue dall'utopia [astratta] per la dimostrazione della sua possibilità reale all'attuale livello di forze produttive umane». L'aggettivo 'astratta' è stato aggiunto nella riedizione del 1968.

²⁷ M. Horkheimer, *Appendice*, cit., p. 192: «quando si parla del superamento di questo stato di cose, si intende un principio di organizzazione economica superiore, e in nessun caso un'utopia filosofica».

²⁸ M. Horkheimer, *Neues Denken über Revolution. Gespräch mit G.Rein* (1971), in GS, VII, pp. 415-418; tr.it., *Un nuovo modo di giudicare la rivoluzione. Conversazione tra M. Horkheimer e G. Rein*, in Id., *Rivoluzione o libertà?*, Milano, Rusconi, 1972, p. 109.

Non c'è infatti un modello assoluto di società giusta nella prospettiva di Horkheimer, c'è invece la denuncia dell'ingiustizia attuale, degli aspetti negativi del sistema sociale esistente²⁹. A ciò corrisponde l'aspirazione a una società migliore, la cui realizzabilità è collegata alle condizioni storiche. «La conoscenza segue il corso della storia»³⁰. Il rapporto tra la teoria critica e le condizioni storiche impedisce che essa si trasformi in una «ricetta universale»³¹.

Proprio la condizionatezza storica, elemento epistemologico fondamentale della teoria critica, che la differenzia dalla filosofia tradizionale, offre la chiave interpretativa per distinguerla dall'utopia, riconoscendo validi gli argomenti forniti a tal fine dal Direttore della scuola di Francoforte.

Infatti la condizionatezza storica, che impedisce a Horkheimer di definire il bene politico, e gli viene imputata come carenza di proposta politica³², lo mette però al riparo dalle accuse di astrazione utopica o dogmatismo filosofico, che i suoi critici non gli risparmiano³³.

²⁹ La teoria critica «non può porsi in altro modo che in termini di *utopia negativa*, un'utopia cioè che a differenza di quelle comunemente note, si sofferma soprattutto sugli aspetti negativi della società [...]. Il problema più importante della 'teoria critica' [diventa], perciò, quello di collegare la difesa dell'autonomia dialettica della ragione e della scienza con l'affermazione dell'*utopia negativa*, vale a dire col rifiuto di attribuire alla ragione e alla scienza l'ufficio di giustificare l'ordine sociale esistente» (G. Calabrò, *La società 'fuori tutela'*, Napoli, Guida, 1970, pp. 121-122).

³⁰ A. Schmidt, *Poscritto del curatore: a proposito dell'idea di teoria critica*, in M. Horkheimer, *Teoria critica*, cit., II, p. 331.

³¹ M. Horkheimer, *Vorwort zur Neupublikation* (1968), in GS, III, pp. 14-19; tr.it., *Premessa alla ripubblicazione di questi scritti*, in Id., *Teoria critica*, cit., I, p. VIII: «Trarre dalla teoria critica delle conseguenze per l'azione politica è il desiderio di chi fa sul serio; tuttavia non esiste una ricetta universale, se non la necessità di comprendere chiaramente le proprie responsabilità. Un'applicazione sconsiderata e dogmatica della teoria critica alla pratica, nella realtà storica mutata non farebbe che accelerare il processo che invece essa dovrebbe denunciare».

³² G.E. Rusconi, *Anticapitalismo e depoliticizzazione della teoria. M.Horkheimer*, in A.Schmidt, G.E. Rusconi, *La Scuola di Francoforte. Origini e significato attuale*, Bari, De Donato, 1972, p. 123: «Ancora alla fine degli anni trenta, Horkheimer dichiara esplicitamente la sua posizione politica anticapitalistica. Tuttavia non sono rintracciabili indicazioni più specifiche di questa presa di posizione. 'La teoria non ha programmi per le prossime

In questo passaggio esistenziale, teoretico e politico che attraversa gli anni trenta, l'utopia è diventata, per Horkheimer, una categoria svalutata: prevale ormai la sua identificazione con il pensiero astratto e quindi conservativo. La categoria – utopia – si capovolge così nel modello negativo, la distopia, più vicina all'evolversi in senso pessimistico della *Weltanschauung* horkheimeriana.

In *Dialektik der Aufklärung* (1947) Horkheimer e Adorno descrivono la distopia della ragione pragmatica e tecnologica³⁴, con il capovolgimento della libertà in dispotismo, attraverso l'uniformazione sociale, l'industria culturale, il pragmatismo, la tecnocrazia, lo scientismo, i nuovi miti che soffocano l'autonomia dei soggetti, omologandoli nella società di massa.

Ogni civiltà di massa sotto il monopolio è identica [...] La razionalità tecnica di oggi non è altro che la razionalità del dominio³⁵.

L'utopismo diventa una degenerazione decadente e falsa, da cui gli uomini pragmatici, omologati all'esistente, vogliono essere immuni, perciò giungono fino a reprimere in se stessi il pensiero indipendente. «Il mitico rispetto scientifico dei popoli per il dato che essi producono continuamente finisce per diventare, a sua volta, un dato di fatto, la roccaforte di fronte a cui anche la fantasia rivoluzionaria si vergogna di

elezioni?», scrive senza ironia in un impegnativo saggio del 1940 [*Autoritärer Staat*] che esamineremo più avanti. Assisteremo così alla graduale depoliticizzazione della tematica critica, nel senso della indeterminatezza dei suoi contenuti politici».

³³ Alcuni interpreti di Horkheimer considerano questa sua posizione utopica e filosofica, quindi astratta dalla politica, rivolgendogli le stesse critiche da lui rivolte alla teoria tradizionale: cfr. G. Therborn, *Critica e rivoluzione. La Scuola di Francoforte*, Bari, Laterza, 1972; G.E. Rusconi, *Anticapitalismo e depoliticizzazione della teoria. M. Horkheimer*, cit.; G. Pasqualotto, *Teoria come utopia*, cit.

³⁴ Cfr. G. Seclì, *La pseudo utopia del modello cibernetico*, in *Utopia e distopia*, a cura di G. Colombo, Bari, Dedalo, pp. 121-125.

³⁵ M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Amsterdam, Querido, 1947; 2° ed., Frankfurt a.M., Fischer Verlag, 1969; in GS, V, pp.13-290; tr.it., *Dialettica dell'illuminismo*, a cura di C. Galli, Torino, Einaudi, 1997, p. 127.

sé come utopismo e degenera in passiva fiducia nella tendenza oggettiva della storia»³⁶.

Secondo questa prospettiva, in *Dialektik der Aufklärung* l'utopia non è più considerata critica del dominio, rifiuto dell'ingiustizia esistente, ma piuttosto inganno che nasconde la realtà. Richiamando Nietzsche³⁷, i francofortesi si propongono di smascherare l'utopia ingannevole che è racchiusa, come nel concetto kantiano di ragione, in ogni grande filosofia: l'utopia di un'umanità non più deformata dal dominio³⁸.

Il dominio è invece la realtà nella storia e nel presente: nel modello distopico del mondo amministrato del futuro, descritto da Horkheimer e Adorno, gli uomini rinunciano al loro pensiero indipendente, si uniformano al sistema dominante.

Habermas analizza la critica radicale della ragione illuminista come ragione strumentale al dominio e vi coglie un rifiuto totale della moderna razionalità, un germe di irrazionalismo che escluderebbe la possibilità stessa di riforma e ricostruzione della razionalità³⁹. Il rifiuto del

³⁶ M.Horkheimer, TH.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 49: «Come organo di questo adattamento, come pura costruzione di mezzi, l'illuminismo è così distruttivo come affermano i suoi nemici romantici»; C. Galli, *Introduzione a Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. XXI: «*Dialettica dell'illuminismo* è quindi parsa a molti pericolosamente vicina alle posizioni del romanticismo tedesco, di cui sembra rinnovare la rivolta antirazionale e antiscientifica».

³⁷ Gli autori citano F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, in Id., *Werke*, Leipzig, Kröner, 1922, V, p.205.

³⁸ M. Horkheimer, TH.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., pp. 124-5: «L'insistenza [di Nietzsche] sulla ratio, ancora più decisa di quella del positivismo, ha il senso segreto di liberare dal bozzolo l'utopia che è racchiusa, come nel concetto kantiano di ragione, in ogni grande filosofia: quella di un'umanità che, non essendo più deformata essa stessa, non ha più bisogno di deformazioni. Proclamando l'identità di ragione e dominio, le dottrine spietate sono più pietose di quelle dei lacchè della borghesia. Dove sono i tuoi massimi pericoli? – si è chiesto una volta Nietzsche – nella compassione. Egli ha salvato, nella sua negazione, la fiducia incrollabile nell'uomo, che è tradita giorno per giorno da ogni assicurazione consolante»; F. Nietzsche, *La gaia scienza*, tr.it., Milano, Rizzoli, 2000, p. 128: «Dove stanno i tuoi più grandi pericoli? Nella compassione».

³⁹ J. Habermas, *L'intrico di mito e illuminismo: Horkheimer e Adorno*, tr.it., in Id., *Il discorso filosofico della modernità*, Roma-Bari, Laterza, 1987, p. 117: «La *Dialettica dell'illuminismo* non

marxismo, che si compie definitivamente dopo il ritorno in Germania, accentua questo elemento negativo della teoria di Horkheimer, consegnandola al pessimismo e alla distopia.

La categoria – utopia – verrà utilizzata per mettere in discussione la pretesa scientificità del socialismo marxiano, definito come «un'utopia, ancora più audace di quelle classiche»⁴⁰, perché privo di ogni attuabilità storica.

La diversa interpretazione del rapporto tra marxismo e utopia contrappone Horkheimer a Bloch⁴¹: il primo vi vede un'utopia storica, e ne pone in discussione anche il contenuto politico di liberazione, il secondo invece vi coglie un'utopia concreta di liberazione dell'uomo⁴², che si radica nel terreno storico-sociale e prende le mosse dalle condizioni oggettive e materiali,

Negli ultimi scritti di Horkheimer la progettualità e la speranza cedono il posto a una visione pessimistica della storia e alla nostalgia di una giustizia perfetta oltre la storia, forse un'ultima utopia. Abbandonato Marx, e abbandonato anche Kant, il Direttore della Scuola di

lascia infatti molte speranze di sfuggire al mito della razionalità in vista dello scopo, sfociato nel dominio materiale»; p. 122: «In quanto si volge contro la ragione come fondamento della propria validità, la critica diventa totale».

⁴⁰ M. Horkheimer, *Pessimismus heute* (1971), in *GS*, VII, pp. 224-232; tr.it., *Sul pessimismo oggi*, in Id., *Studi di filosofia della società*, Torino, Einaudi, 1981, p. 162.

⁴¹ Nonostante le frequentazioni personali, in particolare con Benjamin e Adorno, la filosofia di Bloch non ricevette mai riconoscimenti dall'Institut für Sozialforschung, che non recensì le sue opere (cfr. R. Wiggershaus, *La Scuola di Francoforte. Storia, sviluppo teorico, significato politico*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992, pp. 198-200).

⁴² E. Bloch, *Contestuale allo Spirito dell'utopia, Intervista con Ernst Bloch, 1974*, in Id., *Lo spirito dell'utopia*, cit., p. 381: «Il marxismo non è una non-utopia, ma il *novum* di un'utopia concreta»; E. Bloch, *Die Prinzip Hoffnung* 1959, tr.it., *Il principio speranza*, Milano, Garzanti, 1994, II, p. 718; V.I. Comparato, *Utopia*, Bologna, Il Mulino, 2005, p. 234: «L'*eschaton*, cioè la meta finale, deve uscire dal mito e perciò richiede una mediazione, che Bloch identifica con il marxismo, in quanto anticipazione di una società senza classi non ancora presente, non ancora esistente oggettivamente».

L'utopia in Max Horkheimer

Francoforte si avvicina a Nietzsche e ritorna a Schopenhauer, l'autore della sua giovinezza⁴³.

⁴³ D.McK. Keller, *The Frankfurt School Revisited: A Critique of Martin's Jay 'The Dialectical Imagination'*, in *The Frankfurt School. Critical Assessments*, J. Bernstein ed., London, Routledge, 1994, I, pp. 54-55: «Horkheimer's and Adorno's works abandoned any revolutionary intentions [...]. No doubt despair and pessimism about the very possibility of constructing a free society contributed to the abandonment of their Marxist radicalism. Hence their theory became further and further removed from any praxis and seemed to contain and imply passivity and resignation [...] Schopenhauer replaced Marx as Horkheimer's philosophical saint».