

NOTE SUL CONCETTO DI CRISI. MARX, NIETZSCHE, HAYEK

ANDREA AMPOLLINI

1. *Crisi e filosofia della storia*

1.1. *Tempi moderni*

Nel corso dell'ultimo trentennio del XVIII secolo si verifica una svolta semantica assolutamente decisiva nel campo del lessico intellettuale tedesco ed europeo. Il termine *Historie* (dal greco ἱστορία), fino ad allora utilizzato in riferimento alle scienze storiche col significato di «resoconto, narrazione di fatti accaduti», viene gradualmente sostituito dalla parola *Geschichte* (il cui etimo risale all'antico alto-tedesco *gisicht*), «singolare collettivo» che non soltanto sintetizza la caotica molteplicità degli eventi storici – originariamente *die Geschichte(n)* –, ma scavalca anche quei rigidi confini che «i dotti avevano segnato fra la retorica, la storia (*Historie*) e la morale», designando una radicale riconfigurazione del rapporto tra spazio d'esperienza (*Erfahrungsraum*) e orizzonte d'aspettativa (*Erwartungshorizont*)¹.

Per circa due millenni, la storia era stata intesa come «una scuola per apprendere senza danno»: difatti, ancora nella prima metà del Settecento, l'antico *tòpos* ciceroniano dell'*historia magistra vitae* conservava praticamente integri il suo valore e la sua forza persuasiva². Sulla scorta della fede nella sostanziale uniformità tra passato (*Vergangenheit*) e futuro (*Zukunft*), l'*Historie* continuava cioè a offrire gli *exempla* utili per affrontare adeguatamente l'avvenire, svolgendo una funzione pedagogica di primaria importanza per il genere umano. Al tempo storico non era concesso divincolarsi dal sempre-uguale della natura e, per tale ragione, lo studio delle esperienze pregresse consentiva ai mortali di accedere a un vero e proprio κτήμα ἐς αἰεί. Tuttavia, con lo scoppio della Rivoluzione francese, episodio unico, completamente al di là di ogni esperienza passata, la storia acquisisce un inedito contenuto semantico. *Geschichte* è infatti il termine che coglie il progressivo allontanamento dell'*Erwartung* terrena dalla tradizionale *Erfahrung*, nonché il venir meno della linea di demarcazione tra i fatti storici e la loro narrazione. Il nuovo lemma finisce per indicare un complesso di eventi connessi razionalmente tra loro, un insieme unitario, coerente e denaturalizzato delle azioni del genere

1 R. Koselleck, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Bologna, CLUEB, 2007, pp. 30-54.

2 Ivi, p. 31.

umano, gravido di un *senso* e di una *direzione* precisa. Non a caso, nel medesimo periodo in cui s'afferma l'impiego della parola *Geschichte*, si assiste anche alla nascita dell'espressione *Philosophie de l'Histoire*, coniata molto probabilmente dal filosofo francese Voltaire. In un primo momento, nel lasso temporale indicativamente compreso tra il 1760 e il 1780, proliferano le cosiddette storie ipotetiche: autori come Iselin, Herder o Köster «hanno tutti in comune il fatto di mandare in pezzi la concezione del carattere paradigmatico degli eventi passati, per scoprire, in sua vece, l'unicità dei decorsi storici e la possibilità di un loro progresso»³. Ma agli occhi di questi pensatori non è ammessa una completa «filosofizzazione della storia»; la *Philosophie der Geschichte* rimane una storiografia che non può assurgere al rango di vera e propria scienza⁴. Bisognerà attendere il crollo dell'*Ancien Régime* e l'inaugurazione del XIX secolo per poter assistere al trionfo dell'idea di storia come soggetto autonomo – *die Geschichte an sich und für sich* –, la storia come processo in cui *Wirklichkeit* e *Reflexion* si fondono saldamente tra loro, formando lo spazio in cui si realizza l'«emancipazione del diritto o dello spirito o della ragione»⁵. Se per Kant, che pur intravede nella Rivoluzione francese il «*signum rememorativum, demonstrativum, prognostikon*» della tendenza del genere umano a dirigersi verso una perfetta unione civile⁶, la storia progressiva rimane legata al campo delle ipotesi e delle congetture, per Hegel *Philosophie* e *Geschichte* convergono pienamente, costituendo il terreno ideale per l'auto-dispiegamento dello Spirito. Nelle sue *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (1837), la *Weltgeschichte* viene infatti definita come «il progresso nella coscienza della libertà – un progresso che [si deve] conoscere nella sua necessità»⁷. Se nell'età infantile della storia, agli occhi di Hegel, l'Oriente sapeva che «*uno solo è libero*», nell'età giovanile e adulta il mondo greco e quello romano sapevano che «*alcuni sono liberi*», mentre nella vecchiaia, cioè nel periodo di completa maturità dello spirito, il regno cristiano-germanico sa che «*tutti sono liberi*»⁸. La storia si configura quindi come una sequenza progressiva di fasi, come un processo che si svolge secondo un piano razionale e immanente: «L'unico pensiero che la filosofia porta con sé è [...] il semplice pensiero della *ragione*, secondo il quale la ragione governa il mondo, e così anche nella storia mondiale le cose sarebbero andate razionalmente»⁹.

Naturalmente, negli anni a cavallo tra XVIII e XIX secolo, non mancano le reazioni critiche nei confronti delle filosofie progressive della storia. Basti pensare ad autori come Rousseau o Volney, che denunciano la barbarie che si cela sotto la saggezza di cui s'ammantano i cosiddetti paesi civilizzati, oppure a Leopardi, che non soltanto disprezza «colui che d'esaltar con lode/il nostro stato ha in uso», ma s'oppone veementemente anche a quel «secol superbo e sciocco» che preconizza «*magnifiche sorti e progressive*» per tutta l'«umana gente»¹⁰. Si tratta, tuttavia, di eccezioni: nonostante le reticenze di questi grandi pensatori, la parola d'ordine dell'età moderna (*Neuzeit*, *Modern times*, *temps modernes*) rimane *Fortschritt* – il Progresso, il passo in avanti, la novità positiva

3 Ivi, pp. 45-46.

4 Ivi, p. 46.

5 R. Koselleck, *Storia. La formazione del concetto moderno*, Bologna, CLUEB, 2009, pp. 41-68.

6 I. Kant, *Il conflitto delle facoltà in tre sezioni*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Roma - Bari, Laterza, 1995, p. 228.

7 G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Roma - Bari, Laterza, 2003, p. 18.

8 Ivi, pp. 90-95.

9 Ivi, p. 10.

10 G. Leopardi, *La ginestra*, in *Canti*, a cura di N. Gallo - C. Garboli, Torino, Einaudi, 2016, pp. 276-277.

che irrompe nella storia provocando la *crisi* delle tradizionali strutture sociali e facendo emergere ordinamenti migliori. Il futuro dell'umanità viene quasi sempre immaginato come un tempo radioso, come un orizzonte carico di promesse vantaggiose, di scenari benefici totalmente inesplorati dall'essere umano. Così si esprime Marx nella famosa *Vorwort* del 1859: «A grandi linee, i modi di produzione asiatico, antico, feudale e borghese moderno possono essere designati come epoche che marcano il progresso della formazione economica della società»¹¹. Quella tra borghesia e proletariato è «l'ultima forma antagonistica del processo di produzione sociale», dacché il conflitto tra forze produttive e rapporti di produzione spinge la storia verso il superamento del sistema capitalistico, in prossimità dell'avvento di una nuova società senza classi, dove il grado di libertà sarà sommo¹².

1.2. Tra crisi e κρίσις

Per poter pienamente afferrare il senso delle trasformazioni che interessano il vecchio continente negli anni grosso modo compresi tra 1750 e 1850 è bene rivolgere l'attenzione a un altro concetto storico fondamentale (*geschichtliche Grundbegriff*) dell'età moderna: il concetto di crisi [*Krise, crisis, crise*]. Il termine, infatti, nella seconda metà del XVIII secolo, non soltanto giunge a riferirsi a quel processo che, per mezzo della critica illuminista, porta allo sgretolamento dello Stato assolutistico francese¹³, ma arriva anche a indicare l'esperienza di un tempo completamente nuovo – quello della *Neuzeit*, appunto.

All'inizio del Settecento, nelle lingue nazionali europee, il lemma in questione era ancora prevalentemente diffuso nella sua antica accezione medica. La parola crisi – derivata dal verbo κρίνω = separare, scegliere, decidere, giudicare, ma anche competere e lottare – conservava il significato originariamente conferitole da Ippocrate e poi fissato da Galeno: «Con riferimento ad una malattia, per crisi si intendevano sia la situazione osservabile sia il giudizio (*judicium*) sul suo decorso, che giungeva ad un certo punto all'alternativa tra la vita e la morte del malato»¹⁴. Certamente il termine già compariva anche in relazione all'ambito politico e sociale, ma si trattava pur sempre di trasposizioni metaforiche provenienti dal campo semantico medico. In quei casi, la crisi veniva infatti impiegata per indicare il momento in cui la malattia che affliggeva un corpo politico ed i suoi sistemi costituzionali s'aggravava al punto da richiedere una decisione risolutrice da parte dei governanti. Tuttavia, per essere salvifica, tale decisione doveva essere necessariamente dotata di un carattere conservativo: se l'alternativa posta dalla malattia era tra la vita e la morte, la fuoriuscita della crisi non poteva cioè che coincidere con il ristabilimento dell'ordine che precedeva l'insorgenza del morbo¹⁵.

A partire dagli anni di poco anteriori al crollo dell'*Ancien Régime*, la crisi perde però gradualmente i suoi antichi connotati medici e guadagna una carica esplosiva apparentemente senza precedenti. Nel corso della *Neuzeit*, infatti, il concetto s'arricchisce

11 K. Marx, *Prefazione*, in *Per la critica dell'economia politica*, Roma, Editori Riuniti, 1974, p. 6.

12 *Ibidem*.

13 Su questo punto si veda R. Koselleck, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Bologna, il Mulino, 1972.

14 R. Koselleck, *Crisi. Per un lessico della modernità*, Verona, ombre corte, 2012, p. 35. Per una genealogia della nozione medica di crisi, si veda J. Pigeaud, *La crise*, Nantes, Cécile Defaut, 2006.

15 D. Gentili, *Crisi come arte di governo*, Macerata, Quodlibet, 2018, pp. 49-58.

di una «possibilità espressiva specificamente temporale», passando dal terreno della politica a quello della filosofia della storia¹⁶. Emergono allora diversi modelli semantici della crisi, che viene interpretata non soltanto come un fenomeno periodicamente reiterantesi «lungo la linea crescente del progresso» (*iterativer Periodenbegriff*), ma anche come un processo dalla durata più o meno indefinita (*Dauerbegriff für Geschichte*) o come un evento ultimo, decisivo per la storia del genere umano (*die schlechthin letzte Krise*)¹⁷. In molteplici situazioni, il termine viene risucchiato da uno sviluppo che è già assicurato *a priori*: all'interno delle filosofie progressive della storia, infatti, l'esito *positivo* della crisi è spesso assolutamente scontato, cosicché il vocabolo viene completamente privato del suo originario significato di scelta o giudizio tra alternative nette e tra loro inconciliabili. È con quest'accezione che, nel corso del XIX secolo, il lemma si diffonde anche nel campo economico, in riferimento agli squilibri che affliggono il modo di produzione capitalistico: e per i pensatori liberali e per quelli socialisti, le crisi economiche rimangono – nonostante l'ingente disperazione e la terribile miseria che producono – «gradini della scala del progresso», «fasi di passaggio» che trovano la loro giustificazione in un orizzonte d'aspettativa incredibilmente radioso¹⁸. Eppure, secondo Koselleck, dietro le ottimistiche previsioni delle moderne filosofie della storia si celano delle pericolose insidie, che emergono eseguendo un'analisi più approfondita della genealogia del concetto di crisi.

Oltre all'accezione medica e a quella giuridica del termine κρίσις, in greco esisteva una terza dimensione semantica della parola, una declinazione relativa all'ambito teologico e risalente alla «traduzione dei Settanta dell'Antico Testamento» e al «Nuovo Testamento». Nella *Bundestradiation* ebraica, la κρίσις rimandava infatti al giudizio di Dio, «che era al tempo stesso signore e giudice del suo popolo»: «nell'atto stesso del giudicare», dunque, era in un certo senso già insita «una promessa di salvezza»¹⁹. Nel Libro del profeta Isaia, il termine sembrava addirittura esser connesso all'annuncio di un nuovo inizio: «Un germoglio spunterà dal tronco di Iesse, / un virgulto germoglierà dalle sue radici. / Su di lui si poserà lo spirito del Signore» ed egli «giudicherà [κρινεῖ] con giustizia i miseri / e prenderà decisioni eque per gli umili della terra»²⁰. Ma soltanto col Nuovo Testamento il concetto arrivò a guadagnare un significato tale da instillare negli animi dei fedeli la certezza di un'immane ricompensa futura. Per i cristiani, la κρίσις corrispondeva infatti al Giudizio universale, a quel *judicium maximum* che alla fine del *saeculum* «avrebbe portato alla luce la vera giustizia, che prima rimaneva nascosta»: nell'ultimo giorno, Cristo sarebbe tornato sulla Terra e, dopo aver giudicato «tutti, non credenti e devoti, vivi e morti», avrebbe vinto definitivamente il Male²¹. Nel Libro dell'Apocalisse di Giovanni è infatti scritto:

E vidi un grande trono bianco e Colui che vi sedeva. Scomparvero dalla sua presenza la terra e il cielo senza lasciare traccia di sé. [...] Il mare restituì i morti che esso custodiva,

16 R. Koselleck, *Crisi* cit., p. 52.

17 Ivi, pp. 50-51.

18 Ivi, p. 83.

19 Ivi, p. 34.

20 Is. 11, 1-4.

21 R. Koselleck, *Crisi* cit., p. 34. Un corrispettivo del Giudizio universale si ritrova, in realtà, già nel *Gorgia* di Platone, ove Socrate narra un mito secondo cui gli uomini, una volta morti, saranno giudicati e destinati, a seconda delle opere compiute, alle isole dei beati, oppure al Tartaro. Cfr. Platone, *Gorgia*, in *Dialoghi filosofici*, vol. 1, a cura di G. Cambiano, Torino, UTET, 1970.

la Morte e gli inferi resero i morti da loro custoditi e ciascuno venne giudicato secondo le sue opere [καὶ ἐκρίθησαν ἕκαστος κατὰ τὰ ἔργα αὐτῶν]. Poi la Morte e gli inferi furono gettati nello stagno di fuoco.²²

Continua:

E vidi un cielo nuovo e una terra nuova: il cielo e la terra di prima, infatti, erano scomparsi e il mare non c'era più. E vidi anche la città santa, la Gerusalemme nuova, scendere dal cielo, da Dio, pronta come una sposa adorna per il suo sposo.²³

La parola κρίσις evocava dunque un evento cosmico, racchiudeva la promessa che un giorno i fedeli avrebbero ricevuto la grazia eterna, consegnava ai credenti la certezza che, prima o poi, il regno di Dio si sarebbe sostituito alla *civitas terrena*.

Ora, se è vero che tra il XVI e il XVII secolo le potenze statali hanno cercato di abbattere lo spirito profetico della religione, supportando soltanto le previsioni proprie del calcolo politico e animate dal vecchio «presupposto della sostanziale uniformità tra passato e futuro», a partire dalla seconda metà del XVIII secolo, con il proliferare delle filosofie progressive della storia, si assiste al ritorno, in forma secolarizzata, delle prospettive escatologiche del cristianesimo: il concetto moderno di crisi, agli occhi di Koselleck, riattiva infatti l'antica accezione teologica della κρίσις, trasponendo sul piano dell'immanenza ciò che prima poteva essere concepito soltanto in riferimento a una cornice oltremondana²⁴. I modelli semantici della crisi pertinenti al campo della *Geschichtsphilosophie* sette e ottocentesca, secondo lo storico tedesco, sono «imbevuti di riferimenti teologici», e ciò vale specialmente per quel modello che interpreta il lemma nei termini di una rivoluzione epocale dall'esito necessariamente positivo, funzionale cioè al perfezionamento del genere umano nel suo insieme²⁵.

Koselleck sembra dunque condividere le tesi del suo maestro Karl Löwith²⁶, per il quale la modernità, con le sue concezioni lineari, progressive e teleologicamente orientate della storia, è caratterizzata dal persistere di motivi escatologici propri della tradizione ebraico-cristiana, la quale, molti secoli prima di Voltaire, trasformò in una linea rivolta verso un «fine unico e unificante» (ἔσχατον) quel ciclo di sempiterni ricorsi che caratterizzava l'esistenza per gli antichi Greci²⁷. Un sottile *fil rouge* conduce «da Isaia a Marx, da Agostino a Hegel, da Gioacchino a Schelling»: è l'idea che il tempo storico si diriga verso un orizzonte d'aspettativa infinitamente superiore a ogni esperienza presente e passata, la credenza che ogni crisi e ogni dolore trovino la loro più alta giustificazione entro un quadro caratterizzato da una redenzione finale certa²⁸.

22 Ap 20, 11-14.

23 Ap 21, 1-2.

24 G. Imbriano, *Le due modernità. Critica, crisi e utopia in Reinhart Koselleck*, Roma, DeriveApprodi, 2016, pp. 319-329.

25 R. Koselleck, *Crisi*, in *Il vocabolario della modernità*, Bologna, il Mulino, 2009, p. 100.

26 Per una ricostruzione del travagliato rapporto tra Löwith e Koselleck si veda G. Imbriano, *Le due modernità* cit.

27 K. Löwith, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Milano, il Saggiatore, 2015, p. 119.

28 Ivi, p. 36.

2. Karl Marx: profeta o teorico della crisi?

2.1. Apocalisse marxiana

Nel *Manifest der kommunistischen Partei* (1848), Marx espone una particolare suddivisione della storia in epoche: ogni epoca è determinata da un diverso modo di produzione e trova sistemazione in una successione di tipo progressivo e stadiale, al culmine della quale, come un fiore nato dal bocciolo del sistema feudale, si colloca la società capitalistica. All'interno di quest'ultima, scrive Marx, si verificano delle crisi commerciali (*Handelskrisen*) «che con la loro comparsa periodica mettono sempre più minacciosamente a repentaglio l'esistenza» del dominio borghese²⁹. Sebbene la borghesia, infatti, sia in grado di superare momentaneamente queste calamità attraverso la «distruzione forzata di una grande quantità di forze produttive», la «conquista di nuovi mercati» e un «più intenso sfruttamento di quelli vecchi», tali superamenti implicano inevitabilmente la preparazione di «crisi più vaste e più devastanti», oltre che la riduzione dei «mezzi per prevenirle»³⁰. Le crisi sembrano ripetersi in forme sempre più gravi, fino a provocare un sovvertimento radicale dei rapporti di produzione esistenti.

È uno schema che compare anche nella *Vorwort* del 1859: a un certo stadio del loro sviluppo (*Entwicklungsstufe*), le forze produttive materiali (*materiellen Produktivkräfte*) entrano in contraddizione con i rapporti di produzione (*Produktionsverhältnisse*) che fino a quel momento ne avevano favorito l'incremento e «allora subentra un'epoca di rivoluzione sociale. Con il cambiamento della base economica si coinvolge più o meno rapidamente tutta la gigantesca sovrastruttura»³¹. La crisi che scaturisce dal conflitto (*Widerspruch, Konflikt*) tra forze produttive e rapporti di produzione sembra portare quasi meccanicamente alla rivoluzione del proletariato, configurandosi come il motore di uno sviluppo universale apparentemente inarrestabile. Nei *Grundrisse*, poi, composti tra il 1857 e il 1858, Marx elabora la sua forse più celebre previsione circa il crollo finale (*Zusammenbruch*) del modo di produzione capitalistico: dal momento che il capitale tende ad aumentare esponenzialmente l'uso delle macchine a scapito del lavoro vivo, ed essendo il lavoro vivo l'unica fonte di quel plusvalore (*Mehrwert*) che sta alla base del profitto del capitalista, il progressivo incremento della quantità e dell'impiego dei macchinari all'interno del processo di produzione determina una caduta del saggio del profitto, che spinge il sistema verso il grande *déluge*. Detto in altri termini, dato che il saggio di profitto dipende «dal rapporto tra la parte di capitale che viene scambiata col lavoro vivo e la parte che esiste sotto forma di materia prima e mezzo di produzione», allora minore diviene «la porzione scambiata col lavoro vivo, tanto più basso diventa il saggio del profitto», cosicché, oltre un certo punto, lo sviluppo delle forze produttive si trasforma in una barriera (*Schranke*) per il capitale, che si dirige verso un «crollo violento»³². Ancor più che nel *Manifest* e nella *Vorwort*, l'analisi marxiana sembra dunque qui muoversi entro «una dialettica storica delle forze oggettive», giungendo a illuminare, per mezzo di uno schema scandito da «*genesì, sviluppo e crisi*», l'inesorabile tendenza autodistruttiva

29 K. Marx - F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, Milano, Rizzoli, 2018, p. 65.

30 Ivi, pp. 65-67.

31 K. Marx, *Prefazione* cit., p. 5.

32 K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica (1857-1858)*, Firenze, La Nuova Italia, 1970, vol. 2, pp. 455-462.

del sistema capitalistico³³. Tuttavia, agli occhi di Karl Löwith, questo tipo di modello previsionale non ha nulla a che vedere con la scienza, ma rappresenta piuttosto il risultato di un processo di secolarizzazione dell'escatologia appartenente alla tradizione ebraico-cristiana. In *Meaning in History* (1949), opera dedicata ai presupposti teologici delle moderne filosofie della storia, Löwith scrive infatti che:

Egualemente la crisi finale del mondo capitalistico-borghese, profetizzata da Marx nella forma di una previsione scientifica, è un giudizio finale [κρίσις], anche se pronunziato dalla legge inesorabile del processo storico. Né i concetti di «borghesia» e di «proletariato», né la concezione generale della storia come una lotta sempre più aspra tra due campi nemici, e neppure l'anticipazione del suo culmine drammatico, possono essere verificati in modo puramente empirico.³⁴

Lungi dal poter essere considerata una scienza, «la fede comunista» sarebbe dunque una «pseudo-forma del messianismo ebraico-cristiano»: la *Geschichtsphilosophie* marxiana – lineare, stadiale e culminante nell'avvento di una società senza classi – rifletterebbe, infatti, uno schema «della storia come divenire provvidenziale della salvezza verso un fine ultimo dotato di senso»³⁵. E il *Zusammenbruch* del capitalismo, che di questa storia dovrebbe costituire il compimento prima dell'avvento della società comunista, non sarebbe altro che un derivato secolarizzato della κρίσις teologica che compare nelle pagine delle Sacre Scritture. Löwith rivolge così una durissima critica nei confronti dello storicismo, del pensiero marxiano e del marxismo, elaborando un'accusa che sarà poi ripresa e condivisa da pensatori come Norman Cohn, Mircea Eliade, Karl Popper³⁶ e – sebbene con alcune riserve – anche da Reinhart Koselleck, per il quale «la presunta ultima battaglia tra il proletariato e la borghesia si compie indubbiamente nelle dimensioni di un giudizio universale»³⁷. Ma non è stato Löwith il primo a individuare una stretta analogia tra la crisi rivoluzionaria marxiana e le profezie apocalittiche della fede religiosa. Verso la fine del XIX secolo, infatti, nel corso delle sue incursioni filosofiche, Friedrich Nietzsche notava:

Ma anche quando il cristiano condanna, calunnia, insozza il «mondo», lo fa sulla base dello stesso istinto da cui prende le mosse l'operaio socialista per condannare, calunniare, insozzare la *società*: perfino il «giudizio finale» [κρίσις] è ancora il dolce conforto della vendetta – è la rivoluzione, come se l'aspetta anche l'operaio socialista, soltanto pensata un po' più lontana...Lo stesso «al di là» – a che scopo un al di là, se non fosse un mezzo per insozzare l'al di qua?³⁸

In questo passaggio, l'attenzione dell'autore sembra esser quasi esclusivamente rivolta al *ressentiment*, descritto come la radice psicologica comune di quell'attesa di rin-

33 M. Tomba, *Strati di tempo. Karl Marx materialista storico*, Milano, Jaca Book, 2011, pp. 137-158.

34 K. Löwith, *Significato e fine della storia* cit., p. 61.

35 Ivi, pp. 62-63.

36 Cfr. N. Cohn, *I fanatici dell'Apocalisse*, Milano, PGreco, 2014; M. Eliade, *Il sacro e il profano*, Torino, Bollati Boringhieri, 2013; K. Popper, *Miseria dello storicismo*, Milano, Feltrinelli, 2019.

37 R. Koselleck, *Crisi* cit., p. 105.

38 F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli ovvero come si filosofa col martello*, Milano, Adelphi, 1983, p. 106.

novamento che congiunge il «cristiano» all'«operaio socialista». Tuttavia, è chiaro che l'obiettivo principale della critica nietzscheana rimane pur sempre quello di demolire l'*Erwartungshorizont* proprio delle utopie progressiste che infiammano gli animi dei rivoluzionari ottocenteschi, mostrando il pernicioso legame che quest'ultime intrattengono con l'escatologia ed evidenziando il carattere completamente illusorio delle loro predizioni, profondamente debitrice nei confronti della tradizione ebraico-cristiana. Dietro il «grande tessuto e reticolo della causalità» di cui si fregiano le teorie marxiane – e più in generale tutte le moderne filosofie della storia – si nasconde un «ragno etico-finalistico»: Dio, vero e unico responsabile di quella serie di ribellioni che culmina nei terribili eventi della Comune di Parigi³⁹.

2.2. Strati di crisi

Le critiche che Löwith, sulla scia di Nietzsche, rivolge a Marx e al presunto carattere metafisico delle sue concezioni della storia e della crisi si focalizzano principalmente sul testo del *Manifest der Kommunistischen Partei*. Effettivamente, qui come nella *Vorwort* del 1859 e nei *Grundrisse*, il Moro di Treviri sembra offrire un'interpretazione quasi provvidenzialistica dell'*Universalgeschichte* e di quello sviluppo che dovrebbe un giorno portare al crollo finale del sistema capitalistico. E non è possibile ignorare il fatto che questo «grande affresco» marxiano verrà poi adottato e riproposto, seppur con più o meno consistenti modifiche, da buona parte del marxismo novecentesco. Da Stalin a Lukács, fino a Marcuse, Horkheimer, Adorno e alla tradizione dell'operaismo italiano, la storia sarà quasi sempre pensata nei termini di «una linea-tempo unica e orientata»⁴⁰.

Tuttavia, esaminando gli scritti che Marx redige a partire dagli anni Sessanta del XIX secolo, emergono alcuni importanti chiarimenti e rielaborazioni delle acquisizioni teoriche che caratterizzavano le sue opere precedenti. Anzitutto, se nei *Grundrisse* l'autore sembrava aver individuato nella caduta del saggio di profitto una legge tale da permettergli di pronosticare il crollo venturo del capitalismo, nel III Libro de *Das Kapital* – pubblicato per la prima volta nel 1894 a cura di Engels, ma composto da Marx tra il 1864 e il 1865 – l'accento cade su tutta una serie di «influenze antagonistiche, che contrastano o neutralizzano l'azione della legge generale»⁴¹. Si tratta, ad esempio, del «prolungamento della giornata lavorativa», dell'«intensificazione del lavoro», della «diminuzione del compenso del lavoro al di sotto del suo valore», dell'abbassamento dei prezzi degli elementi che compongono il capitale costante, del fenomeno della «sovrappopolazione relativa» e del «commercio estero», così come dell'aumento del capitale finanziario⁴². Sono tutti fattori che – come sottolineato da Étienne Balibar nel suo contributo a *Lire le Capital* – non sono da considerarsi «cause avverse» di «natura estrinseca» alla legge (tali cioè da interferire con quest'ultima senza però eliminarne o anche solo smorzarne il carattere profondamente meccanicistico), bensì «forze antagonistiche» che scaturiscono dalle medesime cause che provocano la caduta del saggio di profitto⁴³. Marx scrive, in-

39 F. Nietzsche, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, Milano, Adelphi, 1984, p. 106.

40 V. Morfino, *Introduzione*, in L. Basso et al., *Tempora multa. Il governo del tempo*, Milano - Udine, Mimesis, 2013, pp. 14-15.

41 K. Marx, *Il Capitale*, Torino, UTET, 2017, Libro terzo, p. 298.

42 Ivi, pp. 298-308.

43 É. Balibar, *Sui concetti fondamentali del materialismo storico*, in L. Althusser et al., *Leggere il Capitale*, Milano, Mimesis, 2006, pp. 352-360.

fatti, che sono esattamente i fattori ai quali si deve la caduta del saggio a definire queste «reazioni» contrarie: «poiché le medesime cause che elevano il saggio di plusvalore [...] tendono a ridurre la forza lavoro impiegata da un dato capitale, esse tendono parimenti ad abbassare il saggio di profitto e a rallentare il movimento di questo ribasso»⁴⁴. Questa considerazione, accompagnata dall'acquisita consapevolezza che «il movimento del capitale sociale totale» è in realtà formato dall'intreccio e dal reciproco condizionamento tra «cicli di capitali individuali»⁴⁵, permette allora di concepire la caduta del saggio non tanto come la *ratio* secondo cui il sistema si dirige inesorabilmente verso il grande *déluge*, bensì come quel «processo complessivo che dà impulso alla concorrenza dei capitali, vale a dire al meccanismo tramite cui si realizza il livellamento dei profitti, ma da cui anche scaturisce la formazione del saggio generale di profitto»⁴⁶. Difatti, Marx scrive che:

[L]o stesso sviluppo della produttività sociale del lavoro si esprime, progredendo il modo di produzione capitalistico, in una tendenza alla caduta progressiva del saggio di profitto e, d'altro lato, in un aumento costante della massa assoluta del plusvalore o profitto accaparrato; cosicché, nell'insieme, alla diminuzione relativa del capitale variabile e del profitto corrisponde un aumento assoluto di entrambi. Questo duplice effetto [*doppel-seitige Wirkung*] può rappresentarsi, come si è mostrato, solo in un aumento del capitale totale in progressione più rapida di quella in cui discende il saggio di profitto.⁴⁷

La caduta del saggio diminuisce solo relativamente la massa totale dell'accumulazione, dato che la scala di produzione ha il potere di estendersi più velocemente di quanto non diminuisca il saggio stesso. Ecco perché il Moro può affermare che «periodicamente, il conflitto tra i fattori contrastanti esplose in crisi [che] sono sempre soluzioni violente solo temporanee delle contraddizioni esistenti, eruzioni violente che ristabiliscono per il momento l'equilibrio turbato»⁴⁸. La contraddittorietà della legge della caduta del saggio «turba le condizioni date in cui si svolge il processo di circolazione e riproduzione del capitale» provocando «improvvisi arresti e crisi del processo produttivo», ma a quest'ultime segue un ulteriore aumento della produzione e dunque il ristabilimento della riproduzione del circolo⁴⁹. Le crisi sono perciò destinate a ripetersi ciclicamente all'interno di una struttura le cui contraddizioni immanenti non rendono manifesta alcuna intrinseca tendenza alla *dialektische Aufhebung* delle stesse, ma puntano piuttosto verso la continua riproduzione di un modo di produzione che non s'imbatte mai nei suoi limiti interni⁵⁰. In generale, è necessario dunque comprendere che «gli effetti implicati dalla struttura di produzione non producono, di per sé stessi, alcuna rimessa in causa dei limiti della struttura», anche se possono certamente costituire «una delle condizioni (la

44 K. Marx, *Il Capitale* cit., Libro terzo, pp. 298-308.

45 Ivi, Libro secondo, p. 428.

46 É. Balibar, *Sui concetti fondamentali del materialismo storico* cit., p. 356.

47 K. Marx, *Il Capitale* cit., Libro terzo, p. 286.

48 Ivi, p. 319.

49 Ivi, p. 319 sgg.

50 Cfr. P. Osborne, *A sudden topicality. Marx, Nietzsche and the politics of crisis*, «Radical Philosophy» 160 (2010): «a 'barrier' (*Schranke*) is not quite the same thing as a 'limit' (*Grenze*), in that a barrier (unlike a certain conception of limit) can *always* in principle be overcome. Furthermore, the existence of certain inherent limits (relative to formal possibility) is not itself a barrier to *infinite* expansion. There is no contradiction in the idea of an infinite expansion within limits» (pp. 19-26).

‘base materiale’) di un’altra risultanza, di una dinamica estrinseca a quella determinata struttura di produzione», vale a dire una delle condizioni della lotta di classe⁵¹. Difatti, non è possibile pensare «il processo di trasformazione dei ‘limiti’ della struttura» se non in riferimento ai «diversi ‘tempi’ inerenti rispettivamente alla struttura economica ed alla lotta di classe», nonché alla «loro articolazione all’interno della struttura sociale»⁵². Come sottolineato da Althusser in *Contradiction et surdétermination*, «tutta l’esperienza rivoluzionaria marxista» mostra che la contraddizione tra forze produttive e rapporti di produzione, a sua volta incarnata nella contraddizione tra le due classi in lotta, «è sufficiente a definire una situazione in cui la rivoluzione è ‘all’ordine del giorno’, ma non può, per propria semplice virtù diretta, provocare una ‘situazione rivoluzionaria’, e a maggior ragione una situazione di rottura rivoluzionaria e il trionfo della rivoluzione». Per trasformare in senso attivo questa contraddizione e renderla veramente proficua, è necessario che tutta una serie di circostanze, correnti e contraddizioni anche profondamente diverse tra loro si accumulino e «si ‘fondano’ in una unità di rottura»⁵³.

La fase di transizione da un modo di produzione a un altro si mostra quindi «come una collisione, o anche una collusione, tra tempi diversi». Tuttavia, i tempi in questione non sono soltanto quelli, già citati, della struttura economica, della lotta politica, dell’ideologia, etc. ma anche i tempi che concernono la coesistenza di diversi modi di produzione all’interno così come all’esterno del modo di produzione dominante⁵⁴. Se da una parte, infatti, nel mondo industrializzato possono sussistere o addirittura combinarsi tra loro diverse forme di sfruttamento e di mestieri, dando vita alle cosiddette *Zwitterformen*, dall’altra è possibile che un confronto tra temporalità storiche differenti, come ad esempio quello tra Occidente capitalistico e Oriente agricolo, produca inedite opportunità di rigenerazione sociale.

Abbandonati quei pregiudizi che lo avevano spinto a considerare l’Impero zarista come il «luogo di una immota barbarie asiatica», a partire dagli anni Settanta Marx si convince di avere a che fare con «un paese in fibrillazione», prossimo a profonde trasformazioni sociali⁵⁵. Il filosofo affronta una scottante questione: «se la Russia debba cominciare col distruggere la comune agricola [...] per passare di qui al regime capitalista, o invece possa, senza incorrere nei lutti e nelle sofferenze di questo regime, farne proprie le conquiste sviluppando il retaggio del suo passato storico»⁵⁶. Il Moro chiarisce immediatamente che i suoi precedenti schizzi circa la genesi del capitalismo riguardavano l’Occidente europeo, ma non possono in alcun modo essere metamorfosati «in una teoria

51 É. Balibar, *Sui concetti fondamentali del materialismo storico* cit., pp. 357-360. Cfr. A. Burgio, *Strutture e catastrofi. Kant, Hegel, Marx*, Roma, Editori Riuniti, 2000: pur sottolineando che «un destino di crisi [è] inscritto nella costituzione materiale del sistema» capitalistico, Marx non perde mai di vista la «funzione decisiva» che svolge, all’interno delle «dinamiche storiche concrete», il fattore soggettivo ai fini dello sviluppo dei processi di trasformazione (pp. 186-198).

52 É. Balibar, *Sui concetti fondamentali del materialismo storico*, cit., p. 360.

53 L. Althusser, *Contraddizione e surdeterminazione*, in *Per Marx*, Milano - Udine, Mimesis, 2008, pp. 90-91. A ben vedere, già nella *Vorwort* del 1859 Marx afferma che lo sviluppo delle forze produttive crea «le condizioni materiali» per la soluzione dei rapporti di produzione borghese, lasciando intendere che per trasformare la società sarà necessario l’intervento di fattori extra-economici.

54 É. Balibar, *Sui concetti fondamentali del materialismo storico* cit., pp. 369-375.

55 A. Burgio, *Strutture e catastrofi* cit., pp. 199-208.

56 K. Marx, *Alla redazione dell’«Oiečestvennye Zapiski»*, in K. Marx - F. Engels, *India Cina Russia*, a cura di B. Maffi, Milano, il Saggiatore, 2008, p. 244.

storico-filosofica della marcia generale fatalmente imposta a tutti i popoli, in qualunque situazione storica essi si trovino». Anche «eventi di un'analogia sorprendente», in ambienti storici diversi, possono produrre, infatti, «risultati del tutto differenti»: è dunque necessario studiare separatamente tutti i fenomeni e poi metterli a confronto, evitando di ricorrere al «*passe partout* di una filosofia della storia, la cui virtù suprema è d'essere soprastorica»⁵⁷. La comune rurale russa (*obščina*), ad esempio, gode di una serie di circostanze assolutamente uniche, che la rendono il possibile «punto di appoggio» di una vera e propria «rigenerazione sociale»⁵⁸. Essa è «ancora stabilita sull'intera estensione» di un paese che non è certo isolato dal «mondo moderno», ma non è nemmeno «preda di un conquistatore straniero»; ciò significa, ammesso che la si riesca a liberare da tutte le miserie e le deleterie influenze che l'attaccano da ogni parte, che l'*obščina* potrebbe un giorno appropriarsi di tutte le «conquiste positive» (scientifico-tecnologiche) della produzione capitalistica senza dover necessariamente passare per le sue forche caudine, fino ad arrivare a «svilupparsi direttamente come elemento della produzione collettiva su scala nazionale»⁵⁹. Il futuro della Russia, dunque, non deve per forza coincidere con il passato dell'Europa, poiché «la grande somma di contraddizioni» che riguardano il paese zarista, unitamente alle rare circostanze in cui si trova, lasciano pensare che, attraverso un intenso lavoro politico, esso possa direttamente accedere a un'inedita fase di rinascita sociale, costruendo una modernità alternativa a quella capitalistica⁶⁰. E se da una parte è possibile che in Oriente si compia un simile passaggio, dall'altra è lecito ipotizzare che l'Occidente uscirà un giorno dal suo «stato di crisi» ritornando «al tipo 'arcaico' della proprietà comune»: il che non deve essere certamente interpretato come un nostalgico ritorno alle origini, ma come «una rinascita (*a revival*) in una forma superiore (*in a superior form*) di un tipo sociale arcaico», nei termini, cioè, di una nuova società che si forma inglobando e sviluppando elementi appartenenti a una temporalità differente da quella capitalistica⁶¹. Nessuna profezia, nessuna concezione unilineare e stadiale del tempo storico caratterizza l'analisi marxiana, che è anzi segnata dalla consapevolezza che, «come nelle formazioni geologiche, v'è nelle formazioni storiche tutta una serie di tipi primari, secondari, terziari ecc.» che conferiscono al tempo una forma estremamente complessa e stratificata, aprendo di continuo proficui spiragli per la costruzione di nuovi scenari sociali⁶².

57 Ivi, pp. 245-246.

58 K. Marx, *Lettera a Vera Zasulič dell'8 marzo 1881*, in K. Marx - F. Engels, *India Cina Russia* cit., pp. 246-247.

59 K. Marx, *Dagli abbozzi preliminari alla lettera a Vera Zasulič*, in K. Marx - F. Engels, *India Cina Russia*, pp. 247-255. Su questo punto si veda V. Morfino, *Marx e la Russia*, «Quaderni Materialisti» 18 (2019), pp. 43-53.

60 L. Althusser, *Contraddizione e surdeterminazione* cit., pp. 86-90.

61 K. Marx, *Dagli abbozzi preliminari alla lettera a Vera Zasulič* cit., p. 248. Le espressioni qui impiegate da Marx sono ricavate da *Ancient Society* (1877) di Lewis H. Morgan. Cfr. K. Marx, *Quaderni etno-antropologici*, in K. Marx - F. Engels, *Opere*, Vol. XXVI, a cura di F. Vidoni e S. Bracaletti, Napoli, La città del sole, 2020, pp. 17-212.

62 K. Marx, *Dagli abbozzi della lettera a Vera Zasulič* cit., pp. 318-319. Incredibilmente vicine a queste, sono le riflessioni di Koselleck in *Zeitschichten*: «Mein Thema lautet ‚Zeitschichten‘. Und ich darf vorausschicken, daß ich als Historiker keine physikalisch oder biologisch begründeten Aussagen zu machen fähig bin. Eher bewege ich mich im Bereich der Metaphern: ‚Zeitschichten‘ verweisen auf geologischen Formationen, die verschieden weit und verschieden tief zurückreichen und die sich im Laufe der sogenannten Erdgeschichte mit verschiedenen Geschwindigkeiten verändert und voneinander abgehoben haben. [...] Die üblichen Weisen der Historiker, Zeit

3. Da Nietzsche a Hayek

3.1. La niaiserie dei moderni

Tra i principali bersagli della sferzante e irriverente critica che Friedrich Nietzsche muove nei confronti della modernità europea e ad alcuni dei suoi più illustri rappresentanti, vi è certamente la fede che quest'ultimi ripongono nella linearità e nella cogenza del progresso storico. «Il 'progresso' – scrive Nietzsche nel 1888 – è semplicemente un'idea moderna, cioè un'idea falsa. L'europeo di oggi resta, nel suo valore, profondamente al di sotto dell'europeo del Rinascimento»; difatti, «la prosecuzione di uno sviluppo *non* è assolutamente, per una qualsivoglia necessità, elevazione, potenziamento, consolidamento»⁶³. Moti rivoluzionari come quelli che hanno condotto agli eventi della Comune di Parigi non provano che l'umanità segue «una evoluzione verso qualcosa di migliore o di più forte o di più elevato», ma anzi rappresentano il sintomo di un bimillenario processo di *décadence*, le cui origini risalgono a Socrate e a Platone, e il cui snodo fondamentale è da rintracciarsi nella diffusione della fede cristiana⁶⁴. Se è chiaro, da una parte, che modernità e filosofie progressive della storia non possono essere concepite come fenomeni disgiunti, dall'altra è certamente evidente che il mito moderno del progresso non è altro che l'erede diretto e secolarizzato dell'escatologia presente nelle Sacre Scritture. Così come le predicazioni evangeliche convinsero gli indigenti che un giorno Dio avrebbe concesso loro la grazia eterna, liberandoli definitivamente dal male, dalle lacrime e dal dolore, così i moderni credono, infatuati dalle promesse insite nelle utopie progressistiche, di poter eliminare tutte le contraddizioni che caratterizzano la realtà, ponendo per sempre fine a quelle ingiustizie e a quelle disuguaglianze che abitano il mondo. Ma cosa significa – si chiede Nietzsche in *Ecce homo* – «[c]onsiderare tutte le crisi in genere come un'obiezione, come qualcosa che bisogna *eliminare*? In fondo, si tratta soltanto di una pernicioso illusione: «è la *niaiserie par excellence*, nel complesso, una vera disgrazia nelle sue conseguenze, un destino di sciocchezza –, di tale sciocchezza quasi come lo sarebbe la volontà di eliminare il maltempo – magari per compassione per la povera gente»⁶⁵. La crisi è infatti parte ineliminabile dell'esistente e ne costituisce, per così dire, l'essenza: poiché contraddizione e realtà coincidono, pretendere di superare ogni contraddizione non significa altro che credere, ingannandosi, di poter negare la realtà. Chiunque tenti di compiere un'operazione di questo genere non può che inevitabilmente ricadere nella miseria degli assoluti metafisici, oppure restare imbrigliato nelle maglie di costruzioni logico-razionali totalizzanti assolutamente ingannevoli e fallaci⁶⁶. Per Nietzsche «[l]a crisi si definisce dunque come crollo dell'egemonia, cioè

zu behandeln, sind bekanntlich doppelartig: Entweder wird Zeit linear, gleichsam als Zeitpfeil dargestellt, sei es teleologisch oder sei es mit offener Zukunft. In diesem Fall handelt es sich um eine irreversible Form von Ablauf. Oder aber Zeit wird rekurrent und kreisläufig gedacht. Dieses Modell [thematisiert] die Widerkehr des grundsätzlich Gleichen [...]. Von beiden Modellen läßt sich sagen, daß sie unzulänglich sind, denn jede geschichtliche Sequenz enthält sowohl lineare wie rekurrente Elemente. [...] [D]ie historischen Zeiten bestehen aus mehreren Schichten, die wechselseitig aufeinander verweisen, ohne zur Gänze voneinander abhängen» (R. Koselleck, *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2000, p. 19).

63 F. Nietzsche, *L'Anticristo. Maledizione del cristianesimo*, Milano, Adelphi, 1977, pp. 5-6.

64 *Ibidem*.

65 F. Nietzsche, *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, Milano, Adelphi, 1991, p. 130.

66 Cfr. G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, Torino, Einaudi, 2002: «Il 'sì' di Nietzsche si oppone al

come il manifestarsi di una realtà disgregata, caratterizzata da spinte e contropunte non componibili, ognuna delle quali avanza la pretesa a ragione ma in realtà non è che *una* ragione». Ne consegue che la «[c]oscienza della crisi» coincide con la «consapevolezza di una realtà strutturalmente non-conciliabile»⁶⁷.

Questo riconoscimento filosofico della realtà come totalità non componibile, come piano costellato di contraddizioni insuperabili, trova un importante corrispettivo nel dispiegarsi delle logiche interne al sistema capitalistico, per cui la crisi non è un «elemento perturbatore contingente, [...] un 'disturbo' rispetto ad una formazione economico-sociale compatta e razionale nella sua sostanza», bensì «il principio di costituzione della realtà sociale, il suo fondamento, la sua intelaiatura»⁶⁸. In un certo senso, nel *Wille zur Macht* nietzscheano, che respinge le utopie progressistiche in nome di un'accettazione dionisiaca della tragicità dell'esistenza e che rifiuta le visioni lineari e stadiali del tempo storico scegliendo di abbracciare l'*ewige Wiederkehr des Gleichen*, è implicita dunque l'assunzione dell'«orizzonte capitalistico come orizzonte ultimo»⁶⁹. L'abbandono definitivo di ogni fede nella κρίσις teologica e nei suoi moderni derivati rivoluzionari non si risolve in un «declino e ritirarsi della potenza dello spirito», che sarebbe proprio del nichilismo passivo, ma in una «accresciuta potenza dello spirito», accessibile soltanto a quegli individui capaci di dire 'sì' alla vita malgrado tutte le insensatezze e i dolori che la caratterizzano⁷⁰. L'oltre-uomo legge il divenire storico, con tutti i suoi conflitti e le sue contraddizioni, in chiave naturalistica, senza rimpiangere quegli artifici ideologici che permettevano d'individuare nel suo svolgimento un progresso generale e costante del genere umano o anche soltanto la possibilità di un riscatto collettivo⁷¹. Così facendo, egli arriva a prefigurarsi – per dirlo con le parole di Benjamin – come «der erste der die kapitalistische Religion erkennend zu erfüllen beginnt», cioè come colui che per primo realizza quel «culto *sans [t]rêve et sans merci*» che è proprio del regime capitalistico⁷². Al venir meno di Dio e di tutti quegli Assoluti presso cui l'angoscia dell'uomo aveva fino ad allora trovato riparo, lo *Übermensch* contrappone la consapevole e serena accettazione dell'eterno ritorno, mostrando di poter sopportare attivamente il peso delle contraddizioni che qualificano l'esistente, quindi anche dello sfruttamento, delle disuguaglianze, delle sopraffazioni e delle ingiustizie su cui si fondano le moderne società occidentali. Nell'eterna rotazione della ruota dell'essere, le crisi che periodicamente affliggono il sistema capitalistico non rimandano ad alcuna possibile trasformazione radicale della realtà vigente, ma si

'no' della dialettica; l'affermazione alla negazione della dialettica; la differenza alla contraddizione dialettica; la gioia, il godimento al lavoro dialettico; la leggerezza, la danza alla pesantezza dialettica; la bella irresponsabilità alle responsabilità dialettiche» (p. 33). Per una ricostruzione storica della dissoluzione del sistema dialettico hegeliano si veda K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, tr. it. di G. Colli, Torino, Einaudi, 2000. Per un'interpretazione del nichilismo nietzscheano come momento di concreta ricerca di rifondazione del sapere cfr. invece M. Cacciari, *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Milano, Feltrinelli, 1975.

67 L. Cortella, *Crisi e razionalità. Da Nietzsche a Habermas*, Napoli, Guida, 1981, pp. 8-9.

68 Ivi, p. 9.

69 Ivi, pp. 9-11.

70 F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, Firenze - Milano, Bompiani, 1995, p. 17.

71 Su questo punto si veda il monumentale studio di D. Losurdo, *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*, Torino, Bollati Boringhieri, 2004.

72 W. Benjamin, *Capitalismo come religione*, Genova, il melangolo, 2018, pp. 58-67.

ripetono ciclicamente nella salvaguardia dell'ordine precostituito, di cui pur si riconoscono le caratteristiche eminentemente tragiche⁷³.

3.3. Crisi come modo di governo

I primi decenni del Novecento sono caratterizzati dal diffondersi, sul territorio europeo, della cosiddetta filosofia della crisi. Per molti intellettuali – tra cui Huizinga, Ortega y Gasset, Husserl, Freud, Valéry, Guénon, Spengler e Schweitzer – il vecchio continente si configura come l'oggetto di un terribile imbarbarimento, mentre il suo futuro si manifesta come un tempo estremamente cupo, funesto o, nella migliore delle ipotesi, insondabile. Alla fine della Prima guerra mondiale, pare infatti che la crisi non possa più essere interpretata nei termini di una «cesura» attraverso cui il processo di civilizzazione raggiunge un grado più alto del suo sviluppo, ma soltanto come «soglia ultima», al di là della quale si apre il rischio di un'incontrollabile deriva⁷⁴. Si moltiplicano allora non soltanto le reazioni critiche nei confronti delle fedi illuministiche in un costante miglioramento civile e morale del genere umano, ma anche i sentimenti di sfiducia verso le democrazie – sempre più spesso considerate corrotte e livellatrici – e i sospetti verso un mondo ormai dominato dalla tecnica, dall'industrializzazione e dai processi di massificazione. La sensazione generale, per dirla con Spengler, è che l'Europa abbia raggiunto il culmine della propria vecchiaia, che sia entrata nella fase finale del proprio ciclo vitale e che, nonostante gli incredibili progressi tecnologici e scientifici, si stia per dirigere, più o meno velocemente, verso un mesto quanto inevitabile declino (*Untergang*).

Friedrich A. von Hayek, massimo teorico del neoliberalismo, è senza dubbio figlio di questa turbolenta atmosfera che avvolge il continente europeo nella prima metà del XX secolo. La Vienna nella quale l'autore nasce e cresce è una città estremamente inquieta, che percepisce nitidamente l'ormai prossimo *finis Austriae*. Ma il progetto filosofico hayekiano, a un tempo «nuovo paradigma di governo» e «nuovo meccanismo di civilizzazione», si presenta come esplicito tentativo di fornire una risposta adeguata alle oscure profezie dei filosofi della crisi⁷⁵.

Negli anni della sua gioventù Hayek lavora soprattutto a una teoria monetaria del ciclo economico: basandosi su premesse di stampo neoclassico, individua nell'eccessiva elasticità del sistema creditizio e nel risparmio forzato derivante da quest'ultima la causa principale della ricorrenza delle crisi economiche nel modo di produzione capi-

73 «[L]a vita è essenzialmente appropriazione, offesa, sopraffazione di tutto quanto è estraneo e più debole, oppressione, durezza, imposizione di forme proprie, un incorporare o per lo meno, nel più temperato dei casi, uno sfruttare [...] oggi si vaneggia in ogni dove, perfino sotto scientifici travestimenti, di condizioni di là da venire della società, da cui dovrà scomparire il suo 'carattere di sfruttamento' – ciò suona alle mie orecchie come se si promettesse di inventare una vita che si astenesse da ogni funzione organica. Lo 'sfruttamento' non compete a una società guasta oppure imperfetta e primitiva: esso concerne l'essenza del vivente, in quanto fondamentale funzione organica, è una conseguenza di quella caratteristica volontà di potenza, che è appunto la volontà della vita. – Ammesso che questa, come teoria, sia una novità – come realtà è il fatto originario di tutta la storia: si sia fino a questo punto sinceri verso sé stessi!» (F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, Milano, Adelphi, 1977, p. 177).

74 R. Esposito, *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Torino, Einaudi, 2016, pp. 19-50. Su questo punto, cfr. anche M. Nacci, *Tecnica e cultura della crisi (1914-1939)*, Torino, Loescher, 1982.

75 M. De Carolis, *Il rovescio della libertà. Tramonto del neoliberalismo e disagio della civiltà*, Macerata, Quodlibet, 2017, pp. 38-39.

talistico⁷⁶. Opponendosi radicalmente alle riflessioni dell'economista inglese John M. Keynes, per cui le crisi sono dovute al sottoconsumo e possono perciò essere evitate o risolte ricorrendo a un forte sostegno pubblico della domanda, il pensatore austriaco sostiene che il segreto delle fluttuazioni che ciclicamente colpiscono l'economia di mercato risieda dunque nei meccanismi interni al sistema bancario. Tuttavia, l'incredibile successo ottenuto dalle teorie keynesiane tra gli anni Trenta e Quaranta del Novecento, unitamente all'acquisita consapevolezza che alcune importanti aporie inficiano la sua teoria monetaria del ciclo, spinge Hayek a spostare l'attenzione su questioni di carattere più filosofico e politico.

Preoccupato per il catastrofismo primonovecentesco, così come per i disastri provocati dai fascismi e per il crescente consenso accordato alle ideologie marxiste, l'autore, negli anni della sua maturità, giunge a stilare i capisaldi teorici del neoliberalismo, corrente di pensiero che non soltanto si propone di salvare le società occidentali dalle minacce che le assediano, ma anche e soprattutto di illuminare una sicura via dello sviluppo per la comunità globale. Per l'attuazione di questo prospetto, però, è anzitutto necessario che i popoli abbandonino qualsiasi tentativo di perseguire scopi condivisi e, in seconda istanza, che le società adattino ogni loro struttura a quello che Hayek chiama *κόσμος*, cioè l'«ordine spontaneo» del mercato⁷⁷. Il filosofo austriaco sostiene, infatti, che sia impossibile raggiungere, per mezzo di piani coscienti, fini comuni: l'unico progresso veramente realizzabile è quello che si ottiene affidandosi ai principi del libero mercato, considerato come il frutto di un'evoluzione involontaria del genere umano. Bisogna quindi lasciare che gli individui, intesi come agenti economici, si muovano liberamente nella ricerca del soddisfacimento dei loro particolari egoismi⁷⁸. E per la realizzazione di questo progetto – e qui risiede una delle caratteristiche più innovative della proposta hayekiana – è possibile, anzi necessario, ricorrere a un intervento *attivo* da parte delle autorità governative: qualsiasi aiuto deliberato e artificiale, infatti, è perfettamente lecito se l'obiettivo primario rimane quello di conformare la società civile all'ordine cosmico del mercato⁷⁹. «L'economia di mercato», in questo senso, «indica, costituisce l'indice generale» sotto cui collocare «la regola destinata a definire tutte le azioni di governo»: ciò significa, in poche parole, che bisogna arrivare a «governare *per* il mercato, piuttosto che governare *a causa* del mercato»⁸⁰. Il capitalismo, con le sue logiche concorrenziali e

76 Cfr. F.A. von Hayek, *Geldtheorie und Konjunkturtheorie*, Salzburg, Wolfgang Neugebauer, 1976.

77 F.A. von Hayek, *Legge, legislazione e libertà. Una nuova enunciazione dei principi liberali della giustizia e dell'economia politica*, Milano, il Saggiatore, 1986, p. 51.

78 È chiara, qui, l'influenza esercitata su Hayek da Mandeville e le sue tesi circa il legame sussistente tra vizi privati e virtù pubbliche.

79 «[I]l liberalismo 'rinnovato', lungi dall'emettere condanne di principio dell'intervento statale in quanto tale, sostituisce all'alternativa 'intervento o non-intervento?' la questione di sapere *quale debba essere la natura* di questo intervento, e in ciò sta tutta la sua originalità. Ancor più precisamente, il punto è distinguere gli interventi legittimi e quelli illegittimi. Ciò appare in modo molto esplicito ne *La via della schiavitù*: 'Il problema se lo Stato debba o non debba 'agire' o 'interferire' induce a porre un'alternativa del tutto sbagliata, e l'espressione *laissez-faire* è una descrizione molto ambigua e sviante dei principi sui quali si basa la politica liberale'. Insomma, 'quel che importa è la natura, non il volume delle pubbliche attività'. Gli interventi governativi che Hayek condanna sono quelli che si propongono di perseguire «obiettivi sociali»; giudicati positivamente, invece, sono gli interventi che si battono per la difesa del «diritto privato» (P. Dardot - C. Laval, *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberalista*, Roma, DeriveApprodi, 2019, pp. 216-236).

80 M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Milano, Feltri-

il suo modello d'impresa, deve essere assunto come una «norma generale di vita», come una legge cui debbono adattarsi tanto i governati quanto i governanti. La razionalità economica deve infatti sia poter penetrare nei «meandri più intimi» del semplice cittadino sia far breccia nei più grossi e complessi apparati dello Stato, fino al punto di trasformare quest'ultimo in una vera e propria impresa privata⁸¹. Così facendo, si giungerà finalmente ad assegnare al κόσμος «le prerogative della politica, tra cui quell'autonomia che consente di governare sé stesso *iuxta propria principia*»⁸².

Tuttavia, se è vero che il capitalismo avanzato è, come lo ha definito Schumpeter, *schöpferische Zerstörung*, ne consegue che nella logica interna al progetto neoliberale è implicita la sua inevitabile tendenza a trasformarsi in governo dell'emergenza. Ogni crisi, all'interno del κόσμος, produce una decisione preordinata, una scelta funzionale alla conservazione del sistema; ma essendo quest'ultimo, per sua stessa natura, perennemente instabile, ogni decisione produce a sua volta nuove crisi, nuovi dissesti, che si ripetono all'infinito. Non c'è spazio per alcuna decisione veramente risolutrice nel cosmo di mercato: la crisi impone continuamente il salvataggio di un ordine che viene presentato come insostituibile, ma che non può raggiungere alcun saldo e definitivo equilibrio⁸³. Si può allora intuire perché Foucault abbia considerato l'espressione nietzscheana del «vivere pericolosamente» come la massima del neoliberalismo: non potendo – e non dovendo – essere concepibili alternative a un sistema che è costantemente in crisi, «gli individui sono posti continuamente in condizione di pericolo, o piuttosto indotti a provare la loro situazione, la loro vita, il loro presente, il loro futuro come gravidi di pericolo»⁸⁴. L'emergenza funge così da vero e proprio *instrumentum* ai fini della conservazione e del rafforzamento dell'ordine esistente, attraverso un'azione che si esercita a modificare, plasmare e ammansire il comportamento di coloro che potrebbero trasformarsi in temibili nemici politici se la loro esistenza non fosse eternamente precarizzata. In questo senso, all'interno del regime neoliberale, la crisi arriva ad assumere una vera e propria connotazione biopolitica, operando «come dispositivo di governo» e assolvendo «pienamente a una funzione governamentale nel produrre e regolare le condotte delle forme di vita»⁸⁵.

nelli, 2020, p. 112.

81 P. Dardot - C. Laval, *La nuova ragione del mondo* cit., pp. 27-28.

82 D. Gentili, *Crisi come arte di governo* cit., p. 84.

83 Servendosi di un termine già impiegato da Nietzsche, Hayek definisce il neoliberalismo come *Lebenspartei*: così facendo, pur criticando aspramente il partito di classe marxista, situa la propria ideologia al di là di tutte le parti, negando la legittimità di ogni opposizione. «*There is no alternative*», del resto, sarà uno degli slogan preferiti di Margaret Thatcher, primo ministro del Regno Unito dal 1979 al 1990 e aperta sostenitrice delle teorie hayekiane.

84 M. Foucault, *Nascita della biopolitica* cit., p. 68.

85 D. Gentili, *Crisi come arte di governo* cit., p. 77.