



LINGUE CULTURE MEDIAZIONI LANGUAGES CULTURES MEDIATION

9 (2022)

1

Crisis: Contexts, Processes, Subjectivity,
Emplacement, Embodiment

Crisi: contesti, processi, soggettività,
posizionamenti, incorporazioni

Edited by / A cura di

Lidia De Michelis, Roberta Garruccio, and Maaïke van Berkel

Introduction	5
<i>Lidia De Michelis, Roberta Garruccio, and Maaïke van Berkel</i>	
Crisi. Una conversazione interdisciplinare su una parola chiave della nostra congiuntura storica	17
<i>Lidia De Michelis e Roberta Garruccio</i>	
Il tempo e la crisi. Analisi di un binomio costitutivo della modernità europea	45
<i>Andrea Ampollini</i>	
Crisi. Quale crisi? Stabilizzazione e caos	67
<i>Roberto Pedretti</i>	
Forensic Turning Points: Exhumations, Dignity, and Iconoclasm	81
<i>Daniel Palacios González</i>	
Songs without Sunrise: Irish Victorian Poetry and the Risorgimento	101
<i>Frederik Van Dam</i>	
Crisi americane: Paine, Hawthorne, Thoreau	125
<i>Manlio Della Marca</i>	

Grande Recessione, finanza e promessa nel romanzo statunitense di immigrazione: <i>The Wangs vs the World</i> di Jade Chang e <i>Behold the Dreamers</i> di Imbolo Mbue <i>Cinzia Schiavini</i>	141
The Problem Space of Nature in Chongqing: A Conjunctural Analysis of Environmental Crisis Discourses and Local Housing Practices <i>Michela Bonato</i>	165
Crise de l’Histoire, crise de la représentation: “La Mémoire collective” de Zhang Kangkang et autres exemples de “métafiction historiographique” dans la littérature chinoise d’avant-garde <i>Alessandra Pezza</i>	189
Authors	207

Il tempo e la crisi

Analisi di un binomio costitutivo della modernità europea

Andrea Ampollini

Independent scholar - Italy

DOI: <https://dx.doi.org/10.7358/lcm-2022-001-ampo>

Time and crisis. Analysis of a pair constitutive of European modernity

ABSTRACT

This article aims to reconstruct the history of the concept of crisis and its links with the main temporal models of European modernity, paying particular attention to Marxian thought and to some of the most significant critiques that have been addressed to it. During this historical and conceptual analysis, three objectives will be basically pursued: firstly, to show the positive meaning that 'crisis' has assumed within the modern philosophies of history and to investigate its debts with the Judeo-Christian tradition; secondly, to prove that Marx did not intend to support, as he has often been accused of, any staged and linear conception of history, but rather to highlight the existence of different temporal strata, within which 'crisis' does not produce any forced outcome; finally, to analyze how, between the nineteenth and the twentieth centuries, authors like Nietzsche and Spengler tried to eliminate – without succeeding – faith in historical progress.

Parole chiave: crisi; Marx; Nietzsche; progresso; secolarizzazione.

Keywords: crisis; Marx; Nietzsche; progress; secularization.

1. CRISI E FILOSOFIA DEL PROGRESSO

1.1. *Il tempo nuovo*

In quella che è forse da considerarsi la sua opera più celebre, intitolata *Vergangene Zukunft* (1979), Reinhart Koselleck, uno dei protagonisti in-

discussi della storiografia contemporanea, ricostruisce con abile maestria le tappe fondamentali di quel processo che, a partire dalla seconda metà del XVIII secolo, porta il termine *Geschichte* a sostituire la parola *Historie*, fino a quasi determinarne la rimozione dal lessico comune tedesco (Koselleck 2007, 11-54). L'impiego sempre più massiccio del sostantivo *Geschichte* in luogo di *Historie*, secondo l'autore, non è un fatto di scarso rilievo storiografico, una questione, per così dire, d'interesse meramente linguistico, dacché denota l'acquisizione di nuove e importanti qualità da parte del tempo storico, il cui "status teorico" subisce una radicale trasformazione nel corso del Settecento (Koselleck 2009, 45). Il vecchio *topos* ciceroniano dell'*historia magistra vitae*, del passato come fonte cui sommessamente abbeverarsi per poter divenire più saggi e rischiarare il futuro, "formula pedagogica" resa possibile dalla fede nell'esistenza di uno stretto legame tra tempo storico e "natura sempre uguale", si dissolve infatti in quella che Koselleck definisce la "mobile storia dei tempi moderni" (Koselleck 2007, 30-37). Nel tardo Settecento europeo viene meno il luogo comune secondo cui le *historiae* sarebbero in grado di fornire, come ancora fermamente credevano Montaigne e Bodin verso la fine del XVI secolo, esempi per la vita: la *Geschichte*, "singolare collettivo" in cui si condensano quelle che in origine erano *die Geschichte(n)* – le "pluralità di fatti" –, emerge lasciandosi alle spalle "la ripetibilità degli *exempla*" (Koselleck 2007, 41). Il turbinio di eventi che conduce allo scoppio della Rivoluzione francese, trascendendo ogni tradizionale spazio d'esperienza (*Erfahrungsraum*), libera il futuro dalle maglie che lo tenevano incollato al passato e dischiude un inedito orizzonte d'aspettativa (*Erwartungshorizont*), un orizzonte carico, come avrebbe poi scritto Leopardi ne *La ginestra*, di "magnifiche sorti e progressive" per tutta l'"umana gente" (Leopardi 2016, 276)¹. Ora la storia non è più da intendersi come un'accozzaglia di eventi reiterantesi infinite volte, bensì come un insieme unitario e denaturalizzato delle azioni del genere umano, all'interno del quale si possono rintracciare un *sensu* complessivo e una *direzione* precisa. Non a caso, nello stesso periodo in cui si consolida l'uso della parola *Geschichte*, s'assiste alla nascita dell'espressione *Philosophie de l'Histoire*². "In termini storico-linguistici", scrive Koselleck, questi due fenomeni costituiscono un "unico evento": storia e filosofia della storia sono "concetti complementari", che condividono la scoperta dell'"unicità dei

¹ Ove non altrimenti indicato, i corsivi sono presenti nel testo citato.

² A coniare la locuzione 'filosofia della storia' è molto probabilmente Voltaire, che nel 1765 pubblica un testo intitolato proprio *La philosophie de l'histoire*.

decorsi storici” e della “possibilità di un loro progresso” (Koselleck 2007, 45-46).

L’interesse degli studiosi a poco a poco si orienta verso la ricerca di un filo conduttore che sia in grado di mostrare la presenza di un ordine razionale nell’avvicinarsi degli eventi. Kant, dopo aver ipotizzato l’esistenza di un “corso regolare del miglioramento della costituzione statale” nel continente europeo (Kant 1995a, 42), giunge a intravedere nella Rivoluzione francese un “*segno storico*” capace di provare la “*tendenza del genere umano*” a dirigersi verso una perfetta unione civile (Kant 1995b, 228). Hegel, invece, interpreta la *Weltgeschichte* come il campo in cui gradualmente, per mezzo di un movimento eliodromico, si dispiega la libertà dello spirito. “La storia mondiale – scrive – è il progresso nella coscienza della libertà”: se l’antico Oriente sapeva che “*uno solo è libero*”, se i Greci e i Romani sapevano che “*alcuni sono liberi*”, il mondo cristiano-germanico adesso sa che “*tutti sono liberi*” (Hegel 2003, 18-91). Il tempo storico si configura allora come una sequenza progressiva di fasi, come un processo stadiale che, sviluppandosi secondo una logica cogente, si dirige inesorabilmente verso un *τέλος*. E lo stesso sembra valere anche per Marx, che nel 1859 scrive: “i modi di produzione asiatico, antico, feudale e borghese moderno possono essere designati come epoche che marciano il progresso della formazione economica della società”; quella borghese è l’“ultima forma antagonistica del processo di produzione sociale” e, una volta che la si sarà superata, avrà inizio il tempo della società senza classi (Marx 1974, 6).

1.2. *Positività della crisi*

Una chiave d’accesso privilegiata per poter comprendere la genesi della frattura compiutasi in Europa verso la fine del XVIII secolo, sia sul piano dell’“organizzazione dello spazio politico” che su quello della “mutazione dell’esperienza dei tempi storici”, è l’analisi del concetto di crisi (Imbriano e Rodeschini 2012, 27-28). Il lemma, infatti, nel periodo compreso tra 1750 e 1850, non soltanto giunge a riferirsi a quelle dinamiche che, innescate dalla critica illuminista, portano alla dissoluzione del dispotismo d’*Ancien Régime*, ma arriva anche a cogliere la radicale riconfigurazione del rapporto tra spazio d’esperienza (*Erfahrungsraum*) e orizzonte d’aspettativa (*Erwartungshorizont*), divenendo un postulato concettuale della *Geschichtsphilosophie* e, conseguentemente, un vero e proprio “tratto distintivo dell’età moderna” (Koselleck 2012, 52).

A “utilizzare per la prima volta ‘crisi’ in senso moderno”, come concetto capace di “offrire prognosi sul futuro nell’ambito della filosofia della storia”, è Jean-Jacques Rousseau (Koselleck 2012, 52). Agli albori del XVIII secolo, infatti, l’uso che si faceva di questa parola, soprattutto in ambito politico, era ancora sostanzialmente analogo al modo in cui, nell’antichità, i Greci la impiegavano nel campo medico: ‘crisi’ (da κρίσις = ‘scelta’, ‘giudizio’) si riferiva a una situazione precaria, in cui i governanti erano chiamati a compiere delle decisioni di carattere conservativo, le uniche ritenute veramente in grado di garantire la salvezza “di un’entità politica e dei suoi sistemi costituzionali” (Koselleck 2012, 46-49). Con la pubblicazione del *Contrat social* (1762), Rousseau avanza invece l’ipotesi che anche un rivolgimento violento dell’ordine costituito, seppur molto raramente, possa aiutare uno Stato vecchio e malato a riprendere il “vigore della giovinezza”, sottraendolo alle “braccia della morte” (Rousseau 2019, 118). Annunciando, quasi profeticamente, la terribile crisi delle grandi monarchie europee, Rousseau preconizza l’avvicinarsi di un *siècle de révolutions* e non esclude la possibilità che le “condizioni post-rivoluzionarie” possano coincidere con il “superamento di ogni storia precedente” (Koselleck 2012, 53).

Ancor più paradigmatico, in questo senso, dal momento che il ‘superamento’ cui allude la riflessione rousseauiana rimane pur sempre legato a un vagheggiato ritorno a una condizione originaria, è il caso di Thomas Paine, per cui il significato di ‘crisi’ corrisponde a quello del moderno concetto di rivoluzione³. Se la Guerra d’indipendenza americana, ai suoi occhi, va configurandosi come una sfida necessaria “tra virtù e vizio”, la “caduta delle colonie” rappresenta il “compimento di un giudizio cosmico-storico”, che decreta la definitiva “vittoria sull’inferno” e l’inizio di un tempo completamente nuovo, contrassegnato da una felicità morale senza precedenti (Koselleck 2012, 56).

Col proliferare di differenti “modelli di interpretazione del tempo”, poi, a questo concetto della crisi come “decisione ultima” se ne affiancano altri fino ad allora sconosciuti: “il carattere strutturalmente ripetibile e quello assolutamente unico della crisi”, scrive Koselleck, pur escludendosi reciprocamente sul piano logico, giungono a mescolarsi tra loro, dando vita a una quantità di curiose varianti (Koselleck 2012, 50). In alcuni casi,

³ A partire dalla seconda metà del XVIII secolo, il termine ‘rivoluzione’ cessa di riferirsi a un movimento ciclico, che implica inevitabilmente il ritorno a un antico ordine di cose, e assume invece il significato di ‘rottura’, ‘cesura storica’, ‘mutamento radicale’ che schiude orizzonti futuri del tutto inediti.

il concetto arriva ad assumere il significato di ‘durata’, trasformandosi in “determinazione processuale fondamentale [*prozessualen Grundbestimmung*] del tempo storico”; in altri, il termine viene utilizzato in maniera reiterata, ma inteso – “lungo la linea crescente del progresso” – come una “fase di passaggio storicamente unica” (Koselleck 2012, 51). Vi sono numerose situazioni in cui la parola viene completamente spogliata del suo significato originario di ‘scelta’, ‘giudizio’ tra alternative inevitabilmente contraddittorie: risucchiata da uno “sviluppo che è già assicurato e che qualifica *a priori* il tempo futuro” (Imbriano 2016, 309-312), la ‘crisi’ è spesso intesa dai moderni come un semplice “concetto iterativo della storia progressiva” (Koselleck 2012, 61). All’interno delle filosofie del progresso, infatti, l’esito *positivo* della crisi è assolutamente scontato, al punto che il lemma finisce per orientarsi in maniera esclusiva al futuro, liquidando ogni esperienza presente. Una siffatta concezione della crisi si ritrova in autori come Leibniz o Iselin, ma è piuttosto comune anche quando, nel corso del XIX secolo, il termine comincia a essere impiegato in riferimento agli squilibri del sistema capitalistico: tanto per i pensatori liberali quanto per quelli socialisti, le crisi economiche – “malgrado tutta la miseria e la disperazione” che producono – rimangono “gradini della scala del progresso”, “fasi di passaggio” all’interno di un quadro caratterizzato da un miglioramento universale costante (Koselleck 2012, 83). Lo stesso Marx, nei *Grundrisse*, sembra interpretare la crisi in un orizzonte *geschichtsphilosophisch*, individuando nella caduta del saggio di profitto una legge che permette di pronosticare il crollo venturo del modo di produzione capitalistico e il successivo avvento della società comunista.

2. L’OMBRA DELLA κρίσις

2.1. *Filosofia della storia e secolarizzazione*

Se una delle cifre caratteristiche della modernità europea consiste, come abbiamo visto, nel diffondersi della *Geschichtsphilosophie*, a quest’ultima Karl Löwith, tra i più illustri interpreti novecenteschi del pensiero filosofico, non soltanto rimprovera di non essere scientificamente fondata, ma anche di trarre interamente origine dalla teologia.

Nonostante si contraddistingua per il proliferare di numerosi motivi anti-religiosi e per quanto sovente rivendichi la propria indipendenza

dalla tradizione ebraico-cristiana, infatti, la cultura moderna, secondo l'autore, non elimina l'idea di trascendenza caratteristica di quest'ultima, ma piuttosto la traspone nella mondanità, attraverso un processo di secolarizzazione e conseguente immanentizzazione di alcuni dei suoi più caratteristici teologemi⁴. Giungendo a individuare nella storia un progresso e uno sviluppo tali da giustificare ogni crisi e ogni dolore, la modernità eredita, seppur in forma secolarizzata, la prospettiva escatologica del Cristianesimo, che intravedeva nel "regno di Dio" il "termine ultimo" del mondo (Löwith 2015, 36). I Padri della Chiesa – non già i moderni – furono i primi, infatti, a conferire una dimensione lineare alla storia, orientandola verso un ἔσχατον – "fine unico e unificante" –, rompendo così la concezione ciclica (κατὰ κύκλον) del tempo propria dei Greci, caratterizzata da "regolarità, costanza e immutabilità" (Löwith 2015, 24 e 119). D'accordo con la Rivelazione di Giovanni, il *saeculum* avrebbe trovato il suo compimento nell'Apocalisse (da ἀποκάλυψις, che letteralmente significa 'disvelamento'), ovvero nel nuovo inizio successivo al crollo del mondo e, nell'ultimo giorno, l'umanità intera avrebbe assistito alla παρουσία, cioè al ritorno sulla Terra di Cristo, il quale, dopo aver giudicato i vivi e i morti, sarebbe giunto a dominare definitivamente il Male⁵. Esattamente da "questa interpretazione escatologica del divenire in riferimento a un giudizio e a una redenzione finale" scaturisce la "fede nel progresso" propria dell'uomo moderno, il quale, seguendo diligentemente le orme della tradizione ebraico-cristiana, arriva ad attribuire un significato ultimo al processo storico e a proiettare nel futuro una serie di aspettative infinitamente superiori a ogni esperienza passata (Löwith 2015, 77-78).

È questa una tesi che, almeno in un primo momento, condivide anche Koselleck: la *Neuzeit* – scrive – trasferisce nella realtà storica l'immagine di una "situazione finale paradisiaca", secolarizzando lo spirito profetico dell'escatologia (Koselleck 2007, 26-27)⁶. Quello che le filoso-

⁴ Per una ricostruzione del paradigma della secolarizzazione e per un'introduzione ai dibattiti contemporanei intorno alla legittimità del Moderno, si veda Giacomo Marra-mao, *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo* (2005).

⁵ "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, la Morte e gli inferi resero i morti da loro custoditi e ciascuno venne giudicato secondo le sue opere. Poi la morte e gli inferi furono gettati nello stagno di fuoco" (Giovanni di Patmos 2008, Ap. 20, 11-14).

⁶ Sul complicato rapporto tra Löwith e Koselleck, si veda la monografia di Gennaro Imbriano, *Le due modernità. Critica, crisi e utopia in Reinhart Koselleck* (2016).

fie del progresso offrono all'umanità non è altro che un "piano divino di salvezza" in cui la fine della storia coincide con la vittoria della morale, della libertà e dell'uguaglianza sui mali del mondo (Koselleck 1972, 171).

Nella prospettiva koselleckiana, tuttavia, il legame tra modernità e religione emerge ancor più chiaramente ripercorrendo la genealogia del concetto di crisi. La filosofia della storia, infatti, riattiva quel significato teologico che era stato conferito al termine dalla "traduzione dei Settanta dell'Antico Testamento" e dal Nuovo Testamento, seppur reinterpretandolo all'interno di una cornice temporale prettamente intra-mondana (Koselleck 2012, 34).

2.2. Crisi rivoluzionaria e Giudizio finale

Nella tradizione ebraica, la κρίσις (sostantivo derivato dal verbo κρίνω = 'scegliere', 'separare', 'decidere') corrispondeva al giudizio divino, mentre in quella cristiana coincideva con il Giudizio universale (*judicium maximum*): il concetto evocava quindi un "evento cosmico" e qualificava il tempo presente come tempo dell'attesa apocalittica, riponendo al suo interno la certezza che un giorno i fedeli avrebbero ricevuto la grazia, intesa come "liberazione verso la vita eterna" (Koselleck 2012, 34). Ora, se è vero che nel corso del XVI e del XVII secolo le potenze statali hanno combattuto strenuamente questo tipo di fede, ritenendo possibili solo le previsioni del calcolo politico, deducibili dall'esperienza pregressa e animate dall'antico "presupposto della sostanziale uniformità tra passato e futuro" (Imbriano 2016, 323), a partire dalla seconda metà del Settecento, con il diffondersi delle utopie progressiste, s'assiste invece al "ritorno di una sfumatura religiosa" nel concetto di crisi (Koselleck 2012, 49). Rifiutando la prognosi razionalistica, strumento di cui gli Stati si erano serviti per governare il caos provocato dalle guerre civili, la filosofia del progresso recupera lo spirito profetico dell'escatologia, riattivando l'antica accezione teologica del termine. In analogia col Giudizio finale, la 'crisi' arriva a configurarsi come un evento rivoluzionario epocale, dopo il quale si crede che ogni cosa sarà completamente diversa. E se Lutero credeva che "Dio avrebbe abbreviato il tempo" prima della fine del mondo, così da "tramutare il più presto possibile" la miseria degli oppressi "in un Paradiso", per i moderni tale abbreviazione si trasforma in un'"accelerazione del progresso storico" verso un ordine migliore (Koselleck 2009, 105-106).

L'eco delle profezie apocalittiche è chiaramente presente nelle considerazioni di Thomas Paine, per il quale, come abbiamo visto, la crisi che si compie con la Rivoluzione americana rappresenta l'“ascesa del Nuovo mondo” e la “sconfitta del Vecchio” (Koselleck 2012, 56). Tuttavia, una simile declinazione semantica si ritrova anche nelle riflessioni dei pensatori socialisti del XIX secolo, per i quali la “miseria esperita quotidianamente” trova la sua più alta giustificazione in un orizzonte d'aspettativa (*Erwartungshorizont*) colmo di promesse egualitarie (Koselleck 2012, 83). Per un autore come Saint-Simon, ad esempio, la grande crisi finale che incombe sull'Europa non è che il preludio di un “sovvertimento totale di tutti i rapporti sociali” (Koselleck 2012, 59): all'umanità spetta il compito di accelerare questo mutamento, attraverso la “pianificazione economica” e la “crescita della produzione industriale” (Koselleck 2009, 104). Similmente, agli occhi di Lorenz von Stein, l'“equiparazione tra capitale e lavoro” incarna l'ultima occasione per evitare che l'intero continente europeo scivoli irrimediabilmente nella barbarie (Koselleck 2009, 104). Analoghi motivi escatologici, poi, sembrano emergere dalla filosofia marxiana. Koselleck scrive infatti che l'“ultima battaglia tra il proletariato e la borghesia”, da Marx raffigurata come il culmine della storia mondiale, si compie “nelle dimensioni di un giudizio universale” (Koselleck 2009, 105)⁷. Nell'estremo antagonismo tra le due classi in lotta, così come nell'annuncio dell'imminente vittoria degli oppressi (*Unterdrückte*) sugli oppressori (*Unterdrücker*), rivive l'antica credenza nella lotta tra il Cristo e l'Anticristo, nonché la promessa della grazia eterna per i fedeli. E se lo storico tedesco nutre alcuni dubbi sul fatto che il Moro di Treviri interpreti le “crisi del capitalismo” come eventi *necessariamente* letali per la sopravvivenza del sistema (Koselleck 2009, 104-105), Löwith afferma invece convintamente che, nel sistema marxiano, la “crisi finale del mondo capitalistico-borghese” assume la forma di una “legge inesorabile del processo storico” (Löwith 2015, 61). Le previsioni di Marx nascondono un'“interpretazione ebraico-cristiana della storia come divenire provvidenziale della salvezza verso un fine ultimo dotato di senso” e, per tale ragione, non possiedono alcun valore scientifico (Löwith 2015, 60-62)⁸.

⁷ Cf. Ernesto De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali* (2002). Qui, l'antropologo espone le tesi di autori come Cohn, Mühlman ed Eliade, secondo i quali “rivoluzione e successiva costituzione di una società senza classi risponderrebbero a un mito che presenterebbe le strutture tipiche della tematica apocalittica” (De Martino 2002, 417-422).

⁸ Una simile critica nei confronti dell'attendibilità delle previsioni marxiane si ritrova anche in Karl Popper, *Miseria dello storicismo* (2019).

A credere che la forza propulsiva celantesi dietro le analisi del filosofo di Treviri sia quella della fede e non della scienza è, del resto, anche Nietzsche, il quale, molti anni prima di Löwith e Koselleck, scrive: “il ‘giudizio finale’ [...] è la rivoluzione, come se l’aspetta l’operaio socialista, soltanto pensata un po’ più lontana” (Nietzsche 1983, 106). Sotto il “grande tessuto e reticolo della causalità” di cui s’ammantano le teorie marxiane si nasconde, in realtà, quel “ragno etico-finalistico” che è Dio, vero e unico responsabile del ciclo di rivolte servili che culmina nei disastrosi eventi della Comune di Parigi (Nietzsche 1984, 106).

3. MARX CONTRA NIETZSCHE

3.1. *Karl Marx: il tempo e la crisi*

Quando Löwith, sulla scia di Nietzsche, interpreta la filosofia marxiana della storia come il frutto di una secolarizzazione dell’escatologia ebraico-cristiana, lo fa prendendo in considerazione soprattutto le riflessioni contenute nel *Manifest der Kommunistischen Partei* (1848). Qui, Marx sembra effettivamente esibire una visione progressiva, stadiale e unilineare della storia, all’interno della quale il modo di produzione capitalistico, che viene detto scaturire “dalla rovina della società feudale”, è rappresentato come l’ultimo tassello necessario prima dell’avvento del comunismo (Engels e Marx 2018, 49). I toni stessi della trattazione sono, potremmo dire, quasi profetici (“ein Gespenst geht um in Europa – das Gespenst des Kommunismus”), al punto che pare ormai prossima una vittoria epocale del proletariato sulla borghesia (Engels e Marx 2018, 42). Ed è difficile biasimare Löwith per aver intravisto, sullo sfondo di questa vittoria annunciata, un’impronta profonda del millenarismo biblico. Difficile farlo anche se si considerano i *Grundrisse*, composti tra il 1857 e il 1858. In questo scritto, infatti, Marx elabora una delle sue più celebri previsioni circa il crollo venturo della società borghese: il capitale tende a potenziare l’uso delle macchine, riducendo sempre più la quantità di lavoro vivo; ma essendo quest’ultimo l’unica fonte del plusvalore, la sua graduale diminuzione produce una caduta del saggio di profitto, che spinge il sistema verso un crollo finale (*Zusammenbruch*). L’analisi marxiana sembra qui muoversi entro “uno schema scandito da *genesì, sviluppo e crisi*”, all’interno, cioè, di una logica delle forze oggettive che illumina

la tendenza autodistruttiva del capitalismo (Tomba 2011, 145). La storia universale, anche in questo caso, è pensata nei termini di una successione stadiale dei modi di produzione asiatico, antico, feudale e borghese, secondo una partizione che verrà ripresa dalla *Vorwort* del 1859 e successivamente adottata da gran parte della tradizione marxista del Novecento, da Stalin a Lukács, fino ad Adorno, Horkheimer e Marcuse (Morfino 2013, 15).

Tuttavia, se si esaminano gli scritti che Marx redige a partire dagli anni Sessanta, emerge una concezione del tempo storico differente, che si distacca dalle visioni che caratterizzano le sue opere precedenti. Anzitutto, le previsioni circa il crollo futuro del capitalismo subiscono un grosso ridimensionamento: in *Das Kapital*, l'attenzione del filosofo di Treviri si concentra su una serie di fattori – come, ad esempio, il prolungamento della giornata lavorativa o la diminuzione dei compensi di lavoro al di sotto del loro valore – che sono in grado di frenare, ostacolare e neutralizzare la caduta del saggio di profitto. L'accento cade sul ruolo determinante che ricopre l'intervento soggettivo “ai fini dello sviluppo dei processi di crisi” – ruolo che, per altro, l'autore non ha mai veramente sottovalutato (Burgio 2000, 213). In secondo luogo, Marx giunge a comprendere che forme di sfruttamento diverse possono non soltanto coesistere nel mondo industrializzato, ma anche combinarsi tra loro per dar vita a delle “forme ibride (*Zwitterformen*) di sussunzione”: la schiavitù, per esempio, può continuare a riprodursi anche all'interno del modo di produzione capitalistico, arrivando a fondersi con i meccanismi più caratteristici di quest'ultimo (Tomba 2017, 150). Sono, queste, importanti acquisizioni teoriche che già contribuiscono a incrinare quella filosofia progressiva della storia delineata nelle pagine del *Manifest* e dei *Grundrisse*. Tuttavia, è ancor più chiaramente con gli scritti nati dal confronto con il caso della Russia che Marx mostra di prediligere una diversa concezione dello sviluppo storico.

A partire dagli anni Settanta, il filosofo di Treviri abbandona quei pregiudizi che fino ad allora lo avevano portato a considerare l'Impero zarista come il “luogo di una immota barbarie asiatica” e si convince invece di avere a che fare con “un paese in fibrillazione, attraversato da una profonda crisi sociale e politica, alle soglie di trasformazioni radicali” (Burgio 2000, 199-208). In crescente contatto con populistici rivoluzionari quali Černyševskij e Tkačëv, la questione fondamentale che si pone è “se la Russia debba cominciar 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 conqui-

ste sviluppando il retaggio del suo passato storico” (Marx 2008b, 244). Una prima risposta è che le sue ricostruzioni circa la genesi storica del capitalismo sono sintesi riguardanti la vicenda europea, ma non costituiscono in alcun modo “una teoria storico-filosofica della marcia generale fatalmente imposta a tutti i popoli, in qualunque situazione storica essi si trovino” (Marx 2008b, 245). Eventi analoghi, in “ambienti storici” diversi, possono produrre “risultati del tutto differenti” (Marx 2008b, 245-246). Tutti i fenomeni devono allora essere considerati “separatamente uno per uno” e poi messi “a confronto”, studiati nell’ottica del lavoro politico che su di essi può essere svolto, senza ricorrere al *passee partout* della filosofia della storia, “la cui virtù suprema è d’essere soprastorica” (Marx 2008b, 246).

In uno degli abbozzi della lettera che nel 1881 invierà a Vera Zasulič, Marx avanza dunque l’ipotesi che la comune rurale russa (*obščina*) possa “gradatamente spogliarsi dei suoi caratteri primitivi e svilupparsi direttamente come elemento della produzione collettiva su scala nazionale” (Marx 2008b, 247). L’*obščina* non soltanto si distingue, per le sue caratteristiche, dalle comuni che un tempo erano presenti sul territorio europeo e che ora sono pressoché scomparse, ma gode – fatta astrazione dalle miserie che la riguardano – di una “combinazione di circostanze uniche” che la rendono il “punto di appoggio” di una possibile “rigenerazione sociale” (Marx 2008b, 247). Da una parte, essa si è mantenuta su scala nazionale e, pur non essendo “isolata dal mondo moderno”, non è “preda di un conquistatore straniero”; dall’altra, è contemporanea alla “produzione capitalistica” e perciò può appropriarsi delle sue “conquiste positive” – scientifiche e tecnologiche – senza dover passare attraverso le sue terribili “peripezie” (Marx 2008b, 247-248). Mentre per Engels “la salvezza dell’*obščina*” dipende dalla “vittoria del movimento rivoluzionario occidentale”⁹, agli occhi di Marx l’insieme di queste circostanze non vincola il futuro della Russia a quello dell’Europa, ma offre piuttosto un’occasione per compiere, attraverso un intenso lavoro politico, “un sal-

⁹ Alberto Burgio nota che Engels ribadisce quest’idea nella prefazione alla seconda edizione russa del *Manifest*, “licenziata nel gennaio del 1882 a firma di Marx ed Engels ma con ogni probabilità opera esclusiva di quest’ultimo” (Burgio 2000, 216). Scrive Burgio: “nell’82 Engels ritiene che la rivoluzione russa sarà ‘il segnale di una rivoluzione operaia in occidente’: ma l’essenza del ragionamento consiste nella necessaria connessione tra i due processi rivoluzionari, nella natura democratico-borghese della prima fase della rivoluzione russa, precedente la vittoria della rivoluzione proletaria in occidente, e, finalmente, nella dipendenza del movimento socialista russo dalle sorti di quello occidentale” (Burgio 2000, 216).

to immediato dall'assolutismo zarista al comunismo moderno" (Burgio 2000, 215-226). Certo, il capitalismo incalza, assediando le comuni agricole, ma l'analisi della situazione storica lascia pensare che l'*obsčina* possa essere il "prodromo di una diversa modernità" (Burgio 2000, 233). Tutto dipende, ovviamente, dal "movimento dei soggetti in gioco", dalla loro organizzazione e da come "le forze in lotta si disporranno al cospetto della situazione concreta" (Burgio 2000, 233). Nessuna profezia, nessuna concezione stadiale dei differenti modi di produzione, dunque, quanto piuttosto la rivendicazione della possibilità che la Russia eviti il passaggio attraverso la modernizzazione capitalistica e acceda a un'inedita fase di rinascita sociale. Ma c'è di più. In un altro abbozzo della lettera a Vera Zasulič, Marx scrive espressamente che sarebbe profondamente errato considerare la storia come se si muovesse su di un'unica linea: difatti, "come nelle formazioni geologiche, v'è nelle formazioni storiche tutta una serie di tipi primari, secondari, terziari ecc." (Marx 2008a, 318-319). Avendo rilevato l'esistenza di un intreccio tra diverse temporalità storiche, Marx si spinge ora a credere che lo stesso Occidente capitalistico possa trovare una via d'uscita al suo "stato di crisi" ritornando "al tipo 'arcaico' della proprietà comune"; il che non deve essere inteso, ovviamente, come un vagheggiato e romantico ritorno alle origini, bensì come la prospettiva di un nuovo inizio risultante dal confronto con uno strato temporale differente: "il sistema nuovo" – scrive – al quale la società moderna tende 'sarà una rinascita (*a revival*) in una forma superiore (*in a superior form*) di un tipo sociale arcaico" (Marx 2008b, 248)¹⁰. L'*obsčina*, dunque, mostra che un percorso alternativo è possibile, che la storia non si muove sui binari unici della civilizzazione capitalistica e che nuove società possono nascere dallo sfregamento di piani temporali diversi (Tomba 2011, 270-281).

3.2. Friedrich Nietzsche: critica e crisi della modernità europea

Se nel periodo grosso modo compreso tra 1750 e 1850 lo spirito del continente europeo è pervaso dalla fede nell'esistenza di un progresso storico generale e costante, verso la fine del XIX secolo comincia a farsi largo la sensazione che la civiltà occidentale si trovi all'interno di una crisi di

¹⁰ Marx ricava queste espressioni da *Ancient Society* (1877), opera dell'antropologo statunitense Lewis H. Morgan. A tal proposito, si vedano gli appunti che il filosofo di Treviri riporta nei suoi *Quaderni etno-antropologici* (Marx 2020, 17-212).

carattere terminale – una crisi, per così dire, ‘senza via d’uscita’¹¹. Attraverso un processo che non è soltanto filosofico, ma anche scientifico, storico e letterario, la “fede illuministica, e poi positivistica, nel ‘progresso’” si sgretola gradatamente, al punto che si afferma la forte e opposta tendenza a credere che l’Europa si stia avvicinando all’“ora del crepuscolo” (Sasso 1984, 15-16). Per molti intellettuali, allora, non rimane che abbracciare come “unica vera fede” il nichilismo, inteso come “negazione della civiltà esistente” (Löwith 1999, 36)¹².

Nell’ambito della filosofia, tra gli autori che preparano il terreno per la distruzione dell’idea di progresso e che contribuiscono alla teorizzazione del nichilismo, Nietzsche sicuramente occupa una delle posizioni di maggior rilievo. “Il progresso – scrive 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”; e conclude: “la prosecuzione di uno sviluppo *non* è assolutamente, per una qualsivoglia necessità, elevazione, potenziamento, consolidamento” (Nietzsche 1977, 6). Capovolgendo la scala di valori propria della civiltà occidentale, Nietzsche individua nei principi dei rivoluzionari e nelle rivendicazioni dei movimenti operai il sintomo di un bimillenario processo di *décadence* che affonda le sue radici nell’ottimismo socratico e nelle speculazioni platoniche, ma il cui snodo fondamentale è da ricercarsi nella nascita del Cristianesimo. Le predicazioni evangeliche, infatti, per prime promossero i valori dell’uguaglianza, della pietà e della rinuncia, condannando gli spiriti aristocratici e offrendo riparo e consolazione agli indigenti. Esse mortificarono le gioie della carne, il “*libertinage* dello spirito”, l’“autoaffermazione terrena” e degradarono l’esistenza mondana a mera apparenza, predisponendo gli uomini al ritorno del Messia e garantendo ai fedeli una redenzione finale (Nietzsche 1977, 25-29). Agli occhi di Nietzsche, è proprio l’essenza di tali valori e credenze – totalmente illusori – a sopravvivere nelle superstizioni progressistiche dell’uomo mo-

¹¹ Naturalmente, si vogliono qui tracciare alcune tendenze di carattere generale. Reazioni critiche nei confronti della fede illuministica nel progresso sono presenti, sebbene in maniera sporadica, già a partire dalla seconda metà del Settecento, come testimoniano le riflessioni di Edmund Burke o dei controrivoluzionari cattolici de Maistre e Donoso Cortés. Allo stesso modo, come vedremo nelle prossime pagine, il decadentismo fine-ottocentesco non determinerà la scomparsa delle concezioni lineari e progressive della storia, accolte all’interno delle più grandi ideologie politiche del XX secolo.

¹² Per un’interpretazione del nichilismo come momento di concreta e razionale ricerca di rifondazione del sapere, si veda Massimo Cacciari, *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein* (1976).

derno, convinto di poter stravolgere la realtà, risolvendo le sue infinite contraddizioni e ponendo fine alle ingiustizie che la caratterizzano. La pretesa, da parte delle filosofie del progresso, di eliminare “tutte le crisi” è la “*niaiserie par excellence*, nel complesso, una vera disgrazia nelle sue conseguenze, un destino di sciocchezza”, quasi quanto lo sarebbe la “volontà di eliminare il maltempo – magari per compassione per la povera gente” (Nietzsche 1991, 130). La realtà, infatti, è intrinsecamente contraddittoria e pretendere di superare definitivamente ogni contraddizione non significa altro che credere di poter negare la realtà, quindi cadere nell’assurdo. L’Occidente è destinato, per tale ragione, a riconoscere non soltanto l’infondatezza della morale cristiana e dell’escatologia, ma anche la vacuità di tutti i suoi surrogati eversivi e rivoluzionari, dacché “l’umanità non avanza” e non esiste alcuna “evoluzione progressiva” (Nietzsche 2019, 53). La lapidaria sentenza nietzscheana *Gott ist tot*, del resto, non decreta soltanto la morte del Dio cristiano, ma la generale svalutazione di tutti i supremi valori tradizionali, riferendosi a quel ‘vuoto’ nichilistico che subentrerà una volta compreso che il mondo, così come l’uomo, non ha alcun fine né scopo.

È giunto il momento, sostiene il filosofo, di abbandonare ogni visione lineare e progressiva del tempo proveniente dalla perniciosa tradizione ebraico-cristiana per abbracciare, di contro, la dottrina della *ewige Wiederkehr des Gleichen*. Se modernità e Cristianesimo, infatti, condividono la fede nell’unidirezionalità degli eventi storici, affrancarsene significherebbe comprendere che la “ruota dell’essere” gira eternamente su sé stessa (Nietzsche 2007, 255). Ciò non vorrà dire, ovviamente, arrivare a rinnegare il divenire, bensì riconoscere che dietro lo “scorrere delle singole forme” si cela sempre la medesima essenza: “[i]o nasco, cresco, invecchio e muoio; a me segue un altro, la cui vita sarà regolata dalla stessa legge e, fondamentalmente, nulla cambia” (Mohler 1990, 126-127).

4. “OMNIA DUPLICIA”

In seguito alla diffusione degli scritti di Nietzsche, sul territorio europeo si moltiplicano non soltanto le reazioni critiche alla fede illuministica in un costante miglioramento civile e morale del genere umano, ma anche i sentimenti di sfiducia nelle democrazie – sempre più spesso considerate corrotte e livellatrici – e i sospetti nei confronti della tecnica, dell’industrializzazione e dei processi di massificazione. All’idea di un progres-

so lineare e stadiale sembra allora sostituirsi la convinzione che la storia universale si caratterizzi per un andamento ciclico: sulla scia dell'eterno ritorno nietzscheano, si fa largo cioè l'ipotesi che le civiltà siano soggette alle medesime leggi naturali che governano le vite degli organismi.

Tra i più importanti autori a sviluppare quest'intuizione, vi è senza dubbio Oswald Spengler – la 'scimmia di Nietzsche', come lo chiamò Thomas Mann –, che nei primi decenni del Novecento annuncia l'inevitabile declino della civiltà occidentale. *Der Untergang des Abendlandes* è infatti il titolo della sua opera più famosa, pubblicata fra il 1918 e il 1923 e rapidamente trasformata nel "più travolgente e sconcertante 'caso' storico-filosofico-letterario del dopoguerra" (Sasso 1984, 16). La coscienza europea, turbata dai terribili eventi della Prima guerra mondiale, evidentemente percepisce che nella sentenza con cui Spengler chiude il suo scritto – [*d*]ucunt fata volentem, nolentem trahunt – risuona un'amara e sconsolante verità: l'Occidente è entrato nell'ultima fase del suo ciclo vitale ed è perciò prossimo alla morte (Spengler 2017, 1398). Mentre i successi della Rivoluzione bolscevica rafforzano la fede nel materialismo dialettico sul territorio russo, infatti, agli occhi degli europei "un'intera epoca perviene alla fine, senza che nulla si configuri ai suoi margini esterni" (Esposito 2016, 20). L'orizzonte d'aspettativa (*Erwartungshorizont*) della civiltà occidentale, per usare le parole di Koselleck, si svuota delle promesse di cui s'era caricato a partire dalla seconda metà del Settecento, franando mestamente su sé stesso. Non pare più possibile, da questo momento, pensare la 'crisi' come una "cesura" attraverso cui il processo di civilizzazione, "superando un temporaneo stallo", raggiunge una "fase più alta di sviluppo"; ma soltanto come "soglia ultima, al di là della quale si apre il rischio di una deriva incontrollabile" (Esposito 2016, 20). "Nous autres, civilisations – scrive Paul Valéry nel 1919 –, nous savons maintenant que nous sommes mortelles" (Valéry 2016, 13). E se la crisi militare è finita, la crisi economica si mostra con tutta la sua forza, mentre quella intellettuale, di gran lunga più sottile, "prend les apparences les plus trompeuses" e "laisse difficilement saisir son véritable point, sa phase" (Valéry 2016, 17). L'unica possibilità di salvezza per la cultura europea, secondo Valéry, risiede nel recupero delle sue origini greche, nella ricerca di quell'identità forse racchiusa nel fulgido attimo della sua genesi. Soltanto compiendo questa operazione 'chirurgica', l'Europa potrà evitare di diventare quella che è in realtà, "c'est-à-dire: un petit cap du continent asiatique", conservando invece la sua posizione privilegiata di "perle de la sphère" (Valéry 2016, 27).

Simili preoccupazioni sono al centro delle riflessioni di intellettuali come Schweitzer, Guénon, Huizinga, Ortega y Gasset: ai loro occhi, il presente è preda di un terribile imbarbarimento, mentre il futuro si configura come un tempo cupo, catastrofico o, nella migliore delle ipotesi, insondabile. “Oggi – scrive Huizinga – la coscienza di vivere in mezzo a una crisi di civiltà violenta, e che minaccia rovina, è penetrata in tutti gli strati sociali” (Huizinga 2012, 5). Dappertutto si è diffuso “il senso del decadimento e del tramonto della civiltà” e all’ottimismo dei tempi passati si è sostituita “un’ansia indefinita dell’immediato domani” (Huizinga 2012, 3). Le profezie di Spengler, a distanza di una decina d’anni, continuano a gettare un’ombra sul futuro della civiltà occidentale. Eppure, si commetterebbe un errore a pensare che le amare considerazioni di questi autori – che confluiscono in quella corrente culturale nota al grande pubblico come ‘letteratura della crisi’ – determinino una completa scomparsa delle filosofie del progresso.

Anzitutto, l’idea di progresso sopravvive nella secolare ‘vocazione’ imperialistica dell’Occidente. Nel 1899, il poeta britannico Rudyard Kipling, che nel 1907 verrà insignito del premio Nobel per la letteratura, pubblica un’opera, in questo senso, emblematica: *The White Man’s Burden*, il cui principale intento consiste nello spronare l’uomo bianco a farsi carico del pesante ‘fardello’ che gli ha riservato il destino, cioè combattere, in nome di una presunta missione civilizzatrice, quelle che vengono definite “[t]he savage wars of peace” (Kipling 2000, 83). Difatti, anche l’Occidente più liberale rimane, agli albori del XX secolo, ancorato alla convinzione che uno dei suoi più importanti compiti sia quello di far ‘progredire’ – *ferro ignique* – le società primitive (“Your new-caught, sullen peoples, / Half devil and half child”) (Kipling 2000, 82).

Una simile ‘vocazione’ la si ritrova poi nell’ideologia nazionalsocialista, il cui “punto focale” è da individuarsi nella crociata che il *Volk*, sotto la guida del suo *Führerprinzip*, è chiamato a combattere contro “le perniciose forze dell’idra giudaica” (Mosse 2015, 373-374). La razza ariana è la “razza dei signori” e, dal momento che il suo sangue coincide con “la sostanza stessa della divinità”, ad essa spetta il “diritto al dominio assoluto della terra” (Cohn 2014, 378). Hitler, venerato “dai suoi seguaci come un messia”, si prende dunque la responsabilità di dirigere il suo popolo verso la costruzione del Terzo Reich, un impero millenario dove “l’umanità ariana” dominerà e ridurrà in schiavitù “le razze inferiori” (Cohn 2014, 377-378). Sono convinzioni, queste, che, pur affondando le loro radici nel nazional-patriottismo tedesco di matrice ottocentesca (Mosse 2015), mostrano anche alcune affinità con una parte dell’univer-

so ideologico liberale, fin dal principio caratterizzato da una “lettura in chiave razziale della storia” (Losurdo 2005, 332). Basti pensare, del resto, alla “parabola dell’eugentica”: una ‘scienza’ che nasce “nell’Inghilterra liberale” e che “conosce i suoi massimi trionfi” nella Germania hitleriana, ma che ancora nel 1952 riscuote successo negli Stati Uniti, dove vengono proibiti i ‘matrimoni interrazziali’ (Losurdo 2005, 334-335).

Nemmeno la clamorosa sconfitta del Terzo Reich è sufficiente a segnare il tracollo dello spirito ‘missionario’ occidentale e delle concezioni lineari e progressive della storia. La fine della Seconda guerra mondiale, infatti, coincide con l’inizio della Guerra fredda, che vede opporsi il comunismo sovietico al liberalismo americano. USA e URSS sono due superpotenze politiche che promuovono due filosofie della storia tra loro inconciliabili, ma entrambe fondate sull’idea dell’esistenza di un lineare progresso storico, all’interno del quale la ‘crisi’ può essere concepita soltanto come un momentaneo regresso, come un evento transitorio in un processo di crescita generale. Da una parte, l’americanismo propugna il mito del libero mercato, enfatizza le opportunità d’arricchimento che quest’ultimo offre agli individui industriosi e promuove come modello culturale la ‘democrazia dei consumi’. Dall’altra, l’Unione Sovietica si dichiara intenzionata a combattere il sistema capitalistico e le storture che ne discendono, ma nel farlo si serve di un materialismo dialettico (*Diamat*) che deforma il pensiero marxiano “in senso piattamente deterministico”, funzionando “come generatore e fondamento di una mitologia universale e assoluta” (Carpi 2015, 141). Con la morte di Stalin, non tardano a emergere le ipocrisie sottese a questo modello ideologico: il socialismo sovietico si rivela un sistema profondamente gerarchico, colpevole della deportazione di milioni di dissidenti nei campi di lavoro forzato. Tuttavia, la denuncia dei crimini staliniani non pone fine alla Guerra fredda: la reciproca rivalità tra USA e URSS continua a inasprirsi, provocando il timore, a livello internazionale, di una guerra nucleare imminente. La sensazione di un futuro gravido di incertezze avvolge in un unico abbraccio Oriente e Occidente e la ‘crisi’ arriva a configurarsi come possibilità concreta della fine del mondo (Hobsbawm 2020, 267-302). Questo spiega perché le dimissioni di Gorbacëv, avvenute nel 1991, vengano immediatamente accolte, in area liberale, non soltanto come il segno di una sventata minaccia apocalittica, ma anche come la definitiva condanna, da parte del tribunale della storia, nei confronti del comunismo. In *The End of History and the Last Man* (1992), il politologo nippo-americano Francis Fukuyama giungerà a sostenere, rielaborando le riflessioni di Hegel e di Kojève, che le democrazie liberal-capitalistiche

rappresentano “the ‘end point of mankind’s ideological evolution’ and the ‘final form of human government’” (Fukuyama 1992, xi). Il crollo dell’Unione Sovietica, infatti, non soltanto comporta un radicale rifiuto di quel pessimismo primonovecentesco che era stato determinato dalla “crisis of twentieth-century politics” e dall’“intellectual crisis of Western rationalism” (Fukuyama 1992, 11), ma prova anche che la storia del genere umano è un “single, coherent, evolutionary process” (Fukuyama 1992, xii). Il fine verso cui si dirige questa “directional History” è il trionfo globale della democrazia, la quale, affiancata dal libero mercato, ha saputo superare tutte le crisi che è stata chiamata ad affrontare, manifestando un grado di razionalità superiore a ogni altra forma di governo (Fukuyama 1992, xiii). La missione civilizzatrice dell’Occidente, allora, non potrà che consistere nell’esportazione del modello politico ed economico statunitense in tutti quei paesi ove persistono ancora forme di governo ‘arretrate’ e ‘anacronistiche’, per spingere i loro abitanti verso “the gates of the Promised Land” (Fukuyama 1992, 134).

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Burgio, Alberto. 2000. *Strutture e catastrofi. Kant, Hegel, Marx*. Roma: Editori Riuniti.
- Cacciari, Massimo. 1976. *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*. Milano: Feltrinelli.
- Carpi, Guido. 2015. “Il marxismo russo e sovietico fino a Stalin”. In *Storia del marxismo*, a cura di Stefano Petrucciani, vol. I, 101-145. Roma: Carocci.
- Cohn, Norman. 2014. *I fanatici dell’Apocalisse*. Milano: Pgreco.
- De Martino, Ernesto. (1977) 2002. *La fine del mondo. Contributo all’analisi della apocalissi culturali*, a cura di Clara Gallini. Torino: Einaudi.
- Engels, Friedrich, e Karl Marx. (2001) 2018. *Il manifesto del partito comunista [1848]*. Milano: Rizzoli (BUR) [trad. it. di Marcello Monaldi].
- Esposito, Roberto. 2016. *Da fuori. Una filosofia per l’Europa*. Torino: Einaudi.
- Fukuyama, Francis. 1992. *The End of History and the Last Man*. New York: The Free Press.
- Giovanni di Patmos. 2008. “Apocalisse”. In *La Sacra Bibbia*. CEI-UELCI.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2003. *Lezioni sulla filosofia della storia [1837]*, a cura di Giovanni Bonacina e Livio Sichirolo. Roma - Bari: Laterza [trad. it. di Giovanni Bonacina e Livio Sichirolo].
- Hobsbawm, Eric John Ernest. (1997) 2020. *Il secolo breve. 1914-1991*. Milano: Rizzoli (BUR) [trad. it. di Brunello Lotti].

- Huizinga, Johan. 2012. *La crisi della civiltà* [1935]. Milano: Pigreco.
- Imbriano, Gennaro. 2016. *Le due modernità. Critica, crisi e utopia in Reinhart Koselleck*. Roma: DeriveApprodi.
- Imbriano, Gennaro, e Silvia Rodeschini. 2012. "Introduzione". In *Crisi. Per un lessico della modernità* [1972-1997], a cura di Gennaro Imbriano e Silvia Rodeschini, 7-29. Verona: ombre corte [trad. it. di Gennaro Imbriano e Silvia Rodeschini].
- Kant, Immanuel. 1995a. "Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico" [1784]. In *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di Filippo Gonnelli, 29-44. Roma - Bari: Laterza.
- Kant, Immanuel. 1995b. "Il conflitto delle facoltà in tre sezioni. Seconda sezione: il conflitto della facoltà filosofica con la giuridica" [1798]. In *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di Filippo Gonnelli, 223-237. Roma - Bari: Laterza.
- Kipling, Rudyard. (1993) 2000. "The White Man's Burden" [1899]. In *Selected Poems*, edited by Peter Keating, 82-84. London: Penguin Books.
- Koselleck, Reinhart. 1972. *Critica illuminista e crisi della società borghese* [1959]. Bologna: il Mulino [trad. it. di Giuseppina Panzieri].
- Koselleck, Reinhart. 2007. *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici* [1979]. Bologna: CLUEB [trad. it. di Anna Marietti Solmi].
- Koselleck, Reinhart. 2009. "Crisi". In *Il vocabolario della modernità. Progresso, crisi, utopia e altre storie di concetti* [2006], 95-109. Bologna: il Mulino [trad. it. di Carlo Sandrelli].
- Koselleck, Reinhart. 2012. *Crisi. Per un lessico della modernità* [1972-1997], a cura di Gennaro Imbriano e Silvia Rodeschini. Verona: ombre corte [trad. it. di Gennaro Imbriano e Silvia Rodeschini].
- Leopardi, Giacomo. 2016. "La ginestra o il fiore del deserto" [1845]. In *Canti*, a cura di Niccolò Gallo e Cesare Garboli, 275-286. Torino: Einaudi.
- Löwith, Karl. 1999. *Il nichilismo europeo* [1983], a cura di Carlo Galli. Roma - Bari: Laterza [trad. it. di Furio Ferraresi].
- Löwith, Karl. (1989) 2015. *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia* [1949]. Milano: il Saggiatore [trad. it. di Flora Tedeschi Negri].
- Losurdo, Domenico. 2005. *Controstoria del liberalismo*. Roma - Bari: Laterza.
- Marramao, Giacomo. 2005. *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Marx, Karl. 1974. "Prefazione" [1859]. In *Per la critica dell'economia politica*, 3-8. Roma: Editori Riuniti [trad. it. di Emma Cantimori Mezzomonti].
- Marx, Karl. (1960) 2008a. "Dagli abbozzi della lettera a Vera Zasulič" [8 febbraio 1881]. In *India, Cina, Russia*, a cura di Bruno Maffi, 318-319. Milano: il Saggiatore [trad. it. di Bruno Maffi].

- Marx, Karl. (1960) 2008b. "Possibilità teoriche e premesse storiche del passaggio dalla comune rurale russa al comunismo superiore". In *India, Cina, Russia*, a cura di Bruno Maffi, 243-256. Milano: il Saggiatore [trad. it. di Bruno Maffi].
- Marx, Karl. 2020. "Quaderni etno-antropologici" [1872-1882]. In *Opere*, a cura di Ferdinando Vidoni e Stefano Bracaletti, vol. XXVI, 17-212. Napoli: La città del sole [trad. it. di Ferdinando Vidoni e Stefano Bracaletti].
- Mohler, Armin. 1990. *La rivoluzione conservatrice in Germania 1918-1932. Una guida* [1972]. Napoli: Akropolis [trad. it. di Luciano Arcella].
- Morfino, Vittorio. 2013. "Introduzione". In *"Tempora multa". Il governo del tempo*, a cura di Luca Basso, Stefano Bracaletti, et al., 9-26. Milano - Udine: Mimesis.
- Mosse, George. (1968) 2015. *Le origini culturali del Terzo Reich* [1964]. Milano: il Saggiatore [trad. it. di Francesco Saba Sardi].
- Nietzsche, Friedrich. (1970) 1977. *L'Anticristo. Maledizione del Cristianesimo* [1888], a cura di Giorgio Colli eazzino Montinari. Milano: Adelphi [trad. it. di Ferruccio Masini].
- Nietzsche, Friedrich. (1970) 1983. *Crepuscolo degli idoli ovvero come si filosofa col martello* [1889], a cura di Giorgio Colli eazzino Montinari. Milano: Adelphi [trad. it. di Ferruccio Masini].
- Nietzsche, Friedrich. (1968) 1984. *Genealogia della morale. Uno scritto polemico* [1887], a cura di Giorgio Colli eazzino Montinari. Milano: Adelphi [trad. it. di Ferruccio Masini].
- Nietzsche, Friedrich. (1969) 1991. *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è* [1888], a cura di Roberto Calasso. Milano: Adelphi.
- Nietzsche, Friedrich. (1968) 2007. *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno* [1883], a cura di Giorgio Colli eazzino Montinari. Milano: Adelphi [trad. it. diazzino Montinari].
- Nietzsche, Friedrich. (1995) 2019. *La volontà di potenza* [1906], a cura di Maurizio Ferraris e Pietro Kobau. Milano: Bompiani [trad. it. di Angelo Treves].
- Popper, Karl. (1975) 2019. *Miseria dello storicismo* [1957]. Milano: Feltrinelli [trad. it. di Carlo Montaleone].
- Rousseau, Jean-Jacques. (2003) 2019. *Il contratto sociale* [1762]. Milano: Feltrinelli [trad. it. di Jole Bertolazzi].
- Sasso, Gennaro. 1984. *Tramonto di un mito. L'idea di 'progresso' fra Ottocento e Novecento*. Bologna: il Mulino.
- Spengler, Oswald. (1978) 2017. *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della storia mondiale* [1918-1923], a cura di Rita Calabrese Conte, Margherita Cottone, e Furio Jesi. Milano: Longanesi [trad. it. di Julius Evola].
- Tomba, Massimiliano. 2011. *Strati di tempo. Karl Marx materialista storico*. Milano: Jaca Book.
- Tomba, Massimiliano. 2017. "Temporalità della crisi in Marx". In *Karl Marx e la crisi*, a cura di Mauro Ponzi, 139-159. Macerata: Quodlibet.
- Valéry, Paul. 2016. *La crise de l'esprit* [1919]. Paris: Manucius.

Copyright (©) 2022 Andrea Ampollini

Editorial format and graphical layout: copyright (©) LED Edizioni Universitarie



This work is licensed under a Creative Commons

Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

How to cite this paper:

Ampollini, Andrea. "Il tempo e la crisi. Analisi di un binomio costitutivo della modernità europea". *Lingue Culture Mediazioni / Languages Cultures Mediation – LCM* 9, 1 (2022), 45-65. DOI: <https://dx.doi.org/10.7358/lcm-2022-001-ampo>