



**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA**

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA  
APPLICATA

CORSO DI LAUREA IN FILOSOFIA

**L'accelerazione del tempo:  
per una filosofia della de-coincidenza**

RELATORE:

Ch.mo Prof. Marcello Ghilardi

LAUREANDA:

Chiara Calabrese

Matricola n. 2003980

ANNO ACCADEMICO 2023-2024



Vogliamo che ciascuno abbia il coraggio e l'energia morale sufficiente per confessarsi pubblicamente, accettando che gli amici lo consiglino e lo controllino: vogliamo creare la fiducia reciproca, una comunione intellettuale e morale di tutti.

A. Gramsci, *Lettera a G. L. Radice*, marzo 1918

Occorre persuadere molta gente che anche lo studio è un mestiere, e molto faticoso, con un suo speciale tirocinio, oltre che intellettuale, anche muscolare-nervoso: è un processo di adattamento, un abito acquisito con lo sforzo, la noia e anche la sofferenza.

A. Gramsci, Quaderno 12, 2 in *Anche lo studio è un mestiere*

*A mia madre e alle mie amiche,  
per la forza che infondono*



# INDICE

INTRODUZIONE	3
CAPITOLO 1 – Breve filosofia economica	7
1.1. Smascherare l'ideologia economica dominante	7
1.2. Il concetto di egemonia in A. Gramsci	18
CAPITOLO 2 – Il tempo sociale	22
2.1. La natura problematica del concetto di tempo sociale	22
2.2. La logica dell'accelerazione sociale	28
CAPITOLO 3 – De-coincidere	38
3.1. La Coincidenza sclerotizzante	38
3.2. Il concetto di De-coincidenza operativa	43
CONCLUSIONI	50
BIBLIOGRAFIA	52



## INTRODUZIONE

L'indagine, che qui propongo, muove da una serie di interrogativi di natura meta-filosofica che sottendono alle dinamiche delle società odierne: qual è il rapporto tra la filosofia e il tempo (inteso come il "suo" tempo, ossia il contesto sociale a cui la filosofia appartiene, ma anche il tempo, come durata, che necessita il pensiero per pensare e lo studio della filosofia)? Al tempo accelerato della società odierna corrisponde una velocizzazione nel pensiero, e quindi nel fare filosofia? La filosofia viene toccata dal tempo sociale imposto? La filosofia si adegua al tempo esterno, si lascia assorbire da esso? La filosofia si trova frammentata, oppure può fungere da rimedio?

Tali interrogativi esprimono tra le righe diversi presupposti che è bene spiegare, primo fra i quali una sofferenza congenita, che deriva da tutte le accelerazioni, come sintomo di turbamento che colpisce non solo il singolo individuo ma l'intero sistema. Se a un guadagno di tempo corrisponde un sempre più drastico sacrificio di tempo, significa che qualcosa deve essere andato storto<sup>1</sup>. In seguito, la necessità di ricollegare la filosofia a un determinato contesto socioculturale che la ospita e al contempo le offre stimoli essenziali per la sua riflessione. Prendere in considerazione tale contesto significa valutare e/o rivalutare le condizioni storico-materiali che permettono la riflessione e lo studio della disciplina. Alla base di questa tesi c'è una profonda convinzione circa una visione olistica dei rapporti socio-materiali del mondo odierno, che porta necessariamente a prendere in esame le condizioni suddette, affinché si possa eludere, o anche rivelare, la tendenza sottile a isolare i risultati di simili condizioni, dimenticando la densa rete di queste ultime che li ha resi possibili. Il filosofo comincia da dove si trova, da tutto ciò che pensa di sapere e di comprendere, e da tutto ciò che è possibile apprendere<sup>2</sup>. Le condizioni materiali da cui dipende la possibilità di fare

---

<sup>1</sup> L. Baier, *Non c'è tempo! Diciotto tesi sull'accelerazione*, tr. it. a cura di O. Barbero Lenti, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 179.

<sup>2</sup> D. Macbeth, «The Place of Philosophy», in *Philosophy East and West*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2017, Vol. 67, No. 4, pp. 980 e 982.

filosofia consistono nel rapporto economico e nell'accelerazione temporale. Nel primo capitolo dimostro le radici semantiche del neoliberalismo attuale, il quale è divenuto ideologia dominante, secondo il lessico gramsciano, che spiega a sua volta le modalità con cui un'ideologia raggiunge gli strati più sottili della "società civile" fino al consenso tacito. La criticità di tale ideologia, oggi, è che essa porta in seno un progetto formativo dal quale non ci si può esimere, e cioè uniformare l'uomo alle stesse leggi logiche che hanno costruito l'ideologia, come per esempio la competizione o i tempi di produzione, ma questa volta trasferite nel tessuto umano. Il progetto neoliberale, infatti, controlla il regime temporale: l'accelerazione sociale è uno dei tanti effetti dello stesso, ma al contempo anche una molla. Il neoliberalismo non esiste e agisce soltanto per l'accelerazione, bensì anche attraverso di essa. Si può individuare una singola entità, il neoliberalismo, che li comprende entrambi, compreso sé stesso, ma si verifica anche una biunivocità tra economia e accelerazione, come entità distinte che si contaminano reciprocamente, come si vedrà nel capitolo secondo. Secondo il sociologo H. Rosa occorre osservare le strutture temporali che collegano il microcosmo individuale al macrocosmo sociale, le quali spiegano i regimi produttivi e di consumo. In particolare, Rosa vuole dimostrare che la categoria dell'"accelerazione" sottende a qualsiasi critica delle società tardo-moderne. Queste ultime sono regolate da questo rigido regime temporale, come lo è di conseguenza anche il soggetto moderno.

Il terzo presupposto è il senso di crisi che sta attraversando, nel senso di passare attraverso, la filosofia (che forse è uno stato cronico facente parte della storia delle "discipline umanistiche", il cui scopo è «dare il senso migliore alla nostra vita, e quindi alle nostre attività intellettuali, nella situazione in cui ci troviamo»<sup>3</sup>, ma che nel XXI secolo si è acuito proprio per le esigenze imperanti del mercato globalizzato). Da un lato il tempo che richiede la filosofia viene inevitabilmente turbato dal tempo sociale. Nel primo paragrafo del terzo capitolo (3.1.), infatti, tramite il concetto di *coincidenza* che ingloba i rapporti economico-temporali, si spiegano gli effetti di quest'ultima sul pensiero, ergo, sul fare filosofia. Dall'altro lato la filosofia mantiene la sua solidità e si propone come un pensiero che incrina, tramite *de-coincidenza* (secondo paragrafo

---

<sup>3</sup> Ivi, p. 975. Cfr. anche R. C. Solomon, «"What Is Philosophy?" The Status of World Philosophy in the Profession», in *Philosophy East and West*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2001, Vol. 51, No. 1, pp. 100 e 103.

3.2.), l'uniformità dettata dal regime temporale ed economico vigente. In questo modo la filosofia non "taglia" solamente questo stato di livellamento, ma ne previene il suo formarsi e fissarsi in credenza generalizzata, per cui si pensa che tale regime sia soltanto un perturbamento casuale. In quanto pensiero avveduto, sveglio e circospetto, la filosofia evita di pensare in maniera uniformante, che porterebbe a potenziali effetti negativi sui propri interlocutori.

La crisi summenzionata è alimentata dal pregiudizio seguente: la tendenza a incasellare il "lavoro" solo ed esclusivamente ad una attività che consuma il tempo producendo, uso neoliberale del termine, da cui deriva necessariamente la visione della vita contemplativa come fondazione di un altro tempo, il tempo della durata, che interrompe il tempo del lavoro. Si tende a separare lavoro e pensiero, per il fatto che il primo è pregiudicato dall'uso aziendalistico. È necessario ripristinare il senso del lavoro, intimamente legato al senso della vita contemplativa, la quale oggi è anch'essa un lavoro. Il problema sussiste quando il soggetto è interamente lavoratore, quando il senso produttivo del lavoro prende il sopravvento sulla totalità della vita del soggetto e sulla sua e-sistenza, per cui l'unica quiete che conosce è la pausa funzionale alla produzione, e non la quiete contemplativa. Per questo è necessario rivalutare la contraddizione dello "spirito che lavora", quasi fosse un ossimoro. È vero, nelle società tardo-moderne la differenza tra vita contemplativa e lavoro è labile, ma è altrettanto vero che la medesima differenza è assottigliata perché non regge più la separazione aristotelica *scholé* e *a-scholia*, rispettivamente tra tempo libero e occupazione<sup>4</sup>. Per l'uomo moderno, infatti, risulta incomprensibile, sia per chi fa del lavoro produttivo una religione di Stato o per chi è investito totalmente da questo lavoro, sia per chi fa della vita contemplativa il proprio lavoro lungi da esigenze meramente produttive. È necessario riconoscere che il pensiero come *theorein*, cioè come esame contemplativo della verità, è un lavoro oggi, se si riconosce questo, allora forse si smetterà di

---

<sup>4</sup> *A-scholia* è il lavoro legato ai bisogni della vita, è preoccupazione, per questo non è degno di un uomo libero; *scholé*, di contro, è il tempo libero privo di costrizioni, che Aristotele suddivide in tre modalità della vita libere da imposizioni: *hedoné*, la vita che aspira al piacere; *bios politikós*, la vita che compie azioni belle e nobili nella polis; e *bios theoretikós*, la vita che si dedica all'esame contemplativo della verità. Cfr. Aristotele, *Politica*, tr. a cura di R. Laurenti, Mondadori, Milano 2008, p. 473, libro VII. E anche B.-C. Han, *Il profumo del tempo. L'arte di indulgiare sulle cose*, tr. it. a cura di C. A. Bonaldi, Vita e Pensiero, Milano 2017, pp. 100-101. Cfr. su questo tema D. Micaella, «Organizzazione degli spazi urbani e politica: il posto della "scholé" nella città ideale di Aristotele», in *Ancient Society*, Peeters Publishers, Lovanio 2008, Vol. 38, pp. 23-38.

denigrare inutilmente il pensiero. Inoltre, ciò non significa “contaminare” il pensiero, bensì comprenderlo entro il suo reale impiego. A partire da questo riconoscimento, si può “lavorare” poi sulle criticità che possono derivare da tale permeabilità tra lavoro e pensiero, quando per esempio il primo viene inteso con l’unico scopo di incrementare la crescita e l’economia, e altresì ripristinare l’essenza della vita contemplativa, che ha radici antiche, poiché sopraffatta dal lavoro produttivo.

# CAPITOLO 1

## Breve filosofia economica

### *1.1. Smascherare l'ideologia economica dominante*

Il fallimento della rivoluzione marxista e la “crisi dell’Idealismo” hanno ceduto il posto alla razionalità capitalistica. Quest’ultima ha reificato il pensiero in una dialettica che imprigiona la realtà in una presunta identità diventando una realtà replicabile in cui si perde la complessità. La filosofia critica<sup>5</sup> diventa un impegno verso l’emancipazione da una tendenza che positivizza i modi di vita impressi nell’immaginario della cultura del capitale<sup>6</sup>, tale filosofia, infatti, carica il criticismo sociale di un’energia di liberazione che parta dall’interno della prassi<sup>7</sup>. La valenza metodologica consiste nell’intercettare, diagnosticare, portare a manifestazione formale i contenuti dell’ingiustizia e della sofferenza sociale per costruire razionalmente un punto di vista critico sul mondo sociale e comprendere come questo abbia inciso sui valori e pratiche morali<sup>8</sup>. Ciò non basta, occorre poi inserire questi ultimi all’interno del contesto sociale cui appartengono per avere una corretta

---

<sup>5</sup> Uso qui i termini di “filosofia critica”, “teoria critica”, “filosofia sociale”, “criticismo sociale” in modo intercambiabile.

Inoltre, A. Honneth sottolinea che la teoria critica attuale rischia di inalberarsi in un ricordo nostalgico delle grandi idee storico-filosofiche del marxismo occidentale e che, in aggiunta, non hanno «alcun tipo di risonanza nello spazio esperienziale accelerato del presente» in A. Honneth, *Patologie della ragione. Storia e attualità della teoria critica*, tr. it. a cura di A. Carnevale, Pensa MultiMedia, Lecce 2012, p. 47.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 9.

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 21.

<sup>8</sup> *Ivi*, cit., p. 17: A. Carnevale nell’introduzione afferma « Ogni critica sociale nasce dal sentire (se siamo colpiti direttamente) o dal rappresentarsi (se colpisce qualcuno o qualcosa verso cui ci sentiamo ragionevolmente affini) una situazione condivisa in cui avviene che una qualche aspettativa, riconoscimento o diritto, su cui avevamo in corso un investimento in termini emotivi e cognitivi, venga disatteso o, peggio, negato ma non in maniera accidentale, bensì secondo una carica negativa che, in virtù della consapevolezza critica che si va acquisendo, capiamo non essere più parte di circostanze specifiche e fortuite, quanto piuttosto un elemento denso (*thick*), quasi sistemico di quella medesima situazione sociale».

*genealogia* del loro sviluppo nel corso del tempo<sup>9</sup>. Si intende, cioè, che una critica, in quanto tale, non può non essere “debole”, ossia non può non prestare attenzione al contesto, all’orizzonte valoriale preesistente cui appartiene quell’ordinamento istituzionale o prassi sociale che si intende criticare. Se una critica cercasse di accantonare o trascendere la cultura morale che essa stessa presuppone, in primis, la disfunzione sociale criticata non sarebbe in grado di raggiungere il resto dei membri della società, i quali a quel punto non sarebbero in grado di riconoscerne la potenziale ingiustizia, la quale, invece, mina lo sviluppo delle capacità o la possibilità di acquisire o farsi allocare maggiori beni; e poi, risulterebbe una critica “forte” che si serve di principi morali esterni all’orizzonte dei reali destinatari, scadendo così nel paternalismo o nel dispotismo<sup>10</sup>.

La teoria critica, sviluppata dall’Istituto per la Ricerca Sociale dell’Università di Francoforte, funge da punto di partenza per una genealogia della teoria critica sociale contemporanea; essa ha, cioè, gettato le basi metodologiche per la critica sociale successiva (in tutte le sue forme<sup>11</sup>), fondendo la comprensione scientifico-filosofica della teoria sociale nella definizione stessa di teoria critica. Sebbene la Scuola di Francoforte non sia omogenea al suo interno, ma anzi sfaccettata con un ampio spettro di metodi e oggetti d’indagine<sup>12</sup>, ciò che gli autori condividono è l’idea fondamentale per cui le condizioni di vita nelle moderne società capitalistiche generano pratiche sociali, atteggiamenti e strutture della personalità che si abbattono sotto forma di deformazioni patologiche sulla nostra capacità di ragionare<sup>13</sup>. L’indagine verterà quindi sulle cause e sui modi con cui le pratiche sociali e istituzionali danneggiano la razionalità umana. Inoltre, è fondamentale non prescindere dalle condizioni estremamente difficili che partorirono tale teoria critica, ossia il periodo precedente

---

<sup>9</sup> Per una sintesi delle istanze *costruttiva*, *ricostruttiva* e *genealogica* riunite in una teoria critica funzionale ed efficace si veda *Ivi*, p. 86 e nota n. 15.

<sup>10</sup> *Ivi*, pp. 19-20 e 76.

<sup>11</sup> Come possono essere, e cito alcuni esempi, la teoria post-strutturalista, il femminismo, *critical race theory*, alcune forme di *post-colonial criticism*, *cultural studies* in P. Hill Collins, «What’s Critical about Critical Social Theory?», in *Intersectionality as Critical Social Theory*, Duke University Press, Durham (Carolina del Nord) 2019, p. 65.

<sup>12</sup> Basti pensare alla teoria critica in forma positiva del primo Horkheimer, Marcuse e Habermas; o, in forma negativa di Adorno e Benjamin in A. Honneth, *Patologie della ragione. Storia e attualità della teoria critica*, cit., p. 49.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 25.

alla Seconda guerra mondiale che vide il progressivo insediarsi del regime nazista<sup>14</sup>, e che permette di ridimensionare l'aura fatalista<sup>15</sup> che può talvolta accompagnare gli scritti dei primi autori della Scuola di Francoforte.

Non da ultimo, il termine “critico” designa la prassi teorica specifica di questi pensatori, con cui questi ultimi distinguono i loro scopi, metodi e teorie, ossia la teoria critica in generale, dalla sua controparte tradizionale, ossia le concezioni tradizionali delle scienze naturali e sociali<sup>16</sup>. In particolare, Horkheimer, che dichiara il principio

---

<sup>14</sup> Per sapere di più sul contesto degli anni Trenta del Novecento si veda P. Hill Collins, «What's Critical about Critical Social Theory?», in *Intersectionality as Critical Social Theory*, cit., pp. 57-59. Si può però accennare al fatto che i francofortesi non potevano ignorare l'ascesa del nazionalsocialismo. Essi erano ben consapevoli di tutte quelle pratiche volte all'eliminazione delle vite “indegne di essere vissute”, del forte antisemitismo (che dilagava in tutta Europa) e del forte controllo sociale esercitato dal governo; pertanto, essere critici nei confronti di quest'ultimo era cosa estremamente pericolosa e rischiosa, ma che, tuttavia, non bastò ad impedire l'avanzamento delle tesi dei francofortesi. Mentre per approfondire la tradizione filosofica cui attingono i primi autori della Scuola di Francoforte si veda A. Honneth, *Patologie della ragione. Storia e attualità della teoria critica*, cit., sotto-capitolo II p. 81 (capitolo III); e si veda B. Agger, «Critical Theory, Poststructuralism, Postmodernism: Their Sociological Relevance», in *Annual Review of Sociology*, Annual Reviews, Vol. 17, 1991, pp. 108-109.

<sup>15</sup> Per esempio, in M. Horkheimer e T. W. Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, tr. it. a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 2010 i due autori sostengono che la cultura di massa, uno dei temi che ha maggiormente preoccupato i francofortesi, ha soppresso il pensiero critico e l'azione sociale che avrebbe potuto generare. Le ragioni che hanno spinto ad affermare tale tesi si comprendono, però, come è già stato detto, dal contesto storico dell'epoca, in cui imperava il fascismo in modo totalizzante. Ad ogni modo, uno sguardo contemporaneo ha tutti gli strumenti e le motivazioni per criticare le opere dei primi autori francofortesi, si veda A. Honneth, *Patologie della ragione. Storia e attualità della teoria critica*, cit., pp. 48-49, 76 e 83-85. La critica che si può muovere è duplice: verso il ragionamento interno agli autori e verso le implicazioni con la società odierna. Per quanto concerne la prima, è necessario fare una breve premessa: l'assunto base dei francofortesi, di hegeliana memoria (per sapere di più della radice hegeliana presente nell'assunto di base dei francofortesi, ossia dell'*universale razionale* che si suppone essere il garante di una forma integra di vita sociale, e proprio quando si viene devianti da esso sorge la patologia della società capitalistica, si veda *ivi*, capitolo II, p. 47), che gli permette di dare un fondamento alla validità normativa degli ideali coltivati per tutti i membri della società, cioè a ciò che gli rende normativamente difendibili, consiste nel postulare un concetto di ragione che si incarna ad ogni livello della riproduzione sociale. La ragione si sviluppa in conformità dei progressi che avvengono nei contesti dell'agire sociale, pertanto, ad ogni contesto la razionalità umana avrà assunto una configurazione più sviluppata. L'ideale assume validità poiché incarna quel processo progressivo di realizzazione della ragione sociale. Si suppone, quindi, che gli ideali possiedano un contenuto stabile, fisso, immune da abusi. Avviene però un cortocircuito, che spezza questa concezione progressiva, quando, con l'insediarsi del regime nazista, gli ideali dimostrano di non avere un contenuto puro, bensì poroso, aperto, vulnerabile rispetto a quanto era stato previsto nel programma critico iniziale. Ciò si verifica proprio quando una critica si suppone essere “forte”, e quindi distante dall'ordinamento istituzionale di una data società. Veniamo così alla seconda critica, per cui c'è ragione di credere che, per la generazione odierna, l'ideale di ragione professato dagli esponenti della Scuola di Francoforte stoni, ossia non si riconosce più l'unità di una singola ragione critica, ciò dovuto alla coscienza di una pluralità di culture, all'esperienza di una disparità di movimenti sociali per l'emancipazione e alla fine delle “grandi narrazioni”. Di qui la necessità di integrare l'apporto *genealogico* che permette di studiare il contesto reale di applicazione delle norme morali.

<sup>16</sup> P. Hill Collins, «What's Critical about Critical Social Theory?», in *Intersectionality as Critical Social Theory*, cit., p. 59.

programmatico della nuova teoria critica nel saggio del 1937<sup>17</sup>, abbraccia il comune denominatore di entrambe le teorie, critica e tradizionale, ovvero il tentativo di migliorare la società; tuttavia, al contempo, rifiuta la tendenza della scienza o delle teorie sociali tradizionali a giustificare le forme esistenti di organizzazione sociale, producendo un adattamento acritico a una conoscenza che naturalizza l'ordine sociale e priva le persone di potere<sup>18</sup>. È possibile desumere quattro elementi paradigmatici della teoria critica in generale per specificarne i contorni<sup>19</sup>: la teoria critica vede il cambiamento come inerente alla società e la domanda su di esso risiede nell'individuare gli aspetti che hanno caratterizzato tale cambiamento e anche quelli che potrebbero realizzarlo; l'enfasi sul cambiamento suggerisce, inevitabilmente, l'adesione a un quadro etico di giustizia sociale, ossia le tacite aspirazioni etico-normative, che mirano a migliorare la società e quindi a rispondere all'ingiustizia sociale. La teoria critica si impegna, poi, in un'analisi dialettica delle relazioni di potere socialmente situate, come l'economia politica; se la "scienza opera come uno specchio del mondo", la teoria dialettica ripristina, invece, una concezione della conoscenza come frutto di un processo storico continuo, che vede il mondo sociale e le sue strutture come reciprocamente determinati. Infine, la teoria critica valuta criticamente la propria metodologia<sup>20</sup> e si ritiene responsabile degli effetti che la sua conoscenza può avere; proprio perché non può esistere una conoscenza fine a sé stessa, la teoria critica si dimostra autoriflessiva riguardo alle sue pratiche. La conoscenza ha effetti potenziali sulla vita delle persone.

Veniamo, ora, al cuore di questo paragrafo: in cosa consiste, dunque, il substrato economico che determinerebbe le relazioni sociali in superficie? Esso consiste nella teoria neoclassica (la cosiddetta Grande Teoria o il Grande Sistema della Scienza Economica<sup>21</sup>), che nasce tra la fine del XIX secolo e l'inizio del XX secolo all'interno

---

<sup>17</sup> Per approfondire il manifesto della Scuola di Francoforte cfr. M. Horkheimer, «Teoria tradizionale e teoria critica», tr. it. a cura di G. Backhaus, in *Filosofia e teoria critica*, Einaudi, Torino 2003.

<sup>18</sup> P. Hill Collins, «What's Critical about Critical Social Theory?», in *Intersectionality as Critical Social Theory*, cit., pp. 60-61.

<sup>19</sup> *Ivi*, pp. 61-64.

<sup>20</sup> Come osserva il sociologo A. Gouldner, una teoria critica che non sia riflessiva è facilmente influenzabile dagli interessi politici nel preservare lo status quo, in B. Agger, «Critical Theory, Poststructuralism, Postmodernism: Their Sociological Relevance», cit., p. 119.

<sup>21</sup> G. Lunghini, *Conflitto crisi incertezza. La teoria economica dominante e le teorie alternative*, Bollati Boringhieri, Torino 2012, p. 81.

di una società, la cui forma corrisponde al capitalismo avanzato rispetto ai suoi primi anni di vita<sup>22</sup>. Tale teoria è la medesima tutt'oggi, è la teoria egemone nel pensiero economico contemporaneo e nell'università, nel governo e nell'opinione pubblica. Essa presenta sé stessa come completa e autosufficiente, e il sistema economico come un sistema in cui l'*homo oeconomicus* prende le sue decisioni sul presente e sul futuro in condizioni di certezza e di conoscenza illimitata, in cui le crisi vengono percepite come dei meri accidenti e non come realmente intrinseche al processo economico. In questo scenario, la teoria si assicura che tutte le risorse disponibili vengano impiegate e al meglio (anche se scarse), e la conoscenza perfetta implica la perfezione dei mercati, i quali fanno parte di una vasta rete di imprese che producono beni di cui si serviranno a sua volta i compratori, affinché questi ultimi possano rivolgersi sia all'una che all'altra impresa<sup>23</sup>. La Grande Teoria assicura, inoltre, che c'è armonia nella distribuzione del prodotto sociale attraverso il *metodo marginalistico*, questo calcola le quote distributive proprie dei fattori produttivi, quali salario, rendita e profitto, mediante una spiegazione unitaria e generalmente valida che li vede come residui. È una mossa teorica rivoluzionaria che scalza la teorica classica precedente, la quale prevedeva una spiegazione distinta per ogni fattore<sup>24</sup>. Contestualmente alla Grande Depressione (tra il 1873 e il 1896), la Teoria si stabilisce come teoria dell'equilibrio stazionario, atemporale e di piena occupazione<sup>25</sup>. Agli inizi degli anni Trenta del 1900 la medesima teoria presupponeva un mondo ordinato e tranquillo<sup>26</sup>. Da ultimo, la

---

<sup>22</sup> Su questo tema si veda *ivi*, pp. 11-12 e 32 (capitolo 3): l'economia politica come disciplina autonoma nasce a cavallo tra 1600 e 1700, ergo con l'affermazione e il dispiegamento del modo di produzione capitalistico nella forma di capitalismo industriale (a seguito delle rivoluzioni borghesi e della rivoluzione industriale), ossia la «forma storicamente determinata di organizzazione dei rapporti materiali dell'esistenza». È con il capitalismo che il processo economico diventa fine a sé stesso, «circolare» e non più «lineare», in cui tutto è soggetto a determinazione economica e il cui scopo non è più il soddisfacimento dei bisogni dei singoli consumatori, bensì la riproduzione allargata del processo produttivo, tramite l'appropriazione del *sovrappiù* che prende la forma del profitto, e l'ottenimento di più denaro, come termine ultimo del processo produttivo. In questo senso, l'economia politica è scienza del capitalismo.

<sup>23</sup> *Ivi*, pp. 13 e 81-84.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 84: «Con l'avvento della Grande Teoria la teoria economica, da indagine sistemica circa le cause e le leggi della ricchezza, della sua distribuzione e della sua accumulazione, quale era l'economia politica per i classici e per Marx, si riduce all'economica; economica che secondo la fortunata definizione di L. Robbins è la scienza che studia la condotta umana come una relazione tra scopi e mezzi scarsi applicabili a usi alternativi. [...] nella teoria neoclassica, la storia non conta».

<sup>26</sup> Con il tempo gli economisti neoclassici provarono a riformulare il nucleo teorico della conoscenza perfetta e delle condizioni di certezza per ridimensionare tali ideali e renderli permeabili alla realtà dei consumatori, i veri agenti del processo economico. Tuttavia, tale tentativo si rivelò essere «un espediente

dottrina del laissez-faire (“lasciate fare agli agenti”) diventa la conseguenza di tale visione del mondo, fulcro delle decisioni di politica economica del mondo occidentale.

La mossa teorica sopramenzionata rivoluziona la *teoria del valore*<sup>27</sup>, poiché introduce la nuova categoria dell'*utilità*. L'impianto classico e marxiano basa la teoria del valore sulla categoria del *lavoro*, il quale assegna valore alle merci a partire dalla quantità di lavoro impiegata per produrre tali merci; quindi, da quanto avviene nella sfera della produzione; inoltre, lo scopo della produzione è il *valore d'uso* volto a soddisfare i bisogni dei consumatori. La nuova teoria si contrappone alla prima sia nelle premesse, non è una teoria oggettiva, ma soggettiva poiché spiega il valore delle merci a partire dalla sfera del mercato, ossia dall'apprezzamento dei singoli individui circa l'efficienza dei beni a soddisfare i loro bisogni; che nelle conclusioni, lo scopo è la produzione di *valori di scambio*, in vista della realizzazione di un profitto da parte dei capitalisti<sup>28</sup>. La rivoluzione neoclassica si spiega con due sviluppi importanti, la *matematizzazione del discorso economico*: il positivismo ottocentesco (già a partire da Cartesio se vogliamo) influenza radicalmente il ragionamento economico, poiché introduce il calcolo infinitesimale che diventa il nuovo modello analitico, e la scientificità del discorso si appura sulla base della formalizzazione matematica, è così che la teoria del valore viene ridotta a problema di calcolo<sup>29</sup>. E l'*individualismo metodologico*, per cui una spiegazione è scientifica se parte dall'analisi del comportamento dei singoli individui, e non delle classi sociali; l'analisi spiega le scelte che gli individui compiono nel mercato sulla base dei loro bisogni e gusti<sup>30</sup>. Così l'agire degli individui nel mercato si basa su delle funzioni individuali di domanda e

---

macchinoso ed epistemologicamente ingenuo», e riconfermò le ipotesi di partenza che rimasero inalterate (suggerito dal principio del *laissez-faire*), in *ivi*, pp. 22-23.

<sup>27</sup> La *teoria del valore* consiste nella determinazione del prezzo della merce, ossia il valore quantitativo che la merce assume nello scambio sul mercato, e nella ricerca dell'origine del valore della merce, ossia nell'indagine circa il fondamento, l'oggetto e il metodo del discorso economico. Si comprende come la teoria neoclassica riduca la teoria del valore al suo primo significato, poiché il secondo, troppo astratto, viene relegato a discorso filosofico, nonché orpello, in *ivi*, p. 17.

<sup>28</sup> *Ivi*, pp. 17-21.

<sup>29</sup> Si veda nota n. 27.

L'economista G. Lunghini, in *ivi*, pp. 30-31, riporta un aneddoto risalente al 2009, quando la regina Elisabetta visitò la London School of Economics e chiese agli economisti le ragioni del fallimento delle previsioni a fronte della crisi del 2008. Gli economisti risposero che ciò fu una conseguenza della inadeguata formazione di loro stessi, la quale è diventata una branca delle matematiche applicate. «La matematica decontestualizza i suoi oggetti, e in campo economico ciò comporta il rischio del riduzionismo e della falsa neutralità». L'unico antidoto è la conoscenza della storia, filosofia, psicologia e la consapevolezza del peso politico dell'analisi economica.

<sup>30</sup> *Ivi*, pp. 18-20.

offerta ricavate a loro volta, come in un circolo, dalla massimizzazione dell'utilità da parte degli individui, ergo dal loro comportamento nel mercato.

Vediamo ora più da vicino l'architettura, perfettamente simmetrica, della teoria neoclassica. Nel mercato del lavoro si incontrano domanda e offerta di lavoro, la cui intersezione determina un saggio di salario di equilibrio in corrispondenza del quale c'è piena occupazione, il tutto in una situazione priva di impedimenti artificiali, quali le resistenze dei sindacati o forme di regolamentazione: da un lato l'imprenditore, il cui obiettivo è la massimizzazione del profitto, domanda lavoro sulla base del salario reale che è inversamente proporzionale al costo del lavoro. È un calcolo di convenienza, poiché se il costo del lavoro è alto, l'imprenditore dovrà ragionare se assumere lavoratori, con una remunerazione bassa, o impiegare macchine. Dall'altro lato, per i lavoratori, il cui scopo è la massimizzazione del proprio benessere, il rapporto tra salario reale e offerta di lavoro è direttamente proporzionale: se il salario è alto, il lavoratore offre una quantità di lavoro maggiore. Stando alla teoria neoclassica, l'equilibrio si mantiene secondo la prospettiva dell'imprenditore, oltre la soglia di equilibrio del salario si verifica la disoccupazione involontaria, risultano non occupati quei lavoratori che chiedono un salario più alto che eccede quel livello di equilibrio. Una volta determinati il salario di equilibrio e così l'occupazione, i lavoratori producono la maggiore quantità di beni possibile con le risorse e le tecniche di produzione date. A questo punto interviene la legge di Say, secondo cui l'offerta crea la propria domanda, rispettivamente, le merci prodotte creano la vendita totale delle stesse. Se tutti i beni prodotti vengono venduti, ne segue che l'offerta produce anche i redditi con i quali quei beni saranno acquistati. La distribuzione del reddito, inoltre, avviene armonicamente sulla base del contributo che ciascuna "classe" avrà dato, ossia è commisurata alla produttività del lavoro e del capitale (i fattori della produzione detenuti dai lavoratori). Se si verifica un ammontare del reddito non consumato (e una diminuzione del tasso di interesse), ossia risparmiato, secondo gli economisti neoclassici esso verrà speso in investimenti, ergo, mutato in acquisto di titoli offerti dall'impresa. Il tutto avviene in un regime di libero scambio, in cui i mercati, se lasciati liberi di operare, assicurano l'equilibrio complessivo, anche in vista di shock esterni,

proprio per la loro capacità di autogenerazione<sup>31</sup>, per questo ogni intervento dello Stato sarebbe inutile<sup>32</sup>. In generale si ricava un sistema di equilibrio pieno: massima occupazione e produzione, equa distribuzione del reddito, ricchezza e crescita economica. «La teoria neoclassica ci descrive dunque il mondo in cui tutti noi vorremmo vivere»<sup>33</sup>.

A fianco della teoria dominante, ci sono delle teorie cosiddette eterodosse che mettono in discussione la coerenza logica della teoria neoclassica, dimostrano cioè che quest'ultima parte da postulati irrealistici e che prevede degli errori logico-formali, che avrebbero reso possibile l'abbandono di tale teoria (il fatto che non sia stata abbandonata rimane un problema aperto). I portavoce di questa critica sono D. Ricardo e K. Marx<sup>34</sup>, J. M. Keynes e P. Sraffa, essi descrivono il sistema economico in cui viviamo, il capitalismo, come un sistema storicamente determinato in cui i consumatori prendono delle decisioni in condizioni di incertezza e sulla base di una conoscenza limitata, in cui la crisi è la norma e non l'equilibrio, in cui vi è conflitto nella distribuzione del prodotto sociale; pertanto, l'intervento dello Stato è necessario per riparare i difetti di tale sistema<sup>35</sup>. In particolare, mi soffermo sulla critica di Keynes poiché ha, sì, gettato le basi per l'analisi critica del capitalismo contemporaneo e offerto spunti per la filosofia sociale, congiuntamente a Sraffa<sup>36</sup>, ma soprattutto perché permette di ampliare ulteriormente il ragionamento collegandolo con l'avvento dell'ideologia neoliberista<sup>37</sup> (anche se entrambe le critiche sono state poi inglobate dalla teoria neoclassica, la quale ha riconfermato la sua posizione egemonica). Di

---

<sup>31</sup> «Il mondo neoclassico è un mondo omeostatico, un mondo capace di autoregolarsi: dunque un mondo in cui l'agenda del governo, in campo economico, è vuota» in *ivi*, p. 30.

<sup>32</sup> *Ivi*, pp. 23-30.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 29.

<sup>34</sup> Ricardo e Marx predicano una critica alla teoria neoclassica ancor prima che questa nascesse. Per approfondire le analisi di questi autori classici, circa il processo di accumulazione del capitale e di riproduzione e crescita del sistema economico, si veda *ivi*, pp. 32-80 (capitoli 3-6). Seppur a tratti ingenua, sono analisi di grande attualità, poiché dimostrano che la crescita illimitata non è realisticamente possibile a causa di fattori economici (come il conflitto distributivo), demografici, sociali, ambientali.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 14.

<sup>36</sup> Per approfondire la critica di Sraffa si veda *ivi*, pp. 110-120 (capitolo 9) e <https://www.treccani.it/enciclopedia/piero-sraffa/>

<sup>37</sup> La parola “neoliberismo” ha un'origine principalmente italiana (deriva dal dibattito tra B. Croce e L. Einaudi), pertanto la parola corretta, di uso internazionale, sarebbe “neoliberalismo”, si veda l'articolo in F. de Matteo, «Le origini del neoliberalismo», in [https://www.treccani.it/magazine/agenda/articoli/pensiero-politico/origini\\_neoliberalismo.html](https://www.treccani.it/magazine/agenda/articoli/pensiero-politico/origini_neoliberalismo.html), 2019. In questo lavoro però userò la prima versione, poiché è entrata nell'uso comune.

fronte alla disoccupazione di massa dovuta alla crisi del 1929<sup>38</sup>, Keynes elabora una tesi nel saggio *Teoria generale dell'occupazione, dell'interesse e della moneta* (1936), in cui dimostra l'esistenza di difetti del supposto equilibrio capitalistico negati dai neoclassici stessi, ossia l'incapacità a provvedere una occupazione piena e la distribuzione arbitraria e iniqua della ricchezza e del reddito. Egli esclude anche che tali difetti possano essere emendati applicando la dottrina del *laissez-faire*, di cui ne denuncia le conseguenze disastrose se applicati alla società corrente; infatti, ancora oggi persistono in modo patologico nella società economica in cui viviamo<sup>39</sup>. Per quanto concerne l'analisi tradizionale, circa il livello dell'occupazione, è difettosa: l'occupazione reale non è il frutto di una interazione tra domanda e offerta, bensì risponde alle aspettative degli imprenditori, per cui per generare un aumento dell'occupazione, è necessario mantenere una relazione inversa tra salario e occupazione, cioè una diminuzione del salario. L'equilibrio così configurato è un equilibrio di sottooccupazione, per cui si rende necessaria la disoccupazione involontaria. Secondo Keynes, la diminuzione del salario non è un rimedio necessario alla disoccupazione, poiché non modifica le aspettative e decisioni dei capitalisti<sup>40</sup>. Da ultimo, l'equilibrio capitalistico corrisponde all'equilibrio monetario: Keynes parte dal principio che la moneta svolge un ruolo cruciale (mentre per i neoclassici è neutrale), poiché il processo produttivo segue lo schema denaro-merce-denaro, ha cioè lo scopo di ottenere più denaro di quanto ne sia stato investito all'inizio. Quindi il tasso di interesse dipende dalla liquidità dei soggetti che operano in un mondo incerto e con una conoscenza limitata, Keynes rompe così la validità della legge di Say: il consumatore potrebbe essere motivato a trattenere la moneta al posto che spenderla proprio per le condizioni incerte in cui vive (come gli investimenti ad alto rischio o la paura per il peggioramento futuro delle condizioni economiche e si preferisce risparmiare). Il tasso di interesse determina, a sua volta, il tasso di investimenti, questi

---

<sup>38</sup> <https://www.treccani.it/enciclopedia/john-maynard-keynes/> , è importante notare che gli strumenti elaborati da Keynes erano disegnati per un'economia fordista, in cui tutta la società ha un orizzonte temporale lungo, in G. Lunghini, *Conflitto crisi incertezza. La teoria economica dominante e le teorie alternative*, cit., p. 104.

<sup>39</sup> *Ivi*, pp. 102-103.

<sup>40</sup> *Ivi*, pp. 87-91.

il reddito di equilibrio, il consumo poi dipende dal reddito e dal reddito dipende l'occupazione<sup>41</sup>.

Due anni dopo la pubblicazione del saggio di Keynes, il giornalista e politologo W. Lippmann tenne nel 1938 un Convegno a Parigi, per rispondere alla domanda in aumento circa la riformulazione del libero mercato, ossia la rifondazione del liberalismo, eclissato dalle forme di interventismo statale, a cui parteciparono alcuni fra i più noti studiosi che contribuirono alla definizione di quello che oggi chiamiamo "neoliberismo". Infatti, innumerevoli e trasversali erano gli orientamenti di questi ultimi che si confrontarono al convegno, tra questi spiccavano due concezioni principali che segneranno lo sviluppo del neoliberismo a venire: il ritorno al *liberalismo laissez-faire*, propugnato da F. von Hayek, e la variante dell'*ordoliberalismo*, proposta da W. Röpke, cui aderì lo stesso Lippmann<sup>42</sup>. Quest'ultima rappresenta una novità per l'epoca e segnerà la struttura del modello definitivo del neoliberismo dagli anni Novanta in poi; essa rileva l'importanza della costruzione giuridica dell'economia di mercato, per esempio i meccanismi della concorrenza sono un ordine costruito giuridicamente e non un fenomeno naturale, e prevede un vero e proprio progetto formativo, ossia adattare l'uomo all'economia di mercato, in particolare è necessario conformare l'individuo allo spirito competitivo attraverso l'istruzione di massa<sup>43</sup>. Nel corso del Novecento<sup>44</sup>, a seguito della Seconda guerra mondiale, il neoliberismo si fa sempre più preponderante. Gli anni Novanta, dopo il crollo dell'Unione Sovietica, segnano il trionfo della globalizzazione

---

<sup>41</sup> *Ivi*, pp. 91-101.

<sup>42</sup> Si veda l'articolo in F. de Matteo, «Le origini del neoliberalismo», in [https://www.treccani.it/magazine/agenda/articoli/pensiero-politico/origini\\_neoliberalismo.html](https://www.treccani.it/magazine/agenda/articoli/pensiero-politico/origini_neoliberalismo.html), 2019; e M. Baldacci, *La scuola al bivio. Mercato o democrazia?*, FrancoAngeli, Milano 2019, p. 129.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> Per una ricostruzione storica del neoliberismo contemporaneo si vedano: F. de Matteo, «Le origini del neoliberalismo», in [https://www.treccani.it/magazine/agenda/articoli/pensiero-politico/origini\\_neoliberalismo.html](https://www.treccani.it/magazine/agenda/articoli/pensiero-politico/origini_neoliberalismo.html), 2019; M. Baldacci, *La scuola al bivio. Mercato o democrazia?*, cit., pp. 128-131; B. Jackson, «Intellectual histories of neoliberalism and their limits», in *The Neoliberal Age? Britain since the 1970s*, UCL Press, Londra 2021, pp. 57-61; M. A. Centeno e J. N. Cohen, «The Arc of Neoliberalism», in *Annual Review of Sociology*, Annual Reviews, Vol. 38, 2012, pp. 318-331. Invece, per una genealogia del liberalismo a partire dalle sue origini radicate nel pensiero di Locke fino agli anni Trenta del Novecento, in cui il filosofo J. Dewey elabora una concezione del liberalismo connesso alla democrazia, in cui quest'ultimo funge da luogo favorevole e fecondo per un liberalismo come movimento di emancipazione, cfr. J. Dewey, *Liberalismo e azione sociale*, tr. it. a cura di R. Cresti, Società Aperta, Milano 2023. Sul medesimo tema cfr. anche J. Dewey, «The Future of Liberalism», in *The Journal of Philosophy*, The Journal of Philosophy, New York 1935, Vol. 32, pp. 225-230. Cfr. anche la parte dedicata a Dewey in M. C. Nussbaum, *Non per profitto. Perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica*, tr. it. a cura di R. Falcioni, Il Mulino, Bologna 2011, p. 80.

neoliberista post-democratica su scala planetaria, il neoliberismo conquista l'egemonia politico-culturale e si impone come "pensiero unico"<sup>45</sup>. È qui che emerge la variante ordoliberalista, che caratterizza anche il dibattito odierno, in cui si confrontano la prospettiva democratica e quella ordoliberalista del mercato totale: quest'ultima fa sì che il mercato assuma una dimensione totalizzante, a cui vanno subordinate sia la vita sociale, privata e pubblica, e sia la democrazia, senza vie alternative, al fine di promuovere produttività ed efficienza e per non perdere la sfida nella competizione globale; il governo degli Stati, poi, incarica élite competenti atte a formare un *nuovo tipo d'uomo*, che ha interiorizzato lo spirito competitivo<sup>46</sup>. Oggi il neoliberismo si presenta come l'ideologia del mondo dell'economia globalizzata, in cui la conoscenza è il principale fattore della produttività, e opera mediante il suo istinto omologante, in particolare conforma ai suoi dogmi i sistemi scolastici occidentali<sup>47</sup>. Il nuovo modello della scuola neoliberista è la scuola-azienda, il cui compito è di essere *fabbrica di capitale umano*<sup>48</sup>, ossia dotare i futuri produttori di un adeguato capitale umano, nonché stock di conoscenze e competenze, e di essere *palestra di competizione sociale*, cioè, allenare i giovani a competere tra loro<sup>49</sup>. Il nuovo tipo d'uomo deve essere produttore competente e competitivo, imprenditore di sé stesso, individuo proteso al successo sociale. Tale progetto formativo appare unilaterale, poiché tende a formare un uomo a una sola dimensione<sup>50</sup>, ossia l'uomo-produttore a scapito dell'uomo-cittadino. Quindi il valore della competizione sopravanza i valori di solidarietà e cooperazione, e un progetto che prepara alla lotta per la sopravvivenza sociale, non educa alla vita in comunità sociale. Da ultimo, l'ideologia neoliberista che si impone

---

<sup>45</sup> M. Baldacci, *La scuola al bivio. Mercato o democrazia?*, cit., p. 130.

<sup>46</sup> *Ibidem*. Neoliberismo come strategia politica.

<sup>47</sup> *Ivi*, pp. 130-131 e 155-156.

<sup>48</sup> Su questo tema cfr. P. Cipollone e P. Sestito, *Il capitale umano*, Il Mulino, Bologna 2010, pp. 7-19, 65, 72 e 78-79: il "capitale umano" è stato coniato dalla teoria economica e si intende il sapere e saper fare (compreso l'innovare), ed ha l'obiettivo di spiegare le differenze nei salari dei diversi individui e di verificare l'efficacia degli investimenti fatti per raggiungere un determinato capitale. Inoltre, non è il l'insieme di abilità innate, bensì il risultato dell'accumulazione di conoscenze e competenze, in parte influenzate da abilità genetiche. Secondo la teoria economica, il capitale umano accresce la capacità degli individui di produrre beni e servizi. La diffusione di tale concetto è dovuta in parte alla tendenza egemonica delle discipline economiche. Cfr. anche M. Baldacci, *La scuola al bivio. Mercato o democrazia?*, cit., pp. 185-187.

<sup>49</sup> *Ivi*, pp. 130-131 e 155-156.

<sup>50</sup> Cfr. H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, tr. it. a cura di L. Gallino e T. G. Gallino, Einaudi, Torino 1967, p. 183 (capitolo 7).

come pensiero unico, uniforma il senso comune, per cui si inizia a pensare in modo totalmente aderente alla stessa senza rendersene conto, questa è subalternità<sup>51</sup>.

### 1.2. Il concetto di egemonia in A. Gramsci

Il pensiero di Antonio Gramsci<sup>52</sup> non fornisce soluzioni, bensì strumenti concettuali per pensare i problemi e le contraddizioni dell'odierna formazione scolastico-universitaria e della pratica filosofica<sup>53</sup>, e per promuovere una lotta, e un modello alternativo, contro il senso comune omologato all'ideologia neoliberista «per contrastare la marcia disumanizzante dell'”uomo-capitale” capace di invertire anche ogni processo di “coscienza critica” in sottomissione docile»<sup>54</sup>.

La concezione educativo-filosofica di Gramsci è nutrita di pensiero marxiano<sup>55</sup>, che a sua volta si è sviluppato a partire da una più profonda radice hegeliana, e rielaborato per dare vita a un pensiero originale<sup>56</sup>. Il filosofo muove dalle esigenze storiche oggettive dell'uomo per trasformare la realtà<sup>57</sup>, in cui il senso comune è intriso dell'ideologia dominante (*lotta egemonica*), e perciò va riformato attraverso un'attiva lotta contro la credenza di cui è intessuto (*lotta contro-egemonica*). Queste due

---

<sup>51</sup> *Ibidem*.

<sup>52</sup> M. Baldacci, *La scuola al bivio. Mercato o democrazia?*, cit., pp. 83-85: Gramsci (1891-1937) fu un militante di sinistra e un capo di partito, che pagò con il carcere fascista la propria coerenza politica. Per un'antologia degli scritti pedagogici di Gramsci cfr. A. Gramsci, *La formazione dell'uomo. Scritti di pedagogia*, a cura di G. Urbani, Editori Riuniti, Roma 1967.

<sup>53</sup> Lo studioso brasiliano di Gramsci, C. N. Coutinho, scriveva che la perdurante attualità di Gramsci «risulta dal fatto che egli è stato interprete di un mondo che, nella sua essenza, continua a essere *il nostro mondo di oggi*» in L. La Porta e G. Prestipino (a cura di), *I Quaderni del carcere di Antonio Gramsci. Un'antologia*, Carocci, Roma 2014, cit., p. 12. O, ancora, in L. Pasquini e P. Zanelli (a cura di), *Crisi e critica della modernità nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*, Mimesis, Milano-Udine 2019, cit., p. 10: «Gramsci è un grande pensatore rivoluzionario, il cui studio può davvero aiutare chi voglia capire, prima, e modificare, poi, il mondo in cui viviamo. Un pensiero profondo e in divenire, mai concluso, sempre radicato nella storia e insieme proiettato in avanti e, soprattutto, affidato per larga parte allo studio ed alla conoscenza, fulcro dell'azione gramsciana».

<sup>54</sup> P. Zanelli, «Postfazione. Per interrogarci con Gramsci, su “che cosa l'uomo può diventare”», *ivi*, p. 206.

<sup>55</sup> Per approfondire le matrici che hanno formato Gramsci v. A. Broccoli, *Antonio Gramsci e l'educazione come egemonia*, La nuova Italia, Firenze 1972, cit. pp. 24-25. In particolare, è lo sviluppo del leninismo sulla scena mondiale a investire la formazione di Gramsci come pensatore e come uomo politico di azione.

<sup>56</sup> M. Baldacci, *La scuola al bivio. Mercato o democrazia?*, cit., pp. 83-85.

<sup>57</sup> Cfr. A. Broccoli, *Antonio Gramsci e l'educazione come egemonia*, cit., p. 16. Broccoli cita uno dei maestri di Gramsci: «[...] Lo interessava il senso e il valore (sociale) reale del fattore intellettuale (ideale) della rivoluzione: la praticità decisiva della teoretica. Voleva sapere come fa il pensiero a far agire (tecnica della propaganda spirituale), come il pensiero a far muovere le mani, e come si può e perché si può agire colle idee».

modalità di lotta sono l'espressione della politica: la prima consiste in un conflitto ideologico, in cui la posta in gioco è la formazione nella società di un determinato *sensus commune* come premessa necessaria alla conquista del *consenso*; la seconda, è il conflitto intestino dell'ideologia dei gruppi subalterni contro l'ideologia dominante<sup>58</sup>. Quindi, l'*egemonia*<sup>59</sup> è una categoria che permette di comprendere il fatto politico, da cui prende le mosse Gramsci, dell'esistenza del *rapporto egemonico* dirigenti-subordinati<sup>60</sup> come prodotto storico, non naturale, e pertanto superabile. E come? Escludendo una differenziazione classista basata su meccanismi di predestinazione sociale, affinché si dia la possibilità a tutti di aspirare ad essere potenziali *dirigenti*.

Il problema urgente per Gramsci era l'ascesa del proletariato da gruppo subordinato a gruppo dirigente della società italiana<sup>61</sup>, è qui che gioca un ruolo fondamentale il termine chiave di *egemonia* costituito da diversi elementi, analizziamolo più da vicino<sup>62</sup>. In un dato momento storico, esercita il potere un gruppo dominante, il cosiddetto *blocco storico*, che va inteso come la connessione tra la *struttura socioeconomica*, ossia il capitalismo espresso attraverso il potere dominante, e l'*ideologia*, cioè il sistema di idee orientate a giustificare il sistema economico. L'ideologia è il collante che tiene assieme il blocco storico. Quest'ultimo può avvalersi, quindi, di apparati ideologici per mantenere il suo potere e l'egemonia, sia attraverso la *coercizione*, ma anche attraverso il *consenso* di chi è subordinato. Con il consenso

---

<sup>58</sup> M. Baldacci, *La scuola al bivio. Mercato o democrazia?*, cit., pp. 21-23.

<sup>59</sup> Cfr. A. Broccoli, *Antonio Gramsci e l'educazione come egemonia*, cit., pp. 80-84 e 138-139: l'egemonia non si riduce alla funzione trasformativa della società, ossia alla formazione di una volontà collettiva capace di creare un nuovo apparato statale, bensì si rifà anche alla elaborazione e concretizzazione di una nuova concezione del mondo. Il concreto atteggiarsi dell'egemonia sembra dipendere dalle circostanze storiche sulle quali essa è destinata ad agire e che intende modificare. È bene fare una piccola precisazione: il concetto di egemonia, così come lo presenta Gramsci, deriva dall'originario concetto leniniano, il quale presuppone la fase del dominio da parte del proletariato. Gramsci amplia tale concetto, per cui il proletariato ancora prima di conquistare il potere deve essere "dirigente", solo allora può diventare "dominante". Un altro scarto fra la posizione di Lenin e Gramsci è il riferimento dell'egemonia, Gramsci la estende da problema riferito al proletariato a qualunque classe sociale (v. G. Cospito, «"Quistione egemonica". Guerra di posizione, riforma intellettuale e morale, stato "integrale"», in L. Pasquini e P. Zanelli (a cura di), *Crisi e critica della modernità nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*, cit., pp. 34-35).

<sup>60</sup> V. M. Baldacci, *La scuola al bivio. Mercato o democrazia?*, cit., pp. 25-30: interessante è l'istituzione della traducibilità tra *rapporto egemonico* e *rapporto pedagogico*, ossia per il fatto che i due rapporti condividono tratti semantici simili, come «un agente sociale x è principio di condotta per un altro», si possono definire analoghi. Infatti, possiamo dire come in un'equazione: il dirigente sta al subordinato, come l'educatore all'educando. In entrambi i tipi di rapporto, in virtù della loro traducibilità, si tratta di capire come coniugare le componenti di forza, coercizione e di consenso, ergo, come ottenere l'obbedienza.

<sup>61</sup> *Ivi*, p. 133.

<sup>62</sup> *Ivi*, pp. 133-139.

si crea e determina il *sensu comune*, ergo, ciò che è comunemente condiviso, c'è una sorta di accordo tacito. Il gruppo dominante sfrutta gli aspetti banali e semplici della vita quotidiana creando un cemento ideologico, e quando ottiene questo, significa che è riuscito a radicare l'ideologia nel senso comune. In questo modo i subordinati condividono la medesima visione del mondo dei gruppi dominanti, e riconfermano il loro stato di subalternità. Inoltre, il senso comune adempie alla funzione intrinsecamente ideologica che legittima e fa apparire come naturale lo *stato delle cose esistenti*. Secondo Gramsci è necessario invertire la rotta e attuare delle strategie che incrinino il potere dominante, attraverso una *guerra di posizione*, ossia una guerra politico-culturale di lungo periodo, volta a conquistare il sistema di fortificazioni culturali della *società civile*<sup>63</sup>. Il cuore pulsante di quest'ultima è l'*apparato egemonico*, cioè l'insieme delle strutture materiali che, sebbene perseguano il proprio scopo, esse veicolano una concezione del mondo, inserendosi nei processi delle lotte egemoniche<sup>64</sup>. Come anticipato prima, l'ideologia sfrutta aspetti di vita quotidiana, come la stampa, la radio, il cinema, l'editoria, la scuola, i partiti, e via dicendo. Per questo la guerra di posizione è culturale, poiché deve operare alla radice della società civile, per assicurare poi una posizione egemonica al proletariato.

Per attualizzare la guerra di posizione e per comprendere che la subalternità non è il frutto di fatalità, è necessario organizzarsi in un *partito* in grado di elaborare e diffondere un'ideologia antagonista a quella dominante<sup>65</sup>, ossia la *filosofia della praxis*, volta a trasformare la mentalità dei gruppi subalterni attraverso l'acquisizione di strumenti critici: una mossa teorica e tattica importante. Per rivoluzionare lo stato delle cose esistenti, per fare la lotta contro-egemonica, serve un apparato teorico-filosofico superiore a quello avversario. La filosofia della praxis, che riprende il materialismo

---

<sup>63</sup> Cfr. A. Gramsci, *Anche lo studio è un mestiere*, a cura di A. Ricci, Edizioni di Comunità, Roma 2021, tratto dal Quaderno 12, 1 dei *Quaderni del carcere*, p. 34: «Si possono, per ora, fissare due grandi piani superstrutturali, quello che si può chiamare della società civile, cioè dell'insieme di organismo volgarmente detti privati, e quello della società politica o Stato. Essi corrispondono alla funzione di egemonia che il gruppo dominante esercita in tutta la società e a quello di dominio diretto o di comando che si esprime nello Stato o nel governo giuridico».

<sup>64</sup> M. Baldacci, *La scuola al bivio. Mercato o democrazia?*, cit., pp. 37-38.

<sup>65</sup> *Ivi*, p. 136.

storico marxiano, è l'unità di teoria e prassi<sup>66</sup> incarnata dall'*intellettuale organico*<sup>67</sup>; è la teoria delle contraddizioni sociali, ossia l'analisi delle contraddizioni della società borghese, la quale non riesce a riassorbire l'incrinatura dell'egemonia, ma si limita a sopirla o mascherarla. Occorre dapprima una teoria profonda che permetta di esplicitare il meccanismo della società capitalistica, per poi sviluppare un atteggiamento attivo-fattivo. Questo lavoro di critica agisce, in una prima istanza, al livello del senso comune per svecchiarlo dall'ideologia dominante di cui è impregnato e sdoganare in seguito la mentalità da dirigente, affinché il gruppo subalterno possa riconoscere il proprio ruolo attivo nella storia senza subirlo passivamente. Gramsci nota come i soggetti di bassa estrazione sociale assorbano acriticamente l'ideologia dominante, di contro, l'istruzione immunizza da tale assorbimento acritico perché riesce a riconoscere tale ideologia, gli sa dare un nome. È questo lo scarto: si è meno socialmente manipolabili.

---

<sup>66</sup> Cfr. A. Broccoli, *Antonio Gramsci e l'educazione come egemonia*, cit., p. 27. Il nesso gramsciano teoria-pratica ancor prima di essere oggetto di studio, è esperienza personale e di vita. Non lo si può comprendere prescindendo dalla sua attività politica, ossia l'aiuto che offrì alla sezione torinese durante gli anni della guerra, o ancora le conferenze nei circoli operai e la scuola di educazione operaia.

<sup>67</sup> *Ivi*, pp. 41, 110 e 113: l'*organicità* è data soltanto dalla unità di teoria e pratica, la quale configura un arricchimento reciproco tra proletariato e intellettuali. Difatti, Gramsci rimane fermamente convinto della opportunità del proletariato di una cultura difficile ed elaborata speculativamente, poiché mostra in primis la complessità del reale senza presentarne una versione edulcorata per sfamare semplici appetiti, e poi poiché instilla lo stimolo alla comprensione ed all'approfondimento. Quindi, è nella concreta interazione filosofia-senso comune che la filosofia si fa storia, uscendo dalla cerchia degli specialisti si depura di elementi di natura individuale, volta cioè a tradursi da «contemplazione» ad «azione».

## CAPITOLO 2

### Il tempo sociale

#### *2.1. La natura problematica del concetto di tempo sociale*

La natura del tempo ha costituito il tema centrale e costante del dibattito filosofico per oltre duemila anni. La letteratura sul tempo propone, infatti, una moltitudine di generi differenti di tempo, riguardanti sia il mondo fisico che il mondo mentale, i quali riflettono gli scopi e i punti di vista più diversi adottati da pensatori (scienziati, poeti, scrittori) per accostare il mondo in cui viviamo, e possono essere: soggettivo, oggettivo, lineare, ciclico, esterno, interno, assoluto, relativo, biologico, psicologico, dell'orologio, intuitivo e molti altri ancora<sup>68</sup>; nonostante il numero cospicuo di generi, le domande irrisolte sono molte.

Lo scopo di questa tesi non consiste nell'indagare le sfaccettature concettuali del tempo, ergo nel tracciare una storia della filosofia del tempo al fine di captare un concetto che possa rappresentare l'epoca odierna e significarla<sup>69</sup>. Pertanto, mi limiterò a delineare un quadro sintetico che mostri solo alcuni dei nodi pregnanti del concetto di tempo. Tale quadro ricalca la proposta di Elliot Jaques, esponente della Scuola inglese di psicoanalisi, il quale verte a esprimere la differenza fra il tempo della vita, che «comprende il sentimento del passato e il desiderio del futuro che nessun oggetto fisico può esperire»<sup>70</sup>, e il tempo fisico; ossia, a esprimere la progressiva fissazione del tempo della vita come tempo astratto, eclissato dalla presa del tempo oggettivo<sup>71</sup>. A

---

<sup>68</sup> E. Jaques, *La forma del tempo. La fondazione temporale della misurazione nelle scienze sociali*, tr. it. a cura di L. Metitieri, Centro scientifico torinese, Torino 1988, p. 39.

<sup>69</sup> Cfr. F. Jullien, *Il tempo. Elementi di una filosofia del vivere*, tr. it. a cura di M. Guareschi, Luca Sossella editore, Roma 2002, p. 7: a proposito di pensare il concetto di "tempo" all'interno della storia della filosofia, il filosofo Jullien specifica che la filosofia si è ampiamente occupata di indagare tale concetto a partire dal "come" pensarlo, ossia ha assunto il "tempo" come un dato, e ha continuato attraverso continui rinnovamenti a interrogarne il mistero senza tuttavia uscire dal quadro "nozionale". Dunque, la filosofia si è interrogata sul "tempo" senza mai uscirne, ecco perché, secondo Jullien, ciò che manca è chiedersi se si deve veramente pensare il tempo.

<sup>70</sup> *Ivi*, p. 4.

<sup>71</sup> *Ivi*, introduzione p. XXI.

cominciare dalla coppia paradigmatica, utilizzata da Aristotele, di *Chronos* e *Kairos*<sup>72</sup>, rispettivamente il tempo suscettibile di calcolo<sup>73</sup>, che scorre in modo impersonale, e il tempo dell'azione e delle intenzioni. Ancor prima di Aristotele questi termini compaiono nei primissimi documenti della speculazione arcaica, a conferma del fatto che il problema del tempo inerisce, fin dalle origini, all'interrogazione razionale della natura<sup>74</sup>. Protagonisti di questa fase sono Parmenide ed Eraclito: l'uno per l'atomismo, ossia una visione del mondo discontinuo fatto di identità fisse e costanti situate nello spazio vuoto; e l'altro per il flusso, cioè una concezione di mondo continuo, caratterizzato dal mutamento incessante<sup>75</sup>. Per l'uno l'Essere non può mai condurre al Divenire, viceversa, per l'altro il Divenire non può mai generare l'Essere<sup>76</sup>. Il Divenire eracliteo è tanto difficile da concepire intellettualmente, quanto impossibile da cogliere fisicamente; pertanto, Leucippo e Democrito (e in seguito anche Platone) presero l'Essere permanente dell'Eleate e ne fecero la base da scomporre in molteplici atomi di forme e dimensioni differenti. La solidità degli atomi fornisce il mondo di stabile certezza, e l'invenzione dell'assoluta costanza degli oggetti fisici divenne il fondamento necessario per lo sviluppo delle astrazioni scientifiche. Di fronte alla

---

<sup>72</sup> *Ivi*, pp. 18-19.

<sup>73</sup> Come è noto, il tempo-*chronos* per Aristotele è *arythmos*: «numero del movimento secondo il prima e il poi» (cfr. *Fisica*, 219b 1): diventa, cioè, un parametro geometrico privo di ogni effettivo dinamismo e funzionale alla formulazione di leggi scientifiche, conduce a ignorare gli aspetti qualitativi dei fenomeni. Questo modo di intendere la scienza, senza il ritmo del tempo, ci interessa, perché si stabilirà come la visione dominante per molti secoli, fino a che termodinamica e microfisica, cosmologia e sociologia, non imporranno una nuova concezione della scienza. Su questi temi cfr. U. Curi, *La morte del tempo*, Il Mulino, Bologna 2021, p. 44 ss. Su questo tema cfr. anche A. Levi, «Il concetto del tempo nei suoi rapporti coi problemi del divenire e dell'essere nella filosofia greca sino a Platone», in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, Vita e Pensiero, Milano 1918, Vol. 10, No. 1, pp. 44-68; P. Philippson, «Il concetto greco di tempo nelle parole aion, chronos, kairos, eniautos», in *Rivista di Storia della Filosofia*, FrancoAngeli, Milano 1949, Vol. 4, No. 2, pp. 81-97; e J. E. Smith «Time, times, and the 'right time'; "chronos" and "kairos"», in *The Monist*, Oxford University Press, Oxford 1969, Vol. 53, No. 1, pp. 1-13.

Inoltre: v. U. Curi, *La morte del tempo*, cit., pp. 66-69, si assiste, in ambito greco, alla graduale identificazione, fino alla piena unità, fra *Chronos*, il Padre Tempo che avanza inesorabile con la sua falce divorando tutto ciò che ha creato, e *Kronos*, la divinità primigenia che divora i suoi figli secondo la mitologia greca. Al Tempo come divoratore della prole e di ciò che crea, si aggiunge poi la connotazione della morte. Ciò che concettualmente era possibile, ossia la distinzione fra morte, tempo e divinità, ora sfuma dal punto di vista iconologico, come rappresenta con assoluta maestria ed estrema crudezza il pittore spagnolo Francisco Goya in *Saturno divorando a su hijo* (1820-23).

<sup>74</sup> *Ivi*, p. 40.

<sup>75</sup> Cfr. U. Curi, *Il coraggio di pensare. Dagli arcaici al Medioevo*, Loescher, Torino 2019, pp. 73-76 e 78-85. Inoltre, per arricchire lo sguardo sui pensatori Eraclito e Parmenide cfr. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, tr. it. a cura di R. Bordoli, Laterza, Roma-Bari 2009, pp. 132-146 e 147-156.

<sup>76</sup> E. Jaques, *La forma del tempo. La fondazione temporale della misurazione nelle scienze sociali*, cit., pp. 9-10.

stabilità dello spazio, il problema del tempo, del flusso risultava più difficile da trattare, poiché non presentava una struttura manipolabile, ossia suscettibile di ricerca affinché si potesse studiare e misurare in modo sistematico; non era, inoltre, disponibile ai sensi nello stesso modo in cui lo erano gli oggetti fisici, poiché non sarebbe mai stato immobile abbastanza a lungo per essere osservato e categorizzato. L'essenza del tempo è il suo carattere inarrestabile<sup>77</sup>. L'irriducibilità del tempo come flusso a un tempo atomizzato inizia a cambiare in epoca moderna con gli studi di Galilei: la rivoluzione galileiana trasforma la totalità della relazione umana con il tempo, ciò significa che il tempo quotidiano non è più qualche cosa di inconsistente, bensì ora se ne può misurare velocità ed accelerazione<sup>78</sup> (successivamente anche gli effetti della gravitazione e le caratteristiche dei corpi in caduta libera, base necessaria per la meccanica newtoniana), dopo aver integrato il meccanismo dell'orologio arrestato ad intermittenza<sup>79</sup>. La teoria della relatività di Einstein «dimostra non solo che il tempo può essere integrato con lo spazio per dare luogo ai campi dinamici di forza, ma anche che le qualità spaziali e temporali degli oggetti e dei processi dipendono da spazio e tempo, secondo la loro espressione congiunta nella velocità»<sup>80</sup>. Da ultimo, è importante sottolineare che, nel corso della contemporaneità, permane la percezione di vivere un tempo come mera successione di istanti e un tempo vivo e ricolmo di opportunità, come in Eliot, Faulkner e Sartre, riflesso e riproduzione della controversia tra Parmenide ed Eraclito.

Il tempo "astratto" della vita, di cui sopra, corrisponde quindi al tempo sociale (come specificato nel titolo di questo paragrafo), e porta con sé le "insufficienze"<sup>81</sup>

---

<sup>77</sup> *Ivi*, p. 11.

<sup>78</sup> Cfr. L. Baier, *Non c'è tempo! Diciotto tesi sull'accelerazione*, tr. it. a cura di O. Barbero Lenti, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 19, per il significato di accelerazione come dotata di un contenuto misurabile; e, poi, l'intero capitolo 1, per scoprire l'evoluzione dell'accelerazione con l'Illuminismo a partire da Voltaire, il quale introduce nel discorso la componente del tempo, convinto che si potesse svecchiare il mondo dai retaggi del Medioevo attraverso la ragione, l'unica a non avere il tempo e in grado di affrontare la lentezza del mondo. Questa prima esperienza culmina nella Rivoluzione francese, per passare all'industrializzazione ottocentesca e alla digitalizzazione di fine Novecento, fino ad oggi con la distruzione della biosfera.

<sup>79</sup> E. Jaques, *La forma del tempo. La fondazione temporale della misurazione nelle scienze sociali*, cit., pp. 12 e 207.

<sup>80</sup> *Ivi*, p. 208. Inoltre, per comprendere la correzione apportata da Einstein al concetto newtoniano di tempo si veda N. Elias, *Saggio sul tempo*, tr. it. a cura di A. Roversi, Il mulino, Bologna 1986, cap. 2 p. 52 e cap. 4 pp. 56-57.

<sup>81</sup> E. Jaques, *La forma del tempo. La fondazione temporale della misurazione nelle scienze sociali*, cit., pp. 210-211 e 223. Il tempo sociale è portatore di significato, e introdurre un elemento così soggettivo ed impreciso nello studio rischia di invalidare la possibilità che le scienze sociali (o, più in generale, le discipline umanistiche) diventino scienze esatte. Queste "insufficienze", o lacune, non sono altro che fini, desiderio, ricordi, crescita e sviluppo, sensibilità, responsabilità, etc... quindi si parla di tratti

derivanti dal rapporto con il tempo oggettivo dotato di un sistema di misurazione<sup>82</sup>. La relazione fra tempo della natura e tempo della società è una relazione complicata<sup>83</sup>, per cui, secondo il primo, il tempo corrisponderebbe ad un livello di sintesi, mentre, per la prassi delle società umane, il tempo sarebbe un «meccanismo regolativo di forza coercitiva»<sup>84</sup> e «un reticolo sovente molto complesso di relazioni»<sup>85</sup>.

A questo punto, è doverosa un'ulteriore precisazione: l'abitudine linguistica ad utilizzare la parola "tempo" come forma sostantiva induce a pensare il tempo come se fosse un oggetto fisico, dotato di un'estensione misurabile, alimentando l'illusione di trovarsi di fronte ad una cosa situata nello spazio e nel tempo<sup>86</sup>. Tale abitudine è fuorviante, poiché è un sostantivo reificante che ostacola la percezione delle relazioni tra gli avvenimenti<sup>87</sup>. Il tempo non si riferisce ad un agente concreto, a qualcosa che possa avere effetti come causa, «il tempo non crea le cose»<sup>88</sup>, ciò riflette la tendenza generale umana all'antropomorfismo. Quindi, se il tempo è un'astrazione mentale, un costrutto generale, ciò che esperiamo del tempo sarà l'estensione del cambiamento, degli oggetti collocati in relazione reciproca, dei fenomeni che cerchiamo di organizzare<sup>89</sup>. Esiste, cioè, un solo genere di tempo, questo è una «costruzione

---

distintivi della vita che possono essere psicologici, sociali, filosofici, e secondo una visione positivista tutto ciò esula dall'esattezza della scienza. Significato e scienza esatta vengono considerati come incompatibili, agli antipodi, necessariamente contraddittori. Una conseguenza di tale approccio è la difficoltà nel comprendere se le entità che studiano le scienze umane siano ascrivibili al soggetto o se siano oggettivamente definibili.

Cfr. il cap. XI per conoscere le lacune delle scienze umane rispetto le scienze fisiche relative alla misurazione, e Jaques tenta di dimostrare come superare alcune di queste difficoltà.

<sup>82</sup> In G. Ceccatelli Gurrieri, *Ore di scuola e tempi della vita. Una ricerca sull'uso del tempo nella scuola dell'obbligo*, Franco Angeli, Milano 1997, viene presentata questo conflitto da due punti di vista differenti: da un lato il tempo naturale, che impone la sua scansione ripetitiva e omogenea, confligge con i tempi sociali, i quali tendono a rompere i limiti standardizzati; dall'altro lato, i tempi sociali, come convenzioni temporali e condivisione coercitiva dei tempi, producono il rimpianto della perdita sintonia con i tempi della natura, da cui deriva il desiderio di fuga, che si conferma poi essere un'illusione poiché non è un tempo concretamente atualizzabile.

<sup>83</sup> N. Elias, *Saggio sul tempo*, cit., pp. 57 e 105.

<sup>84</sup> *Ivi*, p. 58. Per Elias non sono state condotte ricerche sufficienti sulla sociologia del tempo, e, mi permetto di aggiungere, nemmeno nel campo della filosofia sociale sul rapporto tra uomo e tempo sociale. (Cfr. G. Ceccatelli Gurrieri, *Ore di scuola e tempi della vita. Una ricerca sull'uso del tempo nella scuola dell'obbligo*, cit., pp. 18-19: nella società contemporanea il tempo tende a trasformarsi completamente in fenomeno culturale, a diventare un valore a sé, il centro regolatore di ogni attività produttiva, insomma, si assiste ad una crescente prevalenza del tempo sugli elementi della cultura.)

<sup>85</sup> *Ivi*, p. 71.

<sup>86</sup> *Ivi*, p. 59 (V. anche M. Manzoni, S. Scalpelli (a cura di), *Velocità, tempo sociale e tempo umano*, Guerini e associati, Milano 1988, p. 23).

<sup>87</sup> *Ivi*, pp. 55-56.

<sup>88</sup> E. Jaques, *La forma del tempo. La fondazione temporale della misurazione nelle scienze sociali*, cit., pp. 41-42.

<sup>89</sup> *Ivi*, p. 43.

concettuale unica ed univoca»<sup>90</sup>, che si applica a qualsiasi tipo di mondo percepito, fisico, psicologico, esterno, interno, oggettivo, soggettivo. È il modo in cui accade il tempo, ossia gli eventi, all'interno della cornice temporale, ad essere inusuale. Ciò che si muove lentamente o velocemente è l'evento del tempo, che costituisce di fatto l'esperienza del tempo, non il tempo in sé<sup>91</sup>. Di contro, le proprietà particolari che si tende ad attribuire al tempo, ineriscono alle molteplici manifestazioni del tempo, agli eventi<sup>92</sup>. Per concludere:

Può essere utilizzato [il tempo] per definire la collocazione di oggetti, ricordi ed intenzioni e la durata dei processi, ma non è un oggetto, come un fiume, che può fluire o scorrere o andare in qualche luogo. È un concetto necessario per descrivere il fluire o mutare degli oggetti, ma non cambia o fluisce esso stesso. Parlare del fluire del tempo significa reificarlo trasformandolo in un agente: è come reificare lo spazio immaginando che trattengo il respiro o resti completamente immobile sull'attenti. Questo tipo di reificazione del tempo è una tendenza umana abbastanza diffusa e, come ogni reificazione, crea della confusione inutile.<sup>93</sup>

Un altro aspetto che concerne il linguaggio, analizzato dal semiologo Omar Calabrese<sup>94</sup>, consiste nell'attribuzione ai termini di “velocità” e “veloce”, da parte del senso comune, connotazioni assiologiche, quali possono essere “rapidità”, “sollecito”, “svelto”. A partire dal senso comune, la velocità è sempre accompagnata da valori semantici, e ciò è rafforzato dal fatto che, secondo la lingua italiana, è un termine implicitamente comparativo: qualcosa è veloce rispetto a qualcos'altro. Questa operazione è dettata dal paragone rispetto a un passato e un presente determinati, per cui si attribuiscono valori alla velocità secondo le categorie etica, estetica e timica. Per esempio, la coppia velocità-lentezza può essere tradotta in molteplici altre coppie, come progresso-arretratezza: «è arretrato chi è lento e chi è veloce, invece, va con i

---

<sup>90</sup> *Ivi*, p. 48.

<sup>91</sup> Jaques riporta alcuni esempi, uno fra i quali è la visione di un film: un film al rallentatore sembra lento non perché è il tempo che si muove lentamente, bensì sono le persone e gli oggetti all'interno del film gli agenti del rallentamento.

<sup>92</sup> N. Elias, *Saggio sul tempo*, cit., p. 91.

<sup>93</sup> E. Jaques, *La forma del tempo. La fondazione temporale della misurazione nelle scienze sociali*, cit., p. 201.

<sup>94</sup> V. M. Manzoni, S. Scalpelli (a cura di), *Velocità, tempo sociale e tempo umano*, cit., pp. 71 e 73-74.

tempi, è veloce coi tempi, quindi progredisce»<sup>95</sup>, in questo caso si attribuisce una categoria etica.

Dopo aver chiarito la natura problematica del tempo sociale, si comprende, da un lato, che «la questione del rapporto tra tempo, velocità e valori non può essere rigorosamente impostata, in quanto non esiste una strada che ci conduca alla radice della questione, alla radice del problema. Le radici, in realtà, sono molteplici»<sup>96</sup>; dall'altro lato, che oggi la percezione di una velocità costante nel tempo altro non è che una singola effettuazione del tempo in sé. O almeno questo sosterebbe Jaques, secondo cui due individui che vivono nello stesso momento, non possono vivere lo stesso tempo. Ciascuno, nel medesimo istante, ha la sua prospettiva temporale personale<sup>97</sup>, ed oltre a questa, aggiungo, c'è un tempo che tutti percepiscono e che qui manca<sup>98</sup>. Ciò che affronterò nel prossimo paragrafo indaga questa percezione come dimensione reale, pervasiva e totalizzante<sup>99</sup>, senza avanzare, tuttavia, la pretesa di universalizzare quest'ultima a una visione di mondo oggettivo, a causa delle difficoltà appena affrontate. Il fenomeno sociale della diversificazione e frantumazione dei tempi che ci sovrastano<sup>100</sup>, ci impone a non dare interpretazioni unidirezionali, bensì a rispettarne la complessità con cui interagiamo. Cosa significa? Non indagherò dal punto di vista teoretico-analitico<sup>101</sup> le condizioni di possibilità di una percezione

---

<sup>95</sup> *Ibidem*.

<sup>96</sup> C. Sini in *ivi*, pp. 98-99.

<sup>97</sup> *Ivi*, p. 3.

<sup>98</sup> H. Rosa, *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, tr. it. a cura di E. Leonzio, Einaudi, Torino 2015, pp. 6-7. E cfr. G. Ceccatelli Gurrieri, *Ore di scuola e tempi della vita. Una ricerca sull'uso del tempo nella scuola dell'obbligo*, cit., p. 15: esistono molti tempi, tante quante sono le percezioni di essi, ma ognuno di essi si carica di azioni concrete e significati simbolici, ed è questa molteplicità a rivelare del tempo la sua natura di prodotto culturale, costruito all'interno di rapporti sociali quotidiani.

<sup>99</sup> V. M. Manzoni, S. Scalpelli (a cura di), *Velocità, tempo sociale e tempo umano*, cit., p. 18: il sociologo F. Ferrarotti sottolinea il carattere usurante della velocità, essa è onnipotente e automatica, neutra e senza volto, nonostante possa portare a una situazione di massimo cambiamento o ad una in cui non c'è cambiamento alcuno.

<sup>100</sup> Cfr. G. Ceccatelli Gurrieri, *Ore di scuola e tempi della vita. Una ricerca sull'uso del tempo nella scuola dell'obbligo*, cit., pp. 20-21: la frammentazione consiste nella percezione puntuale del tempo, in cui viene meno la certezza di una razionalità sequenziale e la rassicurante finalizzazione dell'agire. All'aumentare della complessità sociale, corrisponde un'infinita scomposizione e moltiplicazione delle esperienze, che si rinnovano continuamente. «Nell'epoca postmoderna, allora, "padroneggiare" il tempo significa muoversi a proprio agio in mezzo ai frammenti del presente, significa a imparare a gestire la molteplicità e la contraddittorietà dei singoli vissuti quotidiani, e acquisire la capacità, e la libertà, di scomporre e ricomporre il mosaico dei tempi multipli entro i quali si costruisce la nostra soggettività».

<sup>101</sup> Cfr. E. Husserl, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, tr. it. a cura di A. Marini, Franco Angeli, Milano 1992, p. 13, R. Boehm, il curatore dell'edizione tedesca, riporta una nota di diario del 25 settembre 1906: «Il primo posto spetta ai problemi di una fenomenologia della percezione,

generalizzata del tempo<sup>102</sup>, né tantomeno la validità della stessa, anzi, ciò costituirà proprio il presupposto necessario di questa tesi. La specificazione del tempo come “sociale” non è casuale<sup>103</sup>; infatti, con questa espressione, si intende connettere e restringere il concetto di tempo alla dimensione del vissuto, che non è, quindi, il tempo fisico, psicologico o analizzato teoreticamente.

## 2.2. La logica dell'accelerazione sociale

Il presupposto da cui muove tale tesi, sulla scorta del saggio del sociologo Hartmut Rosa<sup>104</sup>, è la velocizzazione della vita sociale. Rosa ci fornisce gli strumenti con cui poter affrontare l'incombente della velocità, senza fissarsi in un ideale di vita buona impraticabile, poiché lo scopo è vivere in questo mondo, non rifugirlo<sup>105</sup>. Si assiste, cioè, a dei cambiamenti drammatici che riguardano il mondo materiale, sociale e spirituale, in cui l'uomo moderno vive in simbiosi con il senso della velocità costante.

---

della fantasia, del tempo, della cosa». Inoltre, a pagina 43 dell'introduzione, Husserl stesso avverte la difficoltà della ricerca fenomenologica dei vissuti di tempo, non appena tenta di porre nel giusto rapporto il tempo obiettivo e la coscienza soggettiva del tempo, poiché incappa «nelle più strane difficoltà, contraddizioni, confusioni». Secondo il filosofo, il punto di partenza dell'analisi fenomenologica è la totale esclusione di supposizioni, affermazioni, convinzioni, ed ecco un punto di distanza dal modo di procedere di questa tesi; altrettanto lo è il tema centrale dell'opera husserliana: «ciò che ci interessa sono i vissuti temporali. Che, a loro volta, essi siano determinati secondo il tempo obiettivo, che facciano parte integrante del mondo delle cose e dei soggetti psichici e, in questa loro posizione, abbiano la loro efficacia, il loro essere empirico e la loro genesi, è cosa che non ci riguarda e di cui non sappiamo nulla. Ci interessa, invece, che in questi vissuti sono intesi dei dati “obiettivamente temporali”. Rientra nell'ambito della fenomenologia, proprio la descrizione che determinati atti intendono rispettivamente questo o quell'“obiettivo”; più precisamente, il rilevamento delle verità apriori che appartengono ai diversi momenti costitutivi dell'obiettività».

<sup>102</sup> Cfr. E. Lévinas, *Il Tempo e l'Altro*, tr. it. a cura di F.P. Ciglia, Il melangolo, Genova 1987, pp. 17 e 48: la condizione del tempo non fa parte del soggetto isolato e solo, ma sta nel rapporto fra esseri umani o nella storia.

<sup>103</sup> Il concetto di tempo come “sociale” si rinnova di epoca in epoca, continua a modificarsi, come detto in N. Elias, *Saggio sul tempo*, cit., p. 50. E, inoltre, il concetto di tempo è plasmato dai progressi della conoscenza (p. 82). O, come detto in F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., pp. 558-559, la razionalità cosciente di sé che ci appartiene oggi, non è sorta nell'immediato, bensì è retaggio del lavoro delle generazioni passate. Questa eredità culturale non viene tramandata immutata ai posteri, ma vive e si gonfia come un fiume potente che si ingrossa quanto più si allontana dalla sorgente.

<sup>104</sup> H. Rosa, *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, cit..

<sup>105</sup> Inoltre, cfr. B.-C. Han, *Il profumo del tempo. L'arte di indugiare sulle cose*, tr. it. a cura di C. A. Bonaldi, Vita e Pensiero, Milano 2017, p. 85, senza ricorrere a tecniche di rilassamento o alla retorica della lentezza che eludono la realtà, si presentano come delle strategie non conformi alle reali necessità dell'epoca odierna, e finiscono con l'ottenere l'effetto contrario: «Discorsi confusi e superficiali, dagli obiettivi indefiniti, in favore del rallentamento, rischiano di incoraggiare la pigrizia mentale la cui tacita elevazione a virtù permette alle spinte di accelerazione di sviluppare effetti distruttivi incontrollabili» in L. Baier, *Non c'è tempo! Diciotto tesi sull'accelerazione*, cit., p.12.

Per Rosa, il regime temporale, a noi invisibile e sotto-teorizzato, regola l'ingranaggio delle società moderne occidentali, costituendone il cuore pulsante; pertanto, attraverso l'analisi della categoria unificante di *accelerazione sociale*, è possibile penetrare e criticare le strutture temporali, per comprendere i cambiamenti in atto, ergo per esaminare la qualità della vita<sup>106</sup>.

La teoria dell'accelerazione sociale, così presentata da Rosa, prende le mosse da alcuni interrogativi, che rivelano nuovamente la problematicità della questione<sup>107</sup>, consistente nel rischio di assolutizzare un modello univoco di accelerazione: che cosa sta concretamente accelerando? L'accelerazione consiste in un processo al singolare? È un processo della società stessa, o si trova all'interno di un ordine sociale indiscusso? Rosa dimostra, non solo, che non esiste un modello unico di accelerazione, che possa far accelerare ogni cosa, ma anche, che le società moderne occidentali implicano necessariamente diverse forme di accelerazione. In breve, Rosa suddivide lo spettro dei fenomeni sociali in tre categorie dell'accelerazione<sup>108</sup>, le quali formano un sistema autoreferenziale, interdipendente, chiuso e che si auto-mantiene<sup>109</sup>; abbiamo quindi: l'*accelerazione tecnologica (all'interno della società)*, è un tipo di accelerazione intenzionale e orientata verso un fine (come nei trasporti, nella comunicazione e nella produzione, ma anche nelle forme di organizzazione e amministrazione), la quale ha impattato drasticamente la percezione del regime spazio-temporale, per cui, ora, è il tempo che sovrasta lo spazio comprimendolo in una dimensione che appare virtuale per effetto della velocità; l'*accelerazione dei mutamenti sociali (della società)*, si riferisce all'idea per cui i ritmi del cambiamento stiano cambiando a ritmi sempre crescenti (riguarda in generale i cambiamenti delle strutture e degli schemi sociali, come valori, mode, stili di vita, relazioni, obblighi sociali, comportamenti, abitudini, linguaggi sociali), di conseguenza si esperisce la «contrazione del presente» come unico arco temporale in cui esperienze passate e aspettative future si comprimono a tal punto da decadere; da ultimo, l'*accelerazione del ritmo di vita*, ossia l'aumento della quantità di esperienze in una medesima unità di tempo in seguito al senso di «carestia

---

<sup>106</sup> H. Rosa, *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, cit., p. VIII.

<sup>107</sup> *Ivi*, p. 7: «[...] non possiamo evitare l'impressione di trovarci di fronte a un caos allo stato puro».

<sup>108</sup> *Ivi*, v. pp. 9-21 per approfondire i sistemi di misurazione delle tre forme di accelerazione, i quali pertengono a ricerche prettamente sociologiche.

<sup>109</sup> *Ivi*, figura 4, p. 30.

di tempo», cioè, l'impressione soggettiva che il tempo scarseggi spinge le persone a voler fare più cose in meno tempo. Se ascriviamo, quindi, al ritmo di vita, velocità e compressione delle azioni, non si comprende la causa della penuria di tempo, tantomeno la relazione con le altre due forme di accelerazione, in particolare con la prima, poiché ci si aspetterebbe un aumento del tempo libero secondo un processo inversamente proporzionale (che a sua volta dovrebbe far rallentare il ritmo di vita o quantomeno mitigare la carestia di tempo)<sup>110</sup>: l'accelerazione tecnologica permette di svolgere determinati compiti in meno tempo, rendendo così disponibili maggiori risorse temporali, ciò se si suppone che la loro quantità rimanga la stessa, ossia che il sistema della comunicazione sia stabile. Infatti, lo scarto, rispetto al passato, consiste proprio nella crescita quantitativa di compiti, cioè in un rapporto direttamente proporzionale: gli studi dimostrano che i tassi di crescita sopravanzano sistematicamente i ritmi di accelerazione tecnologica<sup>111</sup>. È l'accelerazione dell'andamento della vita che fa di questa società una società dell'accelerazione, e non la tecnologia in sé (come si pensa diffusamente). Questa società dell'accelerazione è tale poiché alimentata da due principali forze motrici: la *competizione*<sup>112</sup>, derivante dalle leggi di profitto del sistema di mercato capitalistico, per cui tanto più si è veloci nella produzione per risparmiare tempo e denaro, quanto più si avrà guadagnato un vantaggio temporale sui concorrenti che permetterà poi l'acquisto di profitti extra e di mantenere alta la competitività. La competizione nella società moderna, però, eccede la sfera economica, trasformandosi nel modo di allocazione dominante in tutti gli ambiti della prassi umana. Inoltre, il principio discriminante della competizione è la *prestazione*, legata anch'essa al fattore tempo: in una singola unità di tempo è necessario velocizzare il lavoro per ottenere vantaggi competitivi o mantenere la posizione iniziale a discapito degli altri concorrenti. La seconda forza motrice dell'accelerazione sociale è la *promessa eudemonistica* dell'accelerazione stessa,

---

<sup>110</sup> Cfr. L. Baier, *Non c'è tempo! Diciotto tesi sull'accelerazione*, cit., p. 54: l'esempio lampante è Internet, se in una prima istanza si pensava a un effettivo risparmio di tempo, successivamente Internet si è rivelato un divoratore di tempo. Esso costa un'enorme quantità di tempo, poiché permette di navigare in ogni dove. Inoltre, come ha osservato Günther Anders, anche se riuscissimo a guadagnare tempo ignorando tutto ciò che ci distrae, ci sentiremmo ugualmente in dovere di «saturare il vuoto con attività divoratrici di tempo».

<sup>111</sup> V. H. Rosa, *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, cit., figura 3 p. 21.

<sup>112</sup> *Ivi*, p. 23.

equivalente alla promessa della *vita eterna*<sup>113</sup>. Secondo la logica culturale dominante del mondo occidentale, la vita buona si misura dalla somma delle esperienze fatte nel corso della vita. Ciò presuppone la realizzazione del maggior numero possibile di esperienze tra le innumerevoli opzioni offerte dal mondo. Una singola esistenza non potrà mai esaurire l'immenso ventaglio di opportunità, solo attraverso una velocizzazione del ritmo di vita è possibile raddoppiare il numero di esperienze possibile ed eguagliare così il tempo del mondo<sup>114</sup>, non solo, ma anche superare la propria finitezza. La promessa eudemonistica alla fine fallisce, poiché, di fronte all'esplosione di opzioni realizzabili, il tempo della vita non riesce mai a soddisfare la sua fame entrando così in un circolo di frustrazione.

Per rafforzare la tesi iniziale, secondo cui la modernità è un processo in atto di accelerazione sociale<sup>115</sup>, non basta mostrare le diverse forme di accelerazione, occorre dimostrare l'esistenza e il ricorso di forme di decelerazione sociale, le quali non potrebbero esistere senza le prime. Inoltre, Rosa dimostra la potenza delle forme di accelerazione, in quanto surclassano le seconde, il rapporto tra le due, cioè, è un

---

<sup>113</sup> *Ivi*, p. 26.

<sup>114</sup> Cfr. H. Blumenberg, *Tempo della vita e tempo del mondo*, tr. it. a cura di B. Argenton, Il Mulino, Bologna 1996. Da un lato, *Weltzeit*, il tempo percepito del mondo, e dall'altro, *Lebenszeit*, il tempo della vita. In Rosa il secondo tenta di colmare a tutti i costi il divario che c'è con il primo.

<sup>115</sup> Una critica che si potrebbe muovere a tale tesi si trova in B.-C. Han, *Il profumo del tempo. L'arte di indugiare sulle cose*, cit., pp. 7, 10, 20 e 26. Secondo Han, la crisi odierna del tempo non deriva dall'"accelerazione", bensì da una *dispersione temporale*, una *discronia*, una *atomizzazione del tempo*, che altera la nostra percezione del tempo per cui ci sembra che il tempo scorra più rapidamente di prima. L'accelerazione sarebbe solo un sintomo della più profonda rottura di un argine temporale, il quale permette di contenere e trattenere il tempo, di regolarlo e articolarlo; allo stesso modo il rallentamento, la stasi, come ulteriore manifestazione della medesima crisi temporale. Di contro, la causa della crisi attuale consiste nella precipitazione del tempo, proprio perché privo di ogni fermo che lo trattenga in un'orbita stabile, ergo in una vita che è diventata più febbrile, confusa e disorientata. L'accelerazione si impone quando il tempo perde di significatività storica, cioè quando il tempo diventa puntuale. Tra questi punti si apre un vuoto, che per non farlo sussistere a lungo, si cerca di rimuoverlo o di abbreviarlo. Così si assiste a una accelerazione sempre più isterica, che si estende a tutti gli ambiti della vita. La discontinuità tra gli eventi, fa sì che si esperisca un costante "inatteso" e la conseguente angoscia. Al contempo, perdono importanza tutte quelle pratiche temporali fondate su una durata, come la promessa, il vincolo, la fedeltà: è il nesso tra i punti che fa "profumare il tempo". Secondo Han, nulla accelera, si ha invece la sensazione di essere di fretta. L'accelerazione, eliminando il *tra*, le *soglie*, gli intervalli, riduce la complessità del reale a mero presente, privandolo dell'esperienza della durata, ciò porta necessariamente a un impoverimento semantico del mondo. Ora, individuare la causa della crisi del tempo sociale, o quantomeno nominarla, dotarla di un concetto, è molto problematico, infatti, non credo esista un concetto più pregnante rispetto a un altro. La sociologa Judi Wajcman, nella conferenza dal titolo *The Tyranny of Time: Automation and the Promise of an Easier Life*, presentata durante il Festival del pensare contemporaneo tenuto nel giorno 22/09/2024, (<https://www.youtube.com/watch?v=6DTBwljgpMY>), ci mostra una serie variegata di concetti che descriverebbero tale crisi, cito alcuni esempi: *timeless time* (di Manuel Castells), *time-space compression* (di David Harvey), *chronoscopic time* (di Paul Virilio), *pointillist time* (di Zygmunt Bauman), o la stessa *acceleration* (di Hartmut Rosa).

rapporto asimmetrico poiché è sbilanciato sulla parte delle prime, mentre le seconde si manifestano solo come residui o reazioni alle prime. Le forme di decelerazione non hanno la forza di assurgere a ruolo di controtendenza in grado di arginare le moderne spinte di accelerazione. Alcuni esempi di *decelerazione accidentale* possono essere l'ingorgo stradale, che produce stasi, e la depressione psicopatologica<sup>116</sup>, come conseguenze disfunzionali dell'accelerazione; oppure, il tempo che impiegano le risorse naturali per rinnovarsi, come limite naturale di velocità; o, ancora, territori vergini rispetto l'accelerazione della modernità. In seguito, alcuni esempi di *decelerazione intenzionale* possono essere forme accelerate di decelerazione sul piano individuale come seguire corsi di yoga; o, forme di *decelerazione ideologica* come movimenti sociali a favore di una decelerazione radicali<sup>117</sup>. L'unica forma di decelerazione che non deriva o non è una reazione all'accelerazione è l'*inerzia culturale e strutturale*: è la vivida percezione della paralisi, per cui la società si sta chiudendo nel triangolo competizione-crescita-accelerazione senza lasciare spazio per potenziali cambiamenti. L'inerzia è un elemento intrinseco e complementare all'accelerazione moderna, e si verifica quando le dinamiche della vita non seguono più una direzione progressiva e dotata di senso, ma vengono vissuti come un cambiamento frenetico e senza direzione<sup>118</sup>. Le forze di accelerazione sono dominanti rispetto quelle secondarie di decelerazione, pertanto, il fenomeno dell'accelerazione non può passare inosservato di fronte l'analisi della filosofia sociale, la quale dapprima si impegna nell'esplicitare la normatività delle leggi temporali, che implicitamente coordinano la società moderna e tacitamente agiscono in essa sotto forma di scadenze e confini temporali. In secondo luogo, la filosofia sociale si occupa di analizzare la qualità e le potenziali patologie della vita moderna (ossia gli sviluppi distruttivi che causano sofferenza o infelicità nell'uomo), le quali sorgono a seguito delle trasformazioni attuate dall'accelerazione nel modo in cui gli esseri umani sono posti

---

<sup>116</sup> Il filosofo Han parla di *depressione ontologica*, ovvero della fragilità dell'esistenza legata al terrore del nulla, in *ivi*, p. 64. O, lo scrittore e critico letterario Baier, dice della depressione che è una «malattia del tempo», in quanto colpisce l'esperienza vissuta del presente, del passato e del futuro in L. Baier, *Non c'è tempo! Diciotto tesi sull'accelerazione*, cit., p. 132.

<sup>117</sup> H. Rosa, *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, cit., pp. 34-39.

<sup>118</sup> *Ivi*, p. 43: «[...] la percezione della stasi è la conseguenza dell'esperienza di episodi senza scopo, slegati tra loro e casuali, di alterazione, trasformazione e variazione. Secondo questa lettura le cose cambiano, ma non si sviluppano, non vanno "da nessuna parte"».

o collocati nel mondo, e nel modo in cui si muovono e orientano nel mondo. L'accelerazione sociale produce, quindi, nuovi modelli di interazione sociale (rapporto uomo-mondo), nuove esperienze del tempo e dello spazio (mondo oggettivo) e nuove forme di soggettività (mondo soggettivo)<sup>119</sup>. Alcuni esempi: per gran parte delle azioni e interazioni sociali lo spazio ha perso il suo significato primario, sembra che si stia ripiegando su sé stesso, infatti, i viaggiatori moderni combattono con gli orari dei voli o i ritardi in generale, e non con l'ostacolo dei chilometri da percorrere. I legami sociali ne risentono: si vedono e si perdono di vista così tante persone che diviene praticamente impossibile stabilire legami emotivi solidi con tutti o quasi<sup>120</sup>. Da ultimo, la tendenza a usare e gettare oggetti ancor prima che terminino il ciclo fisico, poiché i ritmi elevati dell'innovazione li ha resi anacronistici; pertanto, è il consumo morale che detta i ritmi.

Rosa sostiene che l'accelerazione è divenuta una *forza totalitaria* nella e della società moderna. Con il termine «totalitario» non si intende, dal punto di vista storico, un regime afferente a un dittatore o a un gruppo politico, bensì nella società tardo-moderna<sup>121</sup> è un principio astratto<sup>122</sup> che ugualmente investe gli individui che vivono sotto il suo governo. Rosa dice:

[...] come ho cercato di mostrare, praticamente non c'è aspetto della vita sociale che non sia toccato o trasformato dai dettami della velocità. La progressione dell'accelerazione sociale, trasformando il nostro regime spazio-temporale, può a buon diritto essere definita onnipervasiva e onniclausiva: essa esercita la sua pressione inducendo la paura permanente di poter perdere la battaglia e di non essere più capaci di tenere il ritmo, ovvero di soddisfare in modo adeguato le richieste (sempre più numerose) che ci si trova a fronteggiare; il timore, quindi, di aver bisogno di una pausa e di rimanere per questo esclusi

---

<sup>119</sup> Ivi, pp. 45-48.

<sup>120</sup> Cfr. R. Sennett, *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, tr. it. a cura di M. Tavano, Feltrinelli, Milano 2001, pp. 22-24: la logica del mondo aziendale gioca attorno alla «forza dei legami deboli», poiché non costano tempo rispetto ai legami sociali forti e a lungo termine. Vengono incoraggiati il distacco e la cooperazione superficiale a scapito della lealtà. A p. 24: «In che modo possono essere conservati dei rapporti sociali durevoli? Come può un essere umano sviluppare un'autonarrazione di identità e una storia della propria vita in una società composta di episodi e frammenti?».

<sup>121</sup> V. H. Rosa, *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, cit., pp. 48-49 per la differenza tra *modernità classica*, orientata teleologicamente verso il progresso, e la *tarda modernità*, in cui la vita viene percepita come volatile e i mutamenti come casuali ed episodici che sostituiscono la nozione di storia finalisticamente orientata.

<sup>122</sup> V. Ivi, p. 70: un potere si può definire totalitario quando soddisfa determinati principi: a) esercita pressioni sulla volontà dei soggetti, b) investe tutti i soggetti, c) influenza ogni ambito della vita sociale e d) non è possibile combatterlo.

dalla gara. O, per chi è disoccupato o malato, la preoccupazione di non riuscire più a rientrare in gara, di essere già rimasti indietro<sup>123</sup>.

Il punto centrale della teoria critica del sociologo è il fatto che questi dettami temporali non sono mai riconosciuti e percepiti come costrutti sociali, ossia non vengono formulati come asserzioni normative e regole, e sono altrettanto assenti nei dibattiti politici. Le strutture temporali si presentano come norme semplicemente «date», così la velocità appare come la norma sociale prevalente e del tutto «naturalizzata» nella società moderna. Il tempo siffatto viene percepito come qualcosa di brutale e chi resta indietro nella corsa della società, e perde, non può fare altro che imputare la colpa a nessun'altro all'infuori di sé stesso, di rado si pensa di subire un'ingiustizia, poiché la competizione è strettamente connessa alla velocità e dipende quindi dall'efficacia della prestazione messa in atto dal singolo individuo. Le persone temono più di ogni altra cosa al mondo di essere «lasciate indietro»<sup>124</sup>.

Se l'accelerazione sociale è il processo cardine della modernità e se il tempo è un elemento onnipervasivo del tessuto sociale, allora, secondo Rosa, è necessario fondare il criticismo sociale su un'analisi delle strutture temporali della società, è imprescindibile partire da tali presupposti:

Tutte le istituzioni, strutture e interazioni sociali hanno, infatti, un carattere processuale e implicano un impianto temporale; quindi, il tempo non è solo un ambito particolare del mondo sociale, ma l'elemento cardine in tutte le sue dimensioni. Avvicinarsi alla società attraverso gli aspetti temporali è allora un buon "trucco" analitico per stabilire un fulcro di analisi e di critica stabile e unitario per tutti i campi dell'agire sociale<sup>125</sup>.

Il criticismo sociale si esprime attraverso tre forme base di critica, e Rosa vuole dimostrare come una teoria critica dell'accelerazione sociale possa integrare queste ultime. La prima è la *critica funzionalista*, impiegata da Marx (in fase tarda) e da molti marxisti, per cui, riferendosi al capitalismo ottocentesco, criticano tale sistema sviluppando una critica generalizzabile a qualsiasi sistema o prassi sociale che alla

---

<sup>123</sup> Ivi, p. 71.

<sup>124</sup> Ivi, pp. 65-66 e 71. (Cfr. L. Baier, *Non c'è tempo! Diciotto tesi sull'accelerazione*, cit., p. 7: «Molti sono convinti che tutto vada troppo in fretta: hanno la sensazione di non poter più sostenere il ritmo e di essere, presto o tardi, tagliati fuori»).

<sup>125</sup> Ivi, p. 75.

lunga non funzionerà<sup>126</sup>. Secondo il criticismo attuale il sistema dell'accelerazione sociale non funziona, e ciò lo corrobora sulla base di una gran quantità di sintomi di potenziali patologie da velocità, attraverso un'analisi approfondita dei problemi di (de)sincronizzazione a tutti i livelli della vita sociale nella tarda modernità. La desincronizzazione avviene quando due processi, di varia natura, interagiscono, e in questa relazione un polo scavalca l'altro sotto l'effetto dell'accelerazione ponendo il secondo polo sotto pressione, per esempio: l'aumento drammatico di depressioni e burn-out è la reazione del corpo e della psiche umani sovraccaricati dal ritmo sostenuto della società; il surriscaldamento globale è il risultato del sopravanzamento della velocità sociale sulla cornice temporale della natura, lo sfruttamento di petrolio e del suolo della terra è costante, nonostante tali risorse non si siano rigenerate; tale discrasia avviene anche tra la politica e la sfera tecno-economica. Successivamente abbiamo la *critica normativa*, la quale sostiene che una formazione o accordo sociale non è buono o giustificabile in base a determinati valori etici o morali che devono essere esplicitati. Le norme sociali odierne violano la riflessività e l'autonomia degli individui, ciò è sufficiente per intraprendere una critica di tali norme, a partire dalla loro consistenza. Queste norme si ritrovano per esempio nella retorica del "dovere", presente nelle azioni quotidiane, che si sintetizza nel «devo stare al passo coi tempi»<sup>127</sup>; o, ancora, nel dominio di orari e scadenze; nel potere del poco preavviso; nell'educazione<sup>128</sup> «è quasi tutta assimilazione di norme temporali: imparare a rimandare il momento della gratificazione, a rispettare orari e ritmi, a resistere e persino ignorare i bisogni e gli impulsi corporei finché non arriva il momento "opportuno" e, prima di tutto, a sbrigarsi»<sup>129</sup>. Il minimo comun denominatore di tutto ciò consiste proprio nell'assenza di consistenza. I dettami della velocità sebbene siano dei costrutti sociali, sono leggi

---

<sup>126</sup> *Ivi*, p. 76.

<sup>127</sup> *Ivi*, p. 86.

<sup>128</sup> Se tutto si trova in un presente simultaneo, se tutto deve diventare un adesso, allora il presente perde ogni durata, così come la conoscenza. Infatti, in B.-C. Han, *Il profumo del tempo. L'arte di indugiare sulle cose*, cit., pp. 49-50: «Al contrario di sapere ed esperienza in senso pieno, le informazioni e i vissuti non hanno un effetto duraturo o profondo. Verità e conoscenza acquistano un che di arcaico. Esse riposano infatti sulla durata. La verità deve perdurare; di fronte a un presente sempre più breve, svanisce. E la conoscenza è il risultato di una riunione temporale che inserisce passato e futuro nel presente. Sia la verità sia la conoscenza sono chiaramente contrassegnate da un'estensione temporale». La verità attiene all'esperienza della durata, e al contempo essa implica il legame, la prossimità. Attraverso la sedimentazione temporale, si dischiude l'essenza del vero e del bello. Ritornero su questo punto nel capitolo seguente.

<sup>129</sup> *Ivi*, p. 87.

della natura che non è possibile discutere, non c'è dibattito politico o morale sulla giustizia di queste norme<sup>130</sup>. Tale linguaggio silenzioso, inosservato, ideologicamente individualizzato, è lo strumento per mezzo del quale le società moderne coordinano, regolano e sincronizzano sé stesse<sup>131</sup>. Inoltre, l'effetto principale di tali norme è produrre soggetti colpevoli e insoddisfatti, poiché la serie di richieste sociali non viene mai esaurita del tutto. La *critica etica* si riallaccia perfettamente alla questione della violazione dell'autonomia individuale, in quanto è un tipo specifico di critica normativa, infatti: si basa su una concezione di vita buona, e, quando questa viene turbata, prende di mira le condizioni alienanti che ne impediscono la buona riuscita della stessa. Prima di arrivare alle condizioni alienanti, ciò che viola l'autonomia<sup>132</sup>, tanto promessa dal progetto della modernità, è l'accelerazione sociale, poiché per rimanere in gara è necessario sacrificare la propria autonomia. L'accelerazione è più forte del progetto dell'autonomia, il quale poteva sì, funzionare, ma nella modernità classica, in cui l'accelerazione fungeva da strumento con cui raggiungere il fine

---

<sup>130</sup> Cfr. R. Barthes, *Miti d'oggi*, tr. it. a cura di L. Lonzi, Einaudi, Torino 1994. Il semiologo direbbe che tali norme sociali sono delle parole-mito, delle mere forme. Dato che non c'è una legge che impedisce l'uso delle parole, secondo Barthes tutto può essere mito, ossia la materia può essere arbitrariamente dotata di significato e farne così un uso sociale, per questo il mito non deriva dalla natura ma è un prodotto storico. Il mito deforma, non nasconde né dichiara nulla: «Il mito trasforma la storia in natura». L'azione del mito si presume essere più forte delle spiegazioni razionali perché ha una presa immediata. Quest'ultima deriva da una causalità falsa, per cui si usano le parole-mito come se fossero parole ordinarie. Il consumatore del mito legge la significazione come se fosse un sistema fattuale; invece, si tratta solo di un sistema semiologico. La semiologia insegna che il mito svuota il reale della sua storia per riempirlo di natura. Il risultato è una parola depoliticizzata, poiché viene purificata e resa innocente, il mito fornisce una chiarezza tipica della constatazione e non della spiegazione; infatti, la prima ha lo scopo di confortare. Il mito organizza un mondo privo di contraddizioni. Per approfondire la natura del sistema semiologico, per come lo studia la semiologia, e le singole unità che lo compongono, rimando alla lettura delle pagine 193-209; in questa sede, ci basta dire che il sistema semiologico del mito ingloba in sé un sistema semiologico preesistente, quello della *lingua*, e per questo si dice che è *secondo*; sfrutta, cioè, il linguaggio del primo sistema per costruirne uno proprio. Il punto in cui i due sistemi si intersecano (v. figura p. 197) è il *segno*, il quale, dal punto di vista del sistema della lingua è il termine ultimo del sistema ed è pieno, contiene dei valori, postula un sapere; dal punto di vista del sistema del mito, il segno ricopre la funzione di *significante*, ossia come forma vuota che risucchia i valori del segno per come valeva nel sistema della lingua, ed esige una nuova *significazione* che lo riempia. Difatti, il *segno* risultante del sistema del mito è vuoto nella forma, la quale si dà come immagine indiscutibile, e presenta un senso in pari tempo assente e pieno perché rimpallato di forma in forma. La parola mito è dunque una parola magnetica poiché, ha sia carattere *imperativo*, *interpellatorio* che cerca me e alla cui "chiamata" è impossibile esimersi perché se ne riconoscono le intenzioni che l'hanno motivata; ma, al contempo, è una parola *congelata*, poiché l'intenzione che l'ha motivata restituisce la parola con un senso falsificato che però è indiscutibile. Si vedano alcuni esempi di parole-mito: giocattoli (p. 51), la bistecca e le patate fritte (p. 71), fotografie-choc (pp. 102-102), la plastica (p. 169).

<sup>131</sup> Cfr. R. Sennett, *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, cit., p. 59: la libertà di cui gode l'individuo della tardo-modernità, altro non è che il riflesso della flessibilità, ossia il tempo di un nuovo potere che in realtà non ammette libertà dai vincoli.

<sup>132</sup> Intesa come la libertà di definire la nostra vita sulla base delle proprie convinzioni e aspirazioni culturali, religiose, filosofiche, ecologiche, sociali.

dell'autodeterminazione. Nello stadio tardo-moderno, il progetto dell'autonomia è il reale carburante dell'accelerazione, viene usata per migliorare la competitività<sup>133</sup>; e il divario tra i due si verifica nell'effetto di alienazione, ultimo baluardo della critica etica, per cui si crede o si fa qualcosa volontariamente senza però crederci. Oltre a mostrare un ulteriore uso della critica etica, Rosa vuole provare che ancora oggi si può parlare di alienazione, e da che cosa? In generale dalla nostra capacità di appropriazione del mondo. Rosa presenta una serie di piani, da cui gli esseri umani sono alienati in seguito all'azione dell'accelerazione, come l'alienazione dallo spazio, dalle cose, dal nostro agire, dal tempo, da sé e dagli altri. Tutti questi piani presentano il medesimo schema, prendo come esempio quest'ultima esperienza di alienazione: l'io tardo-moderno incontra così tante altre persone in un lasso di tempo così breve da finire per sentirsi saturo, e il risultato è l'improbabilità di stabilire relazioni profonde e la probabilità, invece, di stabilirne di strumentali, poiché non richiedono tempo. Inoltre, l'alienazione da sé può potenzialmente verificarsi quando non riusciamo a integrare i contesti in cui ci muoviamo nella nostra esperienza e azione, poiché rimangono inconclusi, mai veramente appropriati.

---

<sup>133</sup> La coppia progetto della modernità-accelerazione viene ripresa dal filosofo coreano in B.-C. Han, *Il profumo del tempo. L'arte di indugiare sulle cose*, cit., capitolo IV, per cui l'uomo-pellegrino della modernità progetta la sua vita secondo uno scopo, il quale soppianta la narrazione teologica che attraverso la salvezza religiosa guida l'uomo e la sostituisce con la speranza intramondana di felicità e libertà. Di contro, l'uomo-passeggiatore o -vagabondo della post-modernità procede inquieto e con un ritmo nevrotico, non avendo alcun orizzonte onnicomprensivo verso cui marciare.

## CAPITOLO 3

### De-coincidere

#### 3.1. La Coincidenza sclerotizzante

Economia, come neoliberismo e mercato globalizzato, e Tempo, come accelerazione alienante, si co-alimentano<sup>134</sup> confluendo nel fenomeno ideologico che il filosofo e sinologo François Jullien chiama *coincidenza*. In tale concetto si condensano tutti gli aspetti economici, sociali e filosofici appena sviscerati che portano all'incancrenimento del mondo odierno. È il mondo che persegue l'ideale della commensurabilità, della pienezza, della compattezza in maniera quasi ossessiva («il denaro è misura di tutte le cose»)<sup>135</sup>, in cui non si può più progettare l'avvenire («i domani non “cantano” più») e l'atto di denunciare non fa abbastanza rumore<sup>136</sup>. È il mondo che ci appare globalmente instabile, in cui a un esercizio di controllo invasivo segue la contraddittoria sensazione che il mondo ci sfugga, e viceversa, con la conseguenza che ci si chiude nella bolla del “presentismo”<sup>137</sup>.

La coincidenza è una forma di adeguazione auto-sterilizzante, poiché, rimanendo coincidente a sé stessa, blocca la situazione e spegne la capacità di rinnovarsi. Quando una situazione non fa altro che aderire a sé stessa, fissarsi nella propria conformità e non staccarsi più da questa, la situazione si immobilizza nella soddisfazione e non si

---

<sup>134</sup> È il sistema omeostatico della *stabilizzazione dinamica*, che rende moderna una società, ossia necessita di crescita, innovazione e accelerazione per mantenere intatta la sua struttura interna e per non implodere. Da questa tendenza compulsiva all'incremento derivano i nostri problemi con il tempo, si crea una stasi frenetica e da questa un senso latente di inadeguatezza, disagio e insoddisfazione. Il modello della stabilizzazione dinamica fagocita tutto, compresa l'università, in H. Rosa, *Pedagogia della risonanza*, tr. it. a cura di F. Fiore e G. Nugara, Scholé, Brescia 2020, pp. 12-17.

<sup>135</sup> F. Jullien, *Riaprire dei possibili. De-coincidenza, un'arte di operare*, tr. it a cura di R. Capra, Orthotes, Napoli-Salerno 2024, p. 16.

<sup>136</sup> *Ivi*, pp. 22-24 (Il fatto che il rumore non si senta abbastanza, ricordiamolo, non esime di certo dal fare rumore ugualmente).

<sup>137</sup> *Ibidem*. Il “presente” diviene l'unico spazio-tempo possibile, gli spazi e i tempi che agiscono in senso contrario alla riduzione al presente vengono soppressi. Non vi è più il “tra”, uno spazio o tempo intermedio, scompaiono le soglie che separano l'altrove dal qui: tutto il significato viene ridotto al qui, l'altrove si impoverisce semanticamente fino ad annullarsi, in B.-C. Han, *Il profumo del tempo. L'arte di indugiare sulle cose*, cit., pp. 46-48.

lascia più interrogare. Questo è il carattere positivo della coincidenza che coincide al senso primario del termine, cioè quello geometrico<sup>138</sup>, che comporta soddisfazione appunto. Questo positivo si sedimenta nel conforto del proprio conformismo, ed è qui che si rovescia segretamente nel suo negativo, il quale non vediamo mai abbastanza, e al tempo stesso ostacola la situazione impedendole di evolvere. In questo senso, la coincidenza è la morte, poiché non lascia più operare dei “possibili”. La coincidenza si è trasformata in forza inerziale che cementa il proprio compiacimento e diventa l’autorità di sé stessa. Il fatto inquietante è che questa inversione è tanto più maligna perché avviene al riparo di questa autorità apparente che non si dichiara apertamente, nonostante ciò, la legittimiamo senza nutrire alcun sospetto<sup>139</sup>. Dunque, la coincidenza si presenta come una rappresentazione già assimilata, non più contestata e nemmeno pensata. Da ciò risulta una *osservanza* (in francese *obédience*) della stessa, che differisce dall’*obbedienza* (*obéissance*), anzi la precede, in quanto si è osservanti senza saperlo, non si può scegliere di “dis-osservare”, mentre si può disobbedire perché procede dalla libertà di una persona. L’osservanza porta alla passività, che è il culmine della coincidenza. Inoltre, quest’ultima è un fenomeno della *collettività*, la quale, in quanto mero aggregato, accumulo e priva di un interesse condiviso, ha l’obiettivo dell’adesione (che alla fine risulta subita) e non della partecipazione e condivisione, tipiche del *comune* che viene invece promosso<sup>140</sup>. Infine, è difficile identificare il volto della coincidenza, perché non è più assunta da una persona o da una funzione contro cui ci si può rivoltare, tantomeno promulga una verità ufficiale sui fini ultimi, come faceva pubblicamente la fede religiosa, che si può razionalmente criticare, essa è diffusa, ubiqua, pandemica. Non esiste un bersaglio o un avversario, in senso classico, a cui mirare. Allo stesso modo, la potenza alienante della coincidenza non colpisce in modo aggressivo e violento, bensì si presenta sotto una luce favorevole come fosse

---

<sup>138</sup> Cfr. F. Jullien, *Il gioco dell’esistenza. De-coincidenza e libertà*, tr. it. a cura di M. Guareschi, Feltrinelli, Milano 2019, pp. 22-24: il coincidere per adeguamento dipende dal senso geometrico del termine che se ne dà e che risulta egemone, ossia una linea o una superficie si sovrappone perfettamente a un’altra, le due linee coincidono e si adattano l’una all’altra. Coincidere quindi è la completa conformità di una realtà all’altra e garantisce la verità. Non si deve dimenticare però l’altro senso, cioè di pura “co-in-cidenza”, l’incontro fortuito, è necessaria una coincidenza per “capitare” con l’altro “nello stesso tempo”, perché si generi l’inaspettato che eccede la causazione lasciando un buco, che la ragione occulta invano.

<sup>139</sup> F. Jullien, *Riaprire dei possibili. De-coincidenza, un’arte di operare*, cit., pp. 25-26.

<sup>140</sup> *Ivi*, pp. 41-43.

un'ottimizzazione, non è un qualcosa che si può isolare e discernere<sup>141</sup>. «[...] il capitalismo si è fatto più discreto<sup>142</sup>, per cui partecipo io stesso, malgrado me stesso, alla mia alienazione: la potenza alienante viene raddoppiata dal momento in cui è insidiosamente consentita, e io ne sono persino complice»<sup>143</sup>. Alcuni esempi di come la coincidenza si propaga nella *vox populi*, finendo per essere assorbita e dispiegata dal discorso mediatico<sup>144</sup>, possono essere alcuni termini di uso recente come “resilienza” (in ambito francese durante la pandemia, mentre in Italia imperversava il termine di “sicurezza”) o “territorio” nel discorso ecologico, così come il lessico della ricerca, che subisce l'influsso della legge tecnocratica della coincidenza<sup>145</sup>. Il discorso attuale della ricerca, nel campo delle “scienze umane”, non parla d'altro che di “reti”, “dispositivi”, “trasversalità”, etc... Questo non è solo l'effetto della lingua tecnocratica, bensì anche di alcuni pregiudizi che agiscono sotterranei, come la soppressione autoritaria di cattedre, il discredito del “libro”<sup>146</sup>, o ancora, «l'abolizione (o castrazione) del desiderio (troppo egoista?) di studiare con passione e di pensare in modo avventuroso»<sup>147</sup>. Per quanto concerne il termine di “resilienza”, vale il ragionamento,

---

<sup>141</sup> *Ivi*, pp. 43-46 e 94.

<sup>142</sup> Il “capitalismo flessibile” si sta diffondendo, anche se nell'ultimo secolo sono state create delle perifrasi per aggirare le implicazioni negative dell'espressione di “sistema capitalistico”, come per esempio “sistema di libera impresa” o di “iniziativa privata”. Questo nuovo regime in realtà è un rinnovato sistema di controllo che è sempre più difficile da riconoscere, in R. Sennett, *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, p. 11.

<sup>143</sup> F. Jullien, *Riaprire dei possibili. De-coincidenza, un'arte di operare*, p. 94.

<sup>144</sup> Sul ruolo dei media nella produzione e diffusione dell'ideologia si veda *ivi*, pp. 43-46.

<sup>145</sup> Così come nel campo del management una delle parole d'ordine più frequenti è *performance*, la quale diventa un termine negativo nel momento in cui la sua positività manifesta non viene più interrogata, in *ivi*, p. 63. Ciò accade anche con il termine “competenza”, il quale ha subito una manomissione dall'impostazione aziendalistica, tipica del neoliberismo, per cui oggi il suo significato si riduce a capacità di fornire prestazioni efficaci ed efficienti in compiti o campi esecutivi, e non viene più messo in discussione. Pertanto, è necessario scindere questo uso dalla competenza in sé, che è una componente fondamentale per la vita sociale. Occorre lottare contro questa appropriazione per restituire alla competenza un senso coerente all'attività culturale, in M. Baldacci, *La scuola al bivio. Mercato o democrazia?*, cit., pp. 222-227.

<sup>146</sup> O anche l'avversione alla lettura, la quale è collegata ai cambiamenti in atto che coinvolgono l'immagine e il concetto di durata e tempo di vita: la percezione soggettiva ha un ruolo decisivo perché implica la scelta di materiale che divori meno tempo possibile, in L. Baier, *Non c'è tempo! Diciotto tesi sull'accelerazione*, cit., pp. 66-68.

<sup>147</sup> F. Jullien, *Riaprire dei possibili. De-coincidenza, un'arte di operare*, cit., pp. 47-52. Sulla crisi dell'istruzione, in particolare degli studi umanistici e artistici, cfr. M. C. Nussbaum, *Non per profitto. Perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica*, cit., p. 21 (cap. 1): le cosiddette *humanities* pare che, agli occhi di economisti e politici, non producano quelle nozioni necessarie a restare competitivi sul mercato globale e quindi vengono considerate degli orpelli, di conseguenza i saperi tecnico-scientifici risultano più idonei a obiettivi di breve termine. La crisi che sta affrontando l'istruzione è silenziosa, per questo andiamo avanti come se niente fosse. Sul problema dello stato della cultura legato all'istruzione cfr. F. Nietzsche, *Sull'avvenire delle nostre scuole*, tr. it. a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 1975, p. 32: «[...] è malvista ogni cultura che renda solitari, che ponga dei fini al di là

applicabile a molti altri termini che subiscono la medesima sorte, per cui quando il suo significato serve per riparare ogni contesto e proteggere la società, ecco che la sua pertinenza si dissolve e “resilienza” diventa un’etichetta vuota atta a sviluppare un’attitudine soft di rinuncia e a disimpegnare la politica<sup>148</sup>.

Quali effetti ha la coincidenza, come punto di condensazione di neoliberalismo e accelerazione? Come può articolarsi il pensiero, il sapere, lo studio, in un tempo frammentato e puntiforme e in un tempo come scarsità? Se è vero il presupposto per cui

«Il tempo è una dimensione fondamentale dell’esistenza, una risorsa irrinunciabile della vita quotidiana e dello spazio biografico, che non può essere sottratta alla consapevolezza e all’autonomia soggettive, anche quando viene prestata e adattata alle esigenze e alle regole della vita collettiva»<sup>149</sup>,

ossia, se è vero che il tempo (così come la dimensione economica) si identifica con la stessa crescita identitaria dei soggetti, è altrettanto vero che quest’ultima, come abbiamo visto, finisce con l’essere regolata altrove, con fini e strumenti ad essa esterni e quasi sempre estranei<sup>150</sup>; e altresì vero è il fatto che non si riflette abbastanza su tale esperienza del tempo, come contraddizione tra tempo interno ed esterno, e soprattutto sulle sue implicazioni nella prassi, che consistono essenzialmente nella perversione del pensiero (anche il pensiero filosofico<sup>151</sup>) ad opera di una coincidenza siffatta (come logica della frettosità e dell’accumulazione), poiché non dà tempo alla sedimentazione, alla riflessione, alla elaborazione, anzi va in direzione opposta alla logica di queste ultime, semmai le atrofizza<sup>152</sup>; non consente, cioè, di attingere al flusso indistinto e ininterrotto di sensazioni ciò che può diventare elemento attivo del sapere<sup>153</sup>. «[...] quando qualcosa non funziona nel rapporto con il tempo, allora è

---

del denaro e del guadagno, che consumi molto tempo. le tendenze culturali di tale natura sono di solito scartate, e classificate come “egoismo superiore”, “epicureismo immorale della cultura”. In base alla moralità qui trionfante, si richiede senza dubbio qualcosa di opposto, cioè una rapida cultura, la quale renda capaci di diventare presto individui che guadagnano denaro, e tuttavia una cultura abbastanza fondata perché si possa diventare individui che guadagnano moltissimo denaro».

<sup>148</sup> F. Jullien, *Riaprire dei possibili. De-coincidenza, un’arte di operare*, cit., pp. 47-52.

<sup>149</sup> G. Ceccatelli Gurrieri, *Ore di scuola e tempi della vita. Una ricerca sull’uso del tempo nella scuola dell’obbligo*, cit., p. 194.

<sup>150</sup> *Ivi*, p.12.

<sup>151</sup> «[...] La fretta nuoce al pensiero, diceva Platone; favorisce soprattutto la comparsa dei sofisti» in L. Baier, *Non c’è tempo! Diciotto tesi sull’accelerazione*, cit., p. 69.

<sup>152</sup> M. Manzoni, S. Scalpelli (a cura di), *Velocità, tempo sociale e tempo umano*, cit., p. 19.

<sup>153</sup> G. Ceccatelli Gurrieri, *Ore di scuola e tempi della vita. Una ricerca sull’uso del tempo nella scuola dell’obbligo*, cit., pp. 49 e 55.

altrettanto probabile che qualcosa non funziona nel rapporto con il mondo»<sup>154</sup>. In altre parole, tale esperienza del tempo non viene tematizzata come contenuto formativo-didattico, non vengono prese in considerazione le sue valenze educative. Il punto cruciale è la natura temporale della conoscenza, è innegabile che il tempo attraversa tutte le discipline, come dimensione strutturale di ogni sapere<sup>155</sup>. Inevitabilmente la logica della velocità rompe il tessuto temporale della conoscenza ostacolando l'accesso al vero (così come al bello). L'essenza delle cose è data dalla sedimentazione temporale e solo così esse svelano l'*in-audito*, di cui parlerò nel prossimo paragrafo (3.2.). L'accelerazione generale del processo di vita priva l'uomo della "capacità contemplativa"<sup>156</sup>. La generale inquietudine non permette al pensiero di approfondirsi, di arrischiarsi lontano, di slanciarsi verso qualcosa di veramente altro: «Non è più il pensiero a dettare il tempo, ma il tempo a dettare il pensiero»<sup>157</sup>.

Se l'ambiente educativo in senso lato, scuola e università compresa, non è il luogo dove si impara a percepire e governare il tempo, ciò che si può aspirare a fare è la costruzione di una consapevolezza critica circa il rapporto con il tempo che non è un dato di natura, bensì un prodotto sociale e culturale. Non si tratta di demonizzare la velocità, bensì di raccogliere i problemi e vederli, per poi formulare un'etica della velocità con cui governare il cambiamento<sup>158</sup>. Il mondo educativo si basa sulla convinzione che il tempo sia un flusso continuo e lineare<sup>159</sup>, dato dalla progressione dei programmi da svolgere, dalle interrogazioni e dai compiti finalizzati alla

---

<sup>154</sup> H. Rosa, *Pedagogia della risonanza*, cit., p. 12.

<sup>155</sup> «Partiti, legislatori, università, artisti, non possono sopravvivere e riprodurre le proprie strutture istituzionali se non nella logica dell'escalation, se non promettendo e realizzando il progresso nella forma dell'innovazione, dell'incremento, della crescita, dell'accelerazione» in *ivi*, p. 17. E ancora: «Sia la verità sia la conoscenza sono chiaramente contrassegnate da un'estensione temporale» in B.-C. Han, *Il profumo del tempo. L'arte di indugiare sulle cose*, cit., p. 50.

<sup>156</sup> *Ivi*, pp. 54-57 e 81. Han parla dell'epoca dell'affanno come un'epoca senza "profumo", espressione presa a prestito dal romanzo dello scrittore francese Marcel Proust *Alla ricerca del tempo perduto*, la cui strategia temporale consiste nel procurare di nuovo durata al tempo, nel ridargli profumo appunto. La ricerca proustiana del tempo perduto è una reazione alla progressiva detemporalizzazione dell'esistenza, in cui l'io si frammenta in una successione di momenti perdendo così ogni permanenza. Pertanto, l'epoca dell'affanno è un'epoca priva del profumo del tempo, poiché la durata sfugge al "godimento immediato".

<sup>157</sup> *Ivi*, p. 125.

<sup>158</sup> M. Manzoni, S. Scalpelli (a cura di), *Velocità, tempo sociale e tempo umano*, cit., p. 77.

<sup>159</sup> Da notare come, invece, dal punto di vista esistenziale (come propone la prospettiva di Han), ciò che manca al mondo odierno è proprio una teleologia a fronte della frammentazione degli eventi dovuta al processo di accelerazione. Senza un fermo, il tempo continua incessantemente a precipitare, e la serie schizofrenica di eventi è proprio l'espressione di questa mancanza di un fermo.

valutazione, così come dagli esami orali o scritti<sup>160</sup>, e un flusso omogeneo e uniforme, il quale secondo una prescrizione tacita si impone come tempo prestabilito e uguale per tutti, dimostrandosi indifferente agli stili individuali di apprendimento<sup>161</sup>. Ne segue una concezione ansiogena del tempo, la quale si manifesta quando i ritmi temporali di ciascuno vengono confrontati e messi in competizione con quelli del gruppo, e inoltre quando il tempo scolastico funge da metro di misura per i livelli di rendimento. Riflettere sulle implicazioni di una tale concezione del tempo significa scongiurare l'equivoco per cui si pensa che il tempo lineare sia un concetto innato e spontaneo e che il tempo ciclico sia una costruzione mentale. Nonostante sia il primo tempo ad essere il frutto di un'astrazione, è quello che il mondo educativo predilige e potenzia perché è uno strumento effettivamente più maneggevole ed efficace, che ben si adatta alle cronologie e periodizzazioni delle discipline insegnate, come la letteratura, l'arte, la filosofia o la scienza<sup>162</sup>.

### 3.2. *Il concetto di De-coincidenza operativa*

Il sistema di *stabilizzazione dinamica* intacca la salute del pensiero, un modo per arginare tale corruzione è de-coincidere da essa. Secondo Jullien il concetto di *de-coincidenza*<sup>163</sup> indica il movimento di distanziamento, lo scarto (*écart* in lingua francese) rispetto a una situazione di *coincidenza* (descritta nel paragrafo precedente) che mira alla ricerca dell'equilibrio e dell'omeostasi. Si opera la strategia della de-coincidenza una volta che non si accetta di rassegnarsi di fronte allo stato attuale delle cose, il quale non è più sostenibile, vivibile, fattibile, perché fossilizzato; l'alienazione,

---

<sup>160</sup> G. Ceccatelli Gurreri, *Ore di scuola e tempi della vita. Una ricerca sull'uso del tempo nella scuola dell'obbligo*, cit., pp. 67-68.

<sup>161</sup> *Ivi*, pp. 69-70.

<sup>162</sup> *Ivi*, pp. 100-102.

<sup>163</sup> Il termine de-coincidenza è un neologismo introdotto nel 2017 che il filosofo F. Jullien assume come modello per un nuovo modo di operare politicamente. È un termine denso filosoficamente poiché raccoglie ed esprime l'impegno politico che deriva dalla sua particolare esperienza di studio del pensiero cinese. In quanto termine nuovo, la de-coincidenza è scevra di presupposti ideologici, non è una rappresentazione del mondo, non è un'"idea" né una nozione; pertanto, non è implicata in nessuna operazione di riabilitazione all'interno dei dibattiti filosofici, in F. Jullien, *Riaprire dei possibili. De-coincidenza, un'arte di operare*, cit., pp. 11 e 27-28. Cfr. anche F. Jullien, «Buddhismo e de-coincidenza», in *Buddhismo Magazine*, Rivista dell'Unione Buddhista Italiana, Noventa Padovana, n. 1-2024, pp. 7-8: «De-coincidere significa identificare i punti in cui una situazione "coincide" in un irrigidimento mortifero e "incrinarla"».

che porta a non avere più presa sulla situazione, impone un ripensamento dell'impegno daccapo. Dapprima si individua ciò che ostruisce il presente, che impianta un blocco, si osservano localmente, qui e là, in tutti gli aspetti della nostra esperienza (come abbiamo visto, l'economia e il tempo sono degli esempi che, tuttavia, intessono la trama dell'esistenza), le forme di adeguazione arenate nel loro conformismo che bloccano un possibile dispiegamento, in modo da disfarsene per *riaprire dei possibili*. La de-coincidenza descrive quindi l'abilità contestuale di *incrinare* situazioni pietrificate in un presente sterile per restituirle a un avvenire; è una modalità di intervento discreta e obliqua poiché mette in atto delle piccole perturbazioni e piccoli disallineamenti rispetto la positività che tutto inibisce, aggrappandosi così al negativo che quest'ultima emana affinché possa propagare delle fessure al suo interno e creare così uno spazio minimale vitale per il pensiero<sup>164</sup>. Discreta perché all'inizio non si avverte, sebbene sia già operativa, e, inoltre, perché sta a monte dell'evento "spettacolare" in sé della rivolta o della rivoluzione, queste ultime di fatto affascinano perché si esplicano tramite un gesto eroico, la rottura nel suo carattere spettacolare è un risultato<sup>165</sup>. Pur non distruggendo al modo della rivoluzione, la de-coincidenza non è una forma molle di rovesciamento e né corrisponde al riformismo<sup>166</sup>.

Il concetto di de-coincidenza ha una carica trasformativa in quanto fa comprendere in maniera differente la vita. Se ancora si oppone al concetto il concreto, allora non si è compreso quanto il concetto possa essere arma e strumento per la lotta. Invece di incagliarsi in questa opposizione, bisogna capire che i concetti hanno una capacità operativa, e per questo anche un'ampia versatilità (la de-coincidenza si può applicare nei campi più disparati). In questo senso la de-coincidenza è un vero e proprio *Kampf-begriffe*, concetto di combattimento, da cui si evince la vocazione politica della filosofia<sup>167</sup>; "politica" nel senso più antico del termine di orientamento all'azione, di un modo di operare che consente il passaggio dalla potenza, ossia il potenziale di sviluppo latente, all'atto, ossia il dispiegamento del potenziale e l'apertura di nuove

---

<sup>164</sup> Ivi, pp. 7, 13-15, 23-27 e 94. Sull'alternanza positivo-negativo cfr. F. Jullien, *Il gioco dell'esistenza. De-coincidenza e libertà*, cit., pp. 73-75.

<sup>165</sup> Ivi, pp. 14-15.

<sup>166</sup> F. Jullien, *Riaprire dei possibili. De-coincidenza, un'arte di operare*, cit., pp. 85-89 (cfr. F. Jullien, *Il gioco dell'esistenza. De-coincidenza e libertà*, cit., p. 45: la de-coincidenza non è nemmeno una forma di indeterminazione che vuole ribaltare il principio di causalità, non vuole immettere una dose di caso, non fa riferimento all'idealismo).

<sup>167</sup> Ivi, pp. 16 e 95-96.

possibilità<sup>168</sup>. La de-coincidenza non corrisponde a un programma fatto di regole o a un metodo, tantomeno a una procedura codificata o a una serie di istruzioni da assolvere meccanicamente, in generale la de-coincidenza non si serve di un metodo esterno, bensì parte da un'intelligenza fine che coglie la positività-negatività della situazione dall'interno. La de-coincidenza deriva piuttosto da un'*arte di operare* (dal latino *ars operandi*), nel doppio senso di agire per ottenere dei risultati e di intervento chirurgico a fronte dell'ideologia mortale<sup>169</sup>. In questo senso, la de-coincidenza è un *concetto sul campo*<sup>170</sup>, sempre già situato, una volta iniziata una minima de-coincidenza si è già nell'effettivo: come per esempio decidere di acquistare meno vestiti e di seconda mano, o non comprare affatto per sfruttare appieno l'utilizzabilità di un indumento che già si possiede; pertanto, la de-coincidenza non è una teoria che si applica alla pratica per modellizzazione, essa esiste da quando si realizza, per questo non può che essere al livello di ciò che intraprende, non può essere qualcosa di positivo o negativo, bensì può solo che andare lontano; non esiste garanzia del suo procedere e ancora meno del fatto che sia un progresso, di conseguenza non si dispone di alcun valore di riferimento, la de-coincidenza promuove ma non promette. In questo, inoltre, essa supera la debolezza dell'antitesi teoria-pratica, e cioè «la frattura tra la “messa in pratica” della pratica che non è mai all'altezza di ciò che avevamo concepito idealmente»<sup>171</sup>.

Secondo Jullien il prerequisito teorico che implica la de-categorizzazione del nostro pensiero consiste nel distaccare quest'ultimo dal pensiero dell'Essere che deriva dalla filosofia classica<sup>172</sup>. La filosofia nasce e si fonda sulla coincidenza, e ne ha fatto la garanzia della sua Verità che poggia sul principio dell'*adaequatio rei et intellectus*, “adeguazione tra la cosa e lo spirito”, l'idea che le cose si incastrano perfettamente è appagante per lo spirito. Un pensiero siffatto si esprime con delle opposizioni binarie che impongono un'alternativa escludente fra loro. La de-coincidenza riapre il “tra” fra

---

<sup>168</sup> *Ivi*, pp. 7-11.

<sup>169</sup> *Ivi*, pp. 61-63.

<sup>170</sup> *Ivi*, p. 57: la de-coincidenza non è né un principio, inteso nel senso greco di *arché*, poiché potrebbe scadere in un presupposto ideologico contrariamente alla sua natura di arte di incrinare; né un fine, nel senso di *telos*, ossia non propone alcun modello da realizzare, una forma, un *eidos*, il “possibile” che emerge dall'incrinatura non ha una forma predeterminata o non corrisponde ad alcuna aspettativa.

<sup>171</sup> *Ivi*, p. 56.

<sup>172</sup> Cfr. F. Jullien, *Il gioco dell'esistenza. De-coincidenza e libertà*, cit., p. 51: la de-coincidenza sfonda l'ontologia denunciando ogni essenzializzazione dell'identità.

queste mutue esclusioni<sup>173</sup>, poiché è in questo “tra” che si promuove la vita<sup>174</sup>. La “vita”, infatti, è irriducibile a un’adeguazione con sé stessa: nonostante non abbia un sé consistente e sia un *traboccamento* de-coincidente, la vita subisce la scossa paralizzante della coincidenza<sup>175</sup>. È in questo livello del vissuto, in ciò che si è fissato in abitudine, norma, ripetizione, che si radica la de-coincidenza, difatti non si è vivi fintanto che non si de-coincide dalla giornata di ieri, o da quanto si è già pensato, cioè ciò in cui il mio pensiero rischia continuamente di arenarsi<sup>176</sup>:

“Vivere” è de-coincidere dallo stato precedente, scartare da ciò che si è già vissuto, da ciò in cui la vita ha trovato la sua omeostasi, dissociarsi da questa condizione acquisita che pietrifica, per rinnovare in sé la vita. Se si comprende che coincidere con sé – essere in perfetta sovrapposizione e uniformità con un “sé stesso” – porta alla fossilizzazione di questo sé che non trabocca più da sé [...], si comprende anche che vivere davvero [...] significa disfare la coincidenza in cui si rinchioda un tale sé [...]: il me “sclerotizzato”, come si dice, d’accordo con sé stesso, ma già morto<sup>177</sup>.

De-coincidere permette di creare un passaggio fuori da questo sé costituito ed “esistere” davvero, dal latino *ex-sistere*, “tenersi fuori”, si dispiega così una capacità di esistenza che trabocca oltre ciò che si era fissato<sup>178</sup>. Oltre al pensiero, l’arte in senso lato è il luogo privilegiato di de-coincidenze evidenti: un artista non è effettivamente artista

---

<sup>173</sup> Jullien si chiede quanto effettivamente si debba dis-aderire dal pensiero filosofico per “pensare altrimenti”, il suo intento è riaprire degli scarti all’interno del pensiero classico, ossia riaprire dei possibili nell’eredità greca per incrinarla attraverso l’“altrove” della Cina, in F. Jullien, *Riaprire dei possibili. De-coincidenza, un’arte di operare*, cit., p. 82.

<sup>174</sup> Cfr. F. Jullien, *Il gioco dell’esistenza. De-coincidenza e libertà*, cit., pp. 21-22: la logica speculativa rivolta verso l’Essere e la logica della vita rivolta verso l’Altro riflettono le tradizioni che le hanno prodotte, altrettanto dicotomiche, che sono, rispettivamente, la tradizione razionale greca della conoscenza (ha l’ambizione di fondare la coincidenza come principio del pensiero e di “toccare” l’assoluto dell’essere) e la tradizione paradossale cristiana (per cui la coincidenza conduce all’aporia o all’impasse e la “follia della Croce”, opposta alla *sophia* dei greci, preserva la distanza con l’infinito).

<sup>175</sup> *Ivi*, pp. 65 e 77-81.

<sup>176</sup> Cfr. F. Jullien, *Il gioco dell’esistenza. De-coincidenza e libertà*, cit., pp. 24-25 e 31-33: per Jullien il concetto di de-coincidenza è determinante per comprendere la tensione della vita e per chiarire il costante rinnovamento che costituisce la vita stessa. La tensione che la de-coincidenza ricorda, e che viene eclissata dal senso geometrico egemonico di coincidenza, è quella tra il piano *evenemenziale* (ciò che accade per pure contingenza) e quello *strutturale* (cioè, la relazione di adeguamento perfetto). In quanto si assume che il vivere sia uno stato di coincidenza perfetta con il mondo e con sé stessi, la de-coincidenza riabilita l’oscillazione, lo iato discreto e interno al reale, disfando la coincidenza acquisita per riportare il vivere nella tensione tra il reale che sfugge e il reale cui ci si trova di fronte.

<sup>177</sup> F. Jullien, *Riaprire dei possibili. De-coincidenza, un’arte di operare*, cit., p. 37.

<sup>178</sup> *Ibidem*. Cfr. F. Jullien, *Il gioco dell’esistenza. De-coincidenza e libertà*, cit., pp. 16-18, 36 e 81-87: il pensiero dell’esistenza spezza l’adeguamento di un sé con sé, permettendo a questo sé di uscire dalla paralisi. La de-coincidenza apre una breccia nella normalità acquisita promuovendo la vita dell’uomo in esistenza. «Vivere esistendo, ossia de-coincidendo, significa in primo luogo non restare imprigionati nelle aderenze che ci legano al mondo, aderenze che si collocano al di qua delle nostre adesioni, dei nostri investimenti e delle nostre soddisfazioni».

finché non de-coincide dall'arte già fatta e da quella che egli stesso ha prodotto<sup>179</sup>. Ogni generazione nuova di artisti de-coincide dalla soluzione pittorica a cui apparteneva la generazione precedente, quando quest'ultima diventa coincidente nella nuova generazione, quando si irrigidisce in accademismo senza offrire nuovi medium. L'esempio eclatante è la nascita della pittura moderna, per mano dei *Rifiutati*, che convenzionalmente si istituisce nell'anno, il 1863, in cui questi decisero di esporre in un salone le opere rigettate<sup>180</sup>.

Nella società della coincidenza il grande emarginato è l'*in-audito*: solo incrinando la coincidenza emerge l'inaudito, che esprime in altre parole cosa si intende con "riaprire dei possibili". Quando la de-coincidenza ritorce su sé stesso un adeguamento, qualche cosa di inaudito, di inedito, emerge surrettiziamente, qualcosa che non ha ancora un nome inizia a distaccarsi, ad estrarsi e ad affermarsi nell'effettivo<sup>181</sup>. E le arti, come musica, teatro, disegno, pittura, cinema, non cessano di far trasparire l'inaudito<sup>182</sup>. Ma vediamo prima in cosa consiste quest'ultimo: l'in-audito è attraversato da un paradosso, ossia essere prossimo e abissale allo stesso tempo. L'inaudito ci tiene sul crinale dell'esperienza e della trascendenza: si tratta di un qualcosa che proviamo, un "al di là", già di fronte al fenomenico più fisico, quindi non un "Al di là" come mondo né un "Laggiù" ideale<sup>183</sup>. Da un lato il nostro rapporto con esso è in primo luogo di *sfioramento*, ciò esprime il costeggiare del limite, l'estrema prossimità dell'inaudito. Contrariamente a come appare quest'ultimo al linguaggio ordinario, cioè come lo "straordinario" o il raro, l'inaudito è il massimo dell'ordinarietà e dell'evidenza, è il "così", è il "tale", è ciò che è immediatamente a portata di mano; e diffida della gamma di termini che credono di descriverlo, come "stupefacente", "prodigioso", "favoloso", e del facile pathos dell'incanto<sup>184</sup>. Dall'altro

---

<sup>179</sup> F. Jullien, *Riaprire dei possibili. De-coincidenza, un'arte di operare*, cit., pp. 31-32.

<sup>180</sup> *Ivi*, pp. 74-75. Sulla pittura moderna cfr. F. Jullien, *Il gioco dell'esistenza. De-coincidenza e libertà*, cit., pp. 13 e 113-116.

<sup>181</sup> *Ivi*, pp. 12 e 111.

<sup>182</sup> F. Jullien, *Riaprire dei possibili. De-coincidenza, un'arte di operare*, cit., pp. 68-69.

<sup>183</sup> F. Jullien, *L'inaudito. All'inizio della vita vera*, tr. it. a cura di M. Guareschi, Feltrinelli, Milano 2021, pp. 76 e 80-88: l'inaudito fa sorgere un incommensurabile e in questo rimanda a del metafisico, l'inaudito lascia intendere la "metafisica minimale", ossia i residui che sfuggono a ogni presa che tenta di integrarli (sull'"inavvicinabile" nell'arte e nei fenomeni estetici cfr. H. Rosa, *Pedagogia della risonanza*, cit., p. 170). È a partire da questa "metafisica minimale", dall'ordine del "minuscolo" che si dischiude la "seconda vita", cfr. F. Jullien, *Una seconda vita. Come cominciare a esistere davvero*, tr. it. a cura di M. Guareschi, Feltrinelli, Milano 2017.

<sup>184</sup> *Ivi*, pp. 28-34, 43 e 64.

lato ciò che si staglia sotto i nostri occhi è anche ciò che sfugge alla nostra apprensione, è ciò a cui non si accede perché il “così” è già predisposto, precategorizzato dalla lingua che lo ricopre con il già “conosciuto”, lo trattiene nel già detto, nel già audito. Di conseguenza, dal momento in cui non si coglie l’inaudito, ciò che si capta di esso scade nella banalità e nell’indifferenza, il cielo che si rivede tutte le mattine è deludente. Jullien chiama questo “deludente” come il “tedioso”, altro non è che l’inaudito piegatosi in un negativo discreto, che non attira più la mia attenzione perché ripetitivo<sup>185</sup>. In questo modo si rende necessario lo *scarto* rispetto a questa situazione di impasse: lo scarto, come categoria esistenziale, apre una distanza, insinua una crepa<sup>186</sup>, a partire dalla quale bisogna risalire all’inaudito del reale, il ribaltamento del tedioso nel suo inaudito deve essere preso con rigore. Quel “bisogna” indica un incitamento, poiché lo scarto pone nella condizione di dissidenza e impegno, da cui deriva l’etica dell’esistenza. Tale etica permette di porsi all’altezza dell’inaudito se si decide di sospettarlo senza tergiversare o volgersi dall’altra parte (ergo incrinare la copertura del tedioso): la *decisione* produce un’effrazione nella situazione perché promuove l’attitudine al rischio o all’iniziativa, è un salto che precipita il soggetto fuori dal dominio di sé, ed è così infatti che esso si afferma come e-sistente rispetto alla situazione che lo imbriglia. La decisione porta con sé l’aspetto diviso dell’etica dell’esistenza, poiché se non si decide di affrontare l’inaudito, di arrischiarsi, si scade nell’assimilazione, ossia si evita l’inaudito per entrare nell’ordine imperturbabile del familiare e del noto<sup>187</sup>.

Se la de-coincidenza è una strategia operativa (e politica) che agisce nell’esistenza indolente, allo stesso modo la *risonanza*, proposta da H. Rosa, si presenta come una risposta ai problemi temporali che affliggono le società tardo-moderne<sup>188</sup>. La risonanza è un altro modus operandi, alternativo e discreto, che permette di ridare linfa a quegli ambienti, specialmente educativi, fissati nell’efficientismo; infatti, essa non sorge nell’armonia e nell’assenza di alienazione. La risonanza non ha niente a che fare con un’immagine sensazionalistica, non è nemmeno una condizione emotiva, bensì è una

---

<sup>185</sup> *Ivi*, pp. 16-23 e 43-45.

<sup>186</sup> La de-coincidenza permette di incontrare il non-integrabile e si spinge più avanti dello scartare, infatti essa disfa l’aderenza e la coerenza interna, in *ivi*, p. 88.

<sup>187</sup> *Ivi*, pp. 53-55, 65 e 71.

<sup>188</sup> Le indagini sulla risonanza sono una prosecuzione delle ricerche sull’accelerazione temporale, in H. Rosa, *Pedagogia della risonanza*, cit., p. 55.

forma di relazione tra il soggetto e il mondo necessaria. Infatti, studi dimostrano che senza esperienze di risonanza, ossia quando gli assi di risonanza si ammutoliscono, il soggetto si ammala, l'esito è il *burnout*, che si verifica quando i traguardi passano inosservati accumulandosi in una catena di risultati anonimi e infiniti<sup>189</sup>. I rapporti responsivi sono il fulcro delle relazioni di risonanza, come per esempio il rapporto tra studente e insegnante o tra studenti, in cui ci si lascia raggiungere dalla voce di un polo e al contempo si è capaci di rispondere o di contrapporsi; infatti, la risonanza non sfocia necessariamente in relazioni consonanti, anzi essa incontra momenti di indisponibilità, di resistenza; la contraddizione e il confronto sono essenziali per la risonanza<sup>190</sup>; secondo Rosa se si verificasse un contesto in cui vige mutismo e consenso, ciò sarebbe sintomo di una condizione di alienazione. Quando quest'ultima si realizza, è perché dal lato dello studente egli non confida più nella sua autoefficacia; pertanto, non ha lo spazio per far risuonare la propria voce e incidere sul mondo, ergo viene svalutato o svaluta, di contro, egli stesso; dall'altro lato l'insegnante non ha nulla da dire. Si comprende che l'apertura a relazioni di risonanza avviene solo a determinate condizioni<sup>191</sup>.

---

<sup>189</sup> *Ivi*, pp. 28-29 e 153.

<sup>190</sup> *Ivi*, pp. 68 e 131.

<sup>191</sup> *Ivi*, pp. 66 e 107-116.

## CONCLUSIONI

In questa indagine ho cercato di analizzare e portare in superficie le complesse intersezioni tra neoliberismo, tempo e filosofia, concentrandomi sul modo in cui la filosofia si confronta con l'accelerazione del tempo come dispositivo autonomo della società tardo-moderna e, allo stesso tempo, come veicolo del meccanismo di uniformazione neoliberista che tende a neutralizzare gli aspetti, dotati di un proprio senso, non conformati all'ideologia dominante in ogni ambito della società. La percezione del tempo viene influenzata dall'ideologia, e di riflesso anche il pensiero filosofico. Quest'ultimo non sfugge agli effetti del regime economico-temporale, infatti, la tesi che ho cercato di dimostrare ritiene che il pensiero filosofico subisce un'accelerazione, con la conseguente frammentazione nel fare filosofia che porta, non tanto ad una superficialità delle riflessioni e conoscenze che si producono (anche se non è da escludere), quanto piuttosto a un pensiero che in partenza è monco, perché obbligato alla flessibilità senza sosta, obbligato a piegarsi costantemente a sempre nuove leggi e alla medesima accelerazione (sebbene quest'ultima si mantiene "intatta", quasi fosse priva di oscillazioni). Ciò può sembrare contraddittorio se si pensa all'alternativa, proposta, della de-coincidenza, la quale "piega" proprio tali leggi. Essa però si dimostra veramente alternativa poiché si discosta dal meccanismo automatico di risposta alle leggi temporali che produce il regime economico-temporale. Nella medesima operazione di incrinatura si incontrano, quindi, una tendenza automatica a incorporare una moltitudine di leggi sempre diverse e al contempo ad azzerarle per fare spazio a quelle nuove, questo per evitare di soccombere, cioè per assimilare l'andamento della società e quindi vivere senza rinchiudersi in una vita parallela e negare quella attuale. Dall'altro lato, una volontà propulsiva che cerca di de-coincidere da questo automatismo, decidendo apertamente la vita in cui si trova ad operare. È con la de-coincidenza che la filosofia recupera l'autonomia contro il flusso uniformante della velocizzazione, pur non sanando in toto le crepe interne dovute alla frammentazione. La filosofia disegna spazi di resistenza, per questo non può sottrarsi

a un confronto con il tempo e l'economia del presente, ma anzi può svolgere un ruolo essenziale nell'individuare gli aspetti omogeneizzanti dell'ideologia per decodificarli e criticarli.

La sfida ora consiste nel condurre il “lavoro” filosofico oltre l'immaginario culturale della società occidentale, affinché ci si possa proiettare in una costellazione globale delle responsabilità civiche più attenta alle condizioni di possibilità di una ragione insieme storica e cosmopolitica. Da specificare società “occidentale” e non “europea”, poiché il concetto di “Occidente” ha un portato ideologico rispetto al concetto storico di “Europa”: il primo non è più sostenibile perché considera sé stesso come portatore di valori “universali”, come egemonico dal punto di vista geografico e in termini di potenza<sup>192</sup>. Si potrebbe aggiungere che il limite costitutivo dell'Occidente consiste in una figura retorica, la *sineddoche*, ossia lo scambio della parte con il tutto, ergo la pretesa dell'Occidente di prevalere<sup>193</sup>. Quindi, come de-coincidere da questo “Occidente”? Un luogo potenziale in cui operare questo “taglio” potrebbe essere l'arte, in senso lato, come è stato già suggerito nel secondo paragrafo del capitolo terzo (3.2.), e ripristinare «il *kire* (*kire-tsuzuki* 切れ続き<sup>194</sup>) nascosto nell'arte moderna»<sup>195</sup>. Si tratta di capire come servirsi di un concetto di origine giapponese: può funzionare per compensazione al vuoto semantico che lascia l'ideologia occidentale? Per integrazione rispetto a concetti della filosofia “occidentale” esistenti?

---

<sup>192</sup> Cfr. F. Jullien, *L'identità culturale non esiste*, tr. it. a cura di C. Bongiovanni, Einaudi, Torino 2018, p. 21.

<sup>193</sup> Cfr. G. Goisis, «Mistica d'Oriente e d'Occidente secondo Panikkar: un tentativo di confronto», in *Le pratiche del dialogo dialogale. Scritti su Raimon Panikkar*, a cura di M. Ghilardi e S. La Mendola, Mimesis, Milano-Udine 2020, p. 131.

<sup>194</sup> Si veda il sito [https://lexicon.mimesisjournals.com/international\\_lexicon\\_of\\_aesthetics\\_item\\_detail.php?item\\_id=55](https://lexicon.mimesisjournals.com/international_lexicon_of_aesthetics_item_detail.php?item_id=55).

<sup>195</sup> Cfr. R. Ōhashi, *Kire: il bello in Giappone*, a cura di A. Giacomelli, Mimesis, Milano-Udine 2017, p. 174.

## BIBLIOGRAFIA

### *Classici della filosofia*

ARISTOTELE, *Fisica*, tr. a cura di A. Russo, Mondadori, Milano 2008

\_\_\_\_\_, *Politica*, tr. a cura di R. Laurenti, Mondadori, Milano 2008

BLUMENBERG Hans, *Tempo della vita e tempo del mondo*, tr. it. a cura di B. Argenton, Il Mulino, Bologna 1996

HEGEL G. W. Friedrich, *Lezioni sulla storia della filosofia*, tr. it. a cura di R. Bordoli, Laterza, Roma-Bari 2009

HUSSERL Edmund, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, tr. it. a cura di A. Marini, Franco Angeli, Milano 1992

LÉVINAS Emmanuel, *Il Tempo e l'Altro*, tr. it. a cura di F.P. Ciglia, Il melangolo, Genova 1987

### *Testi di teoria critica*

HONNETH Axel, *Patologie della ragione. Storia e attualità della teoria critica*, tr. it. a cura di A. Carnevale, Pensa MultiMedia, Lecce 2012

HORKHEIMER Max, «Teoria tradizionale e teoria critica», tr. it. a cura di G. Backhaus, in *Filosofia e teoria critica*, Einaudi, Torino 2003

HORKHEIMER Max e ADORNO Theodor W., *Dialettica dell'Illuminismo*, tr. it. a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 2010

MARCUSE Herbert, *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, tr. it. a cura di L. Gallino e T. G. Gallino, Einaudi, Torino 1967

ROSA Hartmut, *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, tr. it. a cura di E. Leonzio, Einaudi, Torino 2015

*Studi sulla teoria critica e di filosofia dell'economia*

AGGER Ben, «Critical Theory, Poststructuralism, Postmodernism: Their Sociological Relevance», in *Annual Review of Sociology*, Annual Reviews, Vol. 17, 1991

CENTENO Miguel A. e COHEN Joseph N., «The Arc of Neoliberalism », in *Annual Review of Sociology*, Annual Reviews, Vol. 38, 2012

DEWEY John, «The Future of Liberalism», in *The Journal of Philosophy*, The Journal of Philosophy, New York 1935, Vol. 32

\_\_\_, *Liberalismo e azione sociale*, tr. it. a cura di R. Cresti, Società Aperta, Milano 2023

HILL COLLINS Patricia, «What's Critical about Critical Social Theory?», in *Intersectionality as Critical Social Theory*, Duke University Press, Durham (Carolina del Nord) 2019

JACKSON Ben, «Intellectual histories of neoliberalism and their limits», in *The Neoliberal Age? Britain since the 1970s*, UCL Press, Londra 2021

LUNGHINI Giorgio, *Conflitto crisi incertezza. La teoria economica dominante e le teorie alternative*, Bollati Boringhieri, Torino 2012

*Altri testi consultati*

BAIER Lothar, *Non c'è tempo! Diciotto tesi sull'accelerazione*, tr. it. a cura di O. Barbero Lenti, Bollati Boringhieri, Torino 2004

BALDACCI Massimo, *La scuola al bivio. Mercato o democrazia?*, FrancoAngeli, Milano 2019

BARTHES Roland, *Miti d'oggi*, tr. it. a cura di L. Lonzi, Einaudi, Torino 1994

BROCCOLI Angelo, *Antonio Gramsci e l'educazione come egemonia*, La nuova Italia, Firenze 1972

CECCATELLI GURRIERI Giovanna, *Ore di scuola e tempi della vita. Una ricerca sull'uso del tempo nella scuola dell'obbligo*, Franco Angeli, Milano 1997

CIPOLLONE Piero e SESTITO Paolo, *Il capitale umano*, Il Mulino, Bologna 2010

CURI Umberto, *Il coraggio di pensare. Dagli arcaici al Medioevo*, Loescher, Torino 2019

\_\_\_\_\_, *La morte del tempo*, Il Mulino, Bologna 2021

ELIAS Norbert, *Saggio sul tempo*, tr. it. a cura di A. Roversi, Il mulino, Bologna 1986

GOISIS Giuseppe, «Mistica d'Oriente e d'Occidente secondo Panikkar: un tentativo di confronto», in *Le pratiche del dialogo dialogale. Scritti su Raimon Panikkar*, a cura di M. Ghilardi e S. La Mendola, Mimesis, Milano-Udine 2020

GRAMSCI Antonio, *La formazione dell'uomo. Scritti di pedagogia*, a cura di G. Urbani, Editori Riuniti, Roma 1967

GRAMSCI Antonio, *Anche lo studio è un mestiere*, a cura di A. Ricci, Edizioni di Comunità, Roma 2021

HAN Byung-chul, *Il profumo del tempo. L'arte di indugiare sulle cose*, tr. it. a cura di C. A. Bonaldi, Vita e Pensiero, Milano 2017

JAQUES Elliot, *La forma del tempo. La fondazione temporale della misurazione nelle scienze sociali*, tr. it. a cura di L. Metitieri, Centro scientifico torinese, Torino 1988

JULLIEN François, *Il tempo. Elementi di una filosofia del vivere*, tr. it. a cura di M. Guareschi, Luca Sossella editore, Roma 2002

\_\_\_\_\_, *Una seconda vita. Come cominciare a esistere davvero*, tr. it. a cura di M. Guareschi, Feltrinelli, Milano 2017

\_\_\_\_\_, *L'identità culturale non esiste*, tr. it. a cura di C. Bongiovanni, Einaudi, Torino 2018

\_\_\_\_\_, *Il gioco dell'esistenza. De-coincidenza e libertà*, tr. it. a cura di M. Guareschi, Feltrinelli, Milano 2019

\_\_\_\_\_, *L'inaudito. All'inizio della vita vera*, tr. it. a cura di M. Guareschi, Feltrinelli, Milano 2021

\_\_\_\_\_, *Riaprire dei possibili. De-coincidenza, un'arte di operare*, tr. it. a cura di R. Capra, Orthotes, Napoli-Salerno 2024

\_\_\_\_\_, «Buddhismo e decoincidenza», in *Buddhismo Magazine, Rivista dell'Unione Buddhista Italiana*, Noventa Padovana, n. 1-2024

LA PORTA Lelio e PRESTIPINO Giuseppe (a cura di), *I Quaderni del carcere di Antonio Gramsci. Un'antologia*, Carocci, Roma 2014

LEVI Adolfo, «Il concetto del tempo nei suoi rapporti coi problemi del divenire e dell'essere nella filosofia greca sino a Platone», in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, Vita e Pensiero, Milano 1918, Vol. 10, No. 1

MACBETH Danielle, «The Place of Philosophy», in *Philosophy East and West*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2017, Vol. 67, No. 4

MANZONI Marco e SCALPELLI Sergio (a cura di), *Velocità, tempo sociale e tempo umano*, Guerini e associati, Milano 1988

MICALELLA Dina, «Organizzazione degli spazi urbani e politica: il posto della "scholé" nella città ideale di Aristotele», in *Ancient Society*, Peeters Publishers, Lovanio 2008, Vol. 38

NIETZSCHE Friedrich, *Sull'avvenire delle nostre scuole*, tr. it. a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 1975

NUSSBAUM Martha C., *Non per profitto. Perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica*, tr. it. a cura di R. Falcioni, Il Mulino, Bologna 2011

ŌHASHI Ryōsuke, *Kire: il bello in Giappone*, a cura di A. Giacomelli, Mimesis, Milano-Udine 2017

PASQUINI Lorena e ZANELLI Pietro (a cura di), *Crisi e critica della modernità nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*, Mimesis, Milano-Udine 2019

PHILIPPSON Paula, «Il concetto greco di tempo nelle parole aion, chronos, kairos, eniautos», in *Rivista di Storia della Filosofia*, FrancoAngeli, Milano 1949, Vol. 4, No. 2

ROSA Hartmut, *Pedagogia della risonanza*, tr. it. a cura di F. Fiore e G. Nugara, Scholé, Brescia 2020

SENNETT Richard, *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, tr. it. a cura di M. Tavosanis, Feltrinelli, Milano 2001

SMITH John E., «Time, times, and the 'right time'; "chronos" and "kairos"», in *The Monist*, Oxford University Press, Oxford 1969, Vol. 53, No. 1

SOLOMON Robert C., «"What Is Philosophy?" The Status of World Philosophy in the Profession», in *Philosophy East and West*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2001, Vol. 51, No. 1

#### *Altro materiale consultato*

DE MATTEO Francesco, «Le origini del neoliberalismo», in [https://www.treccani.it/magazine/agenda/articoli/pensiero-politico/origini\\_neoliberalismo.html](https://www.treccani.it/magazine/agenda/articoli/pensiero-politico/origini_neoliberalismo.html), 2019

<https://www.treccani.it/enciclopedia/john-maynard-keynes/>

<https://www.treccani.it/enciclopedia/piero-sraffa/>

[https://lexicon.mimesisjournals.com/international\\_lexicon\\_of\\_aesthetics\\_item\\_detail.php?item\\_id=55](https://lexicon.mimesisjournals.com/international_lexicon_of_aesthetics_item_detail.php?item_id=55)

WAJCMAN Judi, *The Tyranny of Time: Automation and the Promise of an Easier Life*, in Festival del pensare contemporaneo, 22/09/2024, (<https://www.youtube.com/watch?v=6DTBwljgpMY>)