

IL FUTURO NON PUÒ INIZIARE STUDIO SU ACCELERAZIONE, FINE DELLA STORIA E DE-FUTURIZZAZIONE

DELIO SALOTTOLO

*Dipartimento di Scienze Umane e Sociali
Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"
dsalottolo@unior.it*

ABSTRACT

The essay aims to analyse why the question of 'acceleration' has acquired a problematising mood, in the Foucauldian sense, in our contemporary times, and why a connection between 'acceleration', the 'end of History' and the 'de-futurisation of the future' can be found and be functional to the reproduction of the form of life of neo-liberal capitalism. The analysis starts with a discussion of the philosophy of the accelerationism and Hartmut Rosa's social philosophy of acceleration, and then moves on to the way in which the Anthropocene – the age of the unfolding ecological crisis, in its connection with all other crises of contemporaneity (economic, social, political, of the human condition) – questions the criteria with which Modernity has thought and thinks about its historical and temporal experience and structures. Drawing on the analyses of Reinhart Koselleck, Niklas Luhmann and Hans Blumenberg – how the temporal structures of Modernity were constructed, why the future cannot begin and the reasons for today's disorientation – the essay aims to understand the possibilities of another way of thinking about historical and temporal experience, something like a revolution of time itself.

KEYWORDS

Acceleration, Rosa, Accelerationism, The End of History, Future

1. PERCHÉ L'ACCELERAZIONE

Può sembrare quasi una banalità affermare che viviamo nell'epoca dell'accelerazione sociale dispiagata¹ e di quella che è stata definita "mobilitazione totale"²: esempi in questo senso si possono ritrovare nella vita quotidiana tardo-moderna così come ragionando sulla sempre più rapida trasformazione degli apparati tecnologici e dei ritmi della vita sociale. È un dato di fatto *tutto moderno*

¹ Cfr. H. Rosa, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2005; Id., *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità* (2010), tr. it. Einaudi, Torino 2015.

² Cfr. M. Ferraris, *Mobilitazione totale*, Laterza, Roma-Bari, 2015.

(come vedremo) che la vita quotidiana – sia nel *vissuto* sia quando *pensata* attraverso le concettualizzazioni delle scienze umane e sociali – sia costantemente determinata da accelerazioni di processi *vissuti* e *pensati* sempre più come autonomi (trovano la “norma” in se stessi) e automatizzati (trovano la ragione del “movimento” in se stessi). A un livello più alto di astrazione possiamo dire che l’esperienza *vissuta* e *pensata* dell’accelerazione rappresenti l’indizio più rilevante del fatto che esistono forze immanenti nella storia o, meglio, che la storia sia una forza immanente e irresistibile, in grado di determinare trasformazioni sempre più rapide: l’accelerazione è una sorta di indicatore epistemologico del cambiamento *vissuto* e *pensato* come necessario, mentre l’agire umano – etico e politico – può in certi casi assumere caratteristiche catecontiche o in altri casi di vera e propria fede nell’avvento di un avvenire già *prescritto* *dale* e *pre-iscritto* nel presente.

Proprio per questo, la Modernità (con tutti i suoi corollari, variamente definiti: post-modernità³, sur-modernità⁴, modernità liquida⁵, e così via) ha la caratteristica di presentarsi sempre come un “tempo nuovo” rispetto al passato e come un “tempo nuovissimo” in vista di un compimento nel futuro, vale a dire contemporaneamente come una nuova epoca, la prima cosciente di sé, a tal punto che «la categoria storica del nuovo e della novità è (...) monopolizzata (...) in un modo che è psicologicamente comprensibile ma teoreticamente illegittimo»⁶, e come un nuovo modo di intendere il tessuto temporale e storico stesso come ingiunzione perenne a un intervento su di esso in vista di una sua realizzazione pensata come necessaria. Anzi, è possibile affermare che la Modernità si presenti come un’autocomprensione della propria dimensione temporale e storica, sempre allo stesso tempo *nuova* e *nuovissima*, una sorta di “missione” perenne o di “mobilitazione totale”, proprio nel momento in cui ridefinisce il tessuto temporale e storico della sua esperienza e dell’esperienza umana stessa come processo unico e uni-direzionale. L’idea di una Storia universale, a cui tutte le storie devono in qualche modo essere ricondotte, svanendo nella propria unicità, sembra essere il portato fondamentale di questa rivoluzione del tempo e della

³ Il riferimento è ovviamente a J.-F. Lyotard, *La condizione postmoderna* (1979), tr. it. Feltrinelli, Milano 2004.

⁴ Se il “luogo antropologico” è identitario, relazionale e *storico*, i nonluoghi della surmodernità perdono la profondità della durata storica e non integrano il passato ma lo classificano, depotenziandolo, esclusivamente come “luogo della memoria”. Cfr. M. Augé, *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità* (1992), tr. it. Elèuthera, Milano 2009.

⁵ Cfr. Z. Bauman, *Modernità liquida* (1999), tr. it. Laterza, Roma-Bari 2011. Il sociologo di origini polacche ha indagato specificamente la questione del tempo e della scomparsa del futuro nella contemporaneità in Id., *Retrotopia* (2017), tr. it. Laterza, Roma-Bari 2017.

⁶ R. Koselleck, *Quanto è moderna l’età moderna?* (1990), in E. Cicchini, G. Gisondi (a cura di), *La modernità in questione. Studi e testi su* La legittimità dell’età moderna *di Hans Blumenberg*, IISF Press, Napoli 2022, pp. 315-336, qui p. 324.

storia che va sotto il nome di Modernità⁷: la sua espressione fondamentale si è avuta nel XIX secolo, ma nonostante le varie crisi vissute da questo paradigma nel corso della storia del '900, e nonostante l'impatto degli studi postcoloniali, nel senso comune e nella pratica politica sembra comunque ancora connotare il nostro tempo. La categoria di "contemporaneità del non-contemporaneo" o di "non-contemporaneità del contemporaneo"⁸ non sembra aprire alla pensabilità di temporalità multiple⁹, nel senso che non sembra essere in grado di costituire un nuovo "spazio d'esperienza" e nuovi "orizzonti di aspettativa"¹⁰, a partire dai quali pensare la prassi etica e politica. L'accumulazione illimitata di capitale necessita di una Storia universale, di un'idea di progresso uni-direzionato, e di un'accelerazione costante come esperienza fondante la possibilità stessa dell'esperienza: la globalizzazione, in questo senso, sembra rappresentare una validazione storico-empirica di questo percorso ma anche il suo limite determinante, nel momento in cui non c'è più Esterno da globalizzare e da "espropriare/valorizzare", o in cui trasferire esternalità negative¹¹, e la "crisi

⁷ Cfr. R. Koselleck, *Storia. La formazione del concetto moderno* (1975), Clueb, Bologna 2009, e Id., *Geschichte (storia), Geschichten (storie) e le strutture formali del tempo*, in Id., *Futuro passato* (1979), Marietti 1820, Genova 1996, pp. 110-122.

⁸ Si tratta di un'idea sulla quale Reinhart Koselleck torna spesso, cfr. (oltre ai testi citati nella nota precedente) la discussione contenuta in R. Koselleck, C. Meier, *Progresso* (1975), Marsilio, Venezia 1991.

⁹ Qualsiasi cosa si voglia intendere per "temporalità multiple", a partire dalla constatazione antropologica di diversi ritmi storico-sociali, l'ipotesi di Koselleck sembra essere chiara: una molteplicità di temporalità e di ritmi può essere concepita e concepibile soltanto a partire da un'unità di misura - *unità*, dunque *unica* - che permette di misurare le differenze e le non-contemporaneità. La domanda di fondo sarebbe, allora: a partire da "cosa" si è contemporanei o non-contemporanei? Si tratta di un problema con il quale si è confrontato anche lo strutturalismo lévi-straussiano, rischiando di inciampare, perché sottolineare la storicizzazione del tempo nella Modernità porta già-sempre con sé il pericolo di una lettura evoluzionista (o di un "progresso"): «Non si dovrebbero fare distinzioni fra società "senza storia" e società "con storia", perché tutte le società umane hanno una storia ugualmente lunga, che risale alle origini della specie. Ma, mentre le società cosiddette primitive sono immerse in un fluido storico al quale si sforzano di essere impermeabili, le nostre società interiorizzano, per così dire, la storia per farne il loro motore di sviluppo. Vi è una doppia differenziazione, di ordine di grandezza e di complessità di combinazione» (C. Lévi-Strauss, *Primitivi e civilizzati* (1961), Rusconi, Milano 1970, p. 28; cfr. anche Id., *Razza e storia; Razza e cultura* (1971), Einaudi, Torino 2002).

¹⁰ Il riferimento è ovviamente a R. Koselleck, "*Spazio di esperienza*" e "*orizzonte di aspettativa*". *Due categorie storiche*, in Id., *Futuro passato*, cit., pp. 300-322. In riferimento alla relazione tra "accelerazione" e "futuro" torneremo più avanti su questa famosa distinzione koselleckiana.

¹¹ Sulla questione della "globalizzazione" - la trasformazione del Pianeta in Globo - come limite invalicabile oltre il quale la Modernità non può andare (nonostante la sua attitudine al superamento di ogni limite), soprattutto in relazione alla crisi ecologica dispiagata, cfr. K. Saitō, *Il Capitale nell'Antropocene* (2020), tr. it. Einaudi, Torino 2024.

ecologica” rappresenta il sintomo fondamentale di una crisi epocale eco-socio-riproduttiva¹².

La prospettiva da cui muove questo studio è allo stesso tempo quella di definire le ragioni della nascita di questo modo di intendere il tempo e la storia – prospettiva (per certi versi) *genealogica* – nella sua connessione con la dimensione dell’accelerazione, dal punto di vista storico-concettuale e fenomenologico, ma anche quella di definire in che modo una trasformazione così radicale del tessuto temporale rappresenti la determinazione fondamentale della nostra esperienza e del modo di fare esperienza – e dunque dei processi di soggettivazione dell’umano della Modernità dispiegata – definendo le ragioni per cui *diveniamo ciò che siamo* o, per meglio dire, non *possiamo* smettere di divenire ciò che *dobbiamo* essere. Il nodo centrale di cui questo contributo rappresenta un seppur parziale tentativo di comprensione è rappresentato dalla sempre più accresciuta difficoltà nel pensare l’avvenire (questioni di etica e giustizia intergenerazionale), il fatto che sembra che il futuro non possa iniziare¹³: la tesi è che i processi di accelerazione sociale, tecnologica e dei ritmi di vita sono processi cumulativi che hanno permesso l’articolazione della “Storia” con la “fine delle storie”, mentre il compito dinanzi alla crisi epocale che stiamo vivendo dovrebbe essere quello della “fine della Storia” in vista di una liberazione delle potenzialità plurali delle “storie”¹⁴.

¹² Sull’intersezione tra le differenti forme che assume la crisi contemporanea della forma-di-vita capitalista cfr. N. Fraser, *Capitalismo cannibale. Come il sistema sta divorando la democrazia, il nostro senso di comunità e il pianeta* (2022), tr. it. Laterza, Roma-Bari 2023.

¹³ Cfr. N. Luhmann, *The Future Cannot Begin: Temporal Structures in Modern Society*, cit. Discuteremo in corso d’opera alcuni passaggi di questo saggio, soprattutto per quanto concerne la necessità, propria delle società complesse, di una de-futurizzazione del futuro.

¹⁴ Può essere utile un rapido chiarimento terminologico sulle parole che utilizzeremo in questo studio. Per “Storia” intendiamo l’idea tutta moderna di una storia con la “s” maiuscola come processo universale che proietta le forme di sviluppo occidentale sul resto del mondo, *costringendolo* a seguire il medesimo corso; la “Storia”, in connessione con l’accumulazione illimitata di capitale, nella sua storia (con la “s” minuscola) ha prodotto una divisione del mondo tra paesi sviluppati (dunque, avanzati lungo l’*unica* linea del tempo e della storia) e paesi non sviluppati o in via di sviluppo (dunque, in stadi meno avanzati lungo l’*unica* linea del tempo e della storia), *nascondendo* di fatto il processo – dunque: la storia (con la “s” minuscola) – per cui i paesi sviluppati lungo la linea della “Storia” lo sono proprio a partire da un mantenimento in uno stadio arretrato dei paesi non sviluppati. Questo processo ha raggiunto il suo compimento, ma probabilmente anche la sua fine, con la globalizzazione avanzata e la crisi ecologica. Per “storie” al plurale e con la “s” minuscola intendiamo i differenti flussi storici ed evenemenziali che caratterizzano le differenti esperienze sociali nel mondo, che presentano ritmi diversificati e tendono a resistere alla *reductio ad unum* della “Storia”. Per “fine della Storia” si intenderà dunque il programma di superamento della rappresentazione moderna, propria della forma-di-vita capitalista, del flusso storico. Per “fine delle storie” si intenderà il processo che ha condotto la “Storia” a cannibalizzare le altre storie nel lungo percorso della Modernità e della forma-di-vita capitalista: si tratta comunque di una fine che non può raggiungere pienamente la sua fine, ma resta sotto forma di “missione” della Modernità.

2. ACCELERAZIONISMI VARI

La Modernità, che si produce a partire dall'esperienza dell'accelerazione declinata nei termini *etici* di “progresso” (o, nel suo rovescio, di “regresso”), rappresenta un'esperienza condivisa nel senso comune – chiunque esperisce, anche all'interno della propria esistenza, un'accelerazione costante nelle trasformazioni tecnologiche, sociali e dei ritmi di vita –, ma anche un quadro interpretativo che data la sua nascita in parallelo e in connessione con quello delle scienze umane e sociali alla fine del XIX secolo.

L'impatto della forma-di-vita capitalista, basata su processi di sfruttamento e di espropriazione¹⁵, è percepito immediatamente come un qualcosa che impone e determina un cambiamento dell'esperienza del tempo e della storia: questo è ravvisabile in Marx e Engels, che sottolineano la netta cesura tra le società precapitaliste e la società capitalista nella maniera mediante la quale quest'ultima impone una rivoluzione in cui tutto ciò che precede deve dissolversi (ciò che sarebbe stato definito poi come “distruzione creatrice”¹⁶, i cui effetti nelle condizioni di possibilità dell'esperienza temporale e storica delle popolazioni oggetto di queste “distruzioni” è facilmente intuibile), in Durkheim che cerca di definire la dimensione crescente dell'anomia nelle società contemporanee attraverso una sempre maggiore difficoltà da parte degli attori sociali nell'adattarsi ai cambiamenti sempre più accelerati dei ritmi della coesione sociale, in Simmel che analizza, nella sua sociologia urbana, l'intensificazione/accelerazione della vita nervosa e le sue conseguenze sociali, e in Weber che, nella sua analisi dell'etica protestante, si interroga sullo spirito del capitalismo nella sua connessione con una particolare disciplina temporale, a partire da una gestione efficace ed efficiente del tempo e dal posizionamento delle esperienze di vita all'interno di una particolare storia della salvezza individuale¹⁷. L'idea che la forma-di-vita capitalista e la Modernità implicino la costituzione di corpi docili ai ritmi temporali della produzione e del consumo è centrale nelle riflessioni foucaultiane sulle società disciplinari del capitalismo industriale (e non solo)¹⁸, così come risulta efficace dal punto di vista descrittivo il concetto bourdesiano di *habitus*, che si definisce nei

¹⁵ Cfr. N. Fraser, *Capitalismo cannibale*, cit., e Id., *Capitalismo. Una conversazione con Rahel Jaeggi* (2018), tr. it. Meltemi, Milano 2019.

¹⁶ Il riferimento è chiaramente J.A. Schumpeter, *Capitalismo, socialismo e democrazia* (1942), tr. it. Meltemi, Milano 2023. Il ritorno nelle librerie italiane di questo libro, proprio in questo periodo, è un segnale chiaro della percezione di un'intersezione tra le varie forme di crisi nella nostra contemporaneità, soprattutto – e ancora una volta – della relazione tra piano dell'economico e piano del politico.

¹⁷ Cfr. H. Rosa, *Accelerazione e alienazione*, cit., pp. 5-9.

¹⁸ Cfr. M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione* (1975), tr. it. Einaudi, Torino 2004, laddove parla, discutendo la produzione di “corpi docili” ai nuovi ritmi sociali della Modernità capitalista, di “tempo disciplinare” che coordina “l'impiego del tempo”, “l'elaborazione temporale dell'atto”, “l'articolazione corpo oggetto” e “l'utilizzazione esaustiva” (ivi, pp. 162-170).

termini di “storia incorporata” di disposizioni a partire dallo scarto fondamentale tra le strutture oggettive in trasformazione e le percezioni soggettive che ne hanno coloro che agiscono¹⁹. Insomma, si può affermare che con la Modernità dispiegata si assiste, nel senso comune e negli studi filosofici, storici, antropologici e sociologici, a una crescita dell'importanza di ciò che possiamo definire il tessuto temporale dell'esperienza, così come all'idea che la temporalità propria della Modernità sia una temporalità in accelerazione.

Questa rappresentazione sembra essere del tutto evidente. Ma cosa evidenzia davvero questa evidenza? E, in secondo luogo, la crescita di interesse negli ultimi anni di una riflessione sull'accelerazione rappresenta semplicemente un ritorno alle origini della Modernità – un discorso sui fondamenti – oppure segnala che *qualcosa sta cambiando*, il fatto che *oggi* viviamo una fase particolare di questo processo, un momento in cui *l'accelerazione diviene problema*, nel senso foucaultiano della *problematizzazione*, come qualcosa che racconta la soglia di una crisi allo stesso tempo dei dispositivi di sapere-potere e della sostanza etica dell'umano contemporaneo²⁰? La nostra tesi è che *l'accelerazione diviene problema* nel momento in cui la forma-di-vita capitalista che non può che fondarsi, temporalmente e storicamente, sull'accelerazione (forma di manifestazione del progresso, ma meno connotata semanticamente ed eticamente in termini di “emancipazione”) entra in contraddizione con sé stessa rischiando di minare dalle fondamenta le possibilità della sua stessa riproduzione.

Qualche segnale che, nel nostro tempo di crisi globale (ecologica, politica, economica, sociale e socio-riproduttiva), si senta la necessità di ri-comprendere nuovamente il significato dell'accelerazione, sintomo dunque di una *problematizzazione* crescente, lo troviamo nel senso comune, a partire dalla crescita del disagio psicologico soprattutto nelle generazioni più giovani, disagio che affonda le sue radici nell'esperienza temporale della forma-di-vita tardo-capitalistica fondata sulla prestazione²¹ – il marketing del Sé e l'accrescimento del proprio “valore di portafoglio”²² – e sul fatto che non sembra più possibile leggere

¹⁹ Si potrebbero citare molti testi del sociologo francese, ma dove la questione della “temporalizzazione” viene posta in maniera più articolata è in P. Bourdieu, *Meditazioni pascaliane* (1997), tr. it. Mimesis, Milano-Udine 2024.

²⁰ Cfr. M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica* (1983), tr. it. Donzelli, Roma 2005, e Id., *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità* 2(1984), tr. it. Feltrinelli, Milano 2004.

²¹ La connotazione della forma-di-vita del capitalismo neoliberista come “società della prestazione” soprattutto nella sua connessione con il disagio psicologico sempre più diffuso si trova tematizzata nei libri di Byung-Chul Han (cfr. almeno B.-C. Han, *Topologia della violenza* (2011), tr. it. nottetempo, Milano 2020, dove si parla di “società della depressione”, e Id., *Società della stanchezza* (2016), tr. it. nottetempo, Milano 2020) e in M. Fisher, *Realismo capitalista* (2009), tr. it. Nero, Roma 2018.

²² Su questi passaggi è molto puntuale l'analisi contenuta in W. Brown, *Il disfaccimento del demos. La rivoluzione silenziosa del neoliberismo* (2015), tr. it. LUISS University Press, Roma 2023.

l'accelerazione dei ritmi di vita nei termini connotati eticamente di "emancipazione" e "progresso" umano verso la felicità e il benessere²³; ma lo troviamo anche negli studi specialistici, almeno all'interno di due importanti movimenti di pensiero, oggi particolarmente attivi e che, proprio per questo, sembrano rispondere a un'esigenza epocale. Dal punto di vista della percezione, l'eziologia fondamentale di questa sintomatologia è da ritrovarsi in quelli che possiamo definire i due eventi-processi che maggiormente preoccupano l'umano contemporaneo, sullo sfondo di una crisi generalizzata della forma-di-vita capitalista: l'intelligenza artificiale - l'ultima manifestazione del potere tecnologico in relazione all'umano - e la crisi ecologica - l'ultima manifestazione del potere della natura in relazione all'umano.

Semplificando al massimo, come riflessione tutta interna alle società "avanzate", abbiamo da un lato - a partire dagli anni '90 - la fortuna del cosiddetto *accelerazionismo*, filosofia nata in Inghilterra nel momento in cui (e come reazione al fatto che) si è potuto ritenere che la storia fosse finita grazie al trionfo definitivo della Storia, e dall'altro il rinnovato interesse per il tema dell'accelerazione - in connessione con un altro tema, non più particolarmente alla moda, l'alienazione - nella filosofia sociale di uno degli ultimi rappresentanti della Scuola di Francoforte, Hartmut Rosa.

Il sintomo epocale sembra essere il crescente impatto della tecnologia - come potenza accelerante - nella sua connessione con i processi produttivi e riproduttivi. Nell'accelerazionismo²⁴ - costellazione articolata, ma per certi versi speculare alla Modernità - c'è l'idea che la tecnologia acquisisca sempre maggiore centralità, nella vita quotidiana e nell'universo simbolico tardo-moderno, a partire dal momento in cui tutte le grandi utopie novecentesche (o "grandi narrazioni", come direbbe Lyotard²⁵) sono crollate, lasciando macerie e rovine difficilmente

²³ Riteniamo che "progresso" e "emancipazione", nell'epoca del neoliberismo e della società della prestazione, non solo sul piano comunitario o delle relazioni internazionali, non rappresentino più le "risposte" a determinate domande sociali su "felicità" e "benessere", ma che esse siano diventate parole vuote anche dal punto di vista dello sviluppo "individuale". Su quest'ultimo passaggio cfr. H. Rosa, *Accelerazione e alienazione*, cit., pp. 89-96.

²⁴ Il modo migliore per approcciare questa wave filosofica è confrontarsi con l'ottima antologia di R. Mackay, A. Avanessian (eds.), *Accelerate. The Accelerationist Reader*, Urbanomic 2014, dove si effettua una genealogia di lungo periodo (a partire da Karl Marx e Samuel Butler) e si arriva fino agli ultimi sviluppi connessi al "manifesto per una politica accelerazionista" di Williams e Srnicek. In lingua italiana troviamo M. Pasquinelli (a cura di), *Gli algoritmi del capitale. Accelerazionismo, macchine della conoscenza e autonomia del comune*, Ombre corte, Verona 2014. Per una critica articolata dell'accelerazionismo cfr. B. Noys, *Malign Velocities: Accelerationism and Capitalism*, Zero Books, 2014.

²⁵ Senza citare nuovamente il saggio forse più noto del filosofo francese, può essere utile sottolineare come Lyotard rappresenti una delle fonti riconosciute dell'accelerazionismo, non tanto sulla questione della *condizione postmoderna*, ma su quella della *jouissance* (cfr. J.F. Lyotard, *Economia libidinale* (1974), tr. it. Pgreco, Milano 2012). L'idea è la seguente: la categoria marxiana dell'alienazione non ha alcuna realtà perché non esiste alcuna natura umana originaria; l'unica

identificabili. La nostra tesi è che l'accelerazionismo non rappresenti davvero una risposta possibile alla fine delle "grandi narrazioni", ma piuttosto segni il prevalere di una specifica "grande narrazione", risultata vincente alla fine del XX secolo, quella della Storia, e che ha avuto la capacità di mostrarsi non più come una "narrazione" della realtà ma come la realtà stessa: se dal punto di vista storico-politico, nella specifica temporalità moderna, una "narrazione" nel senso di Lyotard (possibile, tecnicamente, soltanto a partire da una Storia al singolare e con la "s" maiuscola) ha avuto sempre a che vedere con la dimensione del "dover-essere", nella condizione attuale tardo-moderna essa si mostra come l'unica realtà possibile, l'unico "essere" possibile, a cui ogni dover-essere deve deterministicamente conformarsi *per esistere*. Nell'epoca delle grandi narrazioni, quale fosse la sostanza della Storia – e quale il ruolo eventualmente trasformativo delle "storie" – era ancora in discussione, nell'epoca dell'accelerazione come problema il determinismo storico assume una tonalità inconfutabile: la tecnologia – intesa anch'essa in termini di determinismo tecnologico – ne è la dimostrazione.

L'accelerazionismo, in questo senso, riesce a riflettere perfettamente una particolare fase di autocomprensione tardo-moderna della dimensione temporale, nella misura in cui – questo il corollario alla nostra tesi – la fine delle "grandi narrazioni" non si è mai fino in fondo determinata, ma è stata soltanto declinata in termini differenti, attraverso processi di naturalizzazione che hanno "nascosto" la dimensione prettamente storico-politica delle trasformazioni. La fase neoliberista della forma-di-vita capitalista è una "grande narrazione" che, imponendosi come l'unica realtà possibile, intende portare a compimento il processo (coloniale e neocoloniale) di "fine delle storie"²⁶. La "grande narrazione" della fase neoliberista della forma-di-vita capitalista, fondata sull'accelerazione dei processi produttivi, tecnologici, culturali e dei ritmi di vita, accelerazione che – in quanto accelerazione – procede a una velocità sempre maggiore, sembra non permettere la possibilità di elaborazione (o addirittura di sopravvivenza) di "altre storie" possibili.

La relazione tra "accelerazione" e "utopia" – due dei più importanti concetti che determinano l'esperienza temporale e storica della Modernità – rappresenta

"economia" di cui è possibile parlare è quella "libidinale", dove esistono soltanto corpi desideranti e nessuna purezza perduta da riacquisire; nello sfruttamento si prova *jouissance*, si gode segretamente dello sfruttamento capitalistico perché il capitalismo è comunque liberazione del desiderio; il capitalismo, come hanno spiegato Deleuze e Guattari, è una forza allo stesso tempo di deterritorializzazione e riterritorializzazione – accelera i processi di liberazione dei flussi desideranti – anche se occorrerebbe mantenere nell'accelerazione soltanto il primo dei due processi. L'accelerazione – anche quando esaspera le condizioni di sfruttamento capitalistico – è da considerarsi comunque positiva.

²⁶ È ritornato di moda, in tempi di crisi ecologica e crisi globale della forma-di-vita capitalista, il motto "è più facile pensare la fine del mondo che la fine del capitalismo": questa maggiore facilità è dettata dal fatto che *oggi* – al di là del grado di consapevolezza sociale – *pensiamo* e *viviamo* sempre più alla fine della storia.

così un nodo decisivo, nell'accelerazionismo e in generale nell'autorappresentazione dell'Umano occidentale e moderno. Secondo Koselleck, la temporalizzazione dell'utopia (e della distopia come sua reazione complementare) acquisisce senso – storicamente e concettualmente – soltanto in connessione con un processo di temporalizzazione della Storia universale e del suo percorso autonomizzato e automatizzato²⁷, in cui l'Esterno e l'Altro non solo sono ricondotti all'Interno e al Medesimo ma di fatto non possono esistere più. Nonostante l'accelerazionismo nasca dalla fine delle utopie novecentesche, esso si nutre comunque della dimensione utopica/distopica, così come del tessuto temporale e storico tipico della Modernità, a tal punto che sembra che l'accelerazionismo condivida con esso la medesima impostazione, non essendone né una deviazione né un superamento ma un portare alle più estreme conseguenze il discorso stesso della Modernità. Secondo Koselleck, l'utopia in senso moderno (temporalizzata) può esistere soltanto in connessione con la costituzione della “Storia”, e dunque sarebbe incapace di narrare il radicalmente Altro, in quanto già sempre pensata all'interno del percorso del Medesimo. Preliminarmente possiamo affermare che l'utopia, come portata della Modernità, può acquisire la sua potenzialità, soltanto nel momento in cui riattiva i processi immaginativi di elaborazione di “altre storie” possibili²⁸.

L'accelerazionismo si presenta dunque come una sorta di prodotto del post-modernismo, nel momento in cui il mondo e i flussi sempre più globalizzati del capitale sembrano raccontare la fine delle storie: nell'analisi del contemporaneo non sarebbe più possibile disgiungere la riflessione sulla tecnologia e la riflessione sulla forma-di-vita capitalista, e l'orizzonte che li comprende non può che essere quello dell'accelerazione. Ciò che è stato definito “realismo capitalista” può ricoprire tutto l'orizzonte del pensabile grazie ai processi sempre più accelerati delle tecnologie produttive e riproduttive, dei sistemi culturali e dei ritmi di vita²⁹. La relazione tra “accelerazione” e “fine delle storie” è uno dei motivi del fallimento dell'accelerazionismo nel suo tentativo di pensare il futuro. Se è

²⁷ Cfr. R. Koselleck, *L'utopia del tempo*, in Id., *Il vocabolario della modernità*, tr. it. il Mulino, Bologna 2009, pp. 133-154. Sulla possibilità di ripensare l'utopia come potenza divergente in grado di permettere un riesame di alcune categorie della Modernità (“progresso” e “rivoluzione”), ci permettiamo di rinviare a D. Salottolo, *L'Antropocene, la crisi ecologica e l'(im)possibile utopia: per un'analisi concettuale dei limiti dell'esperienza temporale della Modernità*, in V. Cavazzino, F. Morleo (a cura di), *Oltre le parole. Informazione e disinformazione nelle pratiche discorsive della contemporaneità*, Meltemi, Milano 2024, pp. 25-43.

²⁸ Potrebbe sembrare superfluo – ma per noi comunque utile – sottolineare il fatto che, all'interno di questo studio, intendiamo discutere dei problemi connessi al tessuto temporale e storico della Modernità non con l'attitudine arcaizzante del “paradiso perduto” (in quanto appartenente anch'esso al movimento uni-direzionale della temporalità propria di noi moderni) ma con l'idea che occorra comunque lavorare all'interno delle categorie moderne, cercando modalità che permettano una “rioccupazione di senso” di problemi – enormi, giganteschi, fino alla catastrofe possibile – aperti dalla Modernità.

²⁹ Cfr. M. Fisher, *Realismo capitalista*, cit.

possibile dire che, nella sua elaborazione, la tecnologia acquisisce un posto centrale, rappresenta il vero motore dell'accelerazione, è almeno altrettanto vero che l'accelerazionismo è una filosofia della tecnica che, lungi dal raccontare l'origine genealogica del fatto tecnico nei processi di ominazione e nei suoi riposizionamenti storici e temporali³⁰ o nei suoi modi di esistenza³¹, si accontenta di mostrarne la sua centralità oggi, cercando semplicemente di definire gli orizzonti che si dischiudono a partire da un processo tecnologico autonomizzato e automatizzato, *vissuto* e *pensato* come deterministico. Le ragioni di questa autonomizzazione e automatizzazione non vengono quasi mai toccate, i risvolti etici neppure, e sia che venga letto nei termini di una forza caotica (in alcuni autori addirittura qualcosa che denota un'estraneità e un'alterità assolute, una forza impersonale e "cosmica"³²), sia che lo si legga come estrema manifestazione del potere prometeico dell'umano, in chiave tecno-entusiasta³³, senza più alcuna forma di "vergogna prometeica" o di inquietudine per il "dislivello"³⁴, il processo tecnologico è visto in un modo o nell'altro come qualcosa di per-sé rivoluzionario: la tecnologia, l'accelerazione dei suoi processi, sarebbe l'unica forza in grado allo stesso tempo di permettere (o superare) l'accumulazione (che tende all'infinito) di capitale e di portare l'umano in una nuova condizione (post- o trans-umana), all'interno di una società alla fine libera di dispiegare pienamente il suo potenziale³⁵. Il cosiddetto accelerazionismo di sinistra, cercando un dialogo con l'approccio marxista, punta sul fatto che le vere potenzialità dell'accelerazione non

³⁰ Cfr. almeno B. Stiegler, *La colpa di Epimeteo. La tecnica e il tempo vol. I* (1994), tr. it. Luiss University Press, Roma 2023.

³¹ Cfr. G. Simondon, *Del modo di esistenza degli oggetti tecnici* (1958), tr. it. Orthotes, Napoli-Salerno 2020.

³² Si tratta della terza forma riconosciuta di accelerazionismo (al di là di "destra" e "sinistra"), il cosiddetto *Unconditional Accelerationism*, una mescolanza di filosofia anti-umanistica, di *amor fati* nietzschiano (l'accelerazione è un destino e bisogna amarla), un atteggiamento di "non intervento" nella realtà da intendersi allo stesso tempo come un richiamo al "fai ciò che vuoi" e al "lascia andare". L'elaborazione teorica di questa "tendenza" dell'accelerazionismo è ancora embrionale (cfr. Xenogothic, *Fragment on the event of "unconditional acceleration"*, xenogothic.com, 22 aprile 2018; E. Berger, *Unconditional Acceleration and the Question of Praxis: Some Preliminary Thoughts*, deterritorialinvestigations.wordpress.com, 29 marzo 2017; V. Garton, *Unconditional accelerationism as antipraxis*, cyclonotrope.wordpress.com, 12 giugno 2017).

³³ Cfr. A. Williams, N. Srnicek, *Manifesto per una politica accelerazionista* (2013), tr. it. in M. Pasquinelli (a cura di), *Glialgoritmi del capitale*, cit., pp. 17-28.

³⁴ Il riferimento è ovviamente a G. Anders, *L'uomo è antiquato I. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale* (1956), tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 2007.

³⁵ Il "potenziale" è già sempre inserito nella dinamica autonomizzata e automatizzata della Storia e della tecnologia - e l'unico potenziale da attuare è già prescritto e pre-iscritto nei processi della Storia e della tecnologia. Sembra essere finita, oggi, l'epoca in cui si poteva ancora dire, con lo scrivano Bartleby, *I would prefer not to*, come vera e propria espressione della potenza-di-non (cfr. G. Agamben, *Bartleby o della contingenza*, in G. Agamben, G. Deleuze, *Bartleby. La formula della creazione*, Quodlibet, Macerata 2012; Id., *La potenza del pensiero* (1987), in Id., *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Vicenza 2005).

sono ancora pienamente dispiegate perché frenate dal sistema capitalistico – quest’ultimo sarebbe una sorta di organismo parassitario che, per riprodursi e mantenersi in vita, non può che sfruttare quelle stesse potenzialità, ma come una forza catecontica che frena il vero ed *emancipatore* dispiegamento della Modernità; il cosiddetto accelerazionismo di destra, invece, ritiene che il sistema capitalistico non sia il problema ma la soluzione, in quanto è l’unico sistema che può costantemente garantire il processo di accelerazione – anche in questo caso ci sono forze catecontiche che frenano il pieno dispiegamento delle potenzialità della Modernità, si tratta delle forze democratiche e dei saperi indigeni e “selvaggi”. Dovrebbe essere evidente dalla nostra analisi che le due visioni si oppongono soltanto sulla superficie, condividendo la medesima base strutturale.

Se dunque nell’accelerazionismo si mostrano secolarizzazioni tardo-moderne di alcune matrici temporali moderne di origine teologica – il millenarismo (come relazione tra *katechon* e *eschaton*) e la specifica escatologia gnostica –, nella riflessione di Hartmut Rosa, il problema dell’accelerazione è in stretta connessione con il problema dell’alienazione, ed è nella tensione tra questi due concetti che si gioca la partita della tarda Modernità. L’attitudine della riflessione rosiana può essere sintetizzata con questa citazione: «Il soggetto moderno può (...) essere descritto come condizionato in maniera minima da regole e sanzioni etiche, e quindi essere considerato “libero”, sebbene sia strettamente regolato, dominato e oppresso da un regime temporale per lo più invisibile, depoliticizzato, indiscusso, sottoteorizzato e inarticolato (...) la logica dell’accelerazione sociale»³⁶. Il problema in questo senso è immediatamente morale e riguarda la sostanza etica dell’umano contemporaneo: il “totalitarismo” dell’accelerazione sociale è il fatto fondamentale delle più gravi forme di alienazione sociale, e queste ultime rappresentano il freno principale alla possibilità di realizzare il principio etico di una “vita buona” nelle società tardo-moderne.

La domanda di Rosa ricalca per certi versi quella di Koselleck: se quest’ultimo si chiedeva se ci fosse accelerazione *della* storia o *nella* storia³⁷, il primo si chiede se ci sia accelerazione *della* società o *nella* società. L’accelerazione è forse un processo unificante (che produce, dunque, un *concetto* unificante) che definisce il tessuto storico (Koselleck) e sociale (Rosa) del nostro tempo, oppure denota soltanto processi di alcuni fenomeni interni a un tessuto storico e sociale più o meno stabile? Differentemente dall’accelerazionismo, Hartmut Rosa distingue – almeno dal punto di vista analitico – tre forme di accelerazione che caratterizzano l’epoca tardo-moderna: quella tecnologica, quella dei mutamenti sociali e quella

³⁶ H. Rosa, *Accelerazione e alienazione*, cit., p. VIII.

³⁷ Cfr. R. Koselleck, *Is there an acceleration of history?* (1976), in H. Rosa, W.E. Scheuerman (eds.), *High-speed society: social acceleration, power, and modernity*, The Pennsylvania State University Press, 2009, pp. 113-134; Id., *Raccourcissement du temps et acceleration. Contribution à l’étude de la sécularisation* (conferenza pronunciata nel 1985 – prima pubblicazione 2000), in “Écrire l’histoire”, 16, 2016, pp. 27-48.

dei ritmi di vita. Queste tre forme hanno velocità di accelerazione differenti, ed in questo consiste la problematizzazione della “condizione umana” tardo-moderna. In linea con le interpretazioni della Modernità come contrazione del presente³⁸ e compressione spazio-temporale³⁹, e riprendendo alcuni elementi della dromologia viriliana⁴⁰, secondo Rosa l’impatto dell’accelerazione tecnologica lo si ha a partire da un cambiamento nelle forme di orientamento nel mondo, che non sarebbero più guidate dalla dimensione spaziale ma da quella temporale. Si tratta dunque di una accelerazione *nella* società, che produce contemporaneamente un’accelerazione *della* società, vale a dire il «tasso crescente di trasformazione dei modelli di rapporto sociale, delle forme della prassi e della sostanza della conoscenza (rilevante per la prassi)»⁴¹. L’accelerazione non riguarderebbe semplicemente il cambiamento dei modelli e degli stili, ma *il fatto che il cambiamento debba cambiare in modo sempre più accelerato*. C’è accelerazione della società nella misura in cui «*l’accelerazione sociale è definita da una crescita nei ritmi di decadenza dell’affidabilità di esperienze e aspettative e dalla contrazione degli archi temporali definibili come “presente”*»⁴², empiricamente tutto questo è riscontrabile nelle strutture di base delle società moderne, gli ambiti della “famiglia” e del “lavoro”: le esperienze di cambiamento in questi ambiti sono rapidamente passate dall’essere intergenerazionali al divenire prima generazionali e oggi intragenerazionali.

La “contrazione del presente” presenta il proprio conto anche per quanto riguarda l’accelerazione dei ritmi di vita, caratterizzata dalla percezione diffusa di una “scarsità di tempo”, come condizione umana determinante. Il primo ad accorgersi di questa caratterizzazione (l’«*aumento del numero di singole azioni o esperienze in un’unità di tempo*»⁴³) e il suo impatto sulla costituzione “nervosa” della psiche individuale dell’umano della Modernità, come abbiamo già visto, è stato il sociologo tedesco Georg Simmel. Eppure, si potrebbe ritenere, in maniera un po’ semplicistica, che grazie all’accelerazione tecnologica – il fatto che tutta una serie di processi centrali nella vita moderna possano essere compiuti più rapidamente – si produca abbondanza di tempo e non scarsità. In modo ancora più netto di quanto faccia Rosa, occorre sottolineare come questo presunto paradosso sia facilmente spiegabile mostrando l’intima connessione tra la logica dell’accumulazione illimitata di capitale (economico, innanzitutto, ma anche culturale, sociale, politico) e la logica dell’accelerazione sociale: accrescere i profitti – crescita che tende all’infinito – non può che realizzarsi tramite

³⁸Cfr. H. Lübbe, *The contraction of the present* (1992), in H. Rosa, W.E. Scheuerman (eds.), *High-speed society: social acceleration, power, and modernity*, cit., pp. 159-178.

³⁹Cfr. D. Harvey, *La crisi della modernità* (1990), tr. it. il Saggiatore, Milano 2015.

⁴⁰Cfr. ad esempio P. Virilio, *Vitesse et politique: essai de dromologie*, Galilée, Paris 1977.

⁴¹H. Rosa, *Accelerazione e alienazione*, cit., p. 11.

⁴²Ivi, p. 13.

⁴³Ivi, pp. 15-16.

un'accelerazione dei processi produttivi (e, sempre di più, anche di consumo) per unità di tempo. Nella fase neoliberista della forma-di-vita capitalista, questo risulta essere particolarmente evidente: produttività e crescita non solo devono accelerare costantemente per mantenere alti (e accelerare la crescita de) i saggi di profitto, ma questi principi di azione devono diffondersi sempre di più in tutte le pratiche di vita, anche quelle extra-economiche, divenendo una vera e propria razionalità complessiva, anche laddove implicano/impongono dal punto di vista etico azioni non immediatamente monetizzabili⁴⁴. La “mobilitazione totale” trova il suo punto d'appoggio proprio su questo.

Se dunque la Modernità è caratterizzata da una sorta di “necessità” della crescita economica che *produce, si riflette nella* ed è contemporaneamente *prodotta dalla* accelerazione, la teoria critica di Hartmut Rosa è utile nel mostrare come la tecnologia non sia in sé la causa dell'accelerazione sociale (come invece sembra ritenere l'accelerazionismo): come aveva già notato Koselleck, agli albori dell'età moderna, prima dell'invenzione della macchina a vapore o del telegrafo – prime fondamentali accelerazioni tecnologiche nella produzione, nei trasporti e nella comunicazione –, era già fortemente sentita l'esigenza di velocizzare tutti i processi dello scambio sociale, in una fase però in cui non si era realizzata ancora una totale de-naturalizzazione del tempo, in cui non si era ancora creata una temporalità sociale come dimensione separata dalla temporalità naturale. Se è vero che è soltanto con la Rivoluzione Industriale che un'accelerazione del tutto de-naturalizzata è potuta divenire “un principio esperenziale generale”, l'origine storico-concettuale del concetto esperenziale e d'aspettativa di accelerazione è da trovarsi precedentemente e altrove⁴⁵.

Secondo Hartmut Rosa, l'accelerazione sociale e l'accelerazione tecnologica sono la conseguenza, innanzitutto, del principio della competitività, in un primo momento interno al mercato capitalistico e poi esondato in tutti gli ambiti della vita sociale: la società moderna e la forma-di-vita capitalistica sono guidate da una competizione che si realizza nella forma della “prestazione”, da definirsi come «*lavoro compiuto nell'unità di tempo*»⁴⁶ e, anche se la dimensione della prestazione è spesso definita come determinante soltanto nelle società tardo-moderne o neoliberiste⁴⁷, essa rappresenta una delle ragioni strutturali della logica

⁴⁴Sulla forma-di-vita del capitalismo neoliberista come razionalità complessiva, cfr. lo studio fondamentale di M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France 1978-1979*, tr. it. Feltrinelli, Milano 2005, e per una versione più “aggiornata” P. Dardot, C. Laval, *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista* (2013), tr. it. DeriveApprodi, Roma 2019, e W. Brown, *Il disfacimento del demos*, cit.

⁴⁵Cfr. R. Koselleck, *Is there an acceleration of history?*, cit., p. 121.

⁴⁶H. Rosa, *Accelerazione e alienazione*, cit., p. 25.

⁴⁷Cfr. M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, cit., e il commento a queste lezioni in W. Brown, *Il disfacimento del demos*, cit., soprattutto pp. 45-99, ma anche l'intera opera del filosofo di origine coreane Byung-Chul Han, ad esempio B.-C. Han, *Psicopolitica* (2014), tr. it. Nottetempo, Milano 2016 (oltre ai testi già citati nella nota n. 22).

dello sfruttamento e dell'espropriazione e della dimensione dell'accelerazione sociale. In un certo senso, si tratta di un *circolo*: 1) la necessità della prestazione spinge a un più di velocità, dunque all'accelerazione, 2) l'accelerazione porta all'accrescimento delle potenzialità (vissute come necessità) della prestazione, 3) prestazioni sempre più numerose ed efficienti portano all'accumulazione di capitale che spinge a nuove accelerazioni - *e così via*. Nella forma-di-vita capitalista la "scarsità di tempo", sulla base di accelerazione e "fine delle storie", è strutturale (pur definendosi storicamente in forme differenti). Figura per certi versi catecontica nei confronti del circolo prestazione-accelerazione-accumulazione è stato il *welfare state*: come nota Rosa, appoggiandosi a studi quantitativi, la percezione individuale di un'accelerazione sociale cresce in misura direttamente proporzionale ai tagli allo stato sociale e all'ingresso in contesti lavorativi e di vita in cui a prevalere sono gli elementi più competitivi e precarizzanti. L'eliminazione progressiva del *welfare state* - di questo *potere che frena* - proprio della fase neoliberista attuale serve a "realizzare" la Storia, riattivando a pieno regime il ciclo di prestazione-accelerazione-accumulazione.

Un'ulteriore funzione dell'accelerazione sociale è data dal fatto che «nella società moderna e secolarizzata (...) funge da equivalente funzionale della promessa (religiosa) della *vita eterna*»⁴⁸: la ricerca della realizzazione in *questa* vita e contemporaneamente la discrepanza sempre maggiore tra le esperienze possibili nel tempo percepito del mondo e quelle effettivamente realizzabili nel tempo della vita individuale, come caratteristica del tessuto temporale della Modernità⁴⁹, avrebbero prodotto una richiesta sempre maggiore di "accelerazione del ritmo della vita". L'efficacia della vita moderna si misurerebbe nei termini di una sempre maggiore realizzazione di possibili esistenziali. L'accelerazione dei ritmi di vita sarebbe una sorta di *tanato-tecnica*, un modo per allontanare - *banalizzandola* - la morte⁵⁰: i "possibili esistenziali" della tarda Modernità si misurano con la capacità di *consumare*, ma il consumo, slegato da ogni dinamica di crescita del Sé nei termini di "emancipazione" e "progresso" verso la felicità e il benessere, non conduce a una soddisfazione esistenziale. È un dato di fatto empirico che oggi, nonostante la crescita dei consumi anche negli strati sociali meno abbienti, la depressione e il *burn-out* rappresentino, meglio di ogni altra cosa, il *mood* epocale: la sostanza etica della tarda Modernità si definisce nei termini di una rincorsa al consumo, caotica e frammentaria, e contemporaneamente nella definizione di un marketing del Sé in vista dell'accrescimento del proprio "valore di portafoglio", dinamiche che non permettono la costruzione di un Sé solido e permanente. Secondo Rosa, si tratterebbe di una risposta - la risposta moderna -

⁴⁸ H. Rosa, *Accelerazione e alienazione*, cit., p. 26.

⁴⁹ Cfr. H. Blumenberg, *Tempo della vita e tempo del mondo* (1986), tr. it. il Mulino, Bologna 1997.

⁵⁰ Cfr. su questo punto Z. Bauman, *Paura liquida* (2006), tr. it. Laterza, Roma-Bari 2009.

al problema della finitudine umana e della morte. E anche in questo caso si attiverebbe un *circolo*: tutto ciò che permette di “guadagnare tempo” e dunque di accrescere la realizzazione di possibili, dunque di accelerare dal punto di vista esistenziale, porta a un’accelerazione nella crescita quantitativa di opzioni possibili nel mondo. Quanto più si accelera nei ritmi della vita quotidiana e si cerca di realizzare esperienze e possibili, tanto più le opzioni crescono: questa è la tragedia etica dell’umano nell’epoca dell’accelerazione sociale dispiegata. Quella che Hartmut Rosa definisce “tragedia” non sta soltanto nel moltiplicarsi delle opzioni, ma nel fatto che, per quanti possibili si possano realizzare nella vita, la percezione della propria esistenza non è vissuta e pensata in movimento e in crescita.

Dunque, prim’ancora della definizione neoliberista delle persone come “capitale umano”, l’accelerazione del ritmo di vita mostra le stesse dinamiche dell’esigenza produttiva di un’impresa capitalista: al capitalista non è concesso di fermarsi, *deve* accelerare, perché la “stasi” in un sistema di accumulazione infinita, equivale a una “perdita”; inoltre, a causa delle accelerazioni degli ultimi decenni, come nessuna azienda può scegliere davvero liberamente il proprio percorso di sviluppo perché deve tenere presenti i ritmi di innovazione dei concorrenti e i parametri di successo, così le persone non sembrano più essere enti dotati di autonomia morale, non scelgono più i fini della propria esistenza e i mezzi per raggiungerli, ma tendono esclusivamente a rafforzare la propria posizione all’interno di un meccanismo di competizione. Il disagio psicologico sempre più diffuso soprattutto tra le generazioni più giovani non è connesso soltanto all’accelerazione dei ritmi di vita, ma al fatto che questa “accelerazione” non può essere letta più nei termini di un “progresso” esistenziale, di un’“emancipazione”, ma come un cambiamento che non ha una direzione definita e si mostra come frenetico e insensato. È in questo senso che l’accelerazione sociale risulta essere una forma attiva della “fine delle storie” anche nelle vite individuali – in termini viriliani, l’accelerazione nasconde in realtà un’inerzia polare⁵¹ – perché il cambiamento accelerato avviene in superficie, in maniera frenetica e caotica, e la sua stessa velocità crescente rende sempre più invisibili le strutture di fondo, che invece restano immutate, così come frenesia e caos in superficie e stasi in profondità non permettono lo sviluppo esistenziale della vita dei singoli. Del resto, come nota Koselleck dal punto di vista storico e storiografico, gli eventi, *le cose che accadono*, perdono sempre più la loro consistenza, quando non possono essere integrati all’interno di una Storia con la “s” maiuscola⁵²: come abbiamo visto, viviamo nell’epoca in cui sembra essere possibile soltanto *una* “grande narrazione”, divenuta realtà, che è poi la storia

⁵¹ Cfr. P. Virilio, *L’Inertie polaire*, in Reinhard Mucha: *Glabeck: Musée national d’art moderne*, Éditions du Centre Pompidou, Paris 1986.

⁵² Cfr. R. Koselleck, *Il caso come residuo motivazionale nella storiografia*, e Id., «*Età moderna*» (Neuzeit). *Sulla semantica dei moderni concetti di movimento*, in Id., *Futuro passato*, cit., rispettivamente pp. 135-150 e pp. 258-299.

dell'accumulazione illimitata e accelerata del capitale, a tal punto che anche l'interpretazione degli eventi di ciò che chiamiamo attualità diviene sempre più difficile, quanto più essi divergono dai binari dell'unico percorso possibile (autonomo e automatizzato) – gli eventi “attuali” necessitano tutt'al più di aggiustamenti per essere re-integrati nel flusso, altrimenti rappresentano semplicemente “devianze” patologiche o da patologizzare⁵³. Questa è un'ulteriore ragione per cui tra “accelerazione” e “fine delle storie” c'è una relazione così stretta. Se l'accelerazione dunque è connessa alla “fine delle storie” e porta a compimento la Storia, moltiplicando lo spazio dei possibili soltanto lungo la linea pre-iscritta e prescritta del “progresso” (che sempre meno è vissuto in termini etici e di crescita esistenziale), occorre adesso approfondire alcuni aspetti del rapporto tra “accelerazione” e “futuro”.

3. “ACCELERAZIONE”, “FINE DELLE STORIE” E “FINE DELLA STORIA”

Se la problematizzazione dell'accelerazione è così centrale oggi, è perché la crisi ecologica in atto interroga in profondità le condizioni di possibilità della nostra stessa esistenza materiale. L'Antropocene, nonostante la sottocommissione di stratigrafia abbia bocciato la proposta di una sua introduzione come nuova “era geologica” successiva all'Olocene⁵⁴, interroga in profondità il progetto della Modernità e con esso la sua dimensione temporale e storica. Innanzitutto, sembra che noi moderni e occidentali non abbiamo altro modo di interrogare l'Antropocene e la crisi ecologica, dal punto di vista storico-temporale, se non richiamando secolarizzazioni di concetti temporali teologici di matrice cristiana. E in questo senso sono tre le rappresentazioni principali⁵⁵. La prima è l'ecomodernismo con la sua fiducia nel “progresso” e il suo tecno-entusiasmo (che richiama da vicino certe posizioni dell'accelerazionismo), esso potrebbe essere

⁵³In questo senso, la crisi ecologica rappresenta davvero una soglia: si tratta di un processo che entra in contraddizione con l'accelerazione – letta nei termini di accumulazione illimitata di capitale – ma sembra che non la si possa affrontare se non nei termini di “aggiustamenti di percorso” (*green deal*): c'è sicuramente un'astuzia del capitale, ma questa astuzia è possibile “immaginarla” soltanto all'interno di una Storia con la “s” maiuscola e alle sue forme secolarizzate di teodicea. Un'astuzia che sembra sempre più pendere dal lato *de-mens* dell'umano (il riferimento, poco più che evocativo, è a E. Morin, *Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana?* (1973, 1979), tr. it. Mimesis, Milano-Udine 2020).

⁵⁴ Per una discussione sul significato di questa “boccatura”, che sembra confermare come la scienza sia sempre politica, cfr. P. de Jouvancourt, *Qui a tué l'Anthropocène?*, in “Terrestres”, 8 avril 2024, liberamente consultabile al seguente link: <https://www.terrestres.org/2024/04/08/qui-a-tue-lanthropocene/> (link consultato il 7 novembre 2024). Del resto, già qualche anno fa Bruno Latour ironizzava sul fatto che qualcosa come “lo spirito del (nostro) tempo” potesse essere deciso da una sottocommissione di stratigrafia (cfr. B. Latour, *Face à Gaïa: Huit conférences sur le Nouveau Régime Climatique*, Les Empêcheurs de penser en rond / La Découverte, Paris 2015).

⁵⁵ Cfr. D. Rothe, *Governing the End Times? Planet Politics and the Secular Eschatology of the Anthropocene*, in “Millennium: Journal of International Studies”, 48 (2), 2019, pp. 143-164.

definito millenarista, perché compito dell'Umano⁵⁶ dovrebbe essere quello di accorciare il tempo e *accelerare la fine* per entrare finalmente nel Regno del buon Antropocene, del mondo completamente gestito e guidato dall'Umano⁵⁷. La seconda, definita “eco-catastrofismo”, vale a dire la teoria che muove dal reperimento e dalla gestione dei *planetary boundaries*, sembra invece porre l'Umano già nel “tempo della fine” e la funzione dell'Umano sarebbe catecontica, un potere che frena – che *deve* frenare – l'avvento dell'Apocalisse (climatica)⁵⁸. La terza è rappresentata dal “realismo planetario”, la cui dimensione potrebbe essere definita post-apocalittica, nel senso di un racconto in cui l'Apocalisse è già avvenuta e compito dell'Umano sarebbe quello di imparare a sopravvivere/vivere alla fine dei mondi e delle storie, a loro volta un mondo e una storia che però non rappresentano la realizzazione di un Regno⁵⁹. Sembra chiaro dunque che, seppur in maniera molto stilizzata, queste tre reazioni-rappresentazioni della “crisi ecologica” e dell'Antropocene non si discostano dall'idea moderna della “Storia”, e di qui la loro inefficacia nel pensare *altri futuri possibili*.

Ci si muove dunque, anche per quanto riguarda l'Antropocene e la crisi ecologica, in un immaginario segnato da una dimensione teologico-politica di origine cristiana. L'accelerazione è un concetto e una prassi che si possono ricondurre alla medesima matrice, ma c'è una soglia che occorre analizzare e che Reinhart Koselleck sembra identificare con precisione. Occorre seguire una

⁵⁶ Un'altra precisazione sull'utilizzazione di alcuni termini all'interno di questo studio. Per “Umano” con la “u” maiuscola intendiamo la rappresentazione di un principio universalistico secondo il quale – in stretta correlazione con la “Storia” perché suo attore principale – esisterebbe un solo modo determinante di essere umani ed è il modo occidentale, *l'Umano a cui tutti gli altri umani devono tendere*. È chiaro, come abbiamo già visto, che la costruzione dell'Umano si è avuta a partire dalla separazione tra l'Umano occidentale, unico vero attore della Storia, e altre umanità residuali, separazione costruita su sfruttamento ed espropriazione: gli occidentali possono essere Umani nella misura in cui gli altri umani restano in stato di soggezione (ma sognando di divenire Umani).

⁵⁷ Il Manifesto Ecomodernista può essere consultato (in varie lingue) al seguente link: <http://www.ecomodernism.org/> (link consultato il 7 novembre 2024).

⁵⁸ Cfr. J. Rockström et al., *A Safe Operating Space for Humanity*, in “Nature”, 7263, 2009, pp. 472-475; W. Steffen et al., *Planetary Boundaries: Guiding Human Development on a Changing Planet*, in “Science”, 6223, 2015, pp. 736-746.

⁵⁹ Tralasciando il survivalismo più estetizzante, troviamo ad esempio la costellazione della cosiddetta *collapsologie* (cfr. P. Servigne, R. Stevens, *Comment tout peut s'effondrer. Petit manuel de collapsologie à l'usage des générations présentes*, Seuil, Paris 2015 e P. Servigne, G. Chapelle, R. Stevens, *Une autre fin du monde est possible*, Seuil, Paris 2018), ma anche l'ultima Haraway (cfr. D. Haraway, *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto* (2019), tr. it. Nero, Roma 2019). La questione non consiste ovviamente nel negare che dovremo ben presto imparare a vivere nell'Antropocene della crisi ecologica, con tutti i problemi che ciò comporterà, ma il fatto che Haraway bypassa completamente la fase di transizione e immagina direttamente un futuro “post-apocalittico” condito da incubi neomalthusiani (per una critica al neomalthusianesimo ritornante ciclicamente, cfr. Z. Bauman, *Vite di scarto* (2004), tr. it. Laterza, Roma-Bari 2007, e in modo ancora più radicale J.W. Moore, *Oltre la giustizia climatica. Verso un'ecologia della rivoluzione*, tr. it. Ombre corte, Verona 2024).

rapida ricostruzione storico-concettuale. Lo storico e filosofo tedesco si chiede infatti se l'accelerazione sociale rappresenti una secolarizzazione dell'immagine dell'accorciamento del tempo apocalittico, per cui dal punto di vista concettuale – e della sua efficacia simbolica – sarebbe un'eredità cristiana trasposta nella Modernità⁶⁰. La risposta non è semplice, o diretta, perché l'elemento da tenere presente è dato dal passaggio dall'escatologia al progresso, da un percorso che mira alle ultime cose a un percorso che mira all'accrescimento illimitato. Per cogliere l'importanza decisiva dell'accelerazione – nella sua contraddizione che, in tempi di crisi ecologica, rischia di essere esiziale – occorre mostrare innanzitutto come le forme di secolarizzazione di concetti teologici cristiani e la loro trasposizione nel mondo moderno rappresentino una rinuncia alla rigorosa separazione tra un mondo dell'aldiqua e un mondo dell'aldilà, tra eternità e mondo: tutto ciò che accade nel tempo storico deve trovare la sua soluzione nel tempo storico, non può trovarla più in una narrazione che vede l'eternità e Dio come il momento risolutivo delle storie umane. La conflittualità interna alle vicende umane non si manifesta più attraverso l'opposizione tra aldiqua e aldilà, opposizione spaziale, ma tra passato e futuro, opposizione temporale, che determina il fatto fondamentale che la mondanizzazione diviene temporalizzazione. Ed è qui che entra in gioco l'esperienza e la concettualizzazione dell'accelerazione, la quale permette di identificare un'esperienza del tempo differente dal tempo dei ritmi naturali e di accedere al tempo storico, in modo tale che la dottrina dei due mondi sia sostituita dalla storia e dal tempo storico anche come fondamento delle pianificazioni politiche e dell'organizzazione sociale. L'accelerazione mostra così il suo aspetto immediatamente “anfibo”: da un lato permette la ri-occupazione di senso della storia della salvezza cristiana, non destabilizzando l'universo simbolico occidentale nella prima Modernità; dall'altro si mostra come forza impersonale, che fin quando la visione del mondo cristiana è ancora, seppur laicizzata, dominante nell'universo simbolico occidentale può ancora infondere nella “Storia” e nell'idea di “progresso” una dimensione etica di “emancipazione” e “realizzazione”, ma nel momento in cui la “Storia” sembra imporsi e realizzarsi (nell'epoca della globalizzazione) può mostrarsi per quello che è, una forza automatizzata e autonomizzata in vista dell'accumulazione illimitata di capitale.

Il passaggio è dunque più netto di quanto si possa ritenere: l'accorciamento del tempo apocalittico, in quanto extra-storico, diviene accelerazione intra-storica, il soggetto non è più Dio ma l'uomo, ed è l'uomo che sente il dovere dell'accelerazione nei processi di dominio della natura e di trasformazione della società. Si tratta di pura e semplice secolarizzazione? La risposta di Koselleck è articolata: è affermativa per la dimensione di “speranza” che accompagna il progresso verso un “Regno” in cui ci sarebbe felicità e benessere per un numero

⁶⁰ Cfr. R. Koselleck, *Raccourcissement du temps et acceleration*, cit.

sempre maggiore di persone (l'ambigua promessa della Modernità occidentale, a cui noi occidentali crediamo sempre meno, ma che permane seppur sempre più debolmente soprattutto al di fuori dell'Occidente⁶¹), e per il fatto che la storia abbia senso soltanto se al suo interno è possibile trovare una finalità (il “progresso” è allo stesso tempo il mezzo e il fine della storia, anche oggi che è sempre meno connotato eticamente); ma è negativa perché il nocciolo duro dell'esperienza moderna dell'accelerazione non è più deducibile da premesse teologiche, è un'esperienza del tutto nuova, davvero umana troppo umana⁶². È questa contraddizione di fondo – tra una secolarizzazione di concetti temporali cristiani e una ri-occupazione di senso a partire da uno spazio di esperienza completamente mutato – a fare dell'accelerazione sociale il luogo d'emergenza della problematizzazione della condizione umana nella Modernità e, ancor di più, nella tarda Modernità (*l'accelerazione accelera sempre di più*), e delle sue difficoltà nell'affrontare la sfida epocale del cambiamento climatico. Il concetto di “accelerazione”, come il concetto di “crisi”, mantiene soltanto la struttura temporale dell'abbreviazione apocalittica del tempo, ma non il contenuto semantico: l'accelerazione è un'esperienza concreta del mondo storico, è dunque un concetto di “esperienza” e non di “aspettativa”, ed è questo che permette l'emancipazione dall'origine teologica⁶³.

La crisi ecologica, dunque, rappresenta anche e soprattutto una crisi dell'Umano occidentale e del progetto della Modernità. L'Umano occidentale fatica a riconoscere che il senso complessivo della Storia degli ultimi cinque secoli – “Storia” che si è costituita come orizzonte pratico in opposizione sia alle storie degli altri sia alle storie di ciò che sarà pensato come ambito ontologico separato,

⁶¹ Cfr. le acute analisi sulla questione contenute in D. Chakrabarty, *La sfida del cambiamento climatico. Globalizzazione e Antropocene*, tr. it. Ombrecorte, Verona 2021. Per una prospettiva più radicale cfr. A. Ghosh, *La maledizione della noce moscata. Parabole per un pianeta in crisi* (2021), tr. it. Neri Pozza, Vicenza 2022.

⁶² Cfr. R. Koselleck, *Raccourcissement du temps et acceleration*, cit., p. 42.

⁶³ La posizione di Koselleck, nel dibattito su “secolarizzazione” (Löwith e Schmitt) e “rioccupazione di senso” (Blumenberg), è particolarmente complessa: Blumenberg, in *La legittimità dell'età moderna* (1974, tr. it. Marietti, Genova 1992, pp. 37-39), critica l'idea della trasposizione dei concetti teologici nei concetti moderni che, secondo la sua lettura, sarebbe presente appunto in Löwith e Schmitt ma anche nella prima opera di Koselleck, *Critica illuministica e crisi della società borghese* (1959, tr. it. Il Mulino, Bologna 1972). Koselleck, in una lettera inedita a Blumenberg del 1975, attua un vero e proprio ridimensionamento della sua teoria della secolarizzazione, sostenendo una vicinanza alla posizione blumenberghiana, soprattutto a partire dal fatto che nella storia accade sempre di più o di meno di quanto contenuto nelle circostanze passate (cfr. anche R. Koselleck, *Sulla disponibilità della storia*, in Id., *Futuro passato*, cit., pp. 223-238). Koselleck, comunque, non abbandona del tutto la posizione di Löwith, nella lettera sottolinea come, nonostante le distinzioni tra escatologia e progresso siano chiare dal punto di vista teoretico, dal punto di vista storico-empirico, fenomenologico, ci sono formule di trasmissione intermedie che non sono già più soltanto determinazioni del pensiero teologico ma non sono del tutto ancora concetti indipendenti della Modernità (per la discussione di questa lettera cfr. G. Imbriano, *Le due modernità. Critica, crisi e utopia in Reinhart Koselleck*, DeriveApprodi, Roma 2016, pp. 335-354).

la Natura, in quanto “Storia” dell’Umano occidentale pensato sempre più come universale e autonomo nei confronti della Natura – non può più essere ricondotto a un percorso già segnato, prescritto e pre-iscritto: l’“emancipazione”, pensata nei termini di un’emancipazione dalla Natura (ridotta a rubinetto di risorse e scarica di rifiuti o, specularmente, godimento estetico e estetizzante), e il “progresso” difficilmente possono essere ancora considerate strade per il raggiungimento di una forma diffusa di “benessere”. La promessa della Modernità, fondata su un determinato modo di intendere il tessuto temporale e storico, non può essere mantenuta, qualora anche fosse una reale promessa: come l’accelerazione sociale, nei vissuti degli umani della tarda Modernità, non può più costituire la base per la costruzione di un percorso di vita segnato dal “progresso” materiale ed esistenziale, così il progresso sociale complessivo non sembra più costituire un percorso verso un maggiore benessere collettivo. Se è vero che la “credenza” nel “progresso”, comunque sempre attiva nel senso comune, era già andata in crisi nel XX secolo – la Prima Guerra Mondiale, il nazismo e la burocratizzazione del genocidio, la bomba atomica sono tutte tappe di questa messa in discussione – e la “credenza” in un percorso che avrebbe portato un “benessere” diffuso, “credenza” che come abbiamo già detto fa ancora una certa presa nei paesi cosiddetti emergenti, non può realizzarsi *se tutta la popolazione mondiale pretendesse di vivere (dal punto di vista dei consumi energetici e di beni) come vive oggi un qualunque cittadino occidentale non necessariamente benestante*, allora è altrettanto vero che la questione ecologica oggi sembra indicare un orizzonte di crisi in grado di chiarire tutte le contraddizioni profonde del progetto della Modernità e della forma-di-vita capitalista: sfruttamento ed espropriazione, produzione economica e riproduzione sociale, razzismo, sessismo e patriarcato, crisi della democrazia e crisi geopolitica⁶⁴. La crisi globale del progetto della Modernità e della forma-di-vita capitalista è una crisi del suo tessuto temporale e storico: Koselleck si chiede, in tempi poco sospetti, se con la crisi ecologica, sia ancora possibile accelerare, e se questa accelerazione non si stia davvero trasformando in una sorta di ritorno dell’acceleramento del tempo apocalittico. L’Umano si sta dirigendo verso la fine? Koselleck, con attitudine da storico, si chiede se l’esperienza dell’accelerazione sia stata soltanto una tappa, una fase

⁶⁴ Rimandiamo nuovamente a N. Fraser, *Capitalismo cannibale*, cit., e, seppur con qualche tabù linguistico-concettuale persistente, anche a B. Latour, N. Schultz, *Facciamoci sentire! Manifesto per una nuova ecologia* (2022), tr. it. Einaudi, Torino 2023. Si tratta di una sorta di svolta anti-capitalista di Bruno Latour, il quale non aveva mai fatto segreto della sua idiosincrasia nei confronti dei marxismi di qualunque genere, e nell’argomentazione ma anche nel titolo originale dell’opera (*Mémo sur la nouvelle classe écologique*) ritorna al concetto di “classe”. A proposito di tabù linguistici, interessante notare come nella traduzione italiana del titolo (in generale poco felice) la parola “classe” sia del tutto scomparsa.

transitoria, dopo la quale occorrerà pensare nuove relazioni tra durata e sopravvivenza, modificazione e cambiamento⁶⁵.

La morale di questa “storia” sarebbe la seguente: l’Umano occidentale, divenuto sempre più globalizzato, scopre, proprio nel momento in cui avrebbe raggiunto la sua massima potenza – il pianeta, anche dal punto di vista geofisico e climatologico, dipenderebbe oramai dall’Umano, massimo dominatore della Natura e del tutto emancipato e autonomo – di essere particolarmente “dipendente”, se vogliamo “non libero” nel senso moderno della parola, per cui non sarebbe più in grado davvero di proseguire lungo il cammino pre-iscritto nella (e prescritto dalla) “Storia”. La contraddizione fondamentale nel modo con cui si affronta la crisi ecologica sta proprio in questo: le condizioni di possibilità dell’esistenza storica e temporale dell’Umano moderno (sempre più globalizzato) prevede il dominio sulla Natura e sul “futuro”, perché il futuro è costruito nel presente, anzi è estensione del presente lungo il percorso già segnato dal progresso e dall’accelerazione, mentre le condizioni di possibilità dell’esistenza *tout court* dell’Umano moderno (sempre più globalizzato) dipendono da una messa in discussione radicale della sua “Storia”, del proprio tessuto temporale e storico. Questa rimessa in discussione non riguarda soltanto la storia degli orrori commessi dall’Occidente nelle varie fasi espansive della sua “Storia” e dunque della forma-di-vita-capitalista (un’attitudine *genocidaria*), ma dovrebbe essere la rimessa in discussione della “Storia” come flusso uni-direzionato e contemporaneamente la definizione di altre possibilità di esistenza storica. Siamo da tempo nell’epoca della fine delle storie⁶⁶, ma ancora non nell’epoca della fine della “Storia”: per riattivare la potenza delle “storie” – nuovi modi di intendere la relazione tra durata e sopravvivenza, come direbbe Koselleck – occorre che la “Storia” finisca. La “Storia” oggi, come abbiamo visto, è ancora la “grande narrazione” del neoliberismo, e quest’ultimo sembra rappresentare la fase *finale* della forma-di-vita capitalista, laddove per “finale” possiamo intendere “ultima”, che ha raggiunto il/la suo/sua “fine” (e ancora una volta occorrerebbe misurare il portato “escatologico” di questa interpretazione).

Se la possibile “fine della Storia” ha a che vedere con la crisi ecologica, è anche vero che la “nascita della Storia” con la “s” maiuscola è contemporanea alla “grande partizione” che, in Occidente, ha posto l’Umano e la Natura su due fronti ontologici contrapposti⁶⁷: la Natura è il regno del necessario, della materia e della

⁶⁵ Cfr. R. Koselleck, *Raccourcissement du temps et acceleration*, cit.

⁶⁶ Sono molte le “storie” e i “mondi” che l’Occidente ha portato alla “fine” durante le distruzioni creatrici dell’esperienza coloniale. La “fine del mondo” è consustanziale al capitalismo: se in passato ha segnato la fine di innumerevoli mondi e storie, oggi sembra che possa mettere in discussione la persistenza del mondo *tout court*.

⁶⁷ Si tratta di un tema centrale nella maggior parte delle riflessioni odierne sulla “crisi ecologica”. Fondamentale (e seminale) è sicuramente A.N. Whitehead, *Il concetto di natura* (1920), Grenelle, Potenza 2020, e in generale tutta la sua produzione filosofica. La questione è stata rilanciata negli

ciclicità immanente, l'Umano è il regno della libertà, dello "spirituale" (in senso hegeliano) e della costruzione di senso trascendente. La Storia della Modernità è la storia dell'emancipazione dell'Umano dalla Natura: quanto più l'Umano si libera dalle costrizioni della Natura, tanto più cresce la sua libertà e spiritualità; la spiritualità dell'Umano, nato dalla partizione, è data dalla dimensione della "valorizzazione", e la Natura deve essere messa a valore – "violata" come direbbe Francis Bacon – per la crescita dell'Umano. L'evento della "grande partizione", stabilizzato con la Rivoluzione Scientifica e momento culturale aurorale per le prime espressioni della forma-di-vita capitalista⁶⁸, ha avuto un impatto decisivo anche sulla costituzione dell'esperienza temporale e storica tipica della Modernità: la storicizzazione del "tempo" può avvenire soltanto attraverso la costruzione di un modo di vivere il tempo che sia sempre più slegato dalle esigenze cicliche della Natura, e la storicizzazione del "tempo" – come tempo che va gestito e organizzato, come tempo che non semplicemente scorre ma che *deve* scorrere in un determinato modo e con un determinato *ritmo* – rappresenta il portato fondamentale della Modernità. La storicizzazione del tempo, che fonda la "Storia", è un processo "violento": secondo Koselleck, il quale è sempre molto oscillante nel rapporto tra le parole e le cose (se le cose determinano le parole c'è un eccesso di marxismo, se le parole determinano le cose c'è un eccesso di credenza simbolica⁶⁹), la "Storia" come percorso prescritto e pre-iscripto di "progresso" è stata fondata anche e soprattutto a partire dall'esperienza coloniale di espropriazione, laddove si costituisce il principio determinante in vista del dominio sulla pluralità, la *contemporaneità del non-contemporaneo*⁷⁰. La "Storia" è la grande narrazione della forma-di-vita capitalista, nella misura in cui è la "grande narrazione" di come l'Umano occidentale ha sottomesso la Natura e il resto degli umani (ridotti allo "stato di natura", *naturalizzati*) per cui la Storia è

ultimi tempi in ambito sociologico e antropologico: cfr. ad esempio B. Latour, *Non siamo mai stati moderni* (1991), tr. it. elèuthera, Milano 2016, dove il sociologo e filosofo sottolinea come sia proprio la "grande partizione" tra natura e cultura a rendere già-sempre impossibile la realizzazione della Modernità; P. Descola, *Oltre natura e cultura* (2005), tr. it. Raffaello Cortina, Milano 2021; E. Viveiros de Castro, *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-strutturale* (2009), tr. it. Ombrecorte, Verona 2017. La questione è ribadita dal punto di vista storico, economico-sociale e politico da J.W. Moore, *Antropocene o Capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nell'era della crisi planetaria* (2016), tr. it. Ombrecorte, Verona 2017 e da N. Fraser, *Capitalismo cannibale*, cit. C'è comunque chi vede il superamento della dicotomia natura-cultura come esito pericoloso (e non "critica") del capitalismo neoliberista: cfr. L. Pellizzoni, *Cavalcare l'ingovernabile. Natura, neoliberalismo e nuovi materialismi*, Orthotes, Napoli-Salerno 2023.

⁶⁸ Cfr. J.W. Moore, *Ecologia-mondo e crisi del capitalismo. La fine della natura a buon mercato*, tr. it. Ombrecorte, Verona 2015; Id., *Antropocene o Capitalocene?*, cit.; Id., *Oltre la giustizia climatica*, cit.

⁶⁹ Cfr. R. Koselleck, *Storia dei concetti e storia sociale*, in Id., *Futuro passato*, cit., pp. 91-109; Id., *La storia dei concetti e i concetti della storia*, in Id., *Il vocabolario della modernità*, cit., pp. 27-47.

⁷⁰ Vedi le note 8, 9, 10 del presente saggio.

sempre “Storia Universale” nella misura in cui è “Storia dell’universalismo”. La “Storia” prevede, però, anche la partecipazione di più popoli al medesimo e unico processo, ma le Storie come “tradizioni” – necessariamente *inventate*, come sottolineava Hobsbawm⁷¹ – non si oppongono davvero all’idea di una Storia unidirezionale nella misura in cui, essendo la Storia divenuta la forma di legittimazione dell’agire sociale e politico, anche la costruzione dei nazionalismi contrapposti persegue la medesima logica di “emancipazione” e “realizzazione” – soltanto le storie che non seguono questo percorso sono “fuori dalla Storia”. La “Storia”, infine, è oggi la grande narrazione di un Umano unificato nel globo dei flussi di capitale, in cui la linea dello sfruttamento e dell’espropriazione passa oramai all’interno e non divide più da un esterno – la fine della relazione Interno-Esterno, Medesimo-Altro, è una conseguenza della globalizzazione ma lo è anche la fine della “grande partizione”. La “Storia” neoliberista, e l’Umano che intende “produrre”, non ripete semplicemente la triangolazione progresso-emancipazione-benessere a partire dalla “grande partizione”, perché quella che un tempo è stata definita “astuzia del capitale” sta già lavorando a forme di superamento della dicotomia Umano/Natura, laddove può essere valorizzata, mentre la mantiene attiva in altri settori e nell’immaginario. Questa “astuzia del capitale” è resa possibile dalla sua “Storia”, che si configura come storia della fine delle storie degli altri, e sembra svelare – nelle forme in cui approccia la “crisi ecologica” e le “crisi geopolitiche” globali – come la promessa della Modernità, benessere e felicità per un numero sempre crescente di individui nel mondo, fosse per l’appunto soltanto una “promessa” che nascondeva un’“astuzia”.

4. IL PROBLEMA DEL “FUTURO”

Il passaggio che vorremo ora analizzare è il seguente, se sia possibile innanzitutto la pensabilità di un avvenire – un a-venire – che non sia prescritto e pre-iscripto dalla “Storia” accelerata del nostro tempo. Il problema dei “futuri” è il grande problema del nostro tempo, perché dalla nostra analisi non sembrano esserci le condizioni di possibilità della loro pensabilità: il *presentismo* (nei termini temporali del “presente” e nei termini spaziali della “presenza”) rappresenta uno dei nodi centrali della riflessione sulla giustizia intergenerazionale dal punto di vista etico, politico e giuridico⁷². Come abbiamo visto, l’Età della Storia con la “s” maiuscola rappresenta anche un programma di “fine delle storie”, e il futuro può essere rappresentato esclusivamente come ciò che sarà lungo il percorso segnato dall’accelerazione – che *accelerando* progressivamente, *accelerazione come*

⁷¹ Cfr. E.J. Hobsbawm, T. Ranger (a cura di), *L’invenzione della tradizione* (1983), tr. it. Einaudi, Torino 2002.

⁷² Cfr. F.G. Menga, *L’emergenza del futuro. I destini del pianeta e le responsabilità del presente*, Donzelli, Roma 2021.

operatore di determinismo, lascia sempre minore spazio per una divergenza temporale – e non come “avvenire”, vale a dire come ciò che viene incontro, da intendersi nei termini di una dislocazione del legame tra Storia e emancipazione/autonomia (così come viene pensata dalla Modernità). La crisi ecologica in atto manifesta pienamente questa contraddizione tra “futuro” e “avvenire”: troppo presi dall’avverare il futuro prescritto e pre-iscritto, non si è in grado di pensare l’avvenire come divergenza. Dal punto di vista etico riusciamo a pensare le future generazioni soltanto all’interno del percorso già stabilito dalla “Storia” e dalle sue accelerazioni e non come qualcosa che già viene incontro, in modo radicalmente altro. La pensabilità di un’etica e di una giustizia intergenerazionali sono strettamente connesse alle condizioni di possibilità della temporalità e storicità, e dunque all’idea di futuro e avvenire, che la Modernità produce⁷³.

Occorre dunque chiarire qual è la relazione tra “accelerazione” e “futuro”. Reinhart Koselleck introduce le categorie di “spazio di esperienza” e “orizzonte d’aspettativa” come categorie formali che «riflettono (...) un dato umano di carattere generale (...)», che «rimandano a una struttura antropologica presupposta, senza la quale la storia non è possibile e neanche pensabile» e come determinazioni trascendentali della storia per cui «le condizioni di possibilità della storia reale sono, insieme, le condizioni della sua conoscenza»⁷⁴. L’elemento davvero rilevante è che qualunque “esperienza storica” non riguarda soltanto il passato ma ha sempre a che vedere con un certo rapporto tra passato e futuro, nella tensione del presente. L’“esperienza” può essere allora definita come un “passato presente”, in cui tutta una serie di eventi sono stati inseriti e possono aprirsi al ricordo – non c’è in questo senso distinzione teorica tra l’elaborazione conscia e eventuali manifestazioni inconscie – e in cui soprattutto l’esperienza personale contiene già sempre le esperienze di altri, attraverso la mediazione delle

⁷³ È possibile così pensare anche la fortuna del movimento filosofico (e non solo) del cosiddetto “lungotermismo”, il quale dovrebbe invece rappresentare una risposta al “presentismo” (cfr. W. MacAskill, T. Pummer, *Effective Altruism*, in H. LaFollette (ed.), *International Encyclopedia of Ethics*, John Wiley & Sons Ltd, New York 2020; W. MacAskill, *What We Owe The Future*, Basic Books, New York 2022). Il punto di partenza del lungotermismo di MacAskill è semplice e si fonda su una sorta di “matematica morale”: la sopravvivenza a lungo termine dell’umanità deve avere precedenza morale rispetto alla diminuzione della morte e della sofferenza nel presente e nel futuro prossimo; la ragione è altrettanto semplice: gli umani del futuro saranno in un numero decisamente più ampio rispetto agli umani del presente o del futuro prossimo. Salvare oggi un milione di vite e accrescere dello 0,0001 per cento la probabilità di un’estinzione umana prematura è un errore: *moralmente*, bisogna lasciare morire quel milione di persone. Lo spettro del neomalthusianesimo si aggira in queste riflessioni. La morale individuale e l’etica diventano comunque una questione di calcolo matematico sul lungo periodo. Per il nostro discorso, è utile sottolineare come il “presentismo” e il “lungotermismo” siano in realtà speculari: in entrambi i casi, *il futuro non può iniziare* perché pensato esclusivamente come estensione del presente e delle sue forme; entrambe le impostazioni non possono “immaginare” la fine della Storia e della forma-di-vita capitalista.

⁷⁴R. Koselleck, “*Spazio di esperienza*” e “*orizzonte di aspettativa*”, cit., p. 303.

generazioni e delle istituzioni sociali e culturali. L'“aspettativa” può essere invece definita come un “futuro presente”, in cui gli eventi a-venire costituiscono il presente nella misura in cui sono accompagnati da un'attesa caratterizzata da speranze e paure, desideri e volontà, ma anche da curiosità e analisi razionali; anche in questo caso l'aspettativa è un modo di relazionarsi alla temporalità allo stesso tempo soggettivo e intersoggettivo. Queste forme di azione del passato e del futuro sul presente sono ciò che costituisce, secondo Koselleck, il “tempo storico”. Se questo vale dal punto di vista “trascendentale”, la vera soglia è rappresentata dalla Modernità, l'epoca in cui «la differenza tra esperienza e aspettativa aumenta progressivamente», per cui «l'età moderna può essere concepita come un tempo nuovo solo da quando le aspettative si sono progressivamente allontanate da tutte le esperienze fatte finora»⁷⁵. L'alterazione di questo “ritmo”, tale dissonanza rappresenta la condizione umana moderna e tardo-moderna, che oggi sembra aver raggiunto il suo limite “tragico”. Il modo mediante il quale i moderni – e sempre di più i tardo-moderni – pensano temporalmente e storicamente il proprio essere-nel-mondo come relazione esistenziale tra un'esperienza e un'aspettativa è dettato dall'accelerazione, l'unica potenza che può dare al “progresso” la sua caratterizzazione tipicamente moderna. L'accelerazione in questo senso è differente sia dal semplice “cambiamento” sia dal semplice “progresso” o, per meglio dire, li connota in senso specificamente moderno: da un lato, l'accelerazione è una delle forme che assume, dal punto di vista fenomenologico, la de-naturalizzazione del tempo, vale a dire il fatto che l'Umano fa l'esperienza del suo “essere storico e temporale” in una maniera sempre più indipendente dai ritmi naturali producendo, attraverso pratiche di *dressage*, sempre più pervasive nuovi ritmi vitali; dall'altro, e come abbiamo visto, lungi dall'essere semplicemente una secolarizzazione del principio apocalittico e cristiano dell'accorciamento del tempo come pre-fissato da una forza fuori dalla storia e che avrebbe portato fuori dalla storia, l'accelerazione si manifesta con una necessità teleologica interna alla storia e come qualcosa che può determinare le fortune empiriche dell'idea di progresso⁷⁶. Soltanto l'accelerazione permette di comprendere come ha funzionato e “funziona” il progresso – e soprattutto in che senso, nonostante il discredito odierno della nozione, esso sia ancora attivo come principio interno della tarda Modernità e ai tempi dell'Antropocene: non si tratta semplicemente di un procedere in una direzione, perché la direzione è già sempre dettata (il senso-direzione della Storia non può e non deve mutare) e *deve* sempre presentare accrescimenti progressivi all'interno della medesima unità di tempo; è in questo senso che l'accelerazione è sempre qualcosa di qualitativamente differente rispetto al semplice “cambiamento” o al “progresso” (inteso come andamento regolare di un

⁷⁵ Ivi, p. 309.

⁷⁶ Cfr. R. Koselleck, *Is there an acceleration of history?*, cit.

qualcosa): l'esperienza dell'accelerazione è possibile – e valutata positivamente – soltanto quando si accompagna a un incremento, e se è vero che il “cambiamento” è una categoria che ritroviamo in ogni esperienza storica, «ciò che è moderno è il cambiamento che suscita una nuova esperienza temporale: soprattutto, che qualcosa cambi più rapidamente di quanto ci si potesse aspettare o di quanto precedentemente si fosse fatta esperienza»⁷⁷.

L'esperienza della Modernità mostra tutta la sua complessità – e la sua strada bloccata nella pensabilità del futuro – proprio perché da un lato scava un solco sempre più profondo tra passato e futuro, e dall'altro impone di vivere e agire in vista del superamento a livello esistenziale del dislivello tra esperienza e aspettativa. Il dislivello, continuamente rilanciato dall'accelerazione, è ciò che è stato pensato come “Storia” in generale e la sua qualità è dunque il “progresso”. L'esperienza dell'accelerazione crea, dal punto di vista della relazione tra passato (esperienza) e futuro (aspettativa), la “Storia”; la “Storia” diviene la qualità del dislivello sempre crescente tra esperienza e aspettativa, evocando il programma di una fine di tutte le altre storie possibili. La ragione è che l'accelerazione ha la caratteristica di accelerare sempre (altrimenti sarebbe puro e semplice cambiamento) e dunque contiene in sé la contrazione sempre maggiore del presente – dunque: dell'esperienza come passato presentificato e dell'aspettativa come futuro presentificato – per cui consegna la dimensione degli eventi e l'apertura all'avvenire a un percorso già pre-iscritto, autonomizzato e automatizzato. Nella tarda Modernità, proprio in quanto l'accelerazione accelera, le caratteristiche temporali e storiche della Modernità raggiungono quello che potrebbe essere un punto di non-ritorno: l'impossibilità che il futuro possa iniziare. E in tempi di crisi ecologica questa impossibilità potrebbe essere esiziale.

Dunque, l'accelerazione ha a che vedere, in qualche modo, già-sempre con il futuro, ma sembra incapace di cogliere l'avvenire. Occorre però effettuare un passaggio ulteriore. Riprendendo una nota distinzione di Luhmann⁷⁸, possiamo dire che l'accelerazione ha a che vedere contemporaneamente con ciò che può essere definito “futuro presente”, in termini luhmanniani l'insieme delle passioni (credenze, aspettative, paure, speranze) che definiscono nel presente le immagini del futuro, vale a dire l'orizzonte di aspettativa koselleckiano, e con ciò che può essere descritto come “presenti futuri”, vale a dire il prossimo presente che si cerca di prevedere e indirizzare. Quello che caratterizza il Moderno, dunque, è la tensione costante tra queste due forme di modellizzazione del futuro, e l'accelerazione ha un effetto su entrambe le forme e sulla loro relazione, di fatto riducendo la loro (possibile) distanza e restringendo sempre di più la potenza del “futuro presente” nei confini dei “presenti futuri” che l'accelerazione promette di raggiungere sempre più rapidamente. Per Luhmann una certa de-futurizzazione è

⁷⁷ Ivi, pp. 124-125.

⁷⁸ Cfr. N. Luhmann, *The Future Cannot Begin*, cit.

un'esigenza connessa ai sistemi complessi – ridurre le virtualità intrecciate del “futuro presente” e dei “presenti futuri” – dovuta proprio alla complessità delle relazioni interne al sistema (maggiore complessità/maggiori pericoli). Nei tempi della crisi ecologica dispiegata, e nonostante essa, questa esigenza sembra assumere i contorni di un destino imm modificabile.

La condizione temporale dei Moderni è, come abbiamo visto, la percezione di una sempre maggiore scarsità di tempo, sia del tempo della vita che del tempo del mondo: la tensione della dimensione utopica/distopica del “futuro presente” è sempre più ridotta dalla necessità di pre-indirizzare i “presenti futuri”. La riduzione progressiva dell'orizzonte di aspettativa nel mondo delle relazioni concrete ha fatto la fortuna del genere letterario della *science fiction* – espressione del bisogno tutto moderno di rilanciare la potenza del “futuro presente” nella determinazione dei “presenti futuri”, mescolando le due potenze che, invece, secondo Luhmann subiscono una sempre più netta biforcazione, l'attitudine utopica/distopica come manifestazione del futuro come “futuro presente”, cioè come futuro esistente soltanto nel presente ma giammai utilizzabile in un “presente futuro”, e i “presenti futuri” che, muovendo dal bisogno di ridurre la complessità dei possibili nei sistemi sociali complessi della Modernità, contemporaneamente abbracciano una dimensione di “determinazione” o “determinismo” (spesso indirizzato dalla tecnologia) e definiscono catene di eventi interconnessi che hanno il compito di de-futurizzare il futuro. Il fatto stesso della Modernità si gioca su questa differenza che deve rimanere differenza, anche quando si presentano mescolanze di queste due attitudini: dal punto di vista etico-politico, si tratta della distanza tra “predire il futuro” e “creare il futuro”, e sia la “predizione” che la “creazione” hanno un aspetto utopico/distopico e un aspetto tecnico-tecnologico, e l'articolazione tra le due è ciò di cui la Modernità necessita per ridurre il numero potenzialmente infinito di possibili che i sistemi sempre più complessi possono predisporre. Una certa de-futurizzazione del futuro è necessaria affinché un sistema sociale complesso possa articolare la propria azione nel presente, ma se la scarsità del tempo è una percezione costante per i Moderni, il vero nodo rispetto al “futuro presente” della catastrofe ecologica è che l'accelerazione sembra sempre più ridurre la possibilità di avere-tempo-per; se un sistema complesso necessita di un tanto di “determinismo” (naturalculturale) per funzionare, la potenza del negativo e del deviante necessitano invece di tempo. Luhmann ci permette di cogliere un aspetto determinante del tessuto temporale e storico della Modernità: i sistemi sempre più complessi, proprio perché maggiore complessità significa maggiori “futuri possibili”, devono necessariamente de-futurizzare il futuro, in modo da poter mantenere i sistemi funzionanti. Significa, all'interno del nostro discorso, che, finché la necessità del sistema complesso nel quale siamo immersi resterà intoccabile, il futuro difficilmente potrà iniziare, il futuro come possibilità altra rispetto a quella intrinseca ai sistemi complessi e alla “grande narrazione” della

Modernità. Luhmann non sembra lasciare molto spazio alla possibilità di futuri altri.

La de-futurizzazione del futuro è dunque il rovescio speculare della “progettabilità del futuro”: ciò che Koselleck chiama la “disponibilità della storia”⁷⁹ è il processo mediante il quale il futuro diviene “progettabile” nella misura in cui la distanza che lo separa dal presente, nonostante possa sembrare da un lato “accrescibile” illimitatamente e dall’altro ignoto perché non più *pre-iscritto nella e prescritto dalla* “storia della salvezza” e dall’escatologia, si determina a partire dalla scelta e dall’azione umane attuali. Il fatto dell’illimitatezza e dell’infinitizzazione del processo del progresso ha dunque due ragioni: la prima – sottolineata da Blumenberg – ha a che vedere con la delusione dinanzi al fatto che le promesse della Modernità non possono essere mantenute e quindi possono essere costantemente rilanciate, nascondendo il fatto fondamentale che questa forma specifica di infinitizzazione non è una secolarizzazione dell’infinito di Dio ma l’ammissione che il senso della storia è irrimediabilmente perduto⁸⁰; la seconda – strettamente connessa alla prima – riguarda il piano materiale della globalizzata forma-di-vita capitalista che necessita dell’illimitato e dell’infinito della proiezione futura delle possibilità di profitto, per cui non necessita più di un senso della storia e tende a de-futurizzare l’avvenire. La soglia rappresentata dall’Antropocene, che è qui per restare, sembra mettere in discussione l’intero impianto dell’esperienza storica e temporale, e contemporaneamente la base materiale che ha prodotto tale esperienza e le categorie della sua pensabilità. Sembra essere anche, per certi versi, una possibilità davvero *altra e nuova*.

La nostra analisi sembra condurre all’idea che, *rebus sic stantibus*, l’inefficacia degli interventi per contenere la “crisi ecologica” siano connessi – dal punto di vista storico-concettuale e fenomenologico – a un’idea di temporalità e storicità deterministiche e che non permettono la possibilità della divergenza temporale. La contrazione del presente in connessione con una presentificazione che paradossalmente lancia la sua ombra sia sul passato che sul futuro sembrano indicare che *il futuro non può iniziare*. Le esperienze dell’accelerazione, nella Modernità e oggi sempre più (l’accelerazione accelera per definizione), sono

⁷⁹ «Mentre, per duemila anni, nel patrimonio culturale del mondo mediterraneo-occidentale aveva dominato la convinzione che *le storie si narrano* e che possono anche essere indagate e registrate, solo a partire dal 1780 circa si cominciò a pensare di poter *fare storia*. Questa formula suggerisce un’esperienza moderna e, ancor più, un’attesa moderna: che l’uomo sia sempre più capace di programmare la storia, e anche di realizzarla» (R. Koselleck, *Sulla disponibilità della storia*, cit., p. 225).

⁸⁰ Cfr. H. Blumenberg, *La legittimità dell’età moderna*, cit., pp. 83-93. Viviamo esattamente nell’epoca in cui questa impossibilità diviene particolarmente evidente: l’accrescimento delle disuguaglianze a livello globale, la crisi della democrazia e la crisi ecologica testimoniano proprio di questa promessa non mantenuta. L’Antropocene, l’epoca che riassume tutte queste crisi, è testimonianza anche del fatto che non si sta procedendo verso il meglio – ed è esperienza vissuta e pensata nel presente che sembra cancellare ogni possibile orizzonte di aspettativa.

molteplici: le descrizioni di Hartmut Rosa sono molto precise – accelerazione tecnica, culturale e dei ritmi di vita – così come il problema stesso dei ritmi differenti tra le accelerazioni in questi ambiti. E l'accelerazione non può che divenire, nel momento in cui si presenta come problematizzazione, un concetto particolarmente alla moda e, in senso koselleckiano, già sempre impregnato di “politica”: una delle lezioni che ci consegna Koselleck è che, nella Modernità, il “tempo” è una questione politica. La connessione tra l'idea di progresso e l'idea di accelerazione è centrale per comprendere il modo con cui gli Umani esperiscono il passaggio del tempo nella Modernità, e l'accelerazione è ciò che dà immediatamente all'esperienza del progresso un “valore”, il fatto fondamentale che non si procede e basta, ma si procede sempre verso un meglio nonostante alcuni mali necessari e per un certo verso funzionali. L'accelerazione sembra acquisire già-sempre un valore “progressivo” e “emancipatore”. In questo senso, ragionando in termini di accelerazione, *accelerare* sembra sempre avere un valore positivo, mentre *decelerare* sempre un valore negativo, conservativo, o qualora si proponga di invertire la marcia, reazionario. Il nodo è che i nostri concetti etico-politici di progressivo e conservatore/reazionario sorgono in maniera sovrastrutturale proprio dalla percezione di un tempo della storia che accelera. È un circolo vizioso: la storia accelera – sembra accelerare – per ragioni interne, e l'accelerazione diviene l'unità di misura del cambiamento. Ma quando si accelera si accelera sempre in una direzione: si segue un cammino; quando si decelera si decelera sempre sul medesimo cammino; quando si inverte il corso della marcia lo si fa sempre lungo la stessa strada. Il discorso sull'accelerazione sembra essere così, nel vero senso della parola, una strada bloccata. Ed è proprio così che *il futuro non può iniziare*.

In Reinhart Koselleck c'è una saldatura tra “accelerazione” e “crisi” – e dunque con ciò che possiamo chiamare “fine del futuro”. L'idea è che – al di là di secolarizzazione e ri-occupazione di senso – l'abbreviazione apocalittica del tempo si è realizzata nell'accelerazione tecnica: la domanda è fino a che punto sia possibile accelerare, fino a che punto il tempo possa essere accorciato e il futuro de-futurizzato, e se il processo storico dell'accelerazione possa raggiungere un punto limite, nel momento in cui la pressione temporale storica diviene sempre più simile a quella che si ritrova nel millenarismo dell'abbreviazione apocalittica. Ciò che salda dimensione teologica e storica è l'esperienza della crisi possibile: se «l'abbreviazione cosmica del tempo, che avrebbe dovuto precedere il giudizio universale, non ha esaurito il senso del concetto di crisi» e se «l'accelerazione del mondo moderno, sul cui contenuto reale non sussiste alcun dubbio, può essere intesa come crisi», allora «è chiaro che occorrono decisioni che, scientificamente o meno, intenzionalmente o meno, stabiliscano se e come sia o non sia possibile la sopravvivenza su questo pianeta»⁸¹. Nelle conclusioni del saggio sulla crisi del

⁸¹ R. Koselleck, *Crisi*, in Id., *Il vocabolario della modernità*, cit., pp. 95-109, qui p. 106.

1986, Koselleck presenta «un'ipotesi temporale del tutto nuova», attraverso la delineazione di alcune «curve temporali esponenziali», dalla comparsa dieci milioni di fa del primo antropoide, all'interno di una storia del pianeta di oltre 5 miliardi di anni, fino alla condizione umana presente, attraversando gli ultimi due milioni di anni in cui si è verificata la lenta ominazione, gli ultimi seimila anni della civiltà urbana, arrivando agli ultimi trecento anni della società industriale e alle accelerazioni storiche conseguenti: accelerazione e crescita profilano «un limite che non potrà mai essere oltrepassato da alcun progresso tecnico e scientifico» e a questo si aggiunge che «la potenza autodistruttiva dell'umanità autonoma si è moltiplicata»⁸². A partire da questa ipotesi, Koselleck parla di *katechon* e della necessità di un *potere che frena*, ma questa risposta per certi versi tipica della teologia politica e della teoria della secolarizzazione non sembra convincere lo stesso Koselleck quando, poche righe più avanti, afferma che «forse la risposta alla crisi sta nel cercare stabilizzatori ricavabili dalla lunga durata della storia dell'umanità, così come si è svolta finora»⁸³. La soluzione alla “crisi” dell’“accelerazione”, dunque, non sembra potersi trovare facilmente al di fuori delle categorie temporali e storiche della Modernità: Koselleck risulta diviso tra un ricorso tutto moderno al *katechon* e l'idea che il futuro contiene sempre di più o di meno rispetto alle condizioni passate da cui si può produrre; da un lato un determinismo storico e tecnologico, dall'altro la potenza del futuro di divergere.

Proviamo allora, anche noi, a mettere in campo un'ipotesi temporale del tutto nuova. Cosa avverrebbe all'accelerazione se si decidesse di scartare di lato? È possibile sfuggire alla trama del progressivo-conservativo-reazionario scartando di lato? E uno scarto di lato, non essendo né progressivo né conservatore né reazionario, cosa sarebbe? Il problema è dunque quello del presente, come posta in gioco prim'ancora del passato⁸⁴ e del futuro⁸⁵. A sfumare è dunque il presente –

⁸² Ivi, pp. 107-108.

⁸³ Ivi, p. 108.

⁸⁴ L'ossessione nei confronti della storia e del passato, nel XIX secolo, era dovuta alla prima grande impattante esperienza dell'accelerazione tecnologica e sociale. Le inquietudini “inattuali” di Nietzsche hanno proprio questo significato, con l'ipertrofia della coscienza storica a perdersi è il presente nella sua capacità trasformativa e di *fare storia*. Come afferma il filosofo inattuale: «Proprio accanto all'orgoglio dell'uomo moderno sta la sua *ironia* su se stesso, la sua consapevolezza di dover vivere in uno stato d'animo storicizzante e quasi crepuscolare, la sua paura di non poter ormai salvare nel futuro niente delle sue speranze e forze giovanili. Qua e là si va ancora oltre, fino al *cinismo*, e si giustifica il corso della storia, anzi tutto lo sviluppo del mondo, esclusivamente per la comodità dell'uomo moderno, secondo il canone cinico: proprio così doveva accadere, come va proprio ora; così e non diversamente doveva divenire l'uomo, come gli uomini sono ora, e nessuno deve ribellarsi a questo “deve”» (F.W. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita* (1874), tr. it. Adelphi, Milano 2021, p. 75).

⁸⁵ Altra ossessione tipica della Modernità. È possibile leggere la nascita della fantascienza e della distopia nel XIX secolo proprio a partire dall'accelerazione, nella misura in cui si accelera sempre in una direzione, lo scarto laterale non è possibile, anche quando non è chiaro quale sia la direzione che l'accelerazione ha preso. In questo senso, tra gli archetipi della “fantascienza”, non possiamo

contratto – insieme al passato, che è mera testimonianza del cammino che ci ha condotto qui – mai divergente (e di qui l'ossessione per la storia, tipica del XIX secolo, e non solo), e al futuro, che è ignoto soltanto nella misura in cui la strada è già-sempre segnata ma può andare soltanto in una direzione – che ci sia un masso a un certo punto o un precipizio-abisso, che la strada semplicemente finisca o duri per sempre non è dato saperlo ma cambia anche poco a causa della presentificazione e della de-futurizzazione.

L'epoca dell'accelerazione è già-sempre l'epoca della “fine delle storie”, la freccia del tempo incontra la circolarità del tempo nella misura in cui la direzione è segnata e il percorrerla costantemente assume una forma ripetitiva – non c'è differenza nella nostra storia, ma soltanto una strana ripetizione che non differenzia ma tutt'al più innova. In questo senso è possibile e utile tornare al dibattito su cos'è o cosa può essere rivoluzione oggi: locomotiva della storia o freno di emergenza della storia⁸⁶? Rivoluzione oggi sembra poter essere solo lo scarto laterale dove il cammino non è stato ancora segnato, sfondare il guard-rail (sopravvivendo, grande difficoltà), e vedere cosa c'è e cosa accade, uscire dal mondo democriteo della necessità ed entrare nel mondo lucreziano dell'inclinazione – o scarto nel corso dell'accelerazione. Più marxiana o più benjaminiana questa idea della rivoluzione? Quando si scarta di lato non si accelera né si decelera – perché non si è più lungo la linea dell'accelerazione – si può anche non frenare, ma si rallenta nello scarto – un freno “naturale” in un certo senso – ma la direzione intrapresa può essere poi approcciata nuovamente accelerando? Dove non c'è strada segnata non c'è tecnicamente accelerazione, perché la necessità dello scarto è costante.

Vivere nell'Antropocene della crisi ecologica significa vivere al di là di accelerazione e decelerazione – al di là di progressismo e conservatorismo/reazionario – significa dover imparare a scartare costantemente. Significa reinventare la nostra presenza temporale nel mondo, ripensare la nostra condizione umana radicalmente, proprio nel senso arendtiano di ripensare “lavoro”, “opera” e “azione” (società, tecnica e politica)⁸⁷, a partire da altre coordinate e ripensando le condizioni di possibilità della nostra esistenza temporale e storica. Qualunque “rivoluzione” – se mai ce ne saranno – non potrà prescindere da questo, sarà una rivoluzione *nel* tempo e *del* tempo.

non trovare il “Libro delle macchine” di Samuel Butler (cfr. S. Butler, *Erewhon* (1872), tr. it. Adelphi, Milano 2020, in particolare pp. 172-201).

⁸⁶ Si tratta della famosa affermazione benjaminiana: «Marx dice che le rivoluzioni sono la locomotiva della storia universale. Ma forse le cose stanno in modo del tutto diverso. Forse le rivoluzioni sono il ricorso al freno d'emergenza da parte del genere umano in viaggio su questo treno» (cfr. W. Benjamin, *Sul concetto di storia* (1940), in Id., *Opere complete VII. Scritti 1938-1940*, tr. it. Einaudi, Torino 2006, pp. 483-517, qui p. 497).

⁸⁷ Il riferimento è ovviamente a H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana* (1958), tr. it. Bompiani, Milano 2006.

5. UNA POSTILLA BLUMENBERGHIANA

Le conclusioni del paragrafo precedente meritano un ulteriore approfondimento, affinché non restino soltanto buone intenzioni etico-politiche. Ricominciamo. Sembra che le nozioni di “progresso”, “emancipazione” e “rivoluzione” abbiano perso la loro efficacia nel rispondere a determinate domande che la crisi epocale dell’Antropocene sembra porre. La nostra ipotesi è che nell’epoca della crisi ecologica dispiegata – crisi che incrocia e ri-significa anche le altre crisi correlate (economica, sociale, politica, della condizione umana) – quella specifica “immagine del mondo” che definisce le condizioni di possibilità della pensabilità del Sé e del mondo sia entrata in crisi, una crisi che sempre di più produce un bisogno di senso. L’accelerazione che, come abbiamo visto, rappresenta il motore che ha dato avvio alla Modernità – e alle sue sovrastrutture di senso – non è più in grado di definire gli orizzonti di senso che possono permettere agli umani una costruzione del Sé e del mondo: disagio psicologico – depressione e *burn-out* nell’iperaccelerata società della prestazione – e disagio ecologico – crisi del principio di precauzione, fine dell’idea di un’autonomia dell’umano dalla natura – sono i sintomi di un’incapacità di orientamento nel mondo. Il mondo sta diventando sempre più estraneo, il Sé sempre più frammentario e caotico. *Viviamo nello spaesamento.*

Comprendere la continuità/discontinuità epocale rappresentata dalla Modernità significa anche pensare – nel momento di una crisi epocale – alle possibili continuità/discontinuità che ci aprono a un “dopo” della Modernità, da non pensarsi nei termini già evocati di post-modernità, sur-modernità o modernità liquida: l’accelerazione ha contratto a tal punto le determinazioni temporali da non permettere più né una ri-comprensione del passato che vada al di là di un riconoscimento antiquario di qualcosa che ha già-sempre preparato il presente, né una ri-apertura del futuro al di là di quanto pre-iscritto e prescritto sulla base di un sostanzialismo storico che può pensare solo il cambiamento di una sostanza e non il rinnovamento dell’arredo storico, sociale e ontologico, né tantomeno un’ontologia dell’attualità come divergenza dal cammino uni-direzionale della Storia e compito etico-politico nei confronti del passato e del futuro⁸⁸.

Come ha sottolineato Blumenberg, ogni svolta epocale – la fine di un’immagine del mondo e la nascita di una nuova – non rappresenta né la prosecuzione lungo un cammino prescritto e pre-iscritto da un sostanzialismo

⁸⁸ Di “ontologia dell’attualità” parla Michel Foucault (cfr. M. Foucault, *Che cos’è l’Illuminismo?* (1984), in Id., *Archivio Foucault 3. 1978-1985. Estetica dell’esistenza, etica, politica*, tr. it. Feltrinelli, Milano 1998, pp. 217-232; e Id., *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, tr. it. Feltrinelli, Milano 2009, pp. 11-47). Abbiamo discusso la questione in D. Salottolo, *Temporalizzazione, autocomprensione storica e cancellazione del futuro nell’Antropocene. Una riflessione etico-politica a partire da Koselleck e Foucault*, in “Etica&Politica”, XXV, 2023, 3, pp. 339-371.

storico⁸⁹ né un'assoluta frattura che produce il radicalmente nuovo come *creatio ex nihilo*: ciò che va analizzato è il garbuglio di continuità e discontinuità tra le epoche. La discontinuità è l'elemento determinante per comprendere la "legittimità" della Modernità: Blumenberg, nella sua critica al modello della secolarizzazione, sottolinea la necessità di superare un'idea sostanzialistica della storia – il cui difetto principale è che «il successo teoretico si fa dipendere dalla dimostrazione di costanti nella storia»⁹⁰ – la quale impedirebbe di vedere il "nuovo" e la "discontinuità" che un'epoca rappresenta rispetto a un'altra; ritenere che l'idea di "progresso" (così come l'accelerazione di cui abbiamo discusso) sia una ri-trascrizione, sul piano dell'immanenza, della trascendenza dell'escatologia del Cristianesimo primitivo, impedirebbe di comprendere la radicalità della Modernità nel suo porsi come una "risposta" storica nei termini di "autoaffermazione umana" nei confronti dell'"assolutismo teologico" tardo-medievale, un'immagine del mondo il cui motore è un Dio arbitrario e incomprensibile⁹¹. Ma la "discontinuità" rappresentata dalla Modernità – e in generale da ogni nuova epoca rispetto alla precedente – non è assoluta, perché c'è anche un processo di continuità: «che il nuovo della storia non possa essere di volta in volta qualcosa di arbitrario, ma sia soggetto a un rigore di aspettative e bisogni precostituiti rappresenta la condizione grazie alla quale possiamo avere qualcosa come una conoscenza della storia»⁹². Si tratta dello stesso discorso fatto da Koselleck quando afferma che nel presente c'è sempre qualcosa in più rispetto a quanto si possa dedurre semplicemente dalle condizioni del passato: su questo punto, Blumenberg risulta essere particolarmente convincente quando mostra come la continuità della storia sia data, non da una sostanza che si espone storicamente e si realizza all'interno di un processo finalizzato (questa stessa concezione deriva dalla Modernità e dalla sua particolare coscienza storica e temporale, *oggi in crisi*), ma, dal punto di vista fenomenologico, a partire da aspettative e bisogni che derivano dall'epoca in via di superamento e si trovano pre-costituiti nella nuova epoca, ponendo domande a cui la vecchia epoca non riesce più a dare risposta. Queste "domande" non riguardano determinati

⁸⁹ Si tratta dell'impostazione blumenberghiana che, rileggendo la distinzione cassireriana tra "sostanza" e "funzione", critica il teorema della "secolarizzazione" di Löwith e Schmitt come forma (post-hegeliana) di sostanzialismo storico (cfr. H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit.). Per un approfondimento critico sul rapporto tra "secolarizzazione" e "legittimità" cfr. E. Cicchini, G. Gisondi (a cura di), *La modernità in questione. Studi e testi su La legittimità dell'età moderna di Hans Blumenberg*, cit., in particolar modo E. Cicchini, *Legittimità della secolarizzazione*, ivi, pp. 27-51, dove si limita il portato della critica di Blumenberg.

⁹⁰ H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit., p. 35

⁹¹ Cfr. ivi, pp. 130-240 (la seconda parte dal titolo *Assolutismo teologico e autoaffermazione umana*). Come avremo modo di mostrare a breve, la Modernità nasce dallo spaesamento dell'assolutismo teologico occamistico così come il mito sorge dallo spaesamento angosciante e paralizzante dell'assolutismo della realtà nella fase di ominazione.

⁹² Ivi, p. 502.

“contenuti” – vale a dire di volta in volta concetti o teorie – ma *esigenze* di sapere che definiscono i contorni di un’interpretazione che dia senso al mondo e al Sé. Il fenomeno dell’accelerazione, che stiamo cercando di elaborare all’interno di questo studio, nel modo in cui ha permesso allo stesso tempo la nascita e la crisi di una serie di nozioni, dal “progresso” alla “rivoluzione” passando per l’“emancipazione”, non sembra essere più in grado di dare una risposta di senso allo spaesamento della condizione umana contemporanea: dal punto di vista individuale, il “progresso” o l’“emancipazione” non sembrano più indicare il percorso di costruzione del Sé – il caos e la frammentarietà delle esperienze di vita, l’accelerazione dei ritmi e delle trasformazioni, pone l’individuo dinanzi all’incapacità di dare un senso alla propria esistenza e al proprio agire, al di là di un’accelerazione nei consumi (di merci, esperienze, relazioni affettive, etc.), la conseguenza è empiricamente riscontrabile nell’accrescimento quantitativo dei fenomeni depressivi e di *burn-out*; dal punto di vista sociale e storico, non sembrano essere più chiavi di lettura utilizzabili per comprendere la direzione – dunque il *sensu* – che il vivere in comune sta prendendo: la crisi ecologica, e le crisi interrelate, così come, dal punto di vista della riflessione, i problemi connessi alle varie forme di accelerazionismo, sembrano indicare uno spaesamento epocale che, nei termini blumenberghiani di una logica ermeneutica di domanda e risposta, può indicare il fatto fondamentale, che tali risposte non rispondono più ai bisogni e alle aspettative degli umani dei primi decenni del XXI secolo. Blumenberg utilizza a tal proposito il concetto di “ri-occupazione”: il “nuovo” deve ri-occupare con una nuova “immagine del mondo” lo spazio lasciato vuoto dalla crisi di senso che ha determinato la fine del “vecchio”. L’Antropocene rappresenta una svolta epocale, *è lo spaesante a partire dal quale una nuova immagine del mondo potrebbe costituirsi*⁹³.

C’è una grande *impasse*. Dinanzi alla difficoltà di pensare il “futuro” e dunque il “nuovo” nel senso blumenberghiano (non l’innovazione in senso meramente tecnologico e strumentale), la difficoltà riguarda la posizione del “presente” nel momento della svolta epocale. Il problema non è di poco conto: la Modernità sarebbe la prima epoca che ha storicizzato il tempo – nel senso di una temporalità umana separata dalla temporalità naturale – e dunque rivendica allo stesso tempo l’autocoscienza storica e la produzione del nuovo, rispetto alle epoche differenti. La Modernità è cosciente di Sé ed è proprio perché è autocosciente che può progettare il nuovo come compito ed esigenza morale. Il problema si pone in

⁹³ “Potrebbe”, non necessariamente “dovrebbe”: innanzitutto perché il funzionalismo storico blumenberghiano non permette di pensare alcuna finalità nella storia – ogni epoca, una volta insediatasi, proietta a posteriori sull’epoca o sulle epoche precedenti la propria immagine del mondo, questa l’*apparenza* di finalismo che è sempre riscontrabile ed è sempre “ritornante” nella storia della cultura; in secondo luogo perché – a causa di determinate contingenze storiche – potrebbe non essere possibile. Nei prossimi paragrafi proveremo a discutere proprio quest’ultimo aspetto.

questi termini: un'epoca autocosciente può produrre una svolta epocale? Ci troviamo in un *cul de sac* hegeliano: l'epoca dell'autocoscienza storica è anche e *necessariamente* l'epoca della fine della storia? Se il presente trova la sua propria funzione nella misura in cui rappresenta la risposta che ri-occupa il senso lasciato vacante dalla vecchia immagine del mondo, i bisogni e le aspettative presenti – quando è manifesto il processo – hanno ancora la potenza di evocare una nuova immagine del mondo o possono già-sempre essere ricondotte al modello in crisi? Il percorso di ri-occupazioni non ha alcuna finalità, non è (non potrebbe essere) progressivo o finalizzato, ma concerne ri-posizionamenti che si producono comunque storicamente: anche se forse non piacerebbe a Blumenberg, la sua riflessione – come del resto quella di Koselleck (al quale probabilmente anche non piacerebbe) – è indubbiamente materialista nella misura in cui parte dalla materialità dei bisogni e delle aspettative – umane, troppo umane – per definire le ragioni del senso di un'epoca e delle direzioni delle grandi trasformazioni epocali. Ma un'epoca consapevole di sé stessa – che rivendica la sua differenza con il passato, e che su questa differenza continuamente rilanciata, l'accelerazione, ha costruito il proprio senso del mondo – può produrre una nuova immagine del mondo? O questa “nuova” immagine del mondo rischia sempre di essere inserita nel dispositivo “innovatore” della Modernità, dunque lungo la linea pre-iscritta e prescritta dalla Modernità stessa e dal progresso?

La risposta a questa domanda non è semplice, ma rappresenta sicuramente una delle “domande” – forse la “domanda” che contiene il senso della crisi epocale e della svolta epocale – a cui la Modernità non riesce più a dare una risposta: l'epoca dell'Antropocene dovrà prenderla sul serio, perché rappresenta il compito etico e politico che la crisi epocale ci pone. Nel primo capitolo di *Elaborazione del mito*, Blumenberg, ripercorrendo il processo di ominazione, richiama un elemento originario – o, per meglio dire, inconcettuale – la relazione tra l'assolutismo della realtà, l'aprirsi del mondo nella sua mancanza di senso all'animale umano, e l'angoscia (*Angst*), come intenzionalità della coscienza – oramai distaccata dal mondo – senza un oggetto, come ciò che «rende equivalente l'intero orizzonte, come totalità delle direzioni dalle quali “qualcosa può sopraggiungere”»⁹⁴. Una “situazione” di questo tipo sarebbe stata insostenibile per l'animale umano e, come con determinati processi avviene nella psiche individuale, anche a livello di specie, si sono attivati alcuni dispositivi – i primi – di razionalizzazione dell'angoscia in paura di qualcosa di determinato/delimitato: «la supposizione del familiare per il non familiare, delle spiegazioni per

⁹⁴ H. Blumenberg, *Elaborazione del mito* (1979), tr. it. Il Mulino, Bologna 1991, p. 26. Questa forma di “spaesamento” per certi versi originaria, anche se blumenberghianamente viviamo già-sempre al di qua dell'assolutismo della realtà, l'origine restando per sua “natura” inattingibile, non è però strutturale: ogni crisi epocale produce uno “spaesamento” specifico, orientato dai bisogni e dalle aspettative maturate nell'epoca al tramonto.

l'inesplicabile, dei nomi per il non nominabile»⁹⁵; il dispositivo determinante è la nominazione – l'efficacia simbolica e terapeutica di cui ebbe a parlare anche Lévi-Strauss⁹⁶ – perché «ciò che i nomi hanno reso identificabile viene spogliato della sua estraneità per mezzo della metafora, e reso accessibile nel suo significato raccontando delle storie»⁹⁷. Il “lavoro del mito” ha innanzitutto questa funzione terapeutica, rappresenta il primo momento di quell'arte di vivere che l'umano ha dovuto costruire in un mondo all'interno del quale non aveva più una relazione basata sull'immediatezza della risposta e di cui necessitava per abbattere l'assolutismo della realtà e *avere un mondo*. Questa primissima soglia – o, per meglio dire, ciò che c'è prima di questa soglia, prima dell'inizio dell'abbattimento dell'assolutismo della realtà – non è per Blumenberg attingibile: *l'umano è quell'animale che già-sempre occupa di senso il mondo per sfuggire all'angoscia*.

La domanda fondamentale di cui si cerca la risposta, in modi sempre differenti e a partire dalle domande collaterali che ogni epoca produce, è il modo di dare senso al mondo e al Sé, rendendoli familiari, nominabili e riconoscibili nelle loro forme, almeno *fino a un certo punto*. «L'uomo è sempre al di qua dell'assolutismo della realtà», dice Blumenberg, «ma non acquista mai completamente la certezza di aver raggiunto il punto critico della propria storia oltre il quale la relativa predominanza della realtà sulla coscienza e sul destino si è capovolta nella supremazia del soggetto»⁹⁸. La Modernità – e l'accelerazione come suo motore materiale e di senso – ha promesso il raggiungimento di questo *punto critico*, ma la crisi ecologica e l'Antropocene – che sono qui per restare – hanno dimostrato il fallimento di questa promessa/pretesa. Cosa resta, dunque, della Modernità dinanzi a questo fallimento?

L'epoca dell'Antropocene, proprio perché la crisi ecologica pienamente dispiegata sembra avere un valore “cosmico”, qualcosa in grado di mettere in discussione il tutto dell'umano e della realtà, rischia di ricondurre l'umano nuovamente in quella fase di angoscia primordiale, ma *consapevole*, e di assolutismo della realtà, *quando il pericolo è assoluto e può giungere da tutte le direzioni*. Ma le svolte epocali sono ri-occupazioni di senso: dinanzi a ciò che potrà determinarsi come catastrofe, sussiste sempre la prestazione originaria dell'umano – la capacità di porre le domande finché le risposte non si costruiscono all'interno di un orizzonte di senso. Difficile dire se la consapevolezza della Modernità di essere l'epoca che deve occupare sempre il nuovo consapevolmente, potrà essere un freno, ma quello che è certo è che il compito etico e politico – nell'epoca dell'accelerazione e dell'Antropocene – sarà quello di definire i contorni di una nuova esperienza storica e temporale in grado

⁹⁵ Ivi, pp. 27-28.

⁹⁶ Cfr. C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale* (1964), tr. it. il Saggiatore, Milano 2009, in particolar modo il saggio *L'efficacia simbolica*, pp. 210-230.

⁹⁷ H. Blumenberg, *Elaborazione del mito* (1979), cit., p. 28.

⁹⁸ Ivi, p. 32.

di dare senso al mondo e al Sé, *a partire dalle domande della Modernità rimaste senza risposta*. Non ci è dato sapere se una ri-occupazione di senso possa essere un progetto consapevole, ma quello che dimostra la morsa dell'accelerazione della crisi ecologica, è che l'umano deve ri-occupare la domanda sul nuovo contingente e deviante, mediante una ri-occupazione delle domande che – fondamentali per la Modernità e per l'umano – non trovano più una risposta adeguata. Progresso, emancipazione e rivoluzione possono sembrare parole-concetti fuori tempo massimo, ed è vero che nella tarda Modernità non sembrano trovare più spazio, definire un senso, restano però le domande che la nuova epoca ci pone. Il futuro potrà iniziare quando saremo in grado di trovare nuove risposte, *radicalmente altre*.