

Valentina Chiesi\*

*Luoghi e non-luoghi della “capacità all’utopia” contemporanea.  
Tra accelerazione sociale, decelerazione e urgenza di futuro*

*Abstract:* Many of the most pressing today’s issues are closely linked to the matter of *future*. Even if we live in a high innovative society where the technological progress is growing constantly, our ability to imagine and foreshadow the future seems to gradually contract, or at least results in a mere catastrophic *dystopia*. In this context, the paper suggests a few points for reflection on the status of contemporary ‘utopian capacity’, especially with regards to the influence of that social-theoretical thesis named *accelerationism*. Drawing inspirations from Jean Baudrillard, Byung-Chul Han, Reinhart Koselleck and above all Hartmut Rosa, I will try to point out some significant aspects from both a macro-social systemic and an individual point of view: throughout the paper, it would emerge a critical and progressive exhaustion of “political steering energies” and, subjectively, a tedious difficulty to pursuit a real and stable ‘life plan’. In conclusion, then, reference will be made to some philosophical and sociological perspectives that emphasize the role of ‘immanent’, or minimal, utopianism than programmatic and linear one.

*Parole chiave:* Utopia; Acceleration; Contraction of the Present; Future; Politics

*Indice:* 1. “Capacità all’utopia” e *accelerazione*: alcuni spunti introduttivi – 2. *Accelerazione* e sistema. Dalla *temporalizzazione* alla *de-temporalizzazione* della storia: adattamento ‘impossibile’ e “situational politics” – 3. *Accelerazione* e soggetto: tra *cronofrenia* ed incertezza – 4. Conclusione: *non c’è tempo...* per l’utopia?<sup>1</sup> Tra utopie *non-programmatiche* e *ucronie non-lineari*

## 1. “Capacità all’utopia” e *accelerazione*: alcuni spunti introduttivi

Non è affatto improbabile che una crisi individuale diventi un giorno la crisi di tutti e acquisti così un significato non più psicologico, ma

\* Dottore in Filosofia del diritto, Università Cattolica di Milano. [valentina.chiesi@unicatt.it](mailto:valentina.chiesi@unicatt.it)

1 Il titolo di questo paragrafo trae spunto da un saggio di Lotar Baier del 2000 – *Non c’è tempo! Diciotto tesi sull’accelerazione* – nel quale sono raccolte per l’appunto diciotto brevi riflessioni attorno alla tematica in esame, coprendone tanto gli aspetti ‘genealogici’, quanto quelli sistemici, fino a toccare altresì elementi ‘psico-sociali’ e questioni di ‘vita quotidiana’; v. Baier 2004 [2000]: in particolare, 1. *Tempo di accelerazione. Dialettica dell’accelerazione nell’illuminismo*: 17-26; 12. *Tempi nervosi. Dalla nevrastenia alla depressione*: 125-137.

storico. [...] l'uomo è caduto nel tempo [e] il processo di questa caduta [...] si chiama Storia. Ma ecco che lo minaccia un'altra caduta [...] questa volta [...] dal tempo; e cadere dal tempo significa cadere dalla storia; significa, una volta sospeso il divenire, arenarsi nell'inerzia [...], nell'assoluto della stagnazione.

Emil M. Cioran

*La caduta nel tempo*, 1964<sup>2</sup>

Quando mi trovai a dover proporre un titolo per il presente contributo, senza averlo ancora scritto, optai per una versione leggermente diversa: *Luoghi e non-luoghi dell'utopia contemporanea*. Nel corso delle ricerche e delle riflessioni che ne seguirono, tuttavia, ritenni di modificare questa prima ipotesi non solo per evitare fraintendimenti, ma soprattutto per avvicinarmi il più possibile a ciò che 'avevo in testa'.

Il binomio *utopia-distopia* accompagna da sempre l'immaginario umano, oscillando tra realismo radicale – oggi spesso declinato in termini catastofisti – e massima apertura immaginifica.

A partire dal secolo scorso, il ruolo della *tecnica* assume un'inevitabile centralità, intensificatasi con l'avvento dell'*infosfera*<sup>3</sup>, l'avanzamento degli studi sull'*Intelligenza Artificiale* e le scoperte di provenienza neuroscientifica. Ciò riflette, del resto, un dato innegabilmente 'reale', ovvero la onnipresenza tecnologica che, pervadendo la vita del singolo, impatta anche sulla dimensione collettiva, tanto nella sua declinazione 'pratica' quanto nella dimensione della sua 'pensabilità'. Altrettanto innegabile, tuttavia, è la carica distopica che essa sembrerebbe trascinare nell'immaginario: quando la coppia *tecnologia-futuro* si 'esplicita', in altre parole, esprime quasi sempre un messaggio dai connotati distopici.

Prendendo spunto dalla rappresentazione cinematografica come tipico veicolo dell'idealità, quanto appena accennato si chiarifica nell'immediatezza propria dell'immagine visiva.

Non solo: consente di ipotizzare un ulteriore elemento.

A differenza delle produzioni degli anni '80 e '90 (ma possiamo andare indietro fino al classico *Metropolis* del 1927), il cinema contemporaneo sembrerebbe perdere la sua cifra 'innovativa' o, più correttamente, l'effetto *disruptive*. Se consideriamo la nota serie televisiva *Black Mirror* del 2011, i *futuri* in cui essa ci proietta non hanno affatto natura fantascientifica (come quelli di *Matrix*, *Blade Runner* e *similia*) quanto piuttosto fortemente 'realistica', ma in ogni caso 'negativa' (e non, tuttavia, apocalittica perché l'uomo *c'è*: "il cittadino della distopia è sommerso dalle immagini, da una cascata di informazioni e di comunicazioni multimediali che genera un flusso senza direzione, senza scopo, senza nessuna meta da raggiungere,

2 Cioran 1995 [1964]: 129.

3 V. Floridi 2017.

all'interno di una società priva di realtà e manipolata da una giustizia deviata"<sup>4</sup> – in un certo senso, è l'apocalisse a divenire paradossalmente 'utopica').

Se poi volgiamo lo sguardo al secondo termine del binomio di cui sopra, l'*utopia*, notiamo come

alla fine [del XX secolo] lo statuto dell'utopia è assai incerto. Se il suo passato è oggetto di numerosi *studi* storici specialistici, il suo presente e il suo avvenire sono problematici. Sta attraversando uno di quei periodi 'freddi' [...] o è giunta alla sua fine, dopo aver compiuto il suo percorso storico?<sup>5</sup>

Le parole di Bronislaw Baczko aiutano a cogliere immediatamente un duplice tratto di difficoltà: da una parte, vi è quella intrinseca alla tematica in oggetto, tanto per la sua immensità storico-culturale, quanto per l'ambiguità concettuale, finanche per l'accentuata criticità di cui si veste nel tempo presente<sup>6</sup>; dall'altra, vi è quella di chi scrive di fronte ad un ambizioso (e probabilmente disatteso) 'tentativo di sintesi' introduttivo.

Nel tracciare la 'linea storica' dell'utopia, Baczko descrive una "alternanza, a periodicità molto variabile, di 'epoche calde' in cui la produzione, la diversità e la diffusione delle loro rappresentazioni sono considerevoli, e di 'epoche fredde' in cui esse diventano rare, non suscitano interesse e non risvegliano passioni sociali"<sup>7</sup>. Come anticipato, l'autore suggerirebbe di identificare nella fine del Novecento un'epoca fredda, o addirittura 'l'inizio della fine' dell'utopia.

Mi sento di affermare che alla base di quel suo interrogarsi, come di questo breve saggio, non vi sia solamente la condizione dell'*utopia* quale specifico oggetto

4 Grassi 2019: 104.

5 Baczko 1998. All'interno degli studi utopici, vi è altresì una linea che intende la 'fine dell'utopia' come un traguardo auspicabile. Si tratta di quel filone che si concentra sulle presunte distorsioni sottese alla tradizione utopica, proponendo, piuttosto che la 'fine dell'utopia' per come intesa da Baczko, una vera e propria *anti-utopia*. Appartengono a questa impostazione le prospettive di Russell Jacoby, John Gray, Frederic Jameson; cfr. Skrimshire 2008; Kumar 2010; v. Jacoby 1999; *Id.* 2005; Grey 2008; Jameson 2005.

6 In questo, l'*utopia* si cala perfettamente in quel tratto ormai noto del sistema-mondo che è la *complessità sociale*. Con specifico riguardo alle questioni oggetto del presente articolo, tale concetto va considerato anche nel suo significato per così dire 'cognitivo': accanto ai problemi dell'interdipendenza intersistemica ed intrasistemica e della 'relazione produttiva' che caratterizza i sistemi complessi, emerge una difficoltà di 'cognizione' unitaria della società. In questo senso, la teoria di Niklas Luhmann è fondamentale in quanto offre alcune intuizioni utili alla comprensione della realtà contemporanea non solo da un punto di vista sociologico ma altresì filosofico. Riporto un passaggio decisivo a tal fine: "Le società del passato erano strutturate in modo tale da doversi servire della realtà per controllare la razionalità. La nostra società, invece, deve utilizzare la razionalità per controllare la realtà. Le strutture e il suo ambiente sono troppo complessi per un comportamento adattivo e inoltre manca il tempo per consentire un adattamento. Questa stessa complessità fa del tempo un bene scarso, un potente fattore di condizionamento della realtà che impone il futuro come unico orizzonte"; Luhmann 1990: 131-132; trad. it. in Baier 2004 [2000]: 8; trad. eng. Luhmann 1976. Sulla valenza epistemologica delle ricerche di Luhmann, v. De Giorgi 1979; Montanari 2015: 24; *Id.* 2010: 71; Costanzo – Montanari 1998: 148; Chiesi 2020.

7 Baczko 1998; v. anche Baczko 1979: 7.

culturale prima e oggetto di studio poi, quanto piuttosto lo statuto contemporaneo di una più generale ‘capacità all’utopia’.

In linea con questa premessa, non ci si preoccuperà di esaminare le varie forme, definizioni e concettualizzazioni dell’*utopia* come strumento di rappresentazione, immaginazione, critica, ma si assumerà *un* punto di vista specifico per cercare di comprendere *una* parte del problema. In questo contesto, dunque, il riferimento all’*utopia* non è da intendersi in senso specialistico ma piuttosto esemplificativo, come fosse un ‘aggancio’ tradizionale al più ampio tema – e problema – del *futuro*.

E proprio in questo senso, l’angolo prospettico da cui si è deciso di guardare alla questione può definirsi ‘temporale’. Ragionare sull’attuale ‘capacità a’ prospettare il futuro come *luogo* di un agire (ancora) effettivo e possibile, infatti, consente di riflettere più in generale sulla dimensione del *tempo* nell’epoca contemporanea.

E la scelta di indagare la prospettiva accelerazionistica non è soltanto arbitraria ma dettata dal tentativo di una riflessione che tenga insieme due piani di faticosa trattazione simultanea. Più nello specifico, assumendo quello dell’*accelerazione* come uno degli aspetti qualificanti la contemporaneità, è possibile ragionare sul *tempo* tanto nella sua dimensione ‘percettivo-soggettiva’, quanto nella sua dimensione ‘macro-sociale’:

[...] lo sguardo che, filtrato dall’attenzione al tempo, si posa sugli individui e sulla società non può non considerarli *in modo unitario*, fuori da ogni dualismo. Attraverso la riflessione in chiave temporale gli uni e l’altra appaiono come dimensioni diverse di un medesimo universo.<sup>8</sup>

All’interno di questo contesto, non tarderanno ad emergere rilevanti conseguenze *lato sensu* politiche: come si vedrà, la “contrazione del presente” e il progressivo accorciarsi dell’orizzonte temporale di riferimento trasformano il ruolo della *politica* e ne minano l’essenza programmatico-progettuale. A corollario di questo rischio si pongono tutta una serie di questioni che, dipanandosi a cavallo tra politica, diritto e filosofia, sono oggi centrali nel dibattito scientifico e (seppur con minor intensità) anche in quello istituzionale: a titolo esemplificativo, penso alla crisi della democrazia occidentale deliberativa, al problema della c.d. *multilevel regulation*, al bilanciamento dei poteri costituzionalmente regolati (in particolare quello legislativo e quello esecutivo<sup>9</sup>), alla *soft law*, alla *governance*.

Tornando ora al tempo dell’*utopia*, sempre a scopo introduttivo, è utile considerare le possibili collocazioni ‘nel tempo’ dei mondi ideali che essa prospetta. In questo senso, José Eduardo Dos Reis suggerisce tre differenti forme di “location in time”: a) *sincronica*, rispetto al tempo storico di una specifica realtà sociale (nei confronti della quale si pone in termini di ‘contraltare’ riflesso)<sup>10</sup>; b) *retrotopica*,

8 Leccardi 2009: V; cfr. altresì la recensione al testo in Paolucci 2010.

9 Segnalo, sul tema, Longo 2017.

10 Tipico esempio, in questo senso, è l’opera di Thomas More, al quale si deve tra l’altro la paternità della parola ‘utopia’. Nella sua celebre *Utopia* del 1516, l’autore propone in forma letterario-immaginaria un’aperta critica alla società inglese del suo tempo e al regno dei Tudor.

laddove vi sia la ricerca nostalgica di una condizione idealizzata del passato<sup>11</sup>; c) *futurocentrica*, ossia collocata nel futuro più o meno indeterminato<sup>12</sup>.

Ancora, la studiosa Ruth Levitas identifica tre possibili funzioni dell'utopia: compensazione, critica e cambiamento (in lingua originale, "compensation, critique and change"). Se dunque si assume l'*utopico* come una delle categorie utili alla prospettazione o anticipazione del futuro è evidente che, delle tre menzionate, la funzione di maggior rilevanza sia la terza, ovverosia la capacità di incanalare non solo i *desiderata* ma altresì le aspirazioni (la *speranza*, per usare un lessico à la Bloch<sup>13</sup>)<sup>14</sup>. In questo modo, l'idealità utopica attrae a sé l'energia progettuale ne-

Il carattere *sincronico* di questo specifico esempio di proposta utopistica emerge anche dalla stessa 'storia cronologica' dell'opera: infatti, la seconda parte contenente il vero e proprio progetto utopistico fu scritta prima di quella che, nella struttura del volume, venne poi proposta come 'primo libro'. Quest'ultimo, infatti, ricostruisce le condizioni storico-concrete cui l'utopia vorrebbe rispondere, ponendosi pertanto come antecedente logico di quanto 'immaginato' da More. V. More 2016 [1516].

11 L'autore mette in luce come, in questo caso, sia più corretto parlare solo di *eu-topia* laddove il passato rappresenterebbe un *locus amoenus* da 'ripristinare' (viene meno, in altre parole, l'idea del 'luogo che non esiste' e che, pertanto, 'potrebbe' esistere). Si segnala una delle ultime opere di Zygmunt Bauman intitolata proprio *Retrotopia*, nella quale il sociologo descrive l'attuale tendenza a rispondere all'incertezza circa il futuro mediante il continuo sguardo al passato. Il problema, per dirla sinteticamente, sorge nel momento in cui questa 'predisposizione emotiva' trova poi 'struttura' anche a livello di sistema, in particolare politico, soffocando la spinta u-topistica che diversamente potrebbe 'aprire al futuro'; v. Bauman 2017.

12 Dos Reis 2000: 48. Storicamente, la prospettiva *futurocentrica* determina il 'passaggio' alla c.d. *ucronia*, ovverosia quella declinazione utopica nella quale emerge l'immaginazione di un 'tempo *altro*' piuttosto che di uno 'spazio *altro*'. Questa forma di espressione dell'utopia si diffonde in particolare a partire dal '700, intensificando l'aspetto di effettiva progettualità-realizzabilità ed alimentando, dunque, l'elemento progressivo-trasformativo. A titolo esplicativo, nell'*Introduzione* alla traduzione italiana di un romanzo chiave in questo contesto, *L'an 2440* di Louis Sébastien Mercier, Laura Tundo Ferente descrive il modello ivi 'immaginato' come: "[...] un progetto che sta nella storia; sta nella coscienza storica umana come nella prassi storica"; Mercier 1993 [1770]: 34-35. Jürgen Habermas ha magistralmente descritto questa trasformazione: facendo riferimento proprio al romanzo di Mercier, egli sottolinea come "la moderna coscienza del tempo [abbia] schiuso un orizzonte in cui il pensiero utopico si fonde col pensiero storico". L'illuminista francese, infatti, "proiettò la sua 'Isola fortunata' da regioni distanti nello spazio in un futuro remoto, rappresentando così le aspettative escatologiche di un ristabilimento futuro del paradiso nella prospettiva *secolarizzata* di un progresso storico"; Habermas 1998 [1985]: 1-13. Sul punto tornerò più avanti, ove farò particolare riferimento alla riflessione offerta da Reinhart Koselleck attorno a questa tematica.

13 Bloch 1994 [1954-1959]. Così, in *Che fine ha fatto il futuro?*, Marc Augé affronta, tra gli altri temi tipicamente contemporanei, quelli del *tempo*, del *senso* storico e della 'fatica' che veste non solo la progettazione, ma anche la sola immaginazione del futuro, descrivendo quella condizione che egli definisce 'egemonia del presente': "Agli occhi del comune mortale [il presente] non deriva più dalla lenta maturazione del passato e non lascia più trasparire i lineamenti di possibili futuri, ma si impone come un fatto compiuto, schiacciante, il cui improvviso emergere offusca il passato e satura l'immaginazione del futuro". In questo scenario, l'autore osserva che "[...] oggi il tempo come principio di speranza sembra essere scomparso dalle nostre discussioni, dalle nostre coscienze e dalle nostre prospettive politiche"; cfr. Augé 2020 [2008]: 131 e 31. Questo profilo riemergerà nel par. 3 (*infra*).

14 Levitas 2000: 28.

cessaria per poter non solo immaginare il futuro desiderato, ma altresì progettare il futuro aspirato.

Partendo dagli spunti offerti da svariati contributi in tema di *accelerazione*, in particolare per come tematizzata da Jean Baudrillard, Byung-Chul Han, Reinhart Koselleck e Hartmut Rosa, si intende riflettere sulle conseguenze della *high-speed society*<sup>15</sup> rispetto a quella che ho definito ‘capacità all’utopia’ ovvero, più in generale, sulle implicazioni che legano *accelerazione* e percepibilità-concepibilità del *futuro*.

Per avviare la riflessione, viene in aiuto un’immagine tratta da *Storia dell’utopia* di Lewis Mumford, nella quale l’autore scrive:

Di fronte a continui ostacoli e difficoltà – il vento, le intemperie, le pressioni degli altri uomini, i costumi troppo a lungo sopravvissuti alla fine della loro utilità – esistono, grosso modo, tre tipi di reazioni umane. Si può fuggire o tenere la posizione o attaccare. [...] l’uomo che non ha bisogno di utopie [...] sceglie di “tenere la posizione”. [...] possiamo notare che gli altri due tipi di reazioni hanno avuto la loro espressione in tutte le utopie storiche.<sup>16</sup>

Preme dunque che il lettore ‘trattenga’ proprio l’idea dell’uomo che, “non [avendo] bisogno di utopie”, sceglierebbe di “tenere la posizione”: rovesciando la consequenzialità della frase, infatti, ci si chiederà se l’uomo ‘obbligato’ a “tenere la posizione” sia dunque destinato ad abbandonare le utopie.

La suggestione appena evocata consente appunto di avvicinare il macro-tema trasversale dell’*accelerazione*, cercando di metterne in luce gli aspetti più significativi per ragionare attorno al problema utopico. Proprio in quanto ‘mezzo’ speculativo piuttosto che ‘fine’, il presente ragionamento vedrà intrecciarsi l’accelerazione come fenomeno ‘di sistema’ con alcune riflessioni soggetto-centriche<sup>17</sup>. In altre parole, non si tratta di un contributo *sull’accelerazione in sé* ma di un discorso che da essa prende spunto in quanto uno dei presupposti fondamentali per interrogarsi sulla spinta utopica.

Del resto, Rosa mette chiaramente in luce la pervasività del regime di accelerazione in termini di conseguenze: esso, infatti, “trasforma [...] il rapporto dell’uomo con il mondo, ossia con gli altri esseri umani e con la società (*il mondo sociale*), con lo spazio e il tempo, con la natura e il mondo degli oggetti inanimati (*il mondo*

15 Cfr. Bertman 1998.

16 Mumford 1997 [1922]: 33.

17 Ciò rispecchia pienamente quell’impostazione auspicata da Carmen Leccardi che, da un punto di vista prettamente sociologico, mira al superamento di un approccio escludente a favore di prospettive integrate ed unitarie. Si rimanda al saggio *Sociologie del tempo. Soggetti e tempo nella società dell’accelerazione*, in particolare al primo capitolo *Tempo e “sociologia del tempo”* nel quale l’Autrice giustappone in questo senso la scuola durkheimiana e la teoria di Norbert Elias: “Secondo Elias, sarebbe [...] privo di senso contrapporre a un tempo *individuale* un tempo *naturale* e un tempo *sociale*. [...] il tempo non va considerato come una sorta di realtà esterna, che esiste autonomamente – una dimensione, nel linguaggio di Durkheim, ‘oggettiva’”; Leccardi 2009: 17-18; v. Durkheim 1971 [1912]; Elias 1986 [1985]. Gli autori che meriterebbero di essere citati in materia di ‘tempi sociali’ sono molti altri, primo tra i quali George Gurvitch; per una panoramica, anche bibliografica, v. Sue 1994; Pacelli – Marchetti 2007.

oggettivo); infine [...] muta le forme della soggettività umana (*il mondo soggettivo*) e anche il nostro 'essere nel mondo'<sup>18</sup>.

Ma andiamo per gradi.

In apertura del saggio *L'illusion de la fin*, Baudrillard indicava proprio l'*accelerazione* come chiave di lettura fondamentale per comprendere la tarda modernità.

È come la storia del camion e del buco: una squadra di operai scava un buco, quindi lo carica su un camion, ma un sobbalzo durante il viaggio fa cadere il buco e, facendo marcia indietro, il camion ci cade dentro. Questo camion e questo buco siamo noi: [...] al punto che le nostre società non sanno neppure più se è verso l'avvenire che si dirigono. La loro ricchezza attuale e problematica funge per esse da tavola di surf. Dietro la loro mobilità e la loro accelerazione apparenti, le nostre società si sono immobilizzate nel cuore e nelle finalità, ed è proprio per questo che accelerano, ma lo fanno per inerzia.<sup>19</sup>

Nello specifico, lo faceva descrivendo quel fenomeno di 'liberazione gravitazionale' che avrebbe caratterizzato le società attuali (ma siamo all'inizio degli anni '90, attenzione!): "[...] l'accelerazione della modernità [...] ci [ha] portato a una velocità di liberazione tale da permetterci di uscire dalla sfera referenziale del reale e della storia. Siamo 'liberati' in tutti i sensi del termine, tanto liberati che siamo usciti da un certo spazio-tempo, da un certo orizzonte in cui il reale è possibile perché la gravitazione è ancora abbastanza forte da far sì che le cose possano riflettersi, e quindi avere qualche durata e qualche conseguenza"<sup>20</sup>.

In un certo senso, il pensiero di Baudrillard può facilmente essere messo in relazione al concetto di "virtualità reale" di Manuel Castells. L'autore, infatti, descrive il sistema di comunicazione prodotto dalla "società in rete" come un sistema capace di 'catturare' la realtà ("ossia, l'esistenza materiale/simbolica delle persone") in un ambiente virtuale di immagini, "nel mondo della finzione, in cui le apparenze [...] divengono esperienza"<sup>21</sup>.

Il problema, nella prospettiva del francese, è che tale 'liberazione gravitazionale' – al pari della 'virtualizzazione del reale' – determinerebbe in ultima analisi un generalizzato "spazio vuoto di senso"<sup>22</sup>: "ogni fatto politico, storico, culturale è dotato di un'energia cinetica che lo strappa al proprio spazio e lo proietta in un iperspazio in cui perde tutto il suo senso [...]"<sup>23</sup>.

18 Rosa 2015 [2010]: 45.

19 Baudrillard 1993 [1992]: 62.

20 *Ivi*: 9.

21 Castells 2002 [1996]: 431. Come noto, Castells è considerato tra i padri della c.d. *Network Society*, ovvero di quel modello in cui strutture e funzioni sociali sono organizzate attorno a reti di informazione elettronicamente elaborate. L'autore descrive la *società delle reti* sotto molteplici profili: in particolare, nella sua struttura sociale come "società dell'informazione", nel suo aspetto economico come "economia informazionale globale", nella sua dimensione culturale come "virtualità reale". Per una declinazione giuridico-metodologica dei *sistemi reticolari*, v. Bombelli 2019: 205-268. Ancor prima, v. Bombelli 2010: 483-514.

22 Han 2017 [2008]: 30.

23 Baudrillard 1993 [1992]: 10.

Seguendo questo ragionamento, *accelerazione*, scomparsa di *sensò* e ‘fine della storia’ sarebbero legate da un rapporto di inevitabile consequenzialità. Più correttamente, come sottolinea Byung-Chul Han, nella lettura baudrillardiana è il tema della *velocità* ad assumere centralità: il fatto che essa sia declinata soprattutto in chiave accelerazionista dipende dalla cifra specifica dell’epoca tardo novecentesca a cui Baudrillard fa riferimento. Parallelamente, tuttavia, l’autore sottolinea come vi sia anche un movimento *lato sensu* opposto di “rallentamento dei processi”, anch’esso capace di annichilire storia e *sensò*, ‘schiacciandoli’ in una condizione di stagnazione e stasi: “[...] la storia, il senso, il progresso [in questo caso] non riescono più a trovare la velocità di liberazione. [...] La storia non riesce più a superarsi, a considerare la finalità che le è propria, a sognare la propria fine, ma si seppellisce nel suo effetto immediato, si estenua negli effetti speciali, implode nell’attualità”<sup>24</sup>.

Ora, se Baudrillard giunge a questa lettura ‘all’inizio degli anni ‘90’, a distanza di quindici anni, raccogliendone e problematizzandone le intuizioni, Byung-Chul Han scrive:

Il nome della crisi odierna del tempo non è [più – aggiungo io] «accelerazione». L’epoca dell’accelerazione è già conclusa. [...] L’odierna crisi del tempo risale a una discronia che porta a disturbi temporali e alterazioni differenti nella percezione del tempo. Al tempo manca un ritmo che gli dia ordine.<sup>25</sup>

Il filosofo coreano, anziché operare una critica *tout court*, propone di spostare lo sguardo: secondo Han, la c.d. *stasi* non rappresenterebbe il ‘rovescio’ del processo di generalizzata accelerazione, quanto piuttosto il risultato di una condizione in cui sembra non essere più possibile “*conoscere-...-il-verso-dove*”<sup>26</sup>. Il fulcro, pertanto, non è l’accelerazione *in sé*:

sono piuttosto l’instabilità dell’orbita e la scomparsa della gravitazione stessa a causare le irrequietezze o le oscillazioni temporali [...]. [L]a particolarità dell’orbita consiste nel fatto che agisce in modo selettivo [...]. Se il binario narrativo della storia si sfalda [...], produce anche un accumulo di eventi e di informazioni e allora tutto si affolla nel presente, generando [...] rallentamento. L’ingorgo però non è un effetto dell’accelerazione, è piuttosto la scomparsa delle traiettorie selettive a generare l’accumulo di eventi e informazioni.<sup>27</sup>

La questione, piuttosto, è la *de-narrativizzazione*, o perdita di orientamento: “una reale accelerazione [...] presuppone un processo orientato, mentre la de-narrativizzazione produce un movimento privo di orientamento e direzione, un agitarsi indifferente all’accelerazione [stessa]”<sup>28</sup>.

24 *Ivi*: 12-13.

25 Han 2017 [2008]: 7.

26 *Ivi*: 33.

27 *Ivi*: 32.

28 *Ivi*: 43.

Per dirla con le parole di Italo Calvino, “i romanzi lunghi scritti oggi forse sono un controsenso: la dimensione del tempo è andata in frantumi, non possiamo vivere o pensare se non spezzoni di tempo che s’allontanano ognuno lungo una sua traiettoria e subito spariscono. La continuità del tempo possiamo ritrovarla solo nei romanzi di quell’epoca in cui il tempo non appariva più come fermo e non ancora come esplosivo, un’epoca che è durata su per giù cent’anni, e poi basta”<sup>29</sup>.

## 2. Accelerazione e sistema. Dalla *temporalizzazione* alla *de-temporalizzazione* della storia: adattamento ‘impossibile e “situational politics”

Principale ‘bersaglio’ di Han è Rosa e la presunta consequenzialità tra accelerazione e perdita tanto del *senso* quanto “della capacità di elaborare una visione collettiva del futuro”<sup>30</sup>.

Dopo un’attenta analisi del pensiero di Rosa, tuttavia, la contrapposizione con il filosofo sembrerebbe, se non superabile, almeno ‘coordinabile’.

Infatti, vedremo come la *de-temporalizzazione* descritta dal sociologo come conseguenza del processo di accelerazione nella tarda modernità non sia poi tanto lontana da quel “vuoto di senso” di cui parla Han.

Ciò che differenzia i due autori, al massimo, è l’impostazione teorica di partenza: sociologico-sistemica quella di Rosa, propriamente filosofica quella di Han – tanto che quest’ultimo preferisce ipotizzare un ‘vuoto di *durata*’, echeggiando la filosofia bergsoniana<sup>31</sup>.

Ciò che invece sembra mantenersi comunque costante nella visione di entrambi i pensatori è l’idea di un ‘fermo movimento’, che lo si definisca “frenetic standstill” (Rosa) o “*agitarsi senza direzione*” (Han).

In questi paragrafi centrali, dove l’interpretazione di Rosa assumerà un ruolo predominante, sarà proprio questa lettura paradossale a consentire non solo di tenere insieme l’analisi socio-sistemica e la riflessione sulla condizione del *soggetto* contemporaneo, ma altresì di ricucire in sede conclusiva il nesso tra i ragionamenti fatti e il ‘problema utopico’ per come inquadrato in introduzione – recuperando, in particolare, quell’osservazione di Mumford che si è lasciata sospesa.

Prima di entrare nel merito del pensiero rosaniano, tuttavia, è opportuna una premessa concettuale.

Infatti, se il tema dell’*accelerazione* viene spesso accostato all’epoca contemporanea, si tratta di un fenomeno che ha radici ben più antiche.

Ciò emerge in modo eminente negli studi di un autore come Koselleck, che senza dubbio è tra i principali ispiratori della teoria di Rosa: “abbiamo trovato un criterio generale per caratterizzare la cosiddetta modernità [quella che nella teoria rosaniana diventerà *Klassisch-moderne*]: l’accelerazione”<sup>32</sup>.

29 Calvino 1979: 8. Cfr. Harvey: 355-356.

30 Pellegrino 2019: 92.

31 V. Bergson 2004 [1972].

32 Fusaro 2016 [2010]: 52; cfr. Koselleck 1987: 275

È dunque interessante accennare al senso peculiare con cui l'autore utilizza tale termine, anch'esso evidentemente declinato da un punto di vista macro-storico e concettuale.

Nell'opera *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, emerge come, a partire dal periodo post-rivoluzionario – il sessantennio 1789-1848 – l'*accelerazione* assuma progressivamente la natura di “esperienza duratura” (*Dauererfabrung*) piuttosto che transitoria<sup>33</sup>:

L'accorciarsi dei tratti di tempo che consentono un'esperienza omogena, ovvero l'accelerazione del mutamento che erode le esperienze, è diventato da quel momento uno dei luoghi comuni della storia che progredisce.<sup>34</sup>

Tratto distintivo dell'accelerazione per come tematizzata da Koselleck è il fatto che “tutto si trasform[i] in maniera palesemente più veloce di quanto fino a quel momento ci si potesse aspettare o di quanto fino a quel momento si potesse esperire. Detto altrimenti: i ritmi temporali dell'esperienza si accorciano in maniera crescente”<sup>35</sup>.

Nel definire l'età post-rivoluzionaria come un'*età di transizione o di passaggio*, l'autore afferma che “la sua caratteristica consisteva nel fatto che dall'ordine costituzionale del passato non poteva essere ricavato alcun appiglio per il tempo a venire. Un futuro aperto veniva dischiuso [...]”<sup>36</sup>.

È proprio questa presa di coscienza di un futuro radicalmente ‘nuovo’ a caratterizzare l'esperienza dell'età moderna (in tedesco, *Neuzeit*)<sup>37</sup> e a spiegare l'“appropriazione linguistica” del concetto storico di *nuovo* (*des Neuen*).

Se in passato, al netto di eventi chiaramente definibili come ‘nuovi’, vi era una sorta di persistenza strutturale di fondo<sup>38</sup>, ciò che invece assume peculiarità a partire dal Cinquecento (e che viene ‘vissuto’ consapevolmente dal diciottesimo secolo in poi) è la trasformazione accelerata delle *strutture* sociali, politiche, giuridiche, economiche.

L'autore fa dunque specifico riferimento ai c.d. *cambiamenti strutturali*: come sottolinea Gennaro Imbriano, “[...] il carattere specifico della novità dell'età moderna non è determinato né dalla transizione [...] né dall'accelerazione [*in sé, aggiungo io*]. Davvero nuovo è il fatto che a trasformarsi più velocemente [...] sono le strutture [...]”, dove per *strutture* si intende “i fattori agenti di medio e lungo periodo, che avevano tenuto l'esperienza fatta fino a quel momento relativamente continua e stabile”, ossia quei presupposti che solitamente si trasformavano in modo lento<sup>39</sup>. La velocità delle trasformazioni strutturali pertanto consente di individuare le *cesure epocali* e sottostà alla nota nozione di *Settelzeit* (epoca sella) riferita alla modernità.

33 Koselleck 2010: 136; trad. it.: Imbriano 2016: 243.

34 Koselleck 2007 [1979]: 283.

35 Koselleck 2010: 136-137; Imbriano 2016: 243.

36 *Ivi*: 139; trad. it.: *ivi*: 242.

37 *Ivi*: 136; trad. it.: *ivi*: 244.

38 Cfr. Imbriano 2016: 249.

39 *Ivi*: 250-251.

Ribadendo che la parentesi koselleckiana, in questa sede, è unicamente funzionale al discorso e dunque non suscettibile di approfondimento dettagliato, preme ricordare un passaggio-chiave nella sua riflessione circa la modernità.

Introducendo la nota coppia categoriale meta-storica di "spazio di esperienza" (*Erfahrungsraum*) e "orizzonte di aspettativa"<sup>40</sup> (*Erwartungshorizont*), Koselleck afferma che: "nell'età moderna la differenza tra esperienza e aspettativa aumenta progressivamente; [...] l'età moderna può essere concepita come un tempo nuovo solo da quando le aspettative si sono progressivamente allontanate da tutte le esperienze fatte [fino ad allora]"<sup>41</sup>.

In epoca premoderna, dunque, lo sguardo era rivolto al passato, lo spazio di esperienza assumeva maggior importanza (circostanza riassumibile nell'idea della storia quale *magistra vitae*) e l'orizzonte di aspettativa veniva 'assorbito' in chiave teologico-cristiana dalla "meta dell'aldilà o, in termini apocalittici, [d]alla fine del mondo"<sup>42</sup>.

A partire dalla modernità, invece,

questa situazione cambiò [...] quando si aprì un nuovo orizzonte di aspettativa, grazie alla comparsa di ciò che in seguito venne definito *progresso* [...] La meta di una perfezione possibile [...] servì da allora a migliorare l'esistenza terrena, e questo miglioramento consentì di sostituire alla dottrina del giudizio universale il rischio di un *futuro aperto*.<sup>43</sup>

Ciò che preme mettere in luce è come il fenomeno dell'*accelerazione*, oggi annoverato tra le cause principali della crisi – o dell'assenza – di progettualità (lo vedremo tra poco), assumesse nella prospettiva di Koselleck un significato storico, ma prima ancora antropologico, politico e sociale, del tutto diverso.

Infatti, prima ancora di tradursi in effettive trasformazioni strutturali, politico-economiche prima, tecnico-industriali poi, *progresso* e *accelerazione* si affermarono come veri e propri dogmi, "postulati filosofici e storici", tali da mobilitare lo spirito dell'epoca verso un futuro nuovo e catalizzatore, "utopisticamente costruito"<sup>44</sup>.

[...] fu l'accelerazione del processo politico a schiudere la nostra età moderna secondo la percezione pressoché unanime dei contemporanei, e ciò molto prima che la rivoluzione tecnico-industriale introducesse ulteriori accelerazioni nella normale vita quotidiana.<sup>45</sup>

40 Cfr. il saggio "Spazio di esperienza' e 'orizzonte di aspettativa': due categorie storiche" in Koselleck R. 2007 [1979]: 300-322. V. anche Imbriano 2016: 262-267; Fusaro 2012.

41 Koselleck 2007 [1979]: 309.

42 *Ivi*: 310. Cfr. Muscolino 2013: 267-268. Questa questione, seppur qui condensata in poche righe, è ben più significativa e ampia, coinvolgendo una tematica fondamentale dal punto di vista storiografico-metodologico e sintetizzabile nel passaggio dall'idea di 'storia esemplare' alla c.d. *professionalizzazione della storia*; per una breve ricognizione sul tema, v. Romagnani 2019; Bouton 2018.

43 *Ivi*: 311; corsivi miei. Anche Habermas descrive questo aspetto: "La modernità non può più ricavare gli standard per orientarsi da modelli offerti da altre epoche e si percepisce come dipendente solo da se stessa: solo da se stessa essa deve ricavare i suoi principi normativi"; Habermas 1998 [1985]: 10.

44 Imbriano 2016: 265. Sul binomio *progresso-accelerazione*, v. Nowotny 1993.

45 Koselleck 2000: 238; trad. it.: Imbriano 2016: 265.

Se, come anticipato, la teoria di Koselleck assume un ruolo di ‘protagonista’ tra i presupposti teorici cui si ispira la *teoria dell’accelerazione sociale*, allo stesso tempo Rosa ‘rompe’ la linea di continuità introducendo un’ulteriore “soglia epocale” – convenzionalmente collocata nel 1989 ma retrodatabile all’inizio degli anni ’70 con l’avvio dell’era digitale – che aprirebbe alla c.d. tarda modernità (*Spätmoderne*).

È a questa, dunque, che il pensiero del sociologo guarda nello specifico, tentando una ricognizione analitica sotto il ‘cappello’ dell’accelerazione: vedremo come quest’ultima, a differenza di quanto accaduto nella modernità classica, determini una progressiva “de-temporalizzazione della storia”, con la conseguente rinuncia dell’idea di *politica* come luogo di ‘indirizzo’ del corso storico-sociale.

Al fine di chiarire immediatamente questo passaggio, anticipo una questione che recupererò poi più avanti per soffermarmi in modo specifico. Come vedremo, dopo un’analisi dettagliata degli ambiti di accelerazione sociale e dei motori di tale processo, Rosa descrive tutta una serie di “tendenze osservabili di inerzia e/o decelerazione sociale”<sup>46</sup>: ciò non solo allo scopo di dimostrare come accelerazione e decelerazione (velocità e *stasi*) siano di fatto intrinsecamente legate, ma soprattutto per evidenziare come sia proprio l’equilibrio – o squilibrio – con cui esse si danno a determinare o meno il carattere *realmente* acceleratorio della società contemporanea.

La quinta tendenza descritta da Rosa (in sintesi: “nelle società tardomoderne [sembra che] non sia di fatto più possibile alcun cambiamento ‘reale [...] [...] le società moderne non dispongono più di visioni ed energie nuove (prime fra tutte le ‘energie utopiche) [...]’<sup>47</sup>) non solo è la più rilevante ai fini della questione utopica, ma altresì consente di cogliere immediatamente la differenza tra l’accelerazione per come tematizzata da Koselleck e quella invece di cui tratta la *teoria critica dell’accelerazione sociale*. L’“inerzia culturale e strutturale” radicata nella nostra epoca non ha nulla a che vedere con le trasformazioni strutturali descritte da Koselleck, anzi: si tratta esattamente di un’esperienza storica di segno opposto.

Veniamo dunque alla prospettiva di Rosa, della quale ritengo necessario un breve inquadramento generale.

Nel ricercare una definizione soddisfacente di *social acceleration*<sup>48</sup>, egli distingue innanzitutto tre categorie alle quali possono essere ricondotti i più disparati fenomeni acceleratori<sup>49</sup>:

i) the *technical acceleration* – comprende quelle forme di “crescita intenzionale della velocità di processi orientati verso un fine”<sup>50</sup>. Si tratta dei processi di accelerazione *lato sensu* tecnologici, dalla tipica velocizzazione dei sistemi di *trasporto*, alla dimensione della *comunicazione*, finanche all’incremento della velocità con cui siamo in grado di processare *dati e informazioni*. Oggi, si potrebbe coerentemente riflettere sulle conseguenze sociali (ma anche cognitive, filosofiche, politiche) dell’uso degli *algoritmi* e dell’*Intelligenza Artificiale*.

46 Rosa 2015 [2010]: 33; cfr. anche Rosa 2009: 92-97; Rosa 2013 [2005]: 80-89.

47 *Ivi*: 39; cfr. anche *ivi*: 96; *ivi*: 89.

48 Un altro autore di riferimento fondamentale è Henry Adams; v. Adams 1999 [1904].

49 V. Astone 2015: 6-10; Caianiello 2020: 3-4.

50 Rosa 2015 [2010]: 9; cfr. anche Rosa 2009: 82; Rosa 2013 [2005]: 71-74.

ii) the *acceleration of social change* – i fenomeni riconducibili alla prima categoria sono altresì definiti “processi di accelerazione *all'interno* della società”<sup>51</sup>. In contrapposizione a questo tipo di accelerazione, Rosa distingue quei movimenti acceleratori definibili “processi di accelerazione *della* società stessa”<sup>52</sup>, parlando per l'appunto di “accelerazione del cambiamento sociale”.

iii) the *acceleration of the pace of life* – tale dimensione sarà specifico oggetto delle riflessioni di cui al paragrafo 3. Sinteticamente, l'accelerazione del ‘ritmo della vita’ è la conseguenza ‘funzionale di quella condizione permanente di ‘bisogno di tempo’ in cui versiamo. Come vedremo successivamente, si tratta della “trasmutazione di un fattore culturale profondo, ossia la secolarizzazione della promessa della vita eterna in una vita sempre più fitta di esperienze, in cui condensare il maggior numero di vite possibili”<sup>53</sup>. Nella prospettiva di Rosa, le modalità con cui *acceleriamo il ritmo* sono sostanzialmente tre: l'aumento della velocità delle nostre azioni, l'elisione di ‘pause’ e tempi di attesa, il compimento di più azioni contemporaneamente (tipico esempio è il *multitasking*).

Queste tre dimensioni (che Rosa definisce manifestazioni dell'accelerazione, qualificandole talvolta come ‘fenomenologiche, talaltra come ‘empiriche’) sono caratterizzate da un elevato livello di interdipendenza, tale da generare un “*self-propelling process*” che, sotto la spinta dell'incremento ricorsivo di accelerazione, diviene un “‘sistema di feedback’ interdependente che si automantiene in movimento”<sup>54</sup>.

Nella prospettiva di Rosa, per comprendere profondamente questo sistema di intrecci è tuttavia necessario condurre l'indagine verso *altri* livelli di profondità, volgendo l'attenzione agli “*external' cultural and structural causal factors that set the circle in motion and maintain and heat up the complex reciprocal dynamic of growth and acceleration even where it does not result from the feedback circle itself*”<sup>55</sup>.

Si tratta delle c.d. ruote motrici dell'accelerazione sociale, ovvero degli “*external key accelerators*”<sup>56</sup> sottostanti alle tre dimensioni di cui sopra: ciascun ‘acceleratore’ è connesso ad una categoria ‘fenomenologica’ di accelerazione, per quanto anche a livello ‘motrice i piani si intreccino e alimentino vicendevolmente.

Per spiegare la differenza e il meccanismo di influenza che lega ‘manifestazioni’ e ‘cause’, l'autore propone di ragionare sul fenomeno della *corrispondenza-comunicazione*<sup>57</sup>, in quanto utile a metterne in luce il funzionamento con specifico riferimento all'accelerazione tecnologica, all'accelerazione del ritmo di vita e alla logica della competizione-prestazione (vedremo, i *motori economico e culturale*).

Semplificando, emerge come, *grazie al* progresso tecnologico e all'utilizzo della posta elettronica, la quantità di tempo oggi necessaria per destinare un'informa-

51 Rosa 2015 [2010]: 11.

52 Rosa 2015 [2010]: 11.

53 Caianiello 2020: 2.

54 Rosa 2015 [2010]: 29; Rosa 2013 [2005]: 151.

55 Rosa 2013 [2005]: 159; corsivo aggiunto.

56 Rosa 2009: 89; cfr. Rosa 2015 [2010]: 22-32.

57 Rosa 2015 [2010]: 19-20; Baier 2004 [2000]: 59-64.

zione sia considerevolmente diminuita rispetto all'uso passato della lettera tradizionale. Ciò, secondo un ragionamento puramente logico, dovrebbe determinare un notevole *surplus* di tempo *lato sensu* libero (ossia utilizzabile per 'fare altro').

Tuttavia, questo non accade: anzi, il numero dei messaggi e delle comunicazioni è aumentato esponenzialmente e quel 'tempo in più' viene immediatamente vanificato.

“Quindi” – scrive Rosa – “possiamo definire la società moderna come ‘società dell’accelerazione nel senso che è caratterizzata da una velocizzazione dell’andamento della vita (o penuria di tempo) *nonostante* i ritmi notevoli dell’accelerazione tecnologica. Come si verifica tutto ciò?”<sup>58</sup>.

La questione può essere ridotta al binomio *guadagno-risparmio* di tempo: l'attività di corrispondenza nell'epoca contemporanea, dominata dalla *rete* e dunque più veloce, richiede tuttavia una quantità di tempo ben maggiore rispetto a quanta ne fosse necessaria in passato e ciò dipende dal fatto che lo scarto di tempo garantito dall'immediatezza della posta elettronica viene inserito nel circuito del *risparmio* piuttosto che in quello del *guadagno tout court* di tempo<sup>59</sup>.

Più chiaramente, la tecnologia e l'innovazione tecnologica sono sì 'condizioni' che rendono possibile l'aumento degli scambi e delle interazioni, ma non lo determinano – *ab origine* – in modo logico ed automatico.

Subentra così il ruolo dei menzionati 'motori' che avrebbero “messo in moto” la “ruota dell’accelerazione”<sup>60</sup> contribuendo alla sua ricorsiva auto-alimentazione.

Ancora una volta, Rosa propone un trinomio:

a) “economic motor” – descrivibile con l'equazione frankliniana *Time = Money* e retto da un generalizzato principio di *competitività*<sup>61</sup>;

b) “cultural motor” – come espressione della secolarizzazione compiuta che caratterizza l'occidente contemporaneo, l'*accelerazione* “funge da equivalente funzionale della promessa (religiosa) della vita eterna [...] l'accelerazione del 'ritmo della vita' [è] la nostra risposta (ossia la risposta della [tarda] modernità) al problema della finitezza e della morte”<sup>62</sup>. A dimostrazione di quella vicendevolezza di cui sopra, il motore culturale è fondamentale in quanto capace di 'sogettivizzare' il principio di competizione trasformandolo nel principio di *prestazione*;

c) “socio-structural motor” – in questo caso il riferimento è al p.io di *differenziazione funzionale* ereditato, in particolare, dalla teoria dei sistemi sociali.

Infatti, se la *Begriffsgeschichte* di Koselleck funge da presupposto storico-concettuale del pensiero di Rosa, dal punto di vista prettamente sociologico è evidente

58 Rosa 2015 [2010]: 21.

59 Si rimanda ai lavori dell'antropologo Thomas Hylland Eriksen, in particolare al saggio *Tyranny of the Moment*, nel quale l'autore riflette su alcune delle principali conseguenze della *Network Society*. Egli prese spunto da due 'dati di realtà': da una parte, il fatto che le tecnologie “salva-tempo” avessero reso le persone di fatto più stressate e meno flessibili; dall'altra, il modo in cui “l'accesso illimitato a un'informazione prevalentemente gratuita ci avesse reso ben meno informati di prima”; Eriksen 2017 [2016]: 156; *Id.* 2003 [2001]; Hassan-Purser 2007.

60 Rosa 2015 [2010]: 28.

61 Cfr. *ivi*: 23-26 (qui sotto il nome di “motore sociale: la competizione”); cfr. anche Rosa 2009: 89-90; Rosa 2013 [2005]: 161-174.

62 Rosa 2015 [2010]: 26-28.

l'influenza teorica di Niklas Luhmann. Nella prospettiva rosiana, all'interno di una società funzionalmente differenziata, anziché gerarchicamente stratificata, l'accelerazione strutturale e processuale non è frutto di un elemento 'qualitativo' del sistema considerato, come può essere la natura *lato sensu* capitalistica dello stesso, ma è piuttosto una conseguenza inevitabile della differenziazione funzionale intesa *in sé e per sé*<sup>63</sup>.

La *complessità sociale* e la *contingenza*, che i processi di *selezione* sottosistemico-funzionale mirano via via a semplificare per conservare l'*equilibrio* macro-sistemico, aumentano progressivamente, creando una vera e propria 'frattura temporale' – in termini di *desincronizzazione* – con la capacità processuale del sistema<sup>64</sup>: "The exponential increase of alternatives and options and thus of systemic surpluses of possibility can no longer be managed by the (linear) acceleration of systemic processing capacity of the system"<sup>65</sup>.

Posto che la teoria dei sistemi, per come proposta da Luhmann, è precisamente finalizzata a consentire un elevatissimo grado di *adattabilità* (in chiave sistemico-conservativa), Rosa osserva come i sistemi funzionalmente differenziati siano di fatto sottoposti a 'pressioni' intrinsecamente acceleratorie.

Da una parte vi è una pressione *endogena*. Infatti, si tratta di sistemi "immanently restless", sistemi che, in quanto *autopoietici*, possono 'stabilizzarsi' solo *dinamicamente*: "la *riproduzione* diventa [...] un problema permanente per i sistemi dotati di complessità temporalizzata. [La teoria dei sistemi di Luhmann] non è interessata [...] al ritorno alla stabilità dello stato di quiete dopo l'avvenuto assorbimento di perturbazioni, ma è incentrata sulla garanzia dell'incessante rinnovamento degli elementi sistemici; non si tratta, per usare una formulazione concisa, di una stabilità statica, ma di una stabilità dinamica"<sup>66</sup>.

Dall'altra, vi è poi una pressione *esogena* che dipende dal rapporto di reciproca interdipendenza tra sottosistemi: "[...] functional differentiation multiplies the acceleration of social change because each system operation represents another event in the environment from the perspective of every other system"<sup>67</sup>.

È dunque in seno a quest'ultima che Rosa problematizza la c.d. "End of Politics"<sup>68</sup>, ovvero la progressiva incapacità di organizzare politicamente la società in termini progettuali. Ciò dipende, innanzitutto, da una crescente disparità tra il livello di innovazione proprio dei sottosistemi economico, scientifico, tecnologico, e la capacità del sottosistema politico di processarne gli effetti<sup>69</sup>. La mancanza di un "centro" unitario, o di una "external reference" per usare il

63 Rosa 2013 [2005]: 185-186.

64 Cfr. Bergmann 1983: 483; v. altresì il saggio *The Future Cannot Begin: Temporal Structures in Modern Society*, nel quale Luhmann affronta specificamente il problema 'temporale' dei sistemi sociali complessi, con particolare attenzione ai concetti di "present future" e "future present"; Luhmann 1976; trad. deu. Luhmann 1990.

65 Rosa 2013 [2005]: 186.

66 Luhmann 1990 [1984]: 122.

67 Rosa 2013 [2005]: 189.

68 Rosa H. 2009: 101-108.

69 Rosa 2013 [2005]: 193.

lessico di Luhmann, determina un incremento della *de-sincronizzazione* temporale, avendo ciascun sottosistema autopoietico un proprio 'ritmo' e un proprio *orizzonte* di riferimento<sup>70</sup>.

L'autore parla dunque di "situational politics" per descrivere una generalizzata tendenza alla "reazione" piuttosto che allo sviluppo di visioni progressive volte ad orientare i cambiamenti sociali, seppur accelerati. Il tempo necessario per l'adozione di decisioni politiche all'interno dei contesti occidentali, democratici e pluralistici, richiede infatti 'tempi lunghi', con il rischio sempre attuale di predisporre soluzioni già di per sé *anacronistiche* nel momento stesso in cui sono assunte<sup>71</sup>.

In continuità con questa prospettiva, si segnalano in quanto significativi i contributi di Zaki Laïdi sul tema dell'*urgenza*. Egli tematizza una vera e propria "mutazione culturale", descritta attraverso il metamorfismo di cui si veste la categoria temporale menzionata. Essa, da 'dispositivo' straordinario ed eccezionale, diviene "modalità temporale ordinaria"<sup>72</sup>, impattando inevitabilmente sul modo in cui si configura l'*azione politica*: "[si sperimenta] la sensazione collettiva di vivere [...] in una società il cui ritmo sta accelerando ma dove le istituzioni – in senso lato – sembrano essere colpite da una lentezza esasperante"<sup>73</sup>. Le politiche d'urgenza, infatti, sono accomunate almeno da due tratti fondamentali e problematici: da una parte, la tendenza a fondarsi sull'*emozione* piuttosto che sulla *razionalità*; dall'altra, l'orientamento al *breve periodo*, all'immediatezza, nell'evizione dei *tempi lunghi*<sup>74</sup>.

Nell'affermare che "it has become politically impossible to plan and shape society over time", Rosa recupera quel senso, proposto in apertura, di "directionless", spiegato ancor più chiaramente dal sociologo Armin Nassehi quando scrive: "The present [...] loses its capacity for planning and shaping. [...] the present of action [...] cannot shape [the] future because of the dynamics, risks, and vast amount of simultaneity within the present, which it cannot control at all". Se la prima modernità, la 'modernità classica' nel linguaggio rosiano, si fondava sulla capacità di dare forma al futuro in termini di *progresso*, oggi sembra dipanarsi ogni forma di "social or substantial control, influence, or steering"<sup>75</sup>.

In continuità teorica ma in rottura storico-sociologica con quanto teorizzato da Koselleck, la tarda modernità si caratterizza per un processo di *de-temporalizzazione della storia*, venendo meno quell'idea di processo storico, dinamico e

70 Rosa H. 2009: 104.

71 *Ivi*: 105.

72 Laïdi 1998: 30; traduzione mia.

73 *Ivi*: 35; traduzione mia.

74 Cfr. *ivi*: 35-39. In particolare, l'autore scrive: "L'urgence appelle une sorte de concentration et de densification de l'action dans un moment court qui conduit à absolutiser le temps immédiat. [...] À cette dynamique, les hommes politiques contribuent [...], en cherchant de plus en plus à légitimer leurs actions en termes d'urgence, sans réaliser naturellement que plus ils se pensent dans l'urgence, plus ils dévalorisent l'idée de projet à laquelle ils prétendent tous souscrire"; *ivi*: 37.

75 Nassehi 1993: 375; trad. eng. in Rosa 2009: 101-103.

direzionale, che aveva invece caratterizzato la modernità classica. In questo scenario, "history [...] takes on the form of an almost 'static' space of juxtaposed and successively unfolding histories"<sup>76</sup>.

Proprio in quanto capace di 'tediare' funzionamento e ruolo delle istituzioni liberal-democratiche, la 'compressione temporale' impone dunque un urgente sforzo di riflessione capace di trasformarla "in un *alleato*, piuttosto che un *nemico*, delle democrazie liberali"<sup>77</sup>.

### 3. Accelerazione e soggetto: tra *cronofrenia* ed incertezza

Prendendo spunto dal concetto di 'compressione', Carmen Leccardi osserva come il processo di accelerazione sociale consti di due distinte fasi (in parte già emerse nella prospettiva di Koselleck): in un primo momento, quella che David Harvey ha descritto come "compressione spazio-temporale" e che ancora si fonda sull'idea che il *futuro* sia un tempo "controllabile e perfettibile, sottratto alla doppia influenza di Dio e della natura e legato alle scelte e alle decisioni umane maturate nel presente"<sup>78</sup>; successivamente, a partire dal XXI secolo e in particolare a cavallo con il successivo, "l'immagine dominante del futuro come campo aperto di possibilità tende via via a offuscarsi [...] il futuro si ripiega sul presente, si consuma prima di venir costruito"<sup>79</sup>.

La 'presentificazione' è dunque una questione centrale non solo dal punto vista macro-sociale ma altresì per riflettere sulla condizione umana dell'epoca contemporanea. Questa tematica vanta di una letteratura vastissima che, pertanto, impone di scegliere alcune prospettive e rinunciare, almeno in questa sede, ad approfondirne altre<sup>80</sup>.

Nel saggio *La crisi della modernità*, Harvey descrive il "regime spazio-temporale" del secondo '900<sup>81</sup> per poi riflettere sulle trasformazioni da cui è investito nella c.d. postmodernità.

76 Rosa 2013 [2005]: 270.

77 Scheuermann 2001: 67; traduzione mia.

78 Leccardi 2009: 34. Il riferimento è a Harvey 2015 [1990].

79 *Ibidem*.

80 Michael Freitag parla di "processualità del presente": "L'avvenire non è semplicemente una nuova versione o visione del futuro, poiché è già tutto presente, è il movimento del presente stesso. [...] esiste in actu qui e oggi e ovunque, perché coincide con la dinamica complessiva di tutte le nostre attività, in quanto queste vengono programmate e si autoregolano secondo un preciso schema formale. Non è una realtà nascosta destinata a manifestarsi "nel suo tempo", perché non ha più tempo davanti a sé: è l'implosione del tempo nell'immediata processualità del presente"; Freitag 1996: 10.

81 La "compressione spazio-temporale" descritta da Harvey è stata altresì definita, in contesti disciplinari tra loro differenti, utilizzando altre espressioni. A titolo esemplificativo, si rimanda alle ricerche di Anthony Giddens, all'idea di "convergenza spazio-temporale" di Janelle, all'analisi di Bauman sulla "nuova velocità" insita nella globalizzazione, ovvero al concetto di "timeless time" di Castells. Cfr. Scheuermann 2001: 41; Bauman 1999 [1998]; Giddens 1994 [1990]; Janelle 1968; Castells 2002 [1996].

Viene in aiuto quell'osservazione di Frederic Jameson secondo la quale alla base della "svolta postmoderna" vi sarebbe una vera e propria crisi delle categorie di *spazio* e *tempo*, ove la prima 'avrebbe dominato' sulla seconda. Ciò sarebbe poi stato aggravato dal fatto che "ancora non [possedevamo] il corredo percettivo per armonizzarci con [l'] iperspazio [...]"<sup>82</sup>.

In linea con quanto emerso fino ad ora, accanto ed in continuità al problema *spaziale* sembra profilarsi una condizione che per coerenza semantica potrebbe definirsi di 'iper-tempo', ovvero, e paradossalmente, di *non-tempo*<sup>83</sup>. Questa idea non si discosta particolarmente da quanto già osservava Marshall McLuhan a metà degli anni '60: "Nelle ere della meccanica, avevamo operato un'estensione del nostro corpo in senso spaziale. Oggi, dopo oltre un secolo d'impiego tecnologico dell'elettricità, abbiamo esteso il nostro stesso sistema nervoso centrale in un abbraccio globale che, almeno per quanto concerne il nostro pianeta, abolisce tanto il tempo quanto lo spazio"<sup>84</sup>.

Ecco dunque che intendo dedicare alcune brevi considerazioni alla dimensione del "ritmo di vita", così da poter abbozzare qualche riflessione sulla condizione del *sogetto* per come tematizzata dalla prospettiva accelerazionistica. Trattando il tema esemplificativo della *corrispondenza è già emerso un tratto ambivalente che caratterizzerebbe la 'società dell'accelerazione'*: a fronte dell'aumento del numero di azioni ed esperienze sperimentabili in un'unità di tempo, si profilerebbe un problema psico-percettivo di 'scarsità'.

In particolare, la sociologa Vincenza Pellegrino utilizza il termine evocativo "cronofrenia" per descrivere il "vissuto [...] di caduta nel vortice centripeto del presente"<sup>85</sup>: esso coglierebbe l'esperienza soggettiva quotidiana propria del sistema sociale acceleratorio e "cronofagico"<sup>86</sup>.

Oggi, seguendo quanto messo in luce dalla Leccardi, sembrerebbe dunque corretto parlare di "contrazione del presente" (*Gegenwartsschrumpfung*), utilizzando un concetto di matrice tedesca teorizzato dal filosofo Hermann Lübbe: "in short, the contraction of the present entails a process whereby the space of time for which we can calculate our living conditions with a degree of constancy is shortened"<sup>87</sup>. L'autore ricorre a questa 'immagine' per descrivere tanto l'accelerata obsolescenza che investe il *passato*, quanto il contrarsi del tempo *futuro* che possiamo effettivamente 'ancorare' al presente: da una parte, "in a dynamic civilization, the quantity of civilization elements that are still contemporary, but already on the verge of being out of date or antique, increases"; dall'altra, "the future can no longer be compared in its essential respects to our present living condition"<sup>88</sup>.

82 Jameson 1984; trad. it. in Jameson 2007 [1989]; cfr. Harvey 2015 [1990]: 247.

83 Augé 2020 [2008].

84 McLuhan 2002 [1964]: 9.

85 Pellegrino 2019: 89.

86 *Ivi*: 82-89. V. Galibert 2015.

87 Lübbe 2009: 159. Per un approfondimento del pensiero complessivo dell'autore, v. Lübbe 1992.

88 Lübbe 2009: 161 e 159.

Questa dinamica non impatta solamente a livello macro-sociale e macro-storico, come si è cercato di spiegare nel paragrafo precedente, ma è altresì fondamentale anche da un punto di vista 'individuale'. In linea con la *situazionalità politica*, infatti, Rosa parla di *situazionalità identitaria*, descrivendo, ancora una volta, un processo di de-temporalizzazione che coinvolge, in questo caso, l'*identità* del singolo.

La questione meriterebbe un saggio a sé in quanto articolata e anch'essa oggetto di una produzione scientifica sterminata.

In sintesi, sulla scia di quanto emblematicamente teorizzato da Anthony Giddens in tema di *trasformazione riflessiva del sé*<sup>89</sup>, emerge anche qui la 'crisi' della dimensione *progettuale* in quanto 'compressa' tanto dalle dinamiche di accelerazione/inerzia quanto dalla c.d. *consciousness of contingency*<sup>90</sup>. Rosa contrappone la progettualità 'orientata' tipica della modernità classica (la cui rappresentazione narrativa paradigmatica è il *Bildungsroman*<sup>91</sup>) alla 'transitorietà' identitaria contemporanea: l'incremento di *combinabilità* e *reversibilità* degli elementi costitutivi dell'identità ne aumenta la contingenza, riducendo non solo la *prevedibilità* dello sviluppo 'personale', ma altresì il *controllo* su di esso<sup>92</sup>.

In late modernity there is, on the one hand, a considerable increase in available choices and ways of differentiating oneself not only regarding central dimensions of life and identity like profession, family, religion, residence, and, tendentially, nationality, sexuality and gender as well, but Aldo relatively peripheral areas of life that, nevertheless, contribute to the shaping of everyday existence, such as one's telephone, insurance or energy provider, unions and associations, favored forms of investment, etc.<sup>93</sup>

Ancora una volta egli offre un'immagine simbolica e riassuntiva.

Si tratta della c.d. *frenetic standstill*<sup>94</sup>, utile tanto a descrivere un fenomeno 'di sistema' quanto a delineare l'esperienza di immobilismo esperita dal singolo. Più correttamente, in questo secondo caso l'autore parla di "racing standstill": da una

89 Per il sociologo, in seno alla società moderna post-tradizionale, "the self becomes a reflexive project", nel senso che venendo meno i cosiddetti "anchor points" l'identità del singolo è qualcosa "that has to be routinely created and sustained in the reflexive activities of the individual"; Giddens 1991: 32 e 52. Così anche Martin Kohli quando descrive la modernità come un processo di "temporalization of life": "The change has led from a form of life in which old age was only relevant as a categorial status to a form of life in which the course of a lifetime is a central structural principle: a form of life mainly ordered biographically, i.e., by lifelong 'schedules', has taken the place of a mainly static or situational one ordered by stable belonging"; Kohli 1986: 184; trad. eng. in Rosa 2013 [2005]: 228-229.

90 V. anche Rushkoff 2014 [2013]: 6.

91 Rosa 2013 [2005]: 230.

92 *Ivi*: 232.

93 *Ivi*: 231-232.

94 Con questa espressione, Rosa recupera l'*inerzia polare* di Paul Virilio, filosofo ed urbanista particolarmente attento al tema della *velocità*. Oggetto della c.d. *dromologia*, la velocità è stata messa in relazione a numerosi aspetti sociali, tra i quali il potere, la guerra, i trasporti, finanche le telecomunicazioni e le nuove tecnologie, generando una serie di immagini e concetti estremamente utili. V. tra gli altri Virilio 1981 [1977]; *Id.* 2000 [1990].

parte, infatti, il tempo ‘corre sia in conseguenza di un aumento del tasso di cambiamento sociale sia in virtù del carattere sempre più ‘episodico’ degli eventi e delle esperienze vissute; dall’altra, il tempo ‘rimane immobile’ in quanto manca una stabilità prospettica che consenta di organizzarlo<sup>95</sup>.

Movimento e stasi, dunque, si sovrappongono in una condizione di generalizzata “stabilizzazione dinamica” nella quale l’uomo è “costretto a tenere la posizione” muovendosi, tuttavia, freneticamente e incessantemente.

#### 4. Conclusione: *non c’è tempo...* per l’utopia?<sup>96</sup> Tra utopie *non-programmatiche* e *ucronie non-lineari*

La domanda che potrebbe sorgere a questo punto è quale sia il collegamento tra le questioni emerse sino ad ora e il problema *utopico*.

Come anticipato, Rosa descrive alcune dimensioni di “inerzia e/o decelerazione sociale”<sup>97</sup>, delle quali è emerso rilevare la quinta:

[...] nelle società tardomoderne [sembra che] non sia di fatto più possibile alcun cambiamento ‘reale’, [che] il sistema della società moderna si stia chiudendo e la storia stia arrivando alla sua fine, caratterizzata da una forma di ‘stasi iperaccelerata’ o di ‘inerzia polare’. [...] [che] le società moderne non dispongono più di visioni ed

95 Rosa 2013 [2005]: 247. Non potendosene occupare dettagliatamente, si segnala una diffusa attenzione rispetto alle ‘manifestazioni psico-patologiche’ di questa condizione soggettiva, attenzione che raccoglie l’intuizione di Walter Benjamin secondo cui “i malati [avrebbero] una cognizione tutta speciale dello stato della società; in loro la sregolatezza privata si [volgerebbe] in un certo senso nell’ispirata percezione dell’atmosfera respirata dai ‘contemporanei’”; Benjamin 2002 [1930-1931]: 469. Nello specifico, “il vero succedaneo della nevrosi, secondo psichiatri e sociologi, non è lo stress ma la depressione”. In questo modo, Baier descrive il passaggio dalla sequenza *progresso – nevrosi* alla sequenza *costrizione della realtà* (accelerata ed accelerante) – depressione: “nell’epoca del nervosismo era ancora possibile tranquillizzare gli uomini divenuti nervosi facendo appello all’autorità della “*legge inflessibile del progresso*” [...]. Cento anni più tardi il progresso si è volatilizzato [...]. Il suo posto è stato preso dalla “*costrizione della realtà*” a cui, volenti o nolenti, ci si deve adattare, come prima al progresso. La costrizione della realtà, in contrasto con il progresso, riesce comunque a fare a meno di qualunque idea e promessa di felicità”; Baier 2004 [2000]: 133 e 136. V. Ehrenberg 1999 [1998]; Honneth 2010 [2009].

96 Il titolo di questo paragrafo trae spunto da un saggio di Lotar Baier del 2000 – *Non c’è tempo! Diciotto tesi sull’accelerazione* – nel quale sono raccolte per l’appunto diciotto brevi riflessioni attorno alla tematica in esame, coprendone tanto gli aspetti ‘genealogici’, quanto quelli sistemici, fino a toccare altresì elementi ‘psico-sociali’ e questioni di ‘vita quotidiana’; v. Baier 2004 [2000]: in particolare, 1. *Tempo di accelerazione. Dialettica dell’accelerazione nell’illuminismo*: 17-26; 12. *Tempi nervosi. Dalla nevrosi alla depressione*: 125-137.

97 Rosa 2015 [2010]: 33. L’autore parla di: a) limiti naturali e antropologici di velocità (sul punto, v. ad esempio Maffei 2014, dove emerge il limite per così dire ‘neuronal’); b) “oasi di decelerazione”, ossia *luoghi* sociali e culturali che sono rimasti ‘indenni’; c) decelerazioni disfunzionali, soprattutto di carattere psico-patologico; d) decelerazioni intenzionali o volontarie, sia ‘funzionali’ e volte a conservare le possibilità di accelerare, sia ‘ideologiche’ ossia di contrapposizione radicale; e) inerzia culturale e strutturale.

energie nuove (prime fra tutte le 'energie utopiche') e che perciò l'enorme velocità degli eventi [...] nasconde [...] l'inerzia culturale e strutturale ormai radicata nel profondo della nostra epoca.<sup>98</sup>

Già Jürgen Habermas, nel 1984, parlava di "esaurimento delle energie utopiche"<sup>99</sup>, idea che è alla base altresì della nota *fine della storia* di Francis Fukuyama<sup>100</sup>.

Dunque, se la modernità classica, tra *temporalizzazione* della storia, *progresso* e accelerazione, aveva assistito ad una velocizzazione del cambiamento delle strutture tipicamente durature e ad un'apertura futuro-centrica dell'orizzonte di aspettativa, oggi, al netto di quelle che Rosa definisce *de-temporalizzazione* della storia, *frenetic standstill* e *situational politics*, la situazione sembra ribaltarsi.

È all'interno di questo scenario che l'*utopia* come veicolo di trasformazione si 'raffredda': ammettendone la sopravvivenza (ammettendo dunque che non ne sia iniziata, o già avvenuta, la fine) sembrerebbe comunque riscontrabile una sua metamorfosi funzionale che, da veicolo di cambiamento, la renderebbe strumento di sola critica, spesso in termini meramente distopici<sup>101</sup>.

Se consideriamo le riflessioni di cui alle pagine precedenti, questa circostanza appare coerente, per non dire 'inevitabile': si è infatti potuto notare come, in seno alla modernità, l'*utopia* sia stata "temporalizzata" nei termini di quella che Koselleck definisce "futurizzazione"<sup>102</sup> (v. altresì nota 11 *infra*). Tuttavia, la temporalizzazione dell'*utopia* implica la possibilità di assumere la condizione socio-culturale 'presente' come parte di un "directed process of transformation" che, come si è cercato di spiegare, diventa oggi progressivamente sempre più difficile. Nella prospettiva di Rosa, dunque, l'esaurirsi delle energie utopiche dipende da una crisi generale delle "history-making political steering energies"<sup>103</sup>, in continuità con quanto anticipato da Habermas in seno alla crisi del *Welfare State*. Come scrive Alfio Mastropaolo nella *Presentazione* all'edizione italiana de *La nuova oscurità. Crisi dello Stato sociale ed esaurimento delle utopie*, "la grande questione [...] sottesa in filigrana a tutto il suo ragionamento [è quella] dei destini della politica": laddove la politica si trasforma in mera "tecnica di governo, *problem solving*, negoziazione [...], esibizione personalistica, [garanzia della] funzionalità del mercato", essa rinuncia a se stessa<sup>104</sup>.

98 Rosa 2015 [2010]: 39.

99 Habermas 1998 [1985].

100 V. Fukuyama 1992. Sul punto, Krishan Kumar scrive: "La sua molto discussa affermazione della 'fine della storia' [...] non è [...] una difesa trionfalistica del liberalismo occidentale contro tutte le altre ideologie. In realtà [...] la sua vittoria, sul piano pratico, nel conflitto con il comunismo annuncia non una nuova era di libertà e creatività, ma la fine dello scontro delle idee che ha dato significato alla storia. [...] Fukuyama dipinge un mondo futuro privo di lotte o obiettivi significativi". Ancora, "come per Hegel, la storia è [...] la storia dei conflitti tra concezioni della civiltà e dell'ordine sociale concorrenti. Sono questi conflitti a dare agli eventi umani un movimento in avanti, progressivo. Ma poiché ora non esistono concezioni in conflitto, è finita anche la 'storia' (benché gli eventi non si arrestino"; Kumar 2000 [1995]: 185 e 266-267.

101 Levitas R. 2000: 25.

102 Cfr. il capitolo *L'utopia del tempo* in Koselleck 2009 [2006]: 133-154.

103 Rosa 2013 [2005]: 270.

104 Habermas 1998 [1985]: 6-7.

Se dunque è vero che “il profeta che ammonisce senza presentare alternative accettabili, contribuisce ai mali che enuncia”<sup>105</sup>, di fronte alla scomparsa delle forze utopico-trasformative in termini politico-programmatici assumono significato e ‘prendono spazio’ alcune linee interpretative e filosofiche, o vere e proprie strategie e sperimentazioni sociali, che mirano a “riprendersi il tempo e a conquistare una forma di signoria sulla propria esistenza”<sup>106</sup>.

Penso alla prospettiva di Michel Foucault e all’idea di *eterotopia* come espressione di spazi ‘altri’ che non sono luoghi inesistenti in un tempo futuro ma irreale (come le *utopie*), quanto piuttosto spazi sociali definiti ma “assolutamente differenti” da tutti gli altri, che al contempo rappresentano, contestano, rovesciano, compensano. Per usare le parole stesse dell’autore, “è molto probabile che ogni gruppo umano, quale che sia, si ritagli dei luoghi utopici nello spazio che occupa, in cui vive realmente, in cui lavora, e dei momenti ucronici nel tempo in cui si affaccenda e si agita”<sup>107</sup> ed è dunque utile volgere lo sguardo a queste forme di ‘utopia situata’ piuttosto che a difficili tentativi macro-utopistici.

Penso altresì alla distinzione di Jameson tra “utopia-programma” e “utopia-impulso”<sup>108</sup>, alla dicotomia “utopia of transcendence” – “immanent utopia” di Gilles Deleuze e Feliz Guattari<sup>109</sup>, ma ancora prima a Ernst Bloch e alla decisiva distinzione tra *utopia astratta* ed *utopia concreta*<sup>110</sup>.

E penso infine alla recente riflessione di Luigi Zoja circa la contrapposizione tra *utopie massimaliste* e *utopie minimaliste*<sup>111</sup>. In questo caso, entra in gioco un altro termine fondamentale negli studi utopistici, termine che tuttavia non è stato direttamente problematizzato nel presente contributo: l’*ideologia*<sup>112</sup>. L’autore mette a confronto “due concezioni contrapposte del progresso umano”. La prima è “esterna, [...] corrisponde soprattutto alla rivoluzione collettiva [il c.d. massimalismo]. L’altra è interiore, personale e lenta [...] [e corrisponde] al rafforzamento della ricerca interiore che è la principale (anche se dispersa, disordinata e spesso inconsapevole) ricchezza delle nuove generazioni, in parte coincidente con l’idea di individuazione [il c.d. minimalismo]”<sup>113</sup>.

105 Mead 1970 [1969]: 19. Trad. it. in Zoja 2014 [2013]: 213.

106 Pellegrino – Deriu 2016: 286.

107 Foucault 2020 [1966]: 11-12. Cfr. Foucault 1967 [1966]: 7-8.

108 Jameson F. 2005.

109 Deleuze – Guattari 1994 [1991]: 100. Sulla tendenziale convergenza tra il pensiero di questi autori e quello di Bloch, al netto di un sostrato teorico-filosofico differente, v. Fadini 2019.

110 V. Bloch 1994 [1954-1959]; cfr. anche Toscani 2009: 4; Pellegrino 2019: 156. Stante la vastità del pensiero di Bloch in materia ‘utopica’, in questa sede non si ritiene opportuno offrirne una sintesi neppure parziale in quanto se ne rischierebbe una semplificazione. Sul tema, si rimanda a Levitas 1990: 88 e ss.; Münster 2014 [1989]. Per un quadro esaustivo del rapporto tra *utopia* e *dialettica* nella filosofia di Bloch, v. Fagnagnoli 1974.

111 Zoja 2014 [2013].

112 Doveroso il riferimento a Mannheim 1957 [1929].

113 Zoja 2014 [2013]: 202.

Per concludere, in questo saggio ho cercato di affrontare il tema dell'*accelerazione* mettendone in luce alcuni degli aspetti più rilevanti per riflettere sulla contemporanea 'capacità all'utopia'. È emerso come le interpretazioni cui si è fatto via via riferimento, di natura marcatamente multidisciplinare, siano quanto meno interessanti per ragionare attorno ad un tema oggi sempre più 'urgente', ovvero sia il *futuro*.

Tema che, del resto, è trasversale a questioni ormai 'centrali' nel dibattito non solo politico, ma altresì e innanzitutto accademico e scientifico. In altre parole, le problematiche oggi più pressanti sono intrinsecamente 'rivolte al futuro': basti pensare al cambiamento climatico<sup>114</sup>, alle implicazioni dell'innovazione tecnologica, dai *Big Data* all'*AI*<sup>115</sup>, alla questione 'inter-generazionale'<sup>116</sup>, finanche a problemi immediatamente filosofico-giuridici, quali il macro-tema della *giustizia globale*<sup>117</sup> o più in generale le frontiere dell'*uguaglianza* e della *diversità*<sup>118</sup>.

Ad ogni modo, che l'*accelerazione*, per quanto proficua chiave interpretativa, possa assumere il ruolo di "concetto storico" paradigmatico dell'epoca contemporanea (forse è più corretto dire '*anche* dell'epoca contemporanea' sulla scia dell'ingegnamento koselleckiano) non è immediatamente accettabile. In questo senso, è più che mai riconfermabile quanto sostenuto proprio da Koselleck: "Ogni periodo può essere condotto a un comun denominatore diacronico, elevato a un concetto capace di riunire strutture comuni, solo quando sia trascorso un certo tempo"<sup>119</sup>, e questo 'certo tempo' non sembra oggi maturo.

114 V. a tal riguardo il numero 2/2020 della rivista *Teoria e Critica della Regolazione Sociale*, dedicato proprio alla questione del cambiamento climatico, con particolare riguardo alle sue ricadute etiche, sociali e giuridiche; Andronico – Meli 2020.

115 Si rimanda al saggio di Salvatore Amato per un approccio marcatamente filosofico al tema; Amato 2020.

116 Come suggerisce il passaggio di Zoja, la questione 'generazionale' irrompe nella sua centralità. È un aspetto che del resto emerge in tutte le prospettive che si sono toccate nei paragrafi precedenti: a titolo esemplificativo, tanto Koselleck quanto Rosa e Lübke descrivono il passaggio da un ritmo di cambiamento sociale 'intergenerazionale' ad un ritmo di cambiamento sociale 'intra-generazionale', ossia interno alla medesima generazione. Questa trasformazione è altresì insita nella prospettiva dell'antropologa Margaret Mead quando distingue tra culture "post-figurative" (quella tradizionale premoderna), "co-figurative" (quella occidentale della modernità classica), "pre-figurative" (quella delle nostre società dal secondo '900 in poi). Da ultimo, per un approccio al tema tra l'etico, il politico e il giuridico, v. Menga 2021.

117 V. Trujillo 2007; Kwame Anthony Appiah recupera piuttosto l'idea di un'*etica cosmopolita*; cfr. Appiah 2007 [2006].

118 Segnalo la recente prospettiva di Francesco Remotti che, problematizzando i concetti di *identità* e *diversità*, propone una riflessione attorno al tema della *somiglianza*, proprio al fine di ipotizzare forme di *co-esistenza* piuttosto che di mera *convivenza*; Remotti 2019. Mi vengono in mente ancora una volta le parole dissacranti di Cioran e la loro capacità sempre attuale di 'battere il punto', alimentando la contro-riflessione sulla necessità di 'pensare un'alternativa': "[...] mi meraviglio che non [...] si scatenino tutti i giorni sommosse, massacri, una carneficina inaudita, un disordine da fine del mondo. Come possono coesistere tanti uomini in uno spazio così ridotto, senza distruggersi, senza odiarsi mortalmente? Per la verità si odiano, ma non sono all'altezza del loro odio. Questa mediocrità [...] salva la società, ne assicura la durata e la stabilità"; Cioran 1982 [1960]: 101.

119 Koselleck 2007 [1986]: 261.

## Bibliografia

- Adams H. 2009 [1904], "A Law of Acceleration", in H. Rosa and W.E. Scheuerman (ed.), *High-speed Society. Social Acceleration, Power and Modernity*, University Park PA: The Pennsylvania State University Press: 33-41, originariamente in H. Adams 1918 [1904], *The Education of Henry Adams*, Boston: Houghton Mifflin: chapter 34.
- Amato S. 2020, *Biodiritto 4.0. Intelligenza artificiale e nuove tecnologie*, Torino: Giappichelli.
- Andronico A., M. Meli (a cura di) 2020, "Diritto e antropocene. Mutamenti climatici e trasformazioni giuridiche", *Teoria e Critica della Regolazione Sociale*, 2/2020.
- Appiah K.A., *Cosmopolitismo: l'etica in un mondo di estranei*, trad. it., Roma-bari: Laterza.
- Astone G. 2015, "Accelerazione sociale e frenetic standstill come concetti filosofici: la teoria di Hartmut Rosa", *Dialettica e Filosofia*, 2015. Disponibile online [https://iris.uniroma1.it/retrieve/handle/11573/872116/232224/Astone\\_Accelerazione\\_2015.pdf](https://iris.uniroma1.it/retrieve/handle/11573/872116/232224/Astone_Accelerazione_2015.pdf)
- Augé M. 2020 [2008], *Che fine ha fatto il futuro? Dai nonluoghi al nontempo*, trad. it., Milano: Eleuthera.
- Baczko B. 1979, *L'utopia. Immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell'età dell'illuminismo*, trad. it., Torino: Einaudi.
- Baczko B. 1998, "Utopia", *Enciclopedia delle scienze sociali*, Roma: Treccani.
- Baier L. 2004 [2000], *Non c'è tempo! Diciotto tesi sull'accelerazione*, trad. it., Torino: Bollati Boringhieri.
- Baudrillard J. 1993 [1992], *L'illusione della fine, o Lo sciopero degli eventi*, trad. it., Milano: Anabasi.
- Bauman Z. 2017, *Retrotopia*, trad. it., Roma-Bari: Laterza.
- Bauman Z. 1999 [1998], *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, trad. it., Roma-Bari: Laterza.
- Benjamin W. 2002 [1930-1931], "Diario del sette agosto del millenovecentotrentuno fino al giorno della morte", in *Opere complete. IV. Scritti 1930-1931*, Torino: Einaudi: 468-473.
- Bergmann W. 1983, "Das Problem der Zeit in der Soziologie. Ein Literaturüberblick zum Stand der "zeitsoziologischen" Theorie und Forschung", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 35: 462-504.
- Bergson H. 2004 [1972], *Durata e simultaneità*, trad.it., Milano: Raffaello Cortina.
- Berman M. 1985 [1982], *L'esperienza della modernità*, trad. it., Bologna: Il Mulino.
- Bertman S. 1998, *Hyperculture. The Human Cost of Speed*, Westport-Conn.: Praeger.
- Bloch E. 1994 [1954-1959], *Il principio speranza*, trad. it., Milano: Garzanti.
- Bombelli G. 2017, *Diritto, comportamenti e forme di "credenza"*, Torino: Giappichelli.
- Bombelli G. 2010, *Occidente e 'figure' comunitarie. "Comunitarismo" e "Comunità". Un percorso critico-esplorativo tra filosofia e diritto*, Napoli: Jovene.
- Bouton C. 2018, "Learning from History. The Transformations of the Topos *Historia Magistra Vitae* in Modernity", *The Journal of the Philosophy of History*, 13, 2: 183-215.
- Caianiello S. 2020, "Accelerazione. Riflessioni sulle temporalità della pandemia", *Laboratorio dell'ISPF*, vol. XVII (18). Disponibile online <http://dx.medra.org/10.12862/LAB20CNS>.
- Calvino I. 1979, *Se una notte d'inverno un viaggiatore*, Torino: Einaudi.
- Castells M. 2002 [1996], *La nascita della società in rete*, trad. it., Milano: EGEA.
- Chiesi V. 2020, "Riflessioni a partire dal *Manuale di disobbedienza digitale* di Nicola Zamperini: l'a-neutralità della rete", *Teoria e Critica della regolazione sociale*. Disponibile online <https://www.mimesisjournals.com/ojs/index.php/tcrs/article/view/21>
- Cioran E.M. 1982 [1960], *Storia e utopia*, trad. it., Milano: Adelphi.

- Cioran E.M. 1995 [1964], *La caduta nel tempo*, trad. it., Milano: Adelphi.
- Costanzo A. and Montanari B. 1998, *Teoria generale del diritto. Regole-Casi-Teorie*, Torino: Giappichelli.
- De Giorgi R. 1979, *Scienza del diritto e legittimazione. Critica dell'epistemologia giuridica tedesca da Kelsen a Luhmann*, Bari: De Donato.
- Deleuze G. and F. Guattari 1994 [1991], *What is Philosophy?*, trad. eng., New York: Columbia University Press.
- Dos Reis J.E. 2000, "The eternal present of Utopianism", *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 3, 2-3: 44-55.
- Durkheim É. 1971 [1912], *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano: Comunità.
- Ehrenberg A. 1999 [1998], *La fatica di essere se stessi*, trad. it., Torino: Einaudi.
- Elias N. 1986 [1985], *Saggio sul tempo*, Bologna: Il Mulino.
- Eriksen T.H. 2003 [2001], *Tempo tiranno. Velocità e lentezza nell'era dell'informativa*, trad. it., Milano: Eleuthera.
- Eriksen T.H. 2017 [2016], *Fuori controllo. Per un'antropologia del cambiamento accelerato*, trad. it., Torino: Einaudi.
- Fadini U. 2019, "Bloch attraverso Deleuze e Guattari. Su alcune tracce condivise", *B@belonline*, 5: 321-329.
- Fernagni F. 1974, "Utopia e dialettica nel pensiero di Ernst Bloch", *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 29, 2: 191-220.
- Floridi L. 2017, *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Foucault M. 1967 [1966], *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, trad. it., Milano: Rizzoli.
- Foucault M. 2020 [1966], *Utopie Eterotopie*, trad. it., Napoli: Cronopio.
- Freitag M. 1996, *Le naufrage de l'Université et autres essais d'epistémologie politique*, Paris: La Découverte.
- Fukuyama F. 1992, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, trad. it., Milano: Rizzoli.
- Fusaro D. 2016, *L'orizzonte in movimento. Modernità e futuro in Reinhart Koselleck*, Bologna: Il Mulino.
- Fusaro D. 2016 [2010], *Essere senza tempo. Accelerazione della storia e della vita*, Milano: Bompiani.
- Galibert J.P. 2015, *I cronofagi. Sette principi dell'ipercapitalismo*, Viterbo: L'Alternativa.
- Giddens A. 1994 [1990], *Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*, trad. it., Bologna: Il Mulino.
- Giddens A. 1991, *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge: Polity Press.
- Gray J. 2008, *Black Mass: Apocalyptic Religion and the Death of Utopia*, London: Penguin Books.
- Grassi E. 2019, "Utopie artificiali di un futuro presente", in M. D'Amato (a cura di), *Utopia 500 anni dopo*, Roma: Roma TrePress: 93-107.
- Habermas J. 1998 [1985], *La nuova oscurità. Crisi dello Stato sociale ed esaurimento delle utopie*, trad. it., Roma: Edizioni Lavoro.
- Han B.-C. 2017 [2008], *Il profumo del tempo. L'arte di indugiare sulle cose*, trad. it., Milano: Vita e Pensiero.
- Harvey D. 2015 [1990], *La crisi della modernità*, trad. it., Milano: Il Saggiatore.
- Hassan R., R.E. Purser (eds.) 2007, *Time and Temporality in the Network Society*, Stanford: Stanford University Press.
- Honneth A. 2010 [2009], "Autorealizzazione organizzata. Paradossi dell'individualizzazione", in *Id.*, *Capitalismo e riconoscimento*, Firenze: Firenze University Press: 39-54, trad. it.

- di “Organisierte Selbstverwirklichung. Paradoxien der Individualisierung”, in *Id.* (hg.) 2002, *Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus*, Frankfurt/New York: Campus: 141-158.
- Imbriano G. 2016, *Le due modernità. Critica, crisi e utopia in Reinhart Koselleck*, Roma: DeriveApprodi.
- Jacoby R. 2005, *Picture Imperfect. Utopian Thought for an Anti-Utopian Age*, Columbia University Press.
- Jacoby R. 1999, *The End of Utopia. Politics and Culture in an Age of Apathy*, Basic Books.
- Jameson F. 2005, *Archaeologies of the Future. The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*, New York: Verso Books.
- Jameson F. 1984, “Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism”, *New Left Review*, 146: 53-92. Trad. it. in F. Jameson 2007 [1989], *Postmodernismo. Ovvero la logica culturale del tardo capitalismo*, Roma: Fazi.
- Janelle D.G. 1968, “Central place development in a time-space framework”, *The Professional Geographer*, 20, 1: 5-10.
- Kohli M. 1986, “Gesellschaftzeit und Lebenszeit. Der Lebenslauf im Strukturwandel der Moderne”, in J. Berger (ed.), *Die Moderne – Kontinuitäten und Zäsuren*, Göttingen: Schwartz: 183-207.
- Koselleck R. 2007 [1979], *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Bologna: Clueb.
- Koselleck R. 1987, *Das achtzehnte Jahrhundert als Beginn der Neuzeit*, in R. Koselleck, R. Herzog (ed.), *Epochenschwelle und Epochenbewußtsein, Poetik und Hermeneutik, XII*, München: Fink, trad. it.: “Il secolo XVIII come inizio dell’età moderna”, *Studi settecenteschi*, 3/4, 1982/1983: 9-23.
- Koselleck R. 2000, *Wie neu ist die Neuzeit?*, in R. Koselleck, *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp: 225-239.
- Koselleck R. 2009 [2006], *Il vocabolario della modernità*, Bologna: Il Mulino.
- Koselleck R. 2010, *Das 19. Jahrhundert – eine Übergangszeit*, in R. Koselleck, *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte*, Berlin: Suhrkamp: 131-150.
- Kumar K. 2010, “The Ends of Utopia”, *New Literary History*, vol. 41, no. 3: 549-569.
- Kumar K. 2000 [1995], *Le nuove teorie del mondo contemporaneo. Dalla società post-industriale alla società post-moderna*, trad.it., Torino: Einaudi.
- Laïdi Z. 1998, *La tyrannie de l'urgence*, Montréal: Éditions Fides.
- Levitas R. 2000, “For Utopia: The (Limits of the) Utopian Function in Late Capitalist Society”, *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 3, 2-3: 25-43.
- Levitas R. 1990, *The Concept of Utopia*, Hertfordshire: Philip Allan.
- Leccardi C. 2009, *Sociologie del tempo. Soggetti e tempo nella società dell'accelerazione*, Roma-Bari: Laterza.
- Longo E. 2017, *La legge precaria. Le trasformazioni della funzione legislativa nell'età dell'accelerazione*, Torino: Giappichelli.
- Lübbe H. 1992, *Im Zug der Zeit: Verkürzter Aufenthalt in der Gegenwart*, Berlin: Springer.
- Lübbe H. 2009, *The Contraction of the Present*, in H. Rosa, W.E. Scheuerman, *High-speed society. Social acceleration, power, and modernity*, University Park – Pennsylvania: The Pennsylvania University Press: 159-178.
- Luhmann N. 1976, “The Future Cannot Begin: Temporal Structures in Modern Society”, *Social Research*, 43, 1: 130-152.
- Luhmann N. 1990, *Die Zukunft kann nicht beginnen: Temporalstrukturen der modernen Gesellschaft*, in P. Sloterdijk (ed.), *Von der Jahrtausendwende. Berichte zur Lage der Nation*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Luhmann N. 1990 [1984], *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, Bologna: Il Mulino.

- Maffei L. 2014, *Elogio della lentezza*, Bologna: Il Mulino.
- Mannheim 1957 [1929], *Ideologia e utopia*, Bologna: Il Mulino.
- McLuhan M. 2002 [1964], *Gli strumenti del comunicare*, trad. it., Milano: Il Saggiatore.
- Mead M. 1970 [1969], *Culture and Commitment. A Study of the Generation Gap*, London-Sidney-Toronto: The Bodley Head.
- Menga F.G. 2021, *L'emergenza del future. I destini del pianeta e le responsabilità del presente*, Roma: Donzelli.
- Mercier L.S. 1993 [1770], *L'anno 2440*, trad. it., Bari: Dedalo.
- Montanari B. 2010, *Profili di teoria generale del diritto*, Torino: Giappichelli.
- Montanari B. 2015, "Ragionare per decidere. Dalla *scientia juris* alla *governance*", in G. Bombelli G. – B. Montanari (a cura di), *Ragionare per decidere*, Torino: Giappichelli.
- More T. 2016 [1516], *Utopia*, trad. it., Milano: Feltrinelli.
- Mumford L. 1997 [1922], *Storia dell'utopia*, trad. it., Roma: Donzelli Editore.
- Münster A. 2014 [1989], *L'utopia concreta di Ernst Bloch. Una biografia*, Napoli: La scuola di Pitagora.
- Muscolino S. 2013, "L'orizzonte mobile. Su Koselleck", *Intrasformazione: Rivista di Storia delle Idee*, 2 (1): 266-275. Disponibile online <https://core.ac.uk/download/pdf/53279805.pdf>
- Nassehi A. 1993, *Die Zeit der Gesellschaft. Auf dem Weg zu einer soziologischen Theorie der Zeit*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Nowotny H. 1993, *Tempo privato. Origine e struttura del concetto di tempo*, Bologna: Il Mulino.
- Pacelli D., M.C. Marchetti 2007, *Tempo, spazio e società. La ridefinizione dell'esperienza collettiva*, Milano: FrancoAngeli.
- Paolucci G. 2010, "Recensione a *Sociologie del tempo. Soggetti e tempo nella società dell'accelerazione*", *Rassegna Italiana di Sociologia*, 1: 141-143.
- Pellegrino V. 2019, *Futuri possibili. Il domani per le scienze sociali di oggi*, Verona: Ombre corte.
- Pellegrino V., Deriu M. 2016, "La 'capacità di aspirare' oggi, tra cronofrenia e utopie quotidiane", in F. Corbisiero e E. Ruspini (a cura di), *Sociologia del futuro*, Padova: Cedam.
- Remotti F. 2019, *Somiglianze. Una via per la convivenza*, Roma-Bari: Laterza.
- Romagnani G.P. 2019, *Storia della storiografia: dall'antichità a oggi*, Roma: Carocci.
- Rosa H. 2015 [2010], *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, trad. it., Torino: Einaudi.
- Rosa H. 2009, *Social Acceleration: Ethical and Political Consequences of a Desynchronized High-speed Society*, in H. Rosa and W.E. Scheuerman (ed.), *High-speed Society. Social Acceleration, Power and Modernity*, University Park PA: The Pennsylvania State University Press: 77-111.
- Rosa H. 2013 [2005], *Social Acceleration. A New Theory of Modernity*, trad. eng., New York: Columbia University Press.
- Rushkoff D. 2014 [2013], *Presente continuo. Quando tutto accade ora*, trad. it., Torino: Codice edizioni.
- Scheuerman W.E. 2001, "Liberal Democracy and the Empire of Speed", *Polity*, 34, 1: 41-67.
- Skrimshire S. 2008, "What is anti-utopianism? Gray, Jacoby, Jameson", *Cultural Politics*, vol. 4, no. 2: 231-248.
- Sue R. 1998, *Il tempo in frantumi. Sociologia dei tempi sociali*, trad. it., Bari: Dedalo.
- Toscani F. 2009, "Speranza e Utopia nel pensiero di Ernst Bloch", *Koiné*, XVI.
- Trujillo I. 2007, *Giustizia globale. Le nuove frontiere dell'eguaglianza*, Bologna: Il Mulino.
- Virilio P. 1981 [1977], *Velocità e politica*, trad. it., Milano: Multhipla.
- Virilio P. 2000 [1990], *Polar Inertia*, trad. eng., London: SAGE Publications.
- Zoja L. 2014 [2013], *Utopie minimaliste*, Milano: Chiarelettere.