

Dialettica della durata e vita intima. Attualità di Bergson tra accelerazione del tempo e alienazione sociale

RICCARDO RONI*

Sommario: 1. La «durata pura» e il linguaggio della negazione 2. Il linguaggio dell'intimità: Prezzolini lettore di Bergson e di Egger 3. La «dialettica della durata»: Bachelard critico di Bergson 4. Il tempo della vita sociale e la pluralità di mondi

Abstract: In this paper the Author focuses on the legacy of dialectics through Bergson's considerations about time and language, recalling two great interpreters of his philosophy: Giuseppe Prezzolini and Gaston Bachelard. If for the former the «philosophy of contingency» enhances the transformation of social reality, preserving, in consonance with Victor Egger's book *La parole intérieure*, the freedom of inner language, the latter proposes a break of the Bergsonian temporal continuity by opting for a plural and discontinuous duration. Thanks to these readings, it is possible to discover the temporal dialectic which regulates contemporary societies, that is, the acceleration of time and the contraction of memory, in order to develop a more humane way of living time and, consequently, to decline the problem of intersubjectivity in an intercultural perspective.

Keywords: *Dialectic of Duration, Language, Henri Bergson, Giuseppe Prezzolini, Gaston Bachelard.*

1. La «durata pura» e il linguaggio della negazione

Rileggere il concetto bergsoniano di durata nel quadro dell'accelerazione del tempo di vita e dell'alienazione sociale¹, ovvero contestualizzando la sua intuizione in quella che è stata recentemente definita «società della stanchezza»², significa approfondire una tra le letture più significative e attuali del concetto di dialettica temporale.

Nel dibattito scientifico in Francia, in particolare tra il 1880 e il 1900, vediamo profilarsi un nuovo orizzonte scientifico in cui si afferma una concezione «allargata» del suono che incrina l'egemonia dell'arbitrario del segno e si consuma «il legame tra significante e significato», tra il linguaggio e il suo potere di rappresentazione, definendosi così «la cesura tra le parole e le cose»³.

* Professore Associato abilitato di Storia della filosofia e di Filosofia morale. Presidente della Società Filosofica Italiana, sezione di Lucca.

1 H. ROSA, *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, tr. it., Einaudi, Torino 2015.

2 B.-CH. HAN, *La società della stanchezza*, tr. it., Nottetempo, Milano 2012.

3 L. SANTONE, *Egger, Dujardin, Joyce. Microscopia della voce nel monologo interiore*, Bulzoni, Roma 2009, pp. 38-39. Sempre sul tema, E. BIAGINI, *V. Egger e É. Dujardin: dalla «parole intérieure» al monologo interiore*, in «Paradigma», 7 (1986), pp. 95-136.

Dall'indagine della vita intima con al centro l'intuizione compiuta da Bergson, emerge come tema decisivo il linguaggio secondo un doppio livello di analisi. Da un lato Bergson descrive la funzione pragmatica della *langue*, dall'altro intuisce la funzione dialettica⁴, ovvero la «vivente mediazione», del linguaggio interiore, il quale è come «un'unica frase avviata fin dal primo risveglio della coscienza, frase disseminata di virgole, ma in nessun luogo interrotta da punti»⁵, in quanto espressione monologica e dinamica della «pura durata»⁶. Questa frase interiore corrisponde a quanto alcuni critici, sulla scorta di un confronto con Hegel⁷, hanno attribuito alla «parola filosofica», attribuendole la funzione, non strumentale, di «fluidificare» il pensiero, così come l'intuizione corrisponde alla capacità «di coincidere immediatamente con la mediazione della durata»⁸. Nel *Saggio sui dati immediati della coscienza* Bergson si scaglia infatti «contro la “parola brutale”, quella “dai contorni ben definiti”, incapace di cogliere il senso del divenire della coscienza e del linguaggio»⁹ e si confronta con la psicofisica per dimostrare che gli stati psicologici profondi hanno una densità qualitativa e una «durata pura»¹⁰ quasi incomunicabile all'esterno mediante gli schemi convenzionali della lingua.

Diversamente da quanto è possibile simbolizzare mediante numeri o grandezze oggettive, la vita intima sfugge per sua natura al controllo vigile dell'intelligenza, rimandando al linguaggio interno della coscienza: «Ci esprimiamo necessariamente con le parole – scrive Bergson nella Prefazione al *Saggio* – e pensiamo per lo più nello spazio»¹¹. In un altro suo contributo posteriore si legge che la vita intima «è la continuità indivisibile e indistruttibile di una melodia, in cui il passato entra nel presente e forma con esso un tutto indiviso, che resta indiviso e anche indivisibile a dispetto di ciò che vi si aggiunge a ogni istante o, piuttosto, grazie a ciò che vi si aggiunge»¹². Da attento lettore dello psicologo coevo Victor Egger (1848-1909) che negli stessi anni dedica pagine importanti allo studio del linguaggio interno¹³, Bergson dichiara non a caso che «ascoltare significa parlare a se stessi» e subito dopo si domanda: «Riusciremmo forse a cogliere la forza espressiva, o meglio suggestiva della musica, se non presupponessimo il fatto che noi ripetiamo interiormente i suoni che udiamo, in modo da porci, a nostra volta, nello stato psicologico da cui sono scaturiti?»¹⁴.

4 La dialettica, scrive Bergson nell'*Evoluzione creatrice*, «è necessaria per mettere alla prova l'intuizione, necessaria anche affinché l'intuizione si rifrangano in concetti e si propaghi ad altri uomini»; la dialettica «è ciò che assicura l'accordo del nostro pensiero con se stesso». H. BERGSON, *L'evoluzione creatrice*, a cura di M. Acerra, BUR, Milano 2012, p. 229.

5 H. BERGSON, *L'anima e il corpo*, in ID., *L'energia spirituale*, a cura di G. Bianco, Raffaello Cortina, Milano 2008, p. 42.

6 Cfr. A. CHERNIAVSKY, *Exprimer l'esprit. Temps et langage chez Bergson*, L'Harmattan, Paris 2009, pp. 170-172. Sulle diverse declinazioni della durata in Bergson, J.-L. VIEILLARD-BARON (éd.), *Bergson. La durée et la nature*, PUF, Paris 2004.

7 Nell'*Aggiunta* al paragrafo 462 dell'*Enciclopedia*, Hegel ha parlato della parola sonora che scompare nel tempo come negatività astratta ed ha attribuito all'intelligenza il compito di trasformare il segno in qualcosa di interno, in modo tale da consentire alle parole di esistere vivificate dal pensiero, giacché, circolarmente, sono le parole a dare ai pensieri «il loro essere determinato più degno e più vero», ovvero il loro carattere logico, G.W.F. HEGEL, *Filosofia dello spirito*, a cura di A. Bosi, Utet, Torino 2000, p. 330.

8 B. MABILLE, *Éloges de la fluidité: Hegel, Bergson et la parole*, in «Les études philosophiques», 4 (2001), pp. 513-514.

9 L. SANTONE, *Egger, Dujardin, Joyce*, cit., p. 39.

10 H. BERGSON, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, tr. it. di F. Sossi, premessa di P.A. Rovatti, Raffaello Cortina, Milano 2002, p. 49.

11 *Ibidem*, p. 3.

12 H. BERGSON, *La posizione dei problemi*, in ID., *Pensiero e movimento*, a cura di F. Sforza, Bompiani, Milano 2000, p. 63.

13 V. EGGER, *La parole intérieure. Essai de psychologie descriptive*, Germer Baillière, Paris 1881, p. 3. Sui rapporti tra Bergson, Egger e James mi sia consentito di rinviare a R. RONI, *Victor Egger e Henri Bergson. Alle origini del flusso di coscienza. Con due lettere inedite di William James e di Henri Bergson a Egger*, Edizioni ETS, Pisa 2016.

14 H. BERGSON, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, cit., pp. 30-31.

I vissuti profondi rientrano nella durata onnicomprensiva di un tempo eterogeneo, la quale ci consente di approfondire qualitativamente l'intensità dapprima soltanto quantitativa dei nostri stati psicologici. Un dolore di intensità crescente, ad esempio, secondo questa prospettiva andrà considerato piuttosto come accade quando ascoltiamo «una sinfonia in cui si possa ascoltare un numero crescente di strumenti»¹⁵. Negli stati qualitativi di coscienza come le gioie o le tristezze profonde, le passioni radicate, o le emozioni estetiche, non pare prevalere l'elemento estensivo, riscontrabile, ad esempio, nella sensazione di calore, ma affiora piuttosto la componente soggettiva del vissuto, quella che Bergson definisce come una «certa qualità o sfumatura di cui si colora una massa più o meno considerevole di stati psichici o, e si preferisce, al numero più o meno grande di stati semplici che penetrano l'emozione fondamentale»¹⁶. Bergson conosce bene non solo le indagini di Fechner, Helmholtz, Poincaré o dello stesso James, ma anche la psicologia pura di Egger, come mostra l'attenzione che egli rivolge allo spazio uditivo in quanto diverso da quello visivo e alla quantità delle sensazioni considerata in funzione della loro qualità, che le rende fluide e fa del pensiero stesso una corrente, la cui legge fondamentale è appunto la continuità. Se partiamo dalla sensazione, si vede che questa è una sintesi di intensità qualitativa e di estensione quantitativa: tale sintesi è ben sperimentabile nei sentimenti estetici come la grazia, che preferisce le linee curve a quelle spezzate, ovvero «la percezione di un muoversi spontaneo». A livello temporale, in casi come questo, si percepisce quasi l'arresto del tempo, come se il futuro fosse trattenuto dal presente¹⁷. Accade un fatto analogo anche nell'arte, che «allarga l'orizzonte dell'intelligenza», radicandosi nel comune e alimentandosi nella vita psichica¹⁸.

Nella dimensione sintetica e relazionale della coscienza, mediata dalle immagini di sogno del poeta che denotano un progresso qualitativo, prende lentamente forma una visione plastica del passato, densa di sentimenti e ricca di vissuti, in cui l'anima, «cullata e assopita, come in un sogno», «s'oblia per pensare e vedere con il poeta»¹⁹. «Il poeta, scrive Bergson, è quell'essere nel quale i sentimenti si sviluppano in immagini, e le immagini stesse, per poter tradurre quei sentimenti, si sviluppano in parole docili al ritmo»²⁰; la poesia evoca immagini che ci consentono di riprovare «quel sentimento che, per così dire, ne costituiva l'equivalente emozionale»²¹. I fatti psicologici formano dunque la nostra storia, e nell'artista vediamo chiaramente quanto i sentimenti e i pensieri esprimano e riassumano una parte cospicua della sua storia. Bergson è molto attento al ruolo dell'artista e del poeta nella società, lo vede come un essere originale che invita gli altri a rivivere la vita che egli prova, a collocarsi d'un colpo nello stato psicologico che genera un dato sentimento, facendo cadere la barriera tra il tempo e lo spazio. Si tratta di un sentimento estetico non molto differente dal sentimento morale.

Sta di fatto che Bergson, anche quando si richiama a James parlando dello sforzo muscolare, è interessato a capire in che cosa consista la percezione della sua intensità. Siamo soliti percepire in modo superficiale – e perciò ancora confuso – un qualcosa di assai più profondo, secondo

15 *Ibidem*, p. 25.

16 *Ibidem*, p. 9.

17 *Ibidem*, p. 11.

18 R. BONITO OLIVA, *La radice del linguaggio tra memoria profonda e funzione pragmatica. H. Bergson*, in «Linguistica Zero», 3 (2011), p. 26.

19 H. BERGSON, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, cit., p. 13.

20 *Ibidem*.

21 *Ibidem*.

un «progresso qualitativo» e una «complessità crescente»; questa complessità non è percepibile nello spazio, ma dipende invece da ciò che l'anima dice a se stessa nel profondo. La coscienza è certamente abituata ad illudersi, proprio quando si trova a metà strada tra un sentimento profondo in cui l'anima dice a se stessa ciò che pensa²² ed uno sforzo superficiale. In questo rifiuto da parte dell'anima di vedersi nei modi estesi e dunque la pretesa di concentrarsi «idealmente» nella pura durata mostrano un certo idealismo quale tratto comune tanto di Bergson che di Egger²³, per riportarci indietro direttamente ad Hegel²⁴, ovvero a quell'inquietudine spirituale quale tratto caratteristico della coscienza moderna che reintegra in sé il nulla²⁵. In Bergson gli stati di coscienza profondi sono qualità pura e si mescolano in modo tale da creare una durata i cui momenti non costituiscono una molteplicità numerica ma un'eterogeneità concreta.

Al proprio interno l'io trova un flusso continuo, «una successione di stati, ciascuno dei quali preannuncia quello che segue e contiene quello che precede», come lo svolgersi di un rotolo, ma anche «un arrotolarsi continuo, come quello di un filo su un gomito, poiché il nostro passato ci segue e si accresce senza sosta del presente raccolto sul suo cammino»²⁶. La dialettica della durata, pertanto, «si realizza in questa distinzione tra interno come proprio ed esterno come comune, là dove la nebulosità magmatica rimane in un interno, privato, inconscio, sia pure attivo attraverso il confine della coscienza», mentre la spazializzazione «rende possibile la rappresentazione, oltre che il vissuto, di un mondo esterno che, in quanto condiviso, è condizione della relazione intersoggettiva nel dialogo»²⁷. La comunicazione ha un duplice aspetto, a seconda che essa rispecchi una causa esterna o invece basti a se stessa, come si è visto accadere con la parola interiore, che esprime una molteplicità interna, un monologo interiore che si svolge nella durata pura, allorché il soggetto, che in questa dinamica vede realizzarsi una più completa libertà, nega lo spazio per affermare il tempo. Perché su questo punto Bergson è chiaro: «una vita interiore dai momenti ben distinti, dagli stati nettamente caratterizzati, risponderà meglio alle esigenze della vita sociale»²⁸.

2. Il linguaggio dell'intimità: Prezzolini lettore di Bergson e di Egger

Nei primi decenni del Novecento italiano è forte l'interesse nutrito dai «leonardiani» verso la filosofia di Bergson, in un quadro animato dal confronto critico col positivismo, con le teorie pragmatiste e con l'eredità dell'idealismo²⁹.

22 *Ibidem*, p. 20.

23 V. EGGER, *La parole intérieure*, cit., pp. 95-97.

24 Nel 1911 Bergson terrà una relazione su *L'intuizione filosofica* al Congresso internazionale di filosofia di Bologna, suscitando l'affermazione di Croce «Ma questo è Hegel!», al quale Bergson replicherà, come è noto, di non aver mai letto Hegel per rivendicare così l'originalità delle proprie tesi. Cfr. B. GILSON, *La révision bergsonienne de la philosophie de l'esprit*, Vrin, Paris 1992.

25 Su questo punto si veda sempre Bachelard laddove discute l'interpretazione hegeliana di Koyré, G. BACHELARD, *La dialectique de la durée*, cit., p. 93; A. KOYRÉ, *Hegel a Jena*, in R. SALVADORI (a cura di), *Interpretazioni hegeliane*, La Nuova Italia, Firenze 1980, pp. 136-167.

26 H. BERGSON, *Introduzione alla metafisica*, in *Id.*, *Pensiero e movimento*, cit., p. 153.

27 R. BONITO OLIVA, *La radice del linguaggio*, cit., p. 13.

28 H. BERGSON, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, cit., p. 90.

29 Per una ricostruzione storiografica e teorica del periodo si veda in particolare L. SCHRAM PIGHI, *Bergson e il bergsonismo nella prima rivista di Papini e Prezzolini il «Leonardo» - 1903-1907*, Forni Editore, Sala Bolognese 1982.

Le considerazioni di Bergson sull'intuizione e sul linguaggio attirano infatti l'attenzione di Giuseppe Prezzolini e di Giovanni Papini, i quali diffondono le tesi del filosofo francese attraverso la loro rivista il «Leonardo», iniziata contemporaneamente a «La Critica» di Croce³⁰.

Prezzolini è uno dei primi ad accorgersi delle implicazioni generali per il mondo della cultura presenti nelle idee di Bergson³¹ e la scelta di occuparsi di lui sulla rivista il «Leonardo» risponde all'esigenza di dar voce ad una cultura viva, appunto quella francese, molto vicina a quella italiana –soprattutto grazie alle sorprendenti affinità tra Firenze e Parigi – e di reagire ad una cultura accademica ripiegata su se stessa³². La presenza di Bergson nel pensiero di Prezzolini non è rilevabile soltanto dagli articoli che questi dedica al filosofo francese³³, ma si fa ben chiara soprattutto nelle pagine di *Vita intima*, la prima opera di prosa «più bergsonian»³⁴ composta da frammenti, da una lettera a se stesso e da appunti che Prezzolini pubblica nel 1903 con lo pseudonimo «Giuliano il sofista» per l'editore Spinelli di Firenze, come primo volume della collana «Biblioteca del Leonardo» e nel saggio *Il linguaggio come causa di errore. H. Bergson*, pubblicato nel 1904 come secondo volume nella stessa collana. Centrale in entrambi i saggi l'attenzione riservata al tema del linguaggio. Ma più in particolare, Prezzolini intende valorizzare le implicazioni sociali derivanti da una lettura non riduzionistica del problema del linguaggio in Bergson. Ed è proprio qui che prende significato l'accostamento alle tesi di Egger. In *Vita intima* Prezzolini porta avanti un disegno preciso: descrivendo a se stesso la dialettica del mondo interiore e dei suoi linguaggi inediti, intende contrapporre la forza plurale della coscienza alla rigidità del mondo esterno e agli schemi della parola parlata. Si tratta, come egli dichiara espressamente, di un «programma di esposizione e di polemica» che recupera l'assunto di James dei *Principles of Psychology* secondo cui ciascuno possiede tanti io sociali quanti sono gli individui con i quali entra in relazione e che conservano la sua immagine nella mente.

In queste pagine di Prezzolini si ravvisa pure l'eco della lettura di *Le rire* di Bergson. Cosciché, la vera partita consiste nietzschianamente nel rendersi coscienti di questa nostra pluralità, nel saperla fare strumento di noi stessi, nell'«asservirla alla vita intima», nel «fare delle personalità esteriori tanti baluardi di quella interna», per poter infine «osservare questo gioco dall'alto, col piacere di chi è cosciente delle forze che mette in moto»³⁵. E l'ironia diventa a questo livello l'arma preferita dal moralista.

30 Se dal suo canto Croce non può non riconoscere la comune matrice «idealistica» di Papini e Prezzolini, questi, pur animati dalla convinzione dell'unità fondamentale di tutte le cose –secondo una prospettiva destinata a sfociare nel misticismo – vedono proprio in Bergson (ma anche in James) il superamento di idealismo e materialismo verso una filosofia della contingenza con forti implicazioni pragmatiche. Cfr. L. SCHRAM PIGHI, *Bergson e il bergsonismo*, cit., pp. 21-24; su James, *ibidem*, pp. 72-78.

31 Nell'ottobre 1902, durante un soggiorno a Parigi, Prezzolini segue alcune lezioni di Bergson al Collège de France. Si veda in proposito: L. SCHRAM PIGHI, *Bergson e il bergsonismo*, cit., p. 44; G. PREZZOLINI, *Diario 1900-1941*, Rusconi, Milano 1978, pp. 44 e 46; G. PAPINI, G. PREZZOLINI, *Carteggio I, 1900-1907. Dagli «Uomini Liberi» alla fine del «Leonardo»*, a cura di S. Gentili e G. Manghetti, Storia e Letteratura, Roma 2003, p. 176, nota 6.

32 L. SCHRAM PIGHI, *Bergson e il bergsonismo*, cit., pp. 10, 44.

33 G. PREZZOLINI, *La filosofia di Enrico Bergson*, in «La Rassegna Contemporanea», 2 (1908), pp. 5-29; ID., *Il Bergson*, in «La Voce», 6 gennaio 1910, p. 239.

34 L. SCHRAM PIGHI, *Bergson e il bergsonismo*, cit., p. 148.

35 G. PREZZOLINI, *Vita intima*, in ID., *Faville di un ribelle (dai Tacchini inediti)*, a cura di R. Castagnola, Salerno Editrice, Roma 2008, pp. 95-96.

La vita intima comincia col corpo giacché «il senso della dignità personale ha una base fortissima in quella corporale»³⁶ e prosegue nell'«infinita complessità e potenza» dell'anima individuale, la cui unica conoscenza possibile da parte degli altri, come indica Bergson, «consisterebbe nel riviverne gli stati di coscienza»³⁷. L'incomprensione che, quale «postulato della vita intima», interrompe la dialettica hegeliana del riconoscimento³⁸ si fonda sull'impossibilità di riprodurre i pensieri più originali e le azioni creative del soggetto che vive in prima persona l'opposizione irriducibile e netta fra «linguaggio logico, spezzato, strumento comunicativo, sociale, scientifico» e quello «alogico, attivo, continuo, strumento fantastico e personale» dell'interiorità. Si chiede Prezzolini: «Non esiste la *parola interna*, quella che ha fermato l'attenzione dell' Egger?». Come per Bergson, anche per Prezzolini lettore di Egger, è di nuovo la parola interiore ad essere chiamata in causa come l'elemento-mediazione più decisivo nel processo di riconoscimento di se stessi. Non è un caso che Prezzolini guardi proprio al Bergson del *Saggio*. La parola interna viene colta come «una realtà della coscienza», «una parola creativa, che si adatta continuamente al corso del nostro pensiero come la pelle squamosa del serpe al movimento del lungo suo corpo»³⁹.

Con la parola interna, prosegue Prezzolini, «si manifesta la prima volta nella coscienza quello che si produce di nuovo e di geniale. Il genio non è che una forma sviluppata di parola interna, non è che un processo più originale e più raro del continuo immaginare che facciamo, scoprire cioè, conoscere e creare»⁴⁰. Rompendo gli schemi del principio di identità, la dinamica della parola interna rimanda Prezzolini agli studi pionieristici di «un neurologo di Vienna assai reputato» citato da James, Freud, il quale con la *Binnenleben* descrive «la vita nascosta sepolta degli esseri umani»⁴¹. Questa vita nascosta che sconfinava nel sogno e nella follia ha un suo linguaggio espressivo e una sua dialettica debole, all'interno della quale ha luogo la lotta per il riconoscimento di se stessi a se stessi, da realizzarsi mediante «un'assidua cultura della vita intima», mentre le folle «rendono sterili e recidono l'individualità, perché permettono alle parti superficiali di noi stessi di sommersi insieme»⁴². Contro l'ingerenza del mondo esterno e della parola parlata, il mondo interno è destinato a dover restare un «scuro pozzo», tanto opaco «che nessuna lente o luce riesce a passare», come accade al riccio il quale deve «creare una corazza di acuti spini ove nascondere la parte più importante di sé agli sguardi e alle curiosità altrui»⁴³. Passando al secondo testo di Prezzolini, *Il linguaggio come causa d'errore*.

36 *Ibidem*, p. 93.

37 *Ibidem*, pp. 90-91.

38 Hegel infatti considerava l'inesprimibile «qualcosa di torbido, di fermentante, che acquista chiarezza soltanto quando giunge alla parola», G.W.F. HEGEL, *Filosofia dello spirito*, cit., p. 330.

39 G. PREZZOLINI, *Vita intima*, cit., pp. 88-89.

40 *Ibidem*, p. 89.

41 Prezzolini sta parafrasando questo passo dell'articolo di James *The Gospel of Relaxation* pubblicato nel 1899 sullo *Scribner's Magazine*. «A Viennese neurologist of considerable reputation has recently written about the *Binnenleben*, as he terms it, or buried life of human beings. No doctor, the writer says, can get into really profitable relations with a nervous patient until he gets some sense of what the patient's *Binnenleben* is, of the sort of unuttered inner atmosphere in which his consciousness dwells alone with the secrets of its prison-house. This inner personal tone is what we can't communicate or describe articulately to others; but the wraith and ghost of it, so to speak, are often what our friends and intimates feel as our most characteristic quality». W. JAMES, *The Gospel of Relaxation*, in *Id.*, *On Vital Reserves*, Henry Holt and Company, New York 1911, pp. 47-48.

42 G. PREZZOLINI, *Vita intima*, cit., p. 81. A questo livello dell'esteriorità Prezzolini pone il determinismo, il materialismo storico, la morale comune, le leggi utili e la religione necessaria, ed infine il socialismo (*ibidem*, p. 66).

43 *Ibidem*, p. 70.

H. Bergson, del 1904, vediamo come la filosofia della contingenza si caratterizzi per essere rivolta ad una critica del linguaggio, considerato in intima relazione con lo spazio e la vita sociale⁴⁴. Osserva Prezzolini, riprendendo un tema chiave dell'indagine bergsoniana: «Il linguaggio è opera del popolo; non è cosa nostra che noi creiamo; essa ci vien trasmessa. Ma quale fu fatta, ha un vizio di origine, di non esser fatta da psicologi ma da uomini pratici, non per conoscere ma per agire, non per il mondo interno ma per l'esterno»⁴⁵.

Da qui deriva il corollario secondo cui non è possibile ridurre in alcun mondo la complessità del mondo interno alla molteplicità delle cose esterne contrassegnate dalle parole, onde per cui la mancanza di nome di molti fenomeni interni non può andare certo a detrimento della loro originalità. Perché il limite inaggrabile consiste in questi casi nell'impossibilità di tradurre spazialmente la realtà psichica, da cui deriva l'errore associazionista «che disconosce la realtà della corrente del pensiero»⁴⁶, la quale trova una più conforme collocazione nel tempo. Il richiamo a Bergson si fa esplicito nel passaggio in cui Prezzolini descrive «la parola dai contorni ben netti, la parola brutale, che contiene tutto quello che vi è di stabile e di comune e perciò di impersonale nelle impressioni dell'umanità, copre le impressioni delicate e fuggitive della nostra coscienza individuale»⁴⁷. La psiche è dunque incommensurabile con il linguaggio, perché è infinitamente più ricca e complessa: «La qualità del nostro senso interno, delle nostre analisi introspettive è di trovare in fondo a noi l'indicibile»⁴⁸. Il problema fondamentale rilevato da Prezzolini consiste nell'impossibilità di indicare, mediante la parola, l'indicibile qualità delle cose, considerando che il linguaggio è «uno strumento livellatore e democratico che toglie tutte le parti soggettive, individuali della sensazione e del pensiero»⁴⁹. Occorre pertanto evidenziare la differenza tra i rigidi segni convenzionali del linguaggio e, sull'altro versante, il ruolo decisivo svolto dall'intuizione, che dischiude, all'interno dell'esperienza vissuta, i molteplici livelli dell'intersoggettività, indispensabili per la costituzione dell'identità del sé che necessita di un continuo rinnovamento delle parole, dello stile, dei linguaggi⁵⁰. Tale dimensione interiore di intersoggettività⁵¹, come rilevava chiaramente Bergson⁵², si esprime con una continuità indivisibile di frasi, e la frase, a sua volta, ribadisce Prezzolini, «è l'individuo componente il discorso»⁵³. Prezzolini distingue così il poeta dallo scienziato. Mentre il primo crea il linguaggio, il secondo lo costruisce.

44 G. PREZZOLINI, *Il linguaggio come causa d'errore*. H. Bergson, Spinelli, Firenze 1904, p. 4.

45 *Ibidem*, p. 5.

46 *Ibidem*.

47 *Ibidem*, p. 6. Cfr. H. BERGSON, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, cit., p. 85.

48 G. PREZZOLINI, *Il linguaggio come causa d'errore*, cit., p. 6.

49 *Ibidem*, p. 10.

50 *Ibidem*. Per un approfondimento sul tema dell'empatia in questa chiave fenomenologica e non riduzionistica, nella quale il linguaggio della vita intima non resta ancorato al primato dell'io ma ospita già in sé una dimensione qualitativa di intersoggettività che lo dispone verso l'atto sociale, si veda L. BOELLA, *Empatie. L'esperienza empatica nella società del conflitto*, Raffaello Cortina, Milano 2018, p. 104.

51 Nella recensione al libro di Prezzolini, Croce osservava non a caso che «se l'incomunicabilità fosse assoluta, addio storia, addio critica, addio qualunque tentativo per afferrare il pensiero altrui, e qualunque efficacia del pensiero altrui sul nostro», B. Croce, G. Prezzolini (*Giuliano il sofista*) – *Il linguaggio come causa d'errore* – H. Bergson, in «La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia diretta da B. Croce», 2 (1904), p. 152.

52 H. BERGSON, *L'anima e il corpo*, in ID., *L'energia spirituale*, a cura di G. Bianco, Raffaello Cortina, Milano 2008, p. 42.

53 G. PREZZOLINI, *Il linguaggio come causa d'errore*, cit., p. 14.

Il linguaggio del poeta non è viziato da astrazioni e schemi logici, mentre quello dello scienziato separa la parola dal resto della frase, facendosi simile in ultima istanza ad un simbolo algebrico, dai contorni troppo netti e definiti. Lo scienziato, diversamente dal poeta, toglie dunque alle parole proprio quei legami immaginativi e sentimentali che fondano la vita fluente delle parole poetiche, specchio fedele della durata pura. Sul versante opposto, il linguaggio silenzioso del poeta – che suggerisce e non comunica – consente invece di ottenere un riconoscimento non più veicolato dall'espressione verbale, ma molto profondo e duraturo. D'ora in avanti, ribatte Prezzolini guardando alla metafisica dell'artista e del genio, «sarà permesso essere vaghi, nebulosi, imprecisi, anzi nell'essere tali si farà consistere l'arte»⁵⁴.

3. La «dialettica della durata»: Bachelard critico di Bergson

La percezione simultanea di una molteplicità di parti identificate mediante numeri – lo si è appena visto in relazione agli schemi «algebrici» del linguaggio – in Bergson non poteva dare ragione dell'immaterialità e dell'incommensurabilità della coscienza, la quale era destinata a restare fatalmente fuori da ogni mezzo spaziale omogeneo. Per questa ragione, se da un lato essa poteva lasciarsi cullare dal «mormorio» di un linguaggio non ancora ben analizzabile secondo i rigidi schemi della parola esteriore, dall'altro non riusciva ad attenuare il suo tormento della distinzione. In *Durata e simultaneità* (1922), opera in cui viene fornita la sintesi più completa della durata, Bergson distingue il tempo empirico come grandezza costante e misurabile dal tempo psicologico, in cui i momenti della durata reale si compenetrano, coincidendo, sebbene solo apparentemente, con la teoria della relatività «ristretta» di Einstein, per la quale il tempo è la quarta dimensione dello spazio. Bergson inserisce qui un «tempo in generale», distinguendo, da un lato, la durata della coscienza dal tempo del fisico e, dall'altro, la nostra durata e il tempo del fisico dalla successione che si riscontra nell'universo materiale⁵⁵.

Nel capitolo terzo, *La natura del tempo*, Bergson dichiara che il tempo fisico non può confondersi con la continuità fondamentale della nostra vita interiore, perché, in quest'ultimo caso, si tratta di un flusso e di un passaggio «che bastano a se stessi», in quanto costitutivi della durata stessa⁵⁶. Riprendendo un passaggio decisivo di *Materia e memoria*, la durata viene identificata in questo caso con una memoria interna al cambiamento stesso, «che prolunga il prima nel dopo e impedisce loro di essere puri istanti che appaiono e scompaiono in un presente che rinascerrebbe incessantemente»⁵⁷. *Al di qua* della «durata reale», in qualche modo già riconducibile alle tre dimensioni del tempo fisico per il fatto che essa diventa divisibile con la linea che la simbolizza, Bergson descrive un «tempo fondamentale» che coincide con la fluidità della vita interiore, un tempo «regressivo» che si fa percepire «ad occhi chiusi» quando interrompiamo la percezione del mondo materiale e pensiamo soltanto a quella musica dell'anima che, per poterla percepire, bisognerebbe paradossalmente «cancellare la differenza tra i suoni». Ma siccome quella musica conserva ancora troppe qualità, occorre abolire persino «i caratteri distintivi» del suono stesso, trattenendo soltanto ciò che esso ha di fondamentale: la «continuazione di ciò che precede in ciò che segue», la «transizione ininterrotta», la «molteplicità senza divisibilità», e infine la «successione senza separazione»⁵⁸.

54 *Ibidem*, p. 19.

55 A. GENOVESI, *Bergson e Einstein. Dalla percezione della durata alla concezione del tempo*, Franco Angeli, Milano 2001, p. 56.

56 H. BERGSON, *Durata e simultaneità*, tr. it. di F. Polidori, Raffaello Cortina, Milano 2004, p. 45.

57 *Ibidem*.

58 *Ibidem*.

Tale procedura ci consente di ritrovare noi stessi al di sotto di quella «pellicola superficiale di materia in cui il senziente e il sentito coincidono»⁵⁹, perché tra la durata dell'io corporeo e quella dell'universo esiste un rapporto di reciproca partecipazione e implicazione, appunto un rapporto di «simultaneità», ovvero la possibilità, per due o più eventi, di entrare nella percezione istantanea del soggetto. Se è vero che nella nostra percezione entra qualcosa del nostro corpo e della materia circostante, la natura di questa partecipazione resta sconosciuta e quasi indicibile: essa rimanda, da un lato, a quello «slancio particolare» che la vita manifesta nel mondo, dall'altro a quel processo di allargamento infinito del mondo materiale mediante l'immaginazione, con il concorso decisivo della durata cosciente. La sintesi *in fieri* di questo processo sempre più universale dovrebbe corrispondere ad un «Tempo impersonale»⁶⁰, che, tuttavia, non è concepibile senza presupporre alla base dell'io l'attività persistente della coscienza e della memoria, che conserva il passato come un qualcosa di presente «solo grazie alla tensione del tempo della coscienza»⁶¹. Il rapporto che lega la successione della durata pura e la «giustapposizione» dei punti su una retta è da rinvenire non tanto nella vita individuale ma nell'esistenza sociale, la quale ricorre al simbolo per rappresentare il movimento e le sue parti; esiste però, nel contempo, una vita cosmica, globale e universale, che è possibile intuire «quando siamo seduti sulla riva di un fiume» e veniamo catturati istantaneamente e simultaneamente dallo «scorrere dell'acqua», dallo «scivolare di un battello», dal «volo di un uccello», o dall'eggeriano «mormorio ininterrotto della nostra vita profonda»⁶², ossia nel momento in cui la nostra attenzione «abbraccia i tre flussi in un solo e indivisibile atto»⁶³. La prosa molto evocativa di Bergson mostra chiaramente come il tempo della durata pura, «spessa», non abbia istanti, mentre l'istante costituirebbe soltanto un arresto improvviso della durata, cosa che a Bergson risulta teoricamente insostenibile. Vediamo, anche in questo caso, il ruolo affatto marginale che Bergson attribuisce al linguaggio interno del soggetto che è chiamato ad approfondire tematicamente quelle «semplici vedute della mente» della scienza, le quali «scandiscono con arresti virtuali la durata cosciente e il movimento reale, utilizzando per questo scopo il punto matematico che è stato trasposto dallo spazio al tempo»⁶⁴. Il linguaggio della coscienza reintroduce così, spontaneamente, nel tempo spazializzato che traduce il movimento come in una cinematografia, la durata vivente che «rianima» il tempo⁶⁵, restituendogli «successione»: non si tratta del semplice scorrere del tempo presente, passato o futuro, ma di un «continuo fluire», «da cui ricaviamo contemporaneamente termini e rapporti»⁶⁶, un fluire sentito, un sentimento vivo di noi stessi, tale da restituire, anche in un solo istante, tutti i dettagli e l'accavallarsi della vita passata, poiché appunto è «in me», e non «di per sé» o «in sé» che il passato si conserva automaticamente⁶⁷.

In *La dialectique de la durée* (1936) Bachelard critica proprio questa tesi della continuità temporale della coscienza – e quindi anche una certa idea di libertà quale suo diretto corollario – in un quadro storico segnato dalla diffusione delle concezioni di Kierkegaard, di Heidegger e delle

59 *Ibidem*, p. 46.

60 *Ibidem*, p. 48.

61 A. GENOVESI, *Bergson e Einstein*, cit., p. 48.

62 H. BERGSON, *Durata e simultaneità*, cit., p. 52.

63 *Ibidem*, p. 53.

64 *Ibidem*, p. 60.

65 *Ibidem*.

66 *Ibidem*, p. 63.

67 Cfr. A. GENOVESI, *Bergson e Einstein*, cit., p. 50.

letture esistenziali di Hegel compiute da Koyré, Wahl e Kojève⁶⁸. Attraverso un confronto critico con le tesi di Bergson – guardando con particolare attenzione anche a *La pensée et le mouvant* del 1934 – Bachelard intende presentare uno studio di «filosofia del riposo», allorché esso sembra profilarsi come un vero e proprio diritto del pensiero.

Il riposo è infatti iscritto nel cuore dell'essere e del nostro essere, intimamente connesso col divenire della realtà temporale sulla quale si appoggiano tanto la nostra coscienza che il nostro essere⁶⁹. Il riposo si scopre nelle zone impersonali della soggettività, nelle quali essa si libera dell'élan *vital*, ovvero dello slancio creatore che spinge l'io oltre i limiti individuali a compiere azioni oggetto di imitazione. L'intelligenza appare così ricondotta alla sua funzione ricreativa, mentre la coscienza pura ad una libertà e ad una volontà di stallo, di non far niente. Vediamo come già a tale livello la lettura di Bachelard si concentri proprio sulla negazione, funzionale in questo caso a rinnovare radicalmente l'esperienza del tempo e dell'essere, facendo retrocedere l'io a delle condizioni originarie nelle quali il tempo vissuto è vuoto, proprio in quanto da esso scorre la molteplicità delle cose e degli eventi. Bachelard guarda al ritmo che sembra contraddistinguere ciascun fenomeno temporale e ogni rispettivo punto di vista che adottiamo su di esso.

L'analisi dei differenti ritmi di durata consente di cogliere l'esistenza di lacune fondamentali nella nostra esperienza del tempo che legittimano, con una sorprendente attualità, la nostra attitudine al riposo interpretato come forma di azione⁷⁰. Bachelard mette in discussione la tesi della continuità fondamentale dell'io in modo tale da indicare una via alternativa all'azione che si spiega mediante la proposta teorica di una «pluralità di durate», ciascuna delle quali rispecchia, o piuttosto è chiamata ad esprimere, una particolare forma di vita del soggetto. Tradotto nei termini della psicologia introspettiva, ciò significa che la continuità psichica non è un dato ma un'opera. Questa disorganizzazione della durata è dunque il risultato di una strategia irriducibilmente soggettiva, orientata a far spazio ad una «ritmoanalisi»: vita ritmica, pensiero ritmico, riposo e attenzione ritmici⁷¹. Secondo Bachelard la dialettica di Bergson va direttamente dall'essere all'essere senza fare spazio all'azione del nulla, benché quest'ultimo venga considerato assai più ricco dell'essere. Non solo, Bergson sembra considerare la sostanza materiale (sedimentata nel passato e piena di contenuti) una somma di infinite possibilità. Il possibile, visto sotto questa luce, è un ricordo e una speranza, ciò che abbiamo conosciuto un tempo e speriamo di ritrovare⁷², ciò che sta sedimentato sotto il fluire incessante della coscienza. La dialettica, almeno per come la intende Bachelard, deve poter aprire dei varchi, segnare delle discontinuità, legittimando persino vere e proprie esperienze di sottrazione come accade nel caso limite del suicidio oppure nella semplice seduzione esercitata dalla morte⁷³. La dialettica bergsoniana della durata rinforzerebbe dunque il soggetto della continuità, a discapito dell'istante, del riposo, del nulla.

68 G. BACHELARD, *La dialectique de la durée*, PUF, Paris 2006⁴, p. VII; cfr. G. POLIZZI, *La filosofia di Gaston Bachelard. Tempi, spazi, elementi*, Edizioni ETS, Pisa 2015, p. 76.

69 G. BACHELARD, *La dialectique de la durée*, cit., p. V.

70 Il filosofo Byung-Chul Han ha parlato della stanchezza e del riposo come vissuti alternativi all'azione e alla prestazione che regolano le società contemporanee. Secondo questa lettura, il soggetto ozioso, non essendo solo una «macchina da prestazione» che deve funzionare indisturbata e deve massimizzare la prestazione, è soprattutto un'occasione di prossimità, di vicinanza agli altri priva di vincoli funzionali. B.-CH. HAN, *La società della stanchezza*, cit., p. 66.

71 G. BACHELARD, *La dialectique de la durée*, cit., p. X.

72 *Ibidem*, p. 4.

73 *Ibidem*, p. 6.

Occorre che la dialettica temporale si fondi piuttosto sulla discontinuità, sulla contraddizione, sul dramma, per evitare quello che rilevava già Schopenhauer paragonando il tempo ad un cerchio che gira incessantemente, del quale la metà sempre discendente sarebbe il passato, mentre quella sempre ascendente l'avvenire. In alto invece un punto indivisibile, il punto di contatto con la tangente, un presente senza estensione, «il vero sole, che arde senza intermittenza»⁷⁴. In Bachelard lettore critico di Bergson la durata non è un dato bensì un'opera, una creazione, in ragione del fatto che il nulla è in noi stessi, disseminato lungo tutta la nostra durata, e può interrompere i nostri atti più frequenti, facendoci prendere tempo per il nuovo e per l'avvenire. L'io, che Bachelard pure riconosce essere una successione eterogenea, si rivela dialetticamente discontinuo, segnato da vuoti, rotture e novità⁷⁵. Così, l'«ondulazione dialettica» che caratterizza più da vicino la soggettività consiste in un rapporto particolare con i ricordi che strutturano il passato: quest'ultimo di fatto non è pieno, ma è ricco di tempi inattivi, inutili, inefficaci. Del nostro passato utilizziamo soltanto la parte piegata alle esigenze del tempo presente, dell'istante, forse perché a tenere banco sul nostro sfondo, come è stato osservato, è «la pura *forma* dell'anteriorità. Una forma *a priori*, in grado di sottomettere a sé qualsivoglia esperienza: oltre a quella trascorsa, anche l'odierna e la prossima ventura»⁷⁶.

Di qui l'esigenza bachelardiana di un gesto di rottura, destinato a confrontarsi con esperienze limite come nel caso dell'angoscia e del pensiero della morte, ovvero di non essere più niente⁷⁷. Forse non è un caso se Bachelard, nel discutere le tesi di Pierre Janet sull'evoluzione della memoria e sulla nozione di tempo, osserva, parafrasando Egger, che il pensiero intimo è un certo modo di «parlare a se stessi»⁷⁸. Perché forse è proprio a questo livello della vita intima che la continuità coscienziale risulta più difficile da interrompere.

4. Il tempo della vita sociale e la pluralità di mondi

Dopo aver discusso alcuni dei principali nuclei della riflessione bergsoniana sul tempo e della sua ricezione, veniamo adesso a chiarire quali sono le implicazioni sociali del paradigma della durata pura e qual è la funzione rivestita dal linguaggio della coscienza nel quadro dell'alienazione sociale contemporanea. Bergson, in uno snodo decisivo del *Saggio*, aveva espresso una considerazione importante mostrando come «via via che le condizioni della vita sociale si realizzano con maggiore compiutezza, si accentua anche sempre di più la corrente che trascina i nostri stati di coscienza dall'interno all'esterno: a poco a poco questi stati si trasformano in oggetti o cose; non si staccano solo gli uni dagli altri, ma anche da noi»⁷⁹. Con questo svolgimento dall'interno all'esterno si compie la dialettica tra successione e simultaneità, che nelle società contemporanee reifica il tempo in spazio detemporalizzato, consentendo di compiere più azioni simultanee, nel mentre che il tempo si contrae nella memoria.

74 A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di G. Riconda, Mursia, Milano 1991, pp. 321-322.

75 G. BACHELARD, *La dialectique de la durée*, cit., p. 29.

76 P. VIRNO, *Il ricordo del presente. Saggio sul tempo storico*, Bollati Boringhieri, Torino 1999, p. 22.

77 G. BACHELARD, *La dialectique de la durée*, cit., p. 33.

78 *Ibidem*, p. 31. Si veda anche p. 125, ove Bachelard, parlando del carattere primordiale del verso psichico e della sua superiorità originaria rispetto al tempo obiettivo, ammette: «On reviendra à cette poésie psychique, à cette poésie muette, si l'on veut bien penser les vers au lieu de les scander, au-dessus même de la parole intérieure, dans le temps lacuneux de la pensée».

79 H. BERGSON, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, cit., p. 89.

Entro tale cornice si fa ancora più rilevante la critica di Bachelard a Bergson, orientata, come si è appena visto, a dare ragione della diversità temporale dei fenomeni. Secondo il «bergsonismo discontinuo»⁸⁰ di Bachelard la dialettica avrebbe dovuto configurarsi nel segno di una pluralità di durate avendo ciascuna ritmi differenti. Allo stesso modo, le implicazioni «idealistiche» sottese alla definizione bergsoniana della durata avrebbero dovuto consentire di costituire una visione musicale e poetica della temporalità fortemente desostanzializzata. Così, la pretesa di Bachelard di rovesciare dialetticamente il tempo vissuto nel tempo pensato ci ha portato a cogliere una complessità sempre crescente all'interno delle relazioni umane, ovvero a valorizzare le molteplici rotture di cui sono cosparse le storie personali, rotture che giustificano l'esigenza diffusa di emancipazione individuale delle identità come tensione verso la libertà, come intelligenza, come vero e proprio «movimento di emancipazione dello spirito»⁸¹. Sulla scorta di queste suggestioni, vediamo come acquisti particolare significato la concezione del tempo e della vita intima teorizzata da Prezzolini, lettore di Bergson e di Egger. Il tempo creato è direttamente proporzionale alla precarietà dell'essere persona, alle difficoltà di essere responsabili delle proprie esperienze.

Poter disporre del proprio tempo secondo una filosofia della contingenza significa riconoscersi il diritto di costruire «immaginare scenari di prova», per valutare ciò che potrebbe accadere in seguito ad alcune azioni, così come per intraprendere un libero accesso alla propria interiorità⁸². Di qui l'importanza del richiamo, attraverso gli autori protagonisti di questo studio, alla concezione esperienziale e relazionale del *self* teorizzata da James nei *Principles of Psychology*, che, come è noto, dipende sia dal *material self* che dal *social* e dallo *spiritual self*. La soggettività così espressa – che può anche essere intesa come il risultato storico di una «lotta per il riconoscimento», il cui limite, talvolta inemendabile, resta l'alienazione – denota l'emergenza di un vissuto mobile e fluttuante che si rivela essere vincolato più alla dimensione del tempo che a quella dello spazio, un vissuto radicato in esperienze affettive ed emotive, ma che, nel contempo, non può mettere completamente fuori gioco il supporto razionale assieme alla sua funzione «regolativa», kantianamente di condizione di possibilità dell'esperienza, perché altrimenti potrebbe far regredire il soggetto a situazioni di de-culturazione, isolamento o depersonalizzazione, come è accaduto con una certa lettura del postmodernismo⁸³. Ridiscutere oggi il concetto di dialettica – peraltro in un contesto storico segnato dal multiculturalismo e dai dibattiti interdisciplinari sull'interculturalità⁸⁴ – significa promuovere l'idea di un tempo aperto, «futuribile», prodotto dall'interconnessione dinamica delle attività umane, senza con ciò trascurare la crescente indisponibilità a prendersi il tempo necessario «per comprendere e apprezzare l'altro, per percepirlo come soggetto che mi interpella a partire dal suo ordinamento o dalla sua relazione con la storia, il mondo e la verità»⁸⁵. L'«impotenza temporale» che nella più vicina attualità affligge il corpo sociale rischia soprattutto di ostacolare il processo di riconfigurazione interculturale delle nostre società.

80 G. BACHELARD, *La dialectique de la durée*, cit., p. 8.

81 G. JERVIS, *Persona, soggetto, società*, in ID., *Il mito dell'interiorità. Tra psicologia e filosofia*, a cura di G. Corbellini e M. Marraffa, Bollati Boringhieri, Torino 2011, p. 152.

82 *Ibidem*, p. 141.

83 Cfr. F. FISTETTI, *Multiculturalismo. Una mappa tra filosofia e scienze sociali*, Utet, Torino 2008, p. XV.

84 Mi si consenta di rimandare a questo recente studio, R. RONI, *Il flusso interculturale. Pragmatismo etico e peso della storia nella filosofia emergente*, Mimesis, Milano 2017.

85 R. FORNET-BETANCOURT, *Trasformazione interculturale della filosofia*, tr. it., Pardes Edizioni-Dehoniana Libri, Bologna 2006, p. 68.

Partendo dalla tesi secondo cui le strutture temporali collegano il microcosmo individuale al macrocosmo sociale, il sociologo tedesco Hartmut Rosa ha recentemente evidenziato che «le società moderne sono regolate, coordinate e dominate da un rigido e severo regime temporale, che non si articola in termini etici»⁸⁶, in modo tale che il soggetto «può quindi essere descritto come condizionato in maniera minima da regole e sanzioni etiche, e quindi considerato “libero”, sebbene sia strettamente regolato, dominato e oppresso da un regime temporale per lo più invisibile, depoliticizzato, indiscusso, sottoteorizzato e inarticolato», regime che viene spiegato dalla «logica dell’accelerazione sociale»⁸⁷. Mostrando lo stretto legame che intercorre tra accelerazione del tempo e la conseguente alienazione sociale, Rosa ha puntato il dito contro la mancanza di un «senso di connessione tra le strutture individuali del tempo e il nostro posto nel tempo storico»⁸⁸, dovutamente alla pressione esercitata dalle norme temporali dominanti sulla volontà e le azioni, alla loro onnipervasività vincolante e soprattutto all’impossibilità di criticarle o combatterle⁸⁹. Il problema del tempo – ovvero l’impotenza diffusa come diretta risposta alla sua accelerazione pianificata – risulta ancora una questione da risolvere, soprattutto se riflettiamo sull’eredità della dialettica.

Eppure, la risoluzione del problema temporale che attualmente investe le nostre società ci consentirebbe di metabolizzare meglio «l’aporia della resistenza concreta della differenza», e di assumere «come problema e fattore dinamico, irriducibile ed eccedente, il pluralismo e l’eterogeneità delle manifestazioni e delle espressioni culturali e politiche nelle quali si oggettivano, di volta in volta, narrazioni identitarie plurali»⁹⁰. Perché disporre di un tempo più umano consente di dar forma ad una prassi relazionale, critica e non oggettivante dell’integrazione tra culture differenti, la quale trova un più corretto ancoraggio a quello che Winnicott definiva come *true self*, ovvero l’esperienza o il sentimento (piuttosto che la struttura) di una realtà interiore custodita dal soggetto come segreta, un’esperienza ancora oggi necessaria, imprescindibile, proprio nei contesti sociali segnati da finzioni e conformismi⁹¹, giacché la dialettica che investe la soggettività contemporanea, ci consegna persone colte non come dati ontologici, bensì come attribuzioni dai confini molto approssimativi⁹².

Occorre rilevare, in conclusione «provvisoria» del discorso, che proprio poggiando su queste basi mobili, come osserva giustamente Bodei, noi abbiamo ancora bisogno dell’unificazione dei mondi vitali, «per orientare il nostro pensiero e la nostra vita, rettificandoli *in itinere*»⁹³. Se è vero che la dialettica hegeliana, per quanto offra ancora sotto molti aspetti gli strumenti utili per affrontare tali problemi, «non sembra in grado di ricomporre logiche non solo indifferenti, ma anche eterogenee fra loro», forse, in ultima istanza, occorrerà pensare piuttosto nel senso «di una tensione insolubile, di una collaborazione antagonista, tra l’esigenza di un unico mondo e quella di una molteplicità di mondi»⁹⁴.

86 H. ROSA, *Accelerazione e alienazione*, cit., p. VIII.

87 *Ibidem*.

88 *Ibidem*, p. 117.

89 *Ibidem*, p. 88.

90 G. CACCIATORE, *Prospettive di etica e filosofia interculturale nell’età delle migrazioni*, in F. GAMBETTI, P. MASTRANTONIO, G. OTTAVIANO (a cura di), *Migrazioni. Responsabilità della filosofia e sfide globali. Atti del XXXIX Congresso nazionale della Società Filosofica Italiana*, Diogene Multimedia, Bologna 2017, p. 35.

91 Cfr. G. JERVIS, *Il «sé» e la nascita della coscienza*, in ID., *Il mito dell’interiorità*, cit., p. 53.

92 G. JERVIS, *Persona, soggetto, società*, in ID., *Il mito dell’interiorità*, cit., p. 142.

93 R. BODEI, *Un mondo di mondi. Tra William James, Alfred Schütz e Jürgen Habermas*, in V. MELCHIORRE (a cura di), *Forme di mondo*, Vita e Pensiero, Milano 2004, p. 300.

94 *Ibidem*.

