 Etica & Politica / Ethics & Politics, XXV, 2023, 3, pp. 287-300
ISSN: 1825-5167

IL TEMPO E I TEMPI FRANÇOIS HARTOG E THOMAS MACHO TRA STORIA E TEORIA CULTURALE DEL TEMPO

ANTONIO LUCCI
Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione
Università degli Studi di Torino
antonio.lucci@unito.it

ABSTRACT
This paper examines some of the central philosophical positions concerning temporality to find trends in philosophical approaches to this issue. The theories of François Hartog and Thomas Macho on time will then be presented, highlighting their strengths and critical points and comparing them. The comparison aims to show how the two authors' approach to the problem of temporality makes it possible to find conceptual cores starting from the analysis of concrete forms of time measurement, rituals that have to do with time, and philosophical debates that have developed on this concept.

KEYWORDS
Time, Space, Hartog, Macho, History

INTRODUZIONE: TEORIE E STORIE DEL TEMPO

Che cos'è il tempo? Una carrellata sui tentativi di risposta a questa domanda finirebbe per coincidere, quanto meno per buona parte, con una rassegna – destinata comunque a rimanere parziale – dei più importanti nomi della storia della filosofia.

Agostino, nel libro XI delle *Confessioni*, tentava di replicare a questa domanda impossibile con una celebre non-risposta: «Se nessuno m'interroga, lo so; se volessi spiegarlo a chi m'interroga, non lo so»[1].

Prima di lui sia Platone che Aristotele, per rimanere nell'alveo della filosofia occidentale, avevano tentato di rispondere alla domanda, ciascuno a modo proprio, ma entrambi ricorrendo a una strategia che diverrà comune tra i pensatori che si confronteranno con il problema del tempo: quella che consiste nell'apparentarlo, per via analogica, ad altre dimensioni del sensibile, per renderlo descrivibile,

[1] Agostino, *Le confessioni*, Einaudi, Torino 1970, p. 246.

visualizzabile, afferrabile. Platone, quindi, nel *Timeo*, contrapporrà l'eternità immobile al movimento proprio dei pianeti[2], proponendo quindi una prima operazione di spazializzazione della dimensione temporale, operazione che verrà riproposta da Aristotele laddove, nella *Fisica*, egli definirà, come è noto, il tempo come «il numero del movimento secondo il prima e il poi»[3]. L'operazione teorica consistente nel pensare la temporalità in termini di spazialità si prolungherà fino al Novecento, come ha recentemente dimostrato Emmanuel Alloa in uno studio sui diagrammi utilizzati da Edmund Husserl nelle sue lezioni sulla coscienza interna del tempo del 1904-5[4].

Culture diverse da quelle occidentali cercheranno, dal canto loro, di spazializzare il tempo in maniere del tutto peculiari, come testimonia, ad esempio, il funzionamento di un interessante strumento cinese – detto *hsiang yin*, "sigillo di profumo" – che solo per approssimazione analogica può essere definito un orologio: esso consisteva in un contenitore di bronzo su cui erano intagliate delle scanalature solitamente riproducenti frasi filosofiche o di contenuto spirituale. Su di esso veniva posto un incenso che, bruciando, lasciava cadere la cenere nelle scanalature, le quali a loro volta, a combustione totalmente avvenuta, avrebbero poi rivelato il contenuto filosofico di quella porzione di tempo che, irrimediabilmente passata, aveva lasciato come tracce di sé solamente un profumo e della cenere[5].

Il mondo cristiano, fin dalle sue origini, farà del calcolo del tempo una delle proprie occupazioni principali. E malgrado il rapporto tra Cristianesimo e misurazione del tempo abbia assunto, nel corso della storia, forme e finalità diversissime – tra le altre: strumento della polemica anti-astrologica, tentativo di stabilire una volta per tutte le occorrenze della Pasqua, metodo per prevedere la data esatta della fine del mondo – esso si baserà su una costante, su cui concorderanno autori diversi come Gregorio Magno e Beda il Venerabile, Isidoro di Siviglia e Giovanni Scoto Eriugena: il tempo appartiene a Dio[6].

Prima il Rinascimento e poi la Modernità porteranno – nel corso di una storia tutt'altro che lineare, che prevederà sovrapposizioni e sopravvivenze dei modi di pensare e calcolare il tempo precedenti che dureranno fino ad oggi, basti pensare alla permanenza degli oroscopi nella pubblicistica contemporanea – a un graduale scivolamento dell'attenzione, quanto meno di quella dei filosofi, dal tempo

[2] Cfr. Platone, *Timeo*. In: Id., *Tutte le opere*, Sansoni, Firenze 1974, p. 1107 e succ.

[3] Aristotele, *Fisica*, Laterza, Bari 1968, p. 112.

[4] Cfr. Emmanuel Alloa, *La fallacia diagrammatica. Husserl e l'immagine del tempo*. In: aut aut 396 (2022), pp. 113-135.

[5] Cfr. Byung-Chul Han, *Il profumo del tempo. L'arte di indugiare sulle cose*, Vita e Pensiero, Milano 2017, pp. 65-67.

[6] Cfr. Udo Reinhold Jeck, *Zeitkonzeptionen im frühen Mittelalter. Von der lateinischen Spätantike bis zur karolingischen Renaissance*. In: Trude Ehlert (a cura di): *Zeitkonzeptionen Zeiterfahrung Zeitmessung. Stationen ihres Wandels vom Mittelalter bis zur Moderne*, Ferdinand Schöningh, Paderborn/München/Wien/Zürich 1997, pp. 179-202.

cosmico-universale a quello individuale e storico[7]. È in questo senso che Immanuel Kant può pensare il tempo, nella sezione dedicata all'*Estetica Trascendentale* della sua *Critica della ragion pura*, come «una forma pura dell'intuizione sensibile»[8], al pari – ancora una volta – dello spazio. Il rapporto tra individuo, tempo e storia (una storia intesa sempre più come storia dell'uomo e degli uomini e non più come storia del rapporto tra eternità divina e immanenza mondana) segnerà il cammino della filosofia europea tra Ottocento e Novecento in due direzioni principali[9]: da un lato, proseguendo sul tracciato kantiano, in autori come Bergson ed Husserl (a cui si andrà ad aggiungere Heidegger), che cercheranno di pensare e descrivere il tempo a partire dall'esperienza individuale[10], e dall'altro nelle grandi filosofie della storia, da Hegel fino ad arrivare a Spengler e Borkenau, che tenteranno di pensare il tempo in quanto storia, e la storia in quanto storia delle civilizzazioni o della cultura.

Anche solo da questi brevi e frammentari cenni introduttivi è possibile evidenziare come, se si analizza in problema del tempo da un punto di vista filosofico, siano enucleabili due possibili alternative teorico-metodologiche (che poi, a loro volta, generano una serie di posizioni intermedie): da un lato questo può essere inteso come tempo cosmico, sovraindividuale, come susseguirsi del corso dei cicli dei pianeti e delle stagioni che «passa[no] contro e senza l'uomo»[11], e dall'altro esso viene considerato dal punto di vista dell'uomo (come categoria percettiva) e degli uomini (in quanto Storia).

L'obiettivo del presente contributo è di analizzare pro e contro di due opzioni metodologiche intermedie, rispetto alle succitate macroalternative: da un lato quella dello storico francese François Hartog, e dall'altro quella dello storico e teorico della cultura austriaco Thomas Macho. Il primo, in particolare nel suo *Chronos. L'Occidente alle prese con il tempo*[12] (uscito in Francia nel 2020 e pubblicato in traduzione italiana, per i tipi Einaudi, nel 2022), ha avanzato un'interpretazione dei modi in cui è stata compresa la temporalità in Occidente alla luce del suo concetto di "regime di storicità", il secondo, invece, ha scelto l'opzione teorica consistente nel comprendere il tempo alla luce dei modi con cui esso è stato calcolato, ripartito, catalogato, misurato, festeggiato e rappresentato nelle diverse culture.

[7] Cfr. Thomas Macho, *Aus der Geschichte der Zeitrechnung*. In: *forschung. Das Magazin der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Spezial: Geisteswissenschaften*, DFG, Bonn 2007, pp. 51-54, qui p. 51. Va notato, inoltre, che prodromi di questo slittamento di attenzione sussistono già prima del Rinascimento (basti pensare all'interesse per il tempo individuale e storico testimoniato da Agostino nelle *Confessiones* e nel *De Civitate Dei*)

[8] Immanuel Kant, *Critica della ragion pura*, Utet, Torino 1967, pp. 106-123, qui p. 107.

[9] Senza che questa macrodistinzione pretenda di essere in alcun modo esaustiva, né che – tantomeno – essa presupponga un'evoluzione lineare e consapevole.

[10] Cfr. Federica Buongiorno, *La linea del tempo. Coscienza, percezione, memoria tra Bergson e Husserl*, Inschibboleth, Roma 2018.

[11] Ernesto De Martino, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Einaudi, Torino 2021, p. 225.

[12] Cfr. François Hartog, *Chronos. L'Occidente alle prese con il tempo*, Einaudi, Torino 2022.

1. FRANÇOIS HARTOG: CHRONOS E REGIMI DI STORICITÀ

François Hartog – allievo di Jean-Pierre Vernant e Reinhard Koselleck, due degli autori che nel Novecento hanno avuto maggiore influenza nel proporre nuovi modi di pensare e scrivere la storia – dopo aver analizzato nelle sue prime opere specifici aspetti della storia antica dell'Occidente[13] ha dedicato due dei suoi lavori più recenti, e più influenti, al tentativo di pensare il tempo concettualmente: è questo tentativo che innerva tanto il suo *Regimi di storicità*[14] (edito in francese nel 2003) quanto il già menzionato *Chronos. L'Occidente alle prese con il tempo*.

Queste due opere sono caratterizzate da un intento comune, che può essere definito nei termini di un triplice "scarto" laterale: da un lato Hartog non vuole fare una storia filosofica del concetto di tempo, dall'altro non vuole neanche proporre una teoria scientifica del tempo, e – da ultimo – non intende neppure fare una storia dei modi con cui il tempo è stato misurato[15]. La proposta di Hartog, piuttosto, è di carattere tanto teorico-concettuale quanto metodologico. Egli, infatti, si sforza di proporre delle categorie che siano utili tanto retrospettivamente, vale a dire per comprendere l'esperienza del tempo che è stata fatta in determinati contesti storico-culturali, quanto prospetticamente, ossia che abbiano anche un possibile valore euristico per future analisi del concetto di tempo da parte di altri studiosi. È in quest'ottica che va compreso il concetto hartogiano di "regime di storicità": esso descrive, innanzitutto, il modo in cui le diverse culture hanno compreso se stesse (e le altre culture), articolando in maniera propria e peculiare le dimensioni del passato, del presente e del futuro, attribuendo ad esse significati specifici e diversi, a seconda dei contesti in cui tali interpretazioni si sono sviluppate. In seconda battuta, di conseguenza, il concetto di "regime di storicità" si presenta come uno strumento utile a definire anche i particolari modi di esperire se stessi e gli altri che gli appartenenti alle singole culture hanno sviluppato a partire da questi modi specifici di pensare il tempo[16]. Una delle categorie concettuali di maggior successo forgiate da Hartog nella sua analisi dei diversi regimi di storicità è sicuramente quella di "presentismo", che descrive l'attuale modo di vivere il tempo. Se il regime di storicità proprio del mondo antico concepiva la storia come una ripetizione (e degradazione) del passato, e quello proprio della modernità viveva il progresso verso il futuro come dimensione temporale prioritaria, in grado di illuminare retrospettivamente le azioni del presente, il regime di storicità presentista – quello odierno – schiaccia sia il passato che il futuro sull'istante attuale, che si estende indefinitamente e monotonamente.

[13] Cfr. Id., *Memoria di Ulisse. Racconti sulla frontiera nell'antica Grecia*, Einaudi, Torino 2002; Id., *Lo specchio di Erodoto*, Il Saggiatore, Milano 1992.

[14] Cfr. Id., *Regimi di storicità. Presentismo e esperienze del tempo*, Sellerio, Palermo 2007.

[15] Cfr. Id., *Chronos*, cit., pp. X-XI.

[16] Cfr. Id., *Regimi di storicità*, cit., §3.

È a partire da questo orizzonte concettuale che prende avvio *Chronos*. Il testo si presenta come un enorme e dettagliato affresco che riproduce la storia di come, dal regime di storicità greco, passando per il mondo cristiano e per la modernità secolarizzata, si sia giunti al modo presentista di pensare la storicità proprio del mondo contemporaneo, e – come vedremo in seguito – alla sua crisi.

Ma, malgrado l'argomento sia storico, è sempre uno sguardo sul presente e sulle sue grandi questioni ad animare il libro: «A che punto siamo con il tempo? Il nostro oggi [...] di cosa è fatto?»[17].

Il punto di partenza scelto dall'autore per comprendere il presentismo che domina il modo di pensare il tempo attuale è l'analisi del tempo cristiano: anch'esso, infatti, secondo lo storico francese, è un regime di storicità dominato dal presente, per quanto da un presente particolare, apocalittico. Per comprendere come il regime di storicità cristiano abbia preso forma, Hartog sceglie di intraprendere un percorso innanzitutto concettuale, che si articola a partire da tre dimensioni temporali: *Chronos*, *Kairos* e *Krisis*. Il primo è un concetto bifronte, che affonda le sue radici nella dimensione mitica che la Grecia antica aveva riservato al padre di Zeus, *Kronos*, che divorava i suoi figli. Il tempo-*Chronos*, infatti, è secondo Hartog sia il tempo dell'eternità, degli dèi e di Dio, che il tempo umano, quello che passa e si misura, il tempo del cambiamento e dell'irrimediabile finitudine a cui siamo consegnati. *Kairos*, invece, è un tempo qualitativamente differente da *Chronos*, che si apre sull'istante e l'inatteso, ma anche sull'occasione favorevole. Si tratta del tempo dell'azione propizia che gli uomini devono imparare a riconoscere per poter incidere sul tempo omogeneo-*Chronos*, che *ex definitionem* è ciò che è inafferrabile. *Krisis*, da ultimo, «pur senza essere direttamente temporale[,] implica un'operazione sul tempo»[18]: richiamandosi all'etimologia greca del termine – che indica sia il giudizio in ambito giuridico che quello preso dal medico per definire il trattamento di una malattia – Hartog individua in questo terzo operatore temporale la dimensione tramite cui i primi due entrano in contatto. È, infatti, solo tramite un "taglio" (il verbo greco *krinein*, da cui proviene "crisi", significa anche questo), una decisione netta, che è possibile inserirsi nel corso omogeneo del tempo tramite un'azione efficace[19]. La storia della cultura occidentale, la storia narrata da Hartog, non sarà altro che la storia dell'articolazione, riformulazione, concorrenza e concomitanza di questi tre operatori temporali. L'articolazione dei tre momenti è evidente nel regime di temporalità cristiano: arriverà un giorno – vale a dire un tempo specifico, determinato, di rottura (*Kairos*) – in cui il giudizio divino (*Krisis*) metterà fine all'ordine omogeneo del tempo (*Chronos*), cambiandone per sempre la qualità, la

[17] Id., *Chronos*, cit., p. XI.

[18] Id., *Chronos*, cit., pp. 10-11.

[19] Da premesse diverse, ma sempre con grande attenzione per le ricadute politiche del concetto di *Krisis*, conduce la sua analisi sulla crisi come modalità politica di governo Dario Gentili in *Crisi come arte di governo*, Quodlibet, Macerata 2018.

struttura stessa. Questa articolazione dei tre momenti, come appare evidente, è impensabile senza una contrazione del tempo-*Chronos* dovuta alla tensione apocalittica, che mette in gioco gli altri due operatori temporali, i quali, a loro volta, intervenendo, danno una svolta e conferiscono significato al tempo omogeneo. È in questo senso che i Vangeli, nella loro traduzione greca, possono definire l'avvento di Cristo alla fine dei tempi come un movimento di riempimento del *Kairos*: «La venuta di Gesù Messia coincide con il compimento o la pienezza del tempo: lo esprime»[20]. Il presentismo cristiano, quindi, diversamente da quello della contemporaneità, è un presentismo che può sussistere solo come campo di tensione che si apre tra le forze di *Kairos* e di *Krisis*: «*Chronos* è, per così dire, fissato e destituito da *Krisis* e *Kairos*. Da quel momento si opera una congiunzione dei due concetti, anche se *Kairos* s'incarica di esprimere l'avvicinarsi del momento decisivo, l'imminenza del giorno del Giudizio e la prossima apertura di un tempo completamente altro per coloro che avranno compiuto la traversata»[21]. Questa congiunzione avrà luogo lungo tutta la durata del periodo che va dal Tardoantico alla fine del Medioevo, e i suoi strumenti saranno quelli della calendaristica e della riforma delle modalità in cui il tempo è scandito, misurato, delimitato, ritualizzato.

Malgrado in apertura del suo testo Hartog dichiari programmaticamente che «[l]e pagine che seguono non sono [...] un inventario delle tecniche sempre più precise della sua (del tempo, AL) misurazione»[22], appare evidente come una storia dei mutamenti nella concezione del tempo sia inscindibile dalla storia dei modi in cui il tempo è stato detto, scritto, misurato.

Questo aspetto non viene tematizzato appieno da Hartog che, a dispetto della dichiarazione programmatica iniziale appena menzionata, per gran parte del suo testo non farà altro che indugiare sul modo in cui, tramite la calendaristica e la computazione del tempo, l'Occidente ha compreso se stesso e le altre culture. In questo senso, pur andando nella direzione di una storia dei modi in cui il tempo è stato misurato (o forse proprio in virtù di questo suo approccio metodologico) il secondo capitolo del libro mostra in maniera magistrale come il regime di storicità cristiano abbia gradualmente, ma inesorabilmente, preso il posto di quello precedente tramite una riscrittura dei modi in cui il tempo veniva detto, cristallizzato in festività, riti e celebrazioni, e infine scandito tramite calendari e strumenti di misurazione. Senza una storia delle storie (da intendersi qui come i modi plurali in cui *Chronos* diventa comprensibile ai singoli: tramite gli orologi e i calendari, il suono delle campane, le festività e le ricorrenze) non è possibile una storia del tempo. Oltre a questi strumenti concreti il regime di storicità cristiano ha escogitato, secondo Hartog, anche una serie di strumenti concettuali utili a pensare il rapporto tra il tempo divino e quello umano: l'*accomodatio* – ossia «il modo in cui Dio ha

[20] Hartog, *Chronos*, cit., p. 37.
[21] Ivi, p. 64.
[22] Ivi, p. X.

saputo mettersi al livello dell'uomo e parlare il suo linguaggio»[23], ad esempio tramite la Legge mosaica e l'Incarnazione –, la *translatio* – il modo in cui è possibile rendere conto dell'avvicendamento storico tra le potenze temporali e del contemporaneo rinvio del tempo apocalittico – e la *renovatio/reformatio* – il modo in cui viene pensato il rinnovamento come riproposizione del passato. Malgrado le enormi operazioni di adeguamento al regime di storicità cristiano che tali operatori concettuali avevano permesso, la Modernità segnerà un momento di rottura rispetto ad esso: sia il movimento di rinnovamento a seguito del Rinascimento che il venire in contatto delle popolazioni europee con i popoli amerindi provocheranno dei mutamenti inarrestabili nel modo di percepire il tempo e, conseguentemente, di percepirsi, da parte degli europei.

I tentativi di ricomprendere nel regime di temporalità cristiano le porzioni di mondo e le culture che erano entrate improvvisamente a far parte della storia occidentale segneranno i limiti delle concettualità precedentemente escogitate per rendere conto dei rapporti tra *Chronos*, *Kairos* e *Krisis*: malgrado gli sforzi, in particolare dei missionari, di leggere la storia dei popoli amerindi, ad esempio, alla luce delle categorie bibliche e teologiche e quelli del potere (sia religioso che temporale) di assimilarli coattamente al proprio regime di storicità, diverrà rapidamente evidente che il tempo coerente che tanto faticosamente era stato instaurato con la costruzione del regime di storicità cristiano si avviava, lentamente, ma inesorabilmente, al tramonto. Hartog imputa, però, più che ai movimenti e contatti di uomini e merci legati alle cosiddette "scoperte geografiche" della Modernità, al processo di avanzamento della mentalità scientifica la crisi definitiva del regime di storicità cristiano. Buffon, Condorcet e da ultimo Darwin, ipotizzando nei loro studi tempi lunghissimi per la formazione della terra, degli esseri viventi e delle specie, porteranno, infatti, a un punto di collasso i tentativi teorici precedenti di coniugare le verità di fede rivelate dalle Scritture e le conoscenze sempre maggiori accumulate sul nostro pianeta e sui suoi abitanti dalle scienze. L'epoca contemporanea, quindi, si pone secondo Hartog come l'epoca in cui «[i] grandi operatori temporali, a lungo efficaci, non servono più a niente, dato che potevano funzionare solo all'interno dei due limiti del tempo della fine (aperto con l'Incarnazione) e della fine dei tempi (che sopraggiunge con la Parusia)»[24]. Essa diventa, infine, "presentista" nel senso secolarizzato che conosciamo oggi, vale a dire schiacciato su un presente che è solo un momento intermedio tra un prima e un dopo infinitamente lunghi e qualitativamente indifferenti. È in questo senso che il programma del presentismo – l'epoca in cui *Chronos* è destituito – può essere così riassunto da Hartog:

> Il dominio del tempo *chronos* si sarebbe così esteso anche in direzione del futuro. La previsione, e in seguito la prospettiva, concepita come un insieme di strumenti utili

[23] Ivi, p. 109.
[24] Ivi, p. 201.

> alla decisione, avrebbe portato a sistematizzare questo approccio e a far si che tutto un tempo si riunisse sotto lo stendardo della futurologia. Si tratta di tecniche e di saperi che, accompagnando il regime moderno di storicità in direzione del futuro, approfondiscono l'influenza del tempo *chronos* quale tempo senza resto: come il tutto del tempo e il solo tempo passato, presente e futuro.[25]

Secondo Hartog, però, la tirannia del regime presentista contemporaneo è solo una fase temporanea, e non l'inizio di quella che molti teorici del dopoguerra – da Alexandre Kojève ad Arnold Gehlen, per arrivare, in tempi più recenti, a Francis Fukuyama – hanno definito una "fine della storia" in cui il presente si sarebbe protratto, in un regime più o meno pacifico di capitalismo consumista neoliberale trionfante, *ad libitum*. Secondo lo storico francese, infatti, il presentismo, particolarmente negli ultimi venti anni, sempre più ha dovuto fare i conti con il prepotente ritorno tanto di *Kairos* quanto di *Krisis* sul palcoscenico della storia. Innanzitutto, perché il *Chronos* presentista contemporaneo è, per così dire, a più velocità: esistono porzioni di mondo, intere aree geografiche e popolazioni, che sono escluse da esso. Questo produce disuguaglianze e discordanze tra le diverse percezioni del tempo, quindi tra le diverse percezioni che le singole popolazioni hanno di se stesse e degli altri: «La discordanza dei tempi non produce il conflitto sociale, ma lo alimenta. Quando dei contemporanei condividono lo stesso presente, pur essendo simultaneamente in un altro tempo, il dislivello, se aumenta troppo, può alimentare movimenti di ripiegamento e di rifiuto, esplosioni di collera e di odio»[26]. Inoltre, perché il *Chronos* presentista contemporaneo è minacciato dall'orizzonte apocalittico che risponde al nome di Antropocene: questo, secondo Hartog, che in conclusione del suo libro utilizza a tal proposito le teorie di Bruno Latour, potrebbe essere anche il nome per un nuovo regime di storicità che ci porti al di fuori delle sabbie mobili presentiste. Infatti, l'imperativo ecologico a cui ci richiamano gli sconvolgimenti climatici riassumibili sotto il concetto-collettore di Antropocene, potrebbe condurre a una nuova presa di coscienza politica e storica che risponda alla necessità di un'azione globale che includa sia attori umani che non-umani. Sarà, dunque, secondo Hartog, dal nuovo modo di intendere l'azione adeguata (*Kairos*) nel momento in cui è assolutamente necessaria, in virtù dei mutamenti climatici globali, una decisione (*Krisis*) che conduca a mutare le sorti del tempo storico (*Chronos*) che risulterà il regime di storicità dell'umanità a venire.

2. THOMAS MACHO: LA STORIA DEL TEMPO E (È) LE STORIE DEL TEMPO

L'opzione metodologica scelta per le sue analisi sul tempo dal *Kulturwissenschaftler* austriaco Thomas Macho è estremamente lontana da quella

[25] Ivi, p. 217.
[26] Ivi, p. 265.

di Hartog, per diversi motivi, sia concettuali che metodologici e, non da ultimo, stilistici.

A livello stilistico Macho, infatti, pur occupandosi del tempo in moltissimi scritti[27], non dedica mai a esso una trattazione frontale monografica, né analisi di carattere metodologico, a differenza di Hartog. L'unico testo in cui la temporalità è un tema portante, diagonale a tutte le analisi del libro (pur non essendone l'argomento dichiarato) è quello che lo studioso austriaco dedica, nel 2004, ai rituali: *Das zeremonielle Tier*, che porta, indicativamente, come sottotitolo *Rituale, Feste, Zeiten zwischen den Zeiten* – cioè "rituali, feste, tempi tra i tempi"[28]. Questa scelta stilistica di non confrontarsi in un *opus magnum* col tempo riflette anche l'opzione metodologica di Macho: del tempo non è possibile parlare come se fosse un concetto univoco, ma sempre e solo attraverso i modi particolari in cui esso è stato concettualizzato, scritto, festeggiato, simbolizzato – in una parola: *materializzato* – dalle diverse culture. Non è possibile, quindi, una storia del tempo, né tantomeno una storia concettuale di esso. Al contrario, ciò che è possibile, anzi, necessario, è una storia della una storia della calendaristica, una storia materiale degli oggetti che sono stati approntati per misurare il tempo, una storia delle controversie filosofiche sul tempo o una storia delle concezioni etiche derivanti da diversi approcci culturali al tempo. In questo, pur essendo principalmente un teorico della cultura[29], Macho si dimostra paradossalmente più vicino di Hartog a un approccio genuinamente storico: mentre il concetto di "regime di storicità" come visto, ha un intento al contempo tanto descrittivo quanto normativo (in quanto tale categoria si propone come strumento utile a concettualizzare anche realtà differenti rispetto a quelle che

[27] Cfr. a livello panoramico almeno i seguenti testi, dalla cui analisi sono tratte le argomentazioni del presente paragrafo: Thomas Macho, *Zeitrechnung und Kalenderreform. Arithmetische oder geometrische Paradigmen der Visualisierung von Zeit*. In: Jochen Brüning/Eberhard Knobloch (a cura di), *Die mathematischen Wurzeln der Kultur. Mathematische Innovationen und ihre kulturellen Folgen*, Wilhelm Fink, München 2005, pp. 17-41; Id., *Künftige Generationen. Zur Futurisierung der Ethik in der Moderne*. In: Sigrid Weigel/Ohad Parnes/Ulrike Vedder/Stefan Willer (a cura di), *Generation. Zur Genealogie des Konzepts – Konzepte von Genealogie*, Wilhelm Fink, München 2005, pp. 315-324; Id., *Machbarkeit der Zukunft*. In: Mihran Dabag/Kristin Platt (a cura di), *Die Machbarkeit der Welt. Wie der Mensch sich selbst als Subjekt der Geschichte entdeckt*, Wilhelm Fink, München 2006, pp. 29-35; Id., *So viele Menschen. Jenseits des genealogischen Prinzips*. In: Peter Sloterdijk (a cura di), *Vor der Jahrtausendwende. Berichte zur Lage der Zukunft*, vol. 1, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990, pp. 29-64; Christian Kassung/Thomas Macho (a cura di), *Kulturtechniken der Synchronisation*, Wilhelm Fink, München 2013; Id., *Fesseln der Zeit*. In: Id. (a cura di), *Bonds. Schuld, Schulden und andere Verbindlichkeiten*, Wilhelm Fink, München 2014, pp. 11-26.

[28] Cfr. Thomas Macho, *Das zeremonielle Tier. Rituale, Feste, Zeiten zwischen den Zeiten*, Styria, Graz 2004.

[29] Cfr. Antonio Lucci, *Cartografie delle esperienze-limite. Thomas Macho e la scienza della cultura*. In: Thomas Macho, *A chi appartiene la mia vita? Il suicidio nella modernità*, Meltemi, Milano 2021, pp. 7-25.

descrive), la pluralità di storie raccontata da Macho, invece, si pone sul terreno dell'analisi storico-materiale, senza alcuna pretesa di generalizzazione.

Tale pluralità si può porre come massimo obiettivo quello di condurre a una tassonomia dei modi in cui l'idea di tempo si è entificata in diverse costellazioni storiche, ma non a una concettualità che possa essere separata dagli oggetti storici che ne hanno permesso l'enunciazione. In questo senso lo scarto che sussiste tra Hartog e Macho può essere ricondotto a quello che divideva due dei loro autori di riferimento: se l'impresa intellettuale di Koselleck, autore centrale per la formazione di Hartog, è infatti riassumibile sotto la macroetichetta di *Begriffsgeschichte* – quella "storia dei concetti" di cui il tedesco è stato forse il massimo esponente – l'opera di Hans Blumenberg, autore a cui fa spesso riferimento Macho, può essere invece ricondotta al titolo di una sua raccolta di scritti tardi: *Begriffe in Geschichten* ("concetti in storie")[30]. Secondo il grande studioso della secolarizzazione, infatti, non si danno concetti al di fuori delle loro storie, vale a dire al di fuori dei modi plurali in cui essi sono stati scritti e descritti: essi, anzi, non sono altro che queste storie.

Gli scritti di Macho sul tempo sono sussumibili in tre categorie: 1) scritti sugli oggetti che diverse culture hanno inventato per misurare il tempo, 2) scritti sui modi che diverse culture hanno utilizzato per concettualizzare il tempo, 3) scritti sulle conseguenze in campo etico che hanno avuto modi culturalmente specifici di concettualizzare il tempo. L'interconnessione inscindibile tra le prime due categorie (la temporalità e i modi in cui essa viene rappresentata materialmente e concettualmente) viene analizzata in maniera dettagliata da Macho nel suo *Das zeremonielle Tier*.

In quest'opera divisa in due sezioni vengono – nella prima parte – esplorati i rituali, innanzitutto partendo dalla loro struttura specifica (cap. I), per poi passare ai loro luoghi, intesi come "soglie", passaggi tra mondi differenti e irriducibili, tra cui è possibile solo transitare (cap. II), alle forme di temporalità specifiche da essi instaurate (cap. III) e agli oggetti che in essi vengono utilizzati (cap. IV), ossia ai loro *media*. In particolare in questi due ultimi capitoli vengono messi in pratica una metodologia e un procedere classici della scienza della cultura, che partendo da analisi particolari di oggetti materiali quali ossa, amuleti, boccali, coltelli o tazzine da caffè arriva a elaborare una teoria di carattere più generale. La seconda sezione del libro è dedicata alla temporalità dei rituali (già anticipata dal capitolo II della prima sezione), scandita nel tempo della festa. Vengono così analizzati: il mito di Crono, gli onomastici, le feste di compleanno e il Natale, il diario di Robinson Crusoe e la scansione del tempo in esso riportata, fino ad arrivare alle tecniche messe in atto nello svolgimento dei rituali e alle trasformazioni che essi producono nelle soggettività di chi vi prende parte.

[30] Cfr. Hans Blumenberg, *Begriffe in Geschichten*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998.

Come appare evidente anche solo da questo breve *resumé*, il libro in questione pensa il tempo a partire dai rituali, vale a dire a partire da quegli specifici strumenti culturali che permettono agli esseri umani di interrompere il ciclo continuo e omogeneo del tempo naturale tramite un evento che segna una differenza qualitativa tra un prima e un poi. Questo sono, infatti, i rituali: modi per segnare un discrimine temporale, producendo e riproducendo la memoria di un evento culturalmente rilevante tramite azioni ripetute che scandiscono, di conseguenza, anche il tempo che non appartiene al rituale stesso.

Se il tempo, quindi, è solo il tempo degli uomini e dei loro modi di viverlo tramite azioni culturalmente rilevanti, non è possibile stabilire una gerarchia tra concetti con cui il tempo è stato descritto e modi con cui il tempo è stato vissuto nelle sue figurazioni culturali. Questo aspetto rappresenta un ulteriore elemento di discrimine tra Macho e Hartog: quest'ultimo, infatti, rispetto alle analisi "materialiste" del primo, privilegia l'analisi dei grandi operatori concettuali che hanno scandito a suo parere l'instaurarsi di uno specifico regime di storicità. Questa operazione concettuale, però, si basa sull'assunto che i modi teorici e filosofici con cui il tempo è stato scritto e descritto siano particolarmente rappresentativi del modo in cui un'epoca ha "vissuto" il tempo. Si tratta di una visione che reca tracce di un certo intellettualismo gnoseologico, che invece l'approccio materialista di Macho permette di evitare. Rituali, feste, oggetti di uso comune, infatti, coinvolgono chiunque e quindi la loro disamina e l'analisi della loro diffusione permette allo storico di comprendere meglio un "regime di storicità" di quanto non faccia l'analisi delle sole teorie che lo hanno descritto. Queste, certamente, possono essere considerate parte dei modi tramite cui una specifica cultura ha compreso e concettualizzato il proprio modo di vivere il tempo, ma non possono essere considerati né gli unici né i più rappresentativi, a meno che non venga fornita un'analisi specifica dei motivi per cui questi strumenti metodologici dovrebbero godere di un tale primato – un'analisi che Hartog, quanto meno nel suo ultimo testo, non conduce.

Un ultimo aspetto delle analisi di Macho sulla temporalità riguarda l'etica. Secondo lo studioso austriaco il rapporto con il tempo che le diverse società hanno sviluppato ha influenzato in maniera radicale i sistemi etici che esse hanno prodotto. Macho, che basa le sue indagini su resoconti provenienti dall'archeologia e dalla paleoantropologia[31], rileva come, nel periodo precedente la cosiddetta "rivoluzione neolitica", gli esseri umani, raccolti in piccoli gruppi nomadi di cacciatori e raccoglitori, avrebbero stabilito un regime di cooperazione, privo di particolari gerarchie: gli individui venivano considerati per le proprie capacità; quando morivano, venivano sepolti oppure abbandonati. Il gruppo nomade si spostava costantemente dai luoghi in cui erano vissuti e morti gli antenati, e questo rendeva improbabile che la memoria dei meriti o demeriti dei genitori (ammesso che questi

[31] Cfr. Macho, *So viele Menschen*, cit., p. 38.

fossero chiaramente riconoscibili, fatto di per sé estremamente complesso se si considera che nei gruppi paleolitici, composti da poche decine di persone, doveva essere praticamente impossibile comprendere di chi fosse figlio un neonato) influenzasse troppo a lungo la considerazione in cui erano tenuti i figli. Solo con il processo di stanzializzazione e la conseguente inumazione dei morti accanto agli insediamenti dei vivi, la memoria delle azioni delle generazioni passate cominciò a costituire un patrimonio simbolico e sociale per le generazioni future, come esprime, in accordo con Macho, Peter Sloterdijk in un passaggio pregnante di *Sfere II*:

> [L]a distanza è l'impulso che genera davvero cultura. Essa non ammette che i morti determinanti si allontanino troppo, ma li fissa in una cerchia più ampia che perimetra lo spazio della vita e dell'animazione di una sfera culturale – o almeno un anello più ampio al suo interno. Per questo i ricordi rilevanti sono presenti anzitutto nello spazio pubblico del gruppo; i loro segni sono le tombe che marcano lo spazio di vicinanza-lontananza in modo chiaro per i membri del gruppo.[32]

È quindi una storia "topologica"[33], come la definisce Macho – un'operazione originaria di spazializzazione del tempo, in cui le tombe degli antenati e le loro opere che permangono nei primi villaggi neolitici creano un rapporto tra generazioni che sia non più solo orizzontale, ossia tra coloro che sono vivi contemporaneamente, ma anche verticale, vale a dire tra coloro che sono vissuti in passato e chi è attualmente in vita –, ad influenzare i regimi etici delle società antiche.

Si instaura, conseguentemente, un tipo di etica legato al rapporto tra generazioni, in cui i legami di sangue diventano quelli eticamente più vincolanti[34]. In questo contesto Macho fa riferimento alla distinzione idealtipica weberiana sussistente tra *Gesinnungsethik* (etica dei principi) e *Verantwortungsethik* (etica della responsabilità)[35] per definire i regimi etici che differenziano le culture agrarie da quelle contemporanee. La prima sarebbe propria delle società che vivono il tempo in maniera spazializzata: vale a dire le società antiche, in cui i legami etici principali erano verso i vicini a livello spaziale, e i principi etici erano assoluti, perché non prevedevano la possibilità che essi potessero essere rinegoziati al cambiare delle condizioni storico-mondane.[36] Una rinegoziazione dei principi etici, propria più dell'approccio della *Verantwortungsethik*, è più vicina a un modello temporale di

[32] Cfr. Peter Sloterdijk, *Sfere II. Globi – Macrosferologia*, Raffaello Cortina, Milano 2014, p. 150.

[33] Cfr. Macho, *Künftige Generationen*, cit., p. 321.

[34] Cfr. Id., *Fesseln der Zeit*, cit., p. 13.

[35] Cfr. Max Weber, *Politik als Beruf*. Reclam, Stuttgart 1972, pp. 70-71.

[36] Macho nota che il rapporto con gli antenati è solo apparentemente in contraddizione con un'etica "topologica", che fa del vicino spaziale il referente etico principale. Gli antenati, infatti, vengono considerati come immediatamente presenti, attivi e coinvolti nelle attività dei vivi: essi, anzi, sono forze agenti, che costringono i vivi a comportarsi in una maniera specifica nel presente. Cfr. Macho, *Künftige Generationen*, cit., p. 320.

etica: l'etica della responsabilità, infatti, rinunciando a principi assoluti che siano slegati dai fini concreti che vanno perseguiti, accetta anche la rinegoziazione dei principi etici, laddove mutate condizioni storiche mettano in crisi premesse etiche precedentemente date per assunte. Secondo Macho l'etica, dunque, è il risultato del rapporto concreto con specifiche concezioni dello spazio e – soprattutto – del tempo, che l'umanità ha sviluppato a seguito di mutamenti storici fattuali delle proprie condizioni di vita globali (processo di stanzializzazione, tramonto delle società agrarie, ecc.).

CONCLUSIONI

Nel presente contributo si è innanzitutto effettuata una ricognizione di alcune posizioni filosofiche centrali rispetto al problema del tempo, enucleando, a partire da queste, due macroapprocci metodologici: da un lato, il tempo è stato considerato a livello filosofico dal punto di vista del soggetto percipiente; dall'altro, come realtà oggettiva, esistente al di là dell'uomo. Si è in seguito proceduto ad analizzare le differenziazioni interne che la prima posizione ha assunto nella Modernità: da una parte, quella che ha fatto del tempo una categoria della percezione individuale; dall'altra, quella che ha fatto coincidere tempo e storia umana. Rispetto a queste ripartizioni sono state poi prese in considerazione due posizioni specifiche: quelle di Hartog e Macho, considerate come intermedie rispetto alle posizioni precedentemente evocate. Macho e Hartog, infatti, prendono entrambi in analisi la questione del tempo a partire dal punto di vista della storia umana, ma senza che il loro approccio sia riconducibile né alle filosofie che analizzano il tempo come categoria percettiva del soggetto né a quelle che lo analizzano in una cornice di filosofia della storia. Hartog, sulla scia di Koselleck, cerca di trovare delle categorie concettuali – in particolare quella di "regime di storicità" e la triade *Chronos*, *Kairos*, *Krisis* – che permettano una comprensione dello svolgersi della storia in Occidente. Macho, invece, parte da un assunto "materialista", che considera il tempo come coincidente con i modi e strumenti umani utilizzati per rappresentarlo, per arrivare ad analisi che investano i campi della storia dei concetti, degli artefatti e delle teorie etiche, derivando le proprie categorie concettuali dai *case studies* concreti presi in considerazione.

Tramite questo approccio comparativo riteniamo che sia possibile trarre alcune conclusioni che l'analisi dei due autori hanno permesso di portare alla luce. Innanzitutto, le posizioni di Hartog e Macho rendono esplicita la separazione tra storia del tempo e filosofia della storia, spezzando il nesso necessitante tra avvenimenti di carattere storico e corso del tempo. Entrambi gli autori mostrano come le categorie che diverse civiltà hanno sviluppato per concettualizzare il tempo sono figlie di concrete condizioni teoriche e materiali ereditate da epoche precedenti, che le hanno inevitabilmente influenzate. Entrambi gli autori, inoltre,

hanno mostrato come il tempo sia in qualche maniera inscindibile dai modi della sua comprensione: in questo Macho ha sviluppato un approccio più materialista, mentre Hartog uno più concettuale. Entrambi, però, richiamano l'attenzione sulla necessità, laddove si parla del tempo, di analizzare i discorsi sul tempo, e i modi con cui gli uomini lo hanno visualizzato, spazializzato, portato ad espressione.

In questo senso, forse, al di là delle differenze specifiche tra gli approcci dei due autori su cui ci si è soffermati nel corso del presente lavoro, è possibile trovare una caratteristica comune ad entrambi: Macho e Hartog mostrano, infatti, che il tempo senza l'uomo – senza i suoi concetti e i suoi artefatti, le sue storie e i suoi rituali – è un tempo muto. Compito dello storico e del teorico della cultura è l'analisi di tali concetti, artefatti, storie e rituali al fine di rendere conto di come il tempo sia dia sempre al plurale: come pluralità di tempi e storie che rendono il tempo afferrabile e umano.