

**François Hartog, *Chronos. Alla ricerca del tempo perduto*,
Torino, Einaudi, 2022, 328 pp.**

Che fine ha fatto il 'Tempo', categoria principe dell'analisi filosofica e storica, in un'epoca che conosce solo il senso sfuggente del presente? Può di certo sembrare una provocazione l'invito a riflettere su questioni teoretiche, concernenti la forma, che si allontanano dalla sostanza degli eventi e che, come macigni, franano continuamente sulle vite di tutti e di ciascuno, e problematizzano le forme stesse del pensare e quelle dell'agire. Guerre, emergenze umanitarie, esplosioni incontrollate di odio e rabbia, l'ombra perdurante della crisi economica ed i cataclismi climatici ed ambientali sono il sommario catalogo che si presenta davanti agli occhi, con cui bisogna fare i conti, senza cedere al richiamo di spiegazioni consolatorie e al fascino dell'emergenza come costante tentativo di fuga dalla storicità. A questa altezza sono due le alternative che si pongono: la prima è continuare a pensare nell'ottica e nell'orizzonte del presente, schiacciando il flusso storico sull'hic et nunc degli eventi, la seconda è provare a inscrivere gli eventi dentro una superficie di emergenza, e quindi tentare di dargli maggiore respiro ed una profondità genealogica tale da poter reggere all'urto del presentismo. In questo senso, la nostra epoca è caratterizzata da una condizione a dir poco paradossale: da una parte l'assenza di storicità del tempo e dall'altra una paradossale iperstoricità, per cui qualunque evento entra direttamente negli annali delle res gestae. La crisi della filosofia della storia, in breve, è la spia della crisi della temporalità occidentale. François Hartog parte da questa semplice considerazione per affrontare lo statuto della temporalità occidentale, nel suo ultimo studio intitolato, per l'appunto, 'Chronos'. Nei sei capitoli che compongono il volume lo storico francese, infatti, evidenzia e dimostra che la crisi odierna della temporalità e della storicità affonda le proprie radici nelle radici stesse della struttura stessa con cui la storia stessa è stata concepita. In prima battuta la concezione europea (sinonimo filosofico di Occidente perché suo specifico spazio di emergenza) della storicità è parte integrante della macchina teologico-politica. La storia occidentale, dunque, è la storia della corsa verso la salvezza e la libertà, sia in versione teologica che secolarizzata, come hanno efficacemente argomentato Lowith e Koselleck. L'incombere attuale di un futuro minaccioso e carico di distruzione ha messo in crisi anche l'interpretazione provvidenziale della storia, lasciando spazio all'immaginazione catastrofista. Hartog interroga queste due estremità del pensiero europeo per mettere in luce le differenti stratigrafie della storicità, e ristabilire il respiro storico come metro di paragone, adeguatamente calibrato, dentro l'attualità.

Il movimento della storicità occidentale nasce dentro la triangolazione tra Gerusalemme, Atene e Roma, ovvero tra la nascita del monoteismo religioso e la nascita della politica, proteso tra due differenti regimi di sovranità: quello spirituale dell'ambito teologico e quello temporale dell'ambito politico. Andando oltre: le contaminazioni tra pensiero religioso e pensiero filosofico, mediato da figure come Paolo di Tarso ed Agostino d'Ipbona, l'ellenismo ed il platonismo che si sostanziano nella mistica medievale, nelle letture cristiane di Aristotele e Plotino, nelle eresie millenaristiche. E che tornano, nel presente, sotto forma di benjaminiani bagliori messianici, di eventi che illuminano con potenza la scena storica, e sotto forma di una grammatica del tempo che ha attraversato indenne i secoli davanti a lei. Hartog parte proprio dalla Grecia per sviluppare ed estendere la portata di questa triade, nell'introduzione intitolata 'Dai Greci ai cristiani': Chronos, ovvero il tempo comune, che scorre e che è misurabile; Kairos, il tempo in cui irrompe l'evento, il tempo dell'istante e dell'inatteso, quello dell'occasione divina; ed infine Krisis, il tempo lacerato della divisione, della risoluzione, dell'unione o della separazione tra chronos e kairos. Su questo dispositivo si innesta quello che l'autore francese chiama 'regime di storicità cristiano', ovvero la lettura del tempo come tempo di Dio. Il secondo capitolo del libro, 'L'ordine cristiano del tempo e la sua diffusione', si preoccupa di squadernare l'origine e la diffusione di questo dispositivo fondamentale. Come nell'introduzione giovannea al Vangelo, nel tempo cristiano il Verbo, che è immanente in Dio, si fa Carne, garantendo la propria Parusia, la Rivelazione, come fine e salvezza degli uomini. Il regime di storicità cristiano vive questo paradosso, sospeso tra l'eternità della Legge, l'immanenza della fede ed il messianismo della Venuta finale, tra l'accelerazione della salvezza e la lotta contro la costante presenza del male. In questo senso, la figura del profeta è emblematica come colui che vive lo scarto tra chronos e kairos, come colui che vede il tempo nuovo ma vive nel presente, tempo carico di promesse. Ed è sempre in questo senso che l'apocalisse diventa l'evento che lega entrambe le varianti nella contemporanea distruzione ed affermazione della Parola. Il tempo in cui sono chiamati a vivere nel presente i cristiani, infatti, è, il tempo in cui le tre modalità del tempo convergono come tempo dell'attesa, in cui è necessario vivere dentro il tempo chronos ma opponendovisi, attendendo il tempo finale della redenzione. La disgiunzione evangelica tra le due modalità del tempo mette in discussione la questione del giudizio e della crisi, schiacciando la vita del credente su questo doppio dispositivo di temporalità, come fa Paolo (p. 63 ss). Di conseguenza, Hartog evidenzia come la nuova cronologia del tempo cristiana, scandita attraverso specifici rituali e feste, mantenga il credente sospeso in questa doppia dimensione. Agostino d'Ipbona è colui che ha posto in maniera più chiara questo dualismo, operando una distinzione tra la civitas umana, che poggia i piedi nel tempo normale, e la civitas dei che funge da salvezza e da bussola per la dimensione soggettiva e morale del credente (p. 91). Sia in Paolo che in Agostino, infatti, il tempo presente è la soglia in cui 'vivere come non essendovi', ovvero quel tempo in cui l'attesa della salvezza è scandita da una specifica liturgia in cui la Parusia è l'orizzonte verso cui tendere senza che ve ne sia certezza. Questo tipo di kairos, infatti, è centrale nella produzione di una filosofia della storia messianica che si

estenderà compiutamente nel corso dei secoli. E, di conseguenza, si muove ulteriormente su un piano temporale che avvicina la Salvezza, da praticare nel quotidiano attraverso i tempi scanditi dal calendario, e respinge la tentazione dell'Apocalisse e della distruzione. Su questo ulteriore bivio il regime di storicità cristiano si stabilizza nel Medioevo tanto attraverso una scansione di pratiche che come profezia messianica. Questo tempo viene articolato lungo due assi: del secondo si possono trovare tracce nei movimenti eretici e millenaristi e in Giocchino da Fiore. Hartog definisce, invece, il primo asse come il 'venire a patti con Chronos', che da il titolo anche al terzo capitolo del volume. Ponendo l'Incarnazione del Cristo come asse fondamentale su cui fare ruotare i tempi, il problema che si pone è quello dell'abitare il tempo, e che viene risolto attraverso l'uso di quattro operatori temporali: l'accomodatio, la translatio, la renovatio e la reformatio. Attraverso questi ultimi, infatti, il kairos-salvezza viene ulteriormente distribuito nel tempo corrente, e la storia viene percepita come un disegno in cui la mano di Dio continua ad esercitarsi dall'inizio alla fine dei tempi. Come accennato in precedenza, la profezia diventa una forma escatologica di accomodatio, perché protesa a riattivare l'evento kairologico dentro il tempo, e, facendo tesoro della lezione del profeta Daniele, fa coincidere fine dei tempi e realizzazione della salvezza. Sullo stesso piano di questa forma di accomodatio messianica, infatti, ma di segno completamente opposto, gli operatori sopra enunciati concorrono alla composizione del dispositivo teologico-politico in cui la dimensione temporale e quella spirituale vengono riunite sotto le insegne dell'Impero, in cui le due città vengono riunite (p. 133). Il quarto capitolo, intitolato 'Dissonanze e fenditure', ha come proprio oggetto analitico proprio l'accomodarsi nel tempo, la traduzione della parola divina nelle opere, nel passaggio dal Medioevo all'età Moderna, ovvero l'ingresso degli operatori temporali cristiani nella grammatica della storia e della politica. In questo senso, l'Umanesimo trasla e 'perverte' questi operatori temporali espungendo la divinità dall'orizzonte storico, e radicandoli nel presente, rimettendo in marcia la storia intesa come azione soggettiva e non come disvelamento della salvezza. Non solo: la riforma diventa terreno di battaglia di differenti visioni del mondo, e non più modulazione del Verbo religioso: il kairos religioso viene scalzato dal kairos politico, ed è krisis che torna a farla da padrone, tanto come disgiunzione tra tempo, storia e politica che come forma di decisione e di sovranità. Hartog elenca le dissonanze tra l'ermeneutica del tempo cristiana e la sua rilettura moderna, evidenziando come, pur mantenendo la Provvidenza come soggetto spirituale del tempo storico, esso fosse stato progressivamente sovrastato ed affiancato dal tempo chronos, in questo senso tempo delle azioni umane. Utilizzando gli esempi di Bossuet e Newton, l'autore francese evidenzia l'ulteriore tentativo compiuto dagli autori sopra citati per accomodare e tradurre la temporalità cristiana dentro quella storica (pp. 172-178). La modernità dispiega compiutamente la forza di chronos, che diventa il nucleo centrale del processo di secolarizzazione, di compiuto dispiegamento del dispositivo teologico-politico sotto forma di ciò che Koselleck ha chiamato 'singolare collettivo'. Hartog infatti sceglie di seguire le modulazioni e le modifiche di kronos e kairos, sotto il segno della razionalità illuminista e di quella positivista, nel quinto capitolo 'Sotto l'impero di Chronos'. Buffon e

Condorcet, infatti, rendono pronosticabile il futuro attraverso l'indagine razionale e il calcolo delle probabilità, aprendo la strada al Progresso come inveramento della dialettica tra *chronos* eterno e *kairos* evenemenziale, ovviamente attraverso il giudizio di *krisis*. Il tempo moderno è completamente proiettato sul futuro e sulla continua realizzazione di esso, facendosi in qualche modo erede dell'escatologia biblica e della *renovatio* come opera costante di trasformazione. Nella loro opera di distruzione del regime del tempo cristiano, Hartog sottolinea, i due illuministi hanno innalzato anche la Storia come soggetto a parte intera, la cui caratteristica principale è il suo inveramento immanente e continuativo. Essa è l'unico metro di giudizio delle azioni umane, e l'unico terreno di intervento per accelerare il *Kairos* o ritardare gli effetti. E il *Kairos* principale della modernità è la Rivoluzione, ossia la *renovatio* totale che abolisce il tempo della sovranità per affermare quello della libertà. Il combinato disposto di *krisis* e *kairos* impone un nuovo ritmo al tempo *chronos*, lo rende fluido, lo adatta ai movimenti soggettivi. È l'epoca delle grandi filosofie della storia, nel cui scontro è in ballo non solo l'assetto materiale del mondo ma anche quello del tempo e dell'agire umano: da un lato la storia come processo conflittuale che dischiude il regno della libertà, dall'altro il ritorno della Provvidenza come motore e freno all'avanzata dell'Anticristo. Ma oltre Marx e De Maistre, è il positivismo che dispiega la potenza del dispositivo storico moderno come inseguimento del *kairos* (p. 217). Hartog infatti cita Renan come colui che cogliendo nel tempo *Chronos* il principio del divenire storico, ha divinizzato l'umanità, incarnandola come unico soggetto che è in grado di essere perfettibile attraverso il tempo. In questo senso, il Progresso è mostrato ancora più chiaramente come elemento teleologico ed escatologico, ossia di una figura divina che si distende sul tempo *chronos* ed allo stesso tempo ne segna i confini di esistenza, con *kairos* che funge da vettore di arrivo della Rivelazione e, dunque, della salvezza. Con la crisi del regime di storicità moderno entrano in crisi anche queste filosofie della storia, differentemente declinate. Con la critica rivoluzionaria o reazionaria del Progresso, è la stessa idea di *chronos* ad essere messa in discussione: il Novecento, infatti, sarà il secolo caratterizzato dalla dialettica tra *Kairos* e *Krisis*, ricondotti alla pura contingenza, ossia iscritti in un regime temporale che fa dell'immanenza il proprio statuto. Benjamin, infatti, attiva questa dialettica, ibridando la filosofia della storia marxista con il messianismo e facendo coincidere il *kairos* messianico con quello rivoluzionario e destituendo il corso vuoto di *chronos* con il tempo pieno dell'eschaton. D'altra parte, lo spettro della guerra atomica contribuisce all'ulteriore destituzione dell'equazione *chronos*-progresso, trasformando il tempo storico in puro tempo dell'esperienza soggettiva, in cui lo spazio dell'azione umana è schiacciato sul presente. L'ultimo capitolo del volume, 'Chronos destituito, Chronos restituito', dissoda il terreno analitico di questi temi, offrendo un'analisi ed una possibile prognosi di questa problematica. Si entra, così, nel regime di storicità presentista, in cui la nostalgia e l'accelerazione sono la spia di un bisogno e di una mancanza della storia intesa come razionalità dispiegata e proiezione calcolabile delle azioni nell'arco della lunga durata. In questo contesto, *krisis* è ormai una invariante che non registra più le mutazioni e le rotture decisionali soggettive, ma che segna il vuoto su cui il tempo si stende. Hartog però sottolinea

il valore dell'Antropocene come dispositivo concettuale con cui ripensare ad una grammatica del tempo adeguata, proprio in un momento in cui l'Apocalisse e l'Estinzione sono diventati i due prodotti più richiesti dalla società dello spettacolo. Inteso sia dal punto di vista geologico che dal punto di vista concettuale, l'Antropocene restituisce l'idea della storia come durata che come evento ed epoca. (p. 273 ss). Hartog, a partire da questa condizione, chiude questo studio ponendosi l'interrogativo sulla possibilità di un regime storico basato sull'Antropocene. Da un lato, esso è il ritorno di *chronos* svincolato da *kairos* e *krisis*, ossia destituendo il tempo dell'umanità attraverso il tempo della Terra-Gaia (Gaia come soggetto agente, con le parole di Latour). Dall'altro, consente di pensare in sincronia con la storia biologica e geologica, ponendo l'agency umana non più come *primus inter pares* ma come attore tra gli altri attori, biologici e tecnologici. Sganciando il *Chronos* dal *Kairos* apocalittico, e facendo lezione dell'ecologia politica dei movimenti sociali, Hartog sulla scia della 'coscienza epocale' che lo storico D. Chakrabarty ha collegato alle emergenze sociali ed ecologiche prodotte dall'Antropocene, suggerisce di tornare a *krisis* come lente attraverso cui guardare alle emergenze del presente, senza con ciò rinunciare allo sguardo storico d'insieme e ad immaginare una trasformazione complessiva.

Concludendo la lettura di questo studio, si può affermare con Hartog che il regime di temporalità cristiano ha permeato per intero il discorso culturale occidentale, seguendolo fino al suo tramonto e traducendo la dialettica tra Salvezza e Progresso nell'accelerazione presentista. Ma proprio le dimensioni ed i costi umani ed ecologiche della distruzione del presente ci permettono di ricollocare il discorso storico nei binari della dialettica tra *chronos*, *kairos* e *krisis*, per uscire dall'emergenza e poter valorizzare le temporalità emergenti come elementi con cui poter frenare le minacce del futuro e, perché no, accelerare le potenzialità trasformatrici insite nelle pieghe del presente e nelle pratiche delle soggettività. Ridare dignità al tempo storico, infatti, non vuol dire ricollocare la Storia sull'altare delle divinità, ma restituire lo spazio del possibile agli attori sociali e dare forza all'immaginazione di un futuro (come suggerisce J. Baschet), finalmente non schiacciato tra i cardini del presentismo come flusso indistinto: in altri termini, si tratta di riuscire ad articolare una nuova dialettica tra immanenza e durata, che la possa fare finita con la teleologia apocalittica ed il cinismo presentista.

Vincenzo Maria Di Mino