



Citation: Vizza P. (2020) *L'alienazione ai tempi dell'accelerazione. Intervista a Hartmut Rosa*, in «Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali», Vol. 9, n. 20: 167-176. doi: 10.13128/cambio-8978

Copyright: © 2020 Vizza P. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.com/cambio>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

Data Availability Statement: All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

Competing Interests: The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

Points of view

L'alienazione ai tempi dell'accelerazione. Intervista a Hartmut Rosa

A CURA DI PIERLUIGI VIZZA

Hartmut Rosa è uno dei sociologi e filosofi più noti nel panorama tedesco e internazionale attuale. Riconosciuto tra gli attuali esponenti della Scuola di Francoforte, si è distinto per gli ingenti contributi dati alla teoria critica e alla teoria sociale inaugurando la riflessione sui fenomeni dell'accelerazione sociale e della risonanza.

È nato a Lörrach, una città ai piedi della Foresta Nera nel sud-ovest della Germania, il 15 agosto 1965. Dopo la maturità, ottenuta presso l'Hochrhein-Gymnasium di Waldshut nel 1985, si iscrive al corso in Scienze Politiche, Letteratura Tedesca e Filosofia presso l'Università di Friburgo, laureandosi con il massimo dei voti nel 1993. Prosegue i suoi studi conseguendo con lode il dottorato all'Università Humboldt di Berlino nel 1997, sotto la supervisione di Axel Honneth e Herfried Münkler, con una dissertazione dal titolo *Identità e prassi culturale. La filosofia politica dopo Charles Taylor (Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor)*.

Già nel 1997 diventa Senior Lecturer e in seguito assistente di ricerca presso l'Università di Jena, nel Dipartimento di Sociologia, e Visiting professor alla New School for Social Research di New York (2001/02). Per breve tempo ha insegnato Teoria Politica all'Università di Essen (2004) e poi Scienza Politica all'Università di Augsburg (2004/2005), ottenendo infine la cattedra di Sociologia e Teoria Sociale presso l'Università di Jena nel 2005. Oggi Rosa è Professore ordinario dell'Università Friedrich Schiller di Jena e dal 2013 direttore del Max-Weber-Kolleg, Institute for Advanced Study, dell'Università di Erfurt. Oltre a ciò ha ricoperto importanti ruoli istituzionali: dal 2000 è co-direttore (insieme ad Axel Honneth, Nancy Fraser, Rainer Forst e altri) del convegno annuale interazionale di "Philosophy and the Social Sciences" di Praga; dal 2002 al 2014 è stato vice-presidente e segretario generale del Research Committee 35 (Comitato per l'analisi concettuale e terminologica; COCTA) dell'International Sociological Association (ISA); dal 2008 al 2017 è stato co-editore della rivista *Time*

& Society; dal 2011 è co-direttore del DFG-Kollegforschergruppe di Jena, che si occupa anche di critica alla società della crescita illimitata (Post-Growth Society).

Durante la sua carriera accademica, Hartmut Rosa ha ottenuto numerosi premi e onorificenze: il premio di ricerca dello Stato della Turingia (2006); il Tractatus-Preis per il saggio *Resonanz* (2016); il premio Erich-Fromm della Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft (2018); l'anello d'onore Paul-Watzlawick (2018); il dottorato ad honorem dall'Università di Studi Umanistici di Utrecht (2019); la medaglia Werner Heisenberg della Fondazione Alexander von Humboldt (2020); il premio per l'educazione alla cittadinanza globale Rob Rhoads dall'Università della California (2020).

Tra le sue opere più importanti, ricordiamo: *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2005 (*Accélération. Une critique sociale du temps*, La Découverte, Paris 2010; *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*, Columbia University Press, New York 2013); *Quellen bürgerschaftlichen Engagements. Die biographische Entwicklung von Wir-Sinn und fokussierten Motiven* (con Michael Kauppert e Michael Corsten), Springer VS, Wiesbaden 2008; *High-Speed Society: Social Acceleration, Power and Modernity* (con William E. Scheuerman), Penn State University Press, Pennsylvania 2009; *Soziologie, Kapitalismus, Kritik. Eine Debatte* (con Klaus Dörre und Stephan Lessenich), Suhrkamp, Frankfurt am Main 2009 (*Sociology, Capitalism, Critique*, Verso, London/New York 2015); *Alienation and Acceleration. Towards a Critical Theory of Late-Modern Temporality*, NSU Press, Malmö/Århus 2010 (*Aliénation et Accélération. Vers une théorie critique de la modernité tardive*, La Découverte, Paris 2012; *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, Einaudi, Torino 2015); *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Suhrkamp, Berlin 2016 (*Resonance: a Sociology of Our Relationship to the World*, Polity Press, Cambridge 2019); *The Good Life Beyond Growth. New Perspectives* (con Christoph Henning), Routledge, London/New York 2017; *Unverfügbarkeit. Unruhe bewahren*, Residenz Verlag, Salzburg 2018.

L'intervista che segue a Hartmut Rosa è stata realizzata nell'ottobre del 2019 a Erfurt. La mia tesi di laurea era incentrata su un suo saggio, ma non avevo ancora avuto il piacere di parlargli di persona. Ci siamo incrociati per la prima volta all'uscita del Max Weber Kolleg, così da concordare una data per un'intervista, e mi ha colpito subito il suo fare cordiale, la passione e la vivacità con cui mi ha reso partecipe fin da subito delle sue considerazioni.

La lunga intervista che qui viene riproposta conferma la buona impressione iniziale, e mostra altresì la potenza con cui le sue parole e argomentazioni colpiscono chi lo ascolta.

Una delle principali critiche che Marx muove al sistema capitalistico di produzione è che il capitalismo parta con l'idea che lo sviluppo sia infinito, idea che però viene contraddetta dalla struttura capitalistica che impedisce siffatto sviluppo infinito. Da ciò si può constatare che il capitalismo ha un limite. Allo stesso modo, si potrebbe dire che la logica dell'accelerazione sociale parta con l'idea che l'accelerazione sia infinita, idea che però viene contraddetta dalla struttura della società, sicché l'accelerazione distrugge quelle stesse istituzioni che permettono la sussistenza della società dell'accelerazione. Allora, si può trovare una correlazione tra la critica di Marx e la sua teoria critica?

Penso che tu abbia perfettamente ragione nel dire che ci sia una sorta di *affinità elettiva* tra la mia teoria e quella di Marx, poiché c'è senza dubbio una vicinanza tra l'analisi e la logica che viene fuori dal pensiero marxista e la logica dell'accelerazione sociale. Per Marx, il sistema capitalistico si basava sull'idea di una crescente capacità di produrre potenza produttiva, idea che non aveva l'ambizione di una fine, perché la produzione sarebbe sempre cresciuta. Non nego che la logica dell'accelerazione sociale abbia degli elementi in comune con questa analisi, ma non direi che inizi con questa idea, perché non è l'idea di infinito che guida gli individui nella corsa. Si tratta piuttosto di un prerequisito istituzionalizzato, in quanto c'è una sorta di *promessa culturale* che ci suggerisce che se diventeremo più produttivi, se riusciremo ad accelerare più intensamente, allora, avremo più ricchezza, ma anche più conoscenza, più libertà e così la vita migliorerà. Per questo la gente non pensa alla fine dell'accelerazione. Allo stesso modo, però, non credo che oggi ci sia una concezione di crescita infinita o di un'accelerazione infinita. Si tratta più che altro dell'istituzionalizzazione di una logica, che in Marx è molto chiara, ossia della *logica dell'accumulazione*

di capitale. È vero: questo è un processo che non si dà una fine, ma non c'è l'idea che non ci sia una fine, non vi è nemmeno l'idea che l'accumulazione di capitale sia un'istituzione della realtà. Non è un'idea culturale.

E perché è così difficile da superare? Perché questa non è solo una concezione, un'idea, questo è il punto a cui volevo arrivare come sociologo, bensì si tratta di una specie di *istituzionalizzazione della logica*, perché ciò che guida l'accelerazione sociale e ciò che ci impedisce di superare questa logica è che solo accelerando, solo aumentando la potenza di produzione, si potrà preservare ciò che abbiamo, cioè il nostro status attuale. Dunque, si tratterebbe di una sorta di *stabilizzazione dinamica*. Difatti, un capitalista può rimanere sul mercato solo se cresce, accelera o innova. Così, se non c'è crescita in Germania o in Italia, ad esempio, non solo perdiamo posti di lavoro e le aziende chiudono, ma diventa difficile anche mantenere i servizi sanitari, le infrastrutture, non si possono pagare le persone che lavorano nella pubblica amministrazione, intaccando così i vari servizi di base, il *welfare*. Da ciò consegue che per garantire ciò che abbiamo adesso dobbiamo aumentare continuamente la velocità e la produzione.

Ad un certo punto del saggio Accelerazione e alienazione, lei parla di «oasi di decelerazione», ossia luoghi dove il tempo sembra fermarsi, ma non fa alcun accenno alle periferie. Tuttavia, a mio avviso, all'interno della teoria dell'accelerazione è necessario mostrare chiaramente quali siano, in termini di velocità, le differenze tra centro e periferia, giacché può sembrare che l'accelerazione si concentri principalmente nei centri, nelle grandi metropoli, mentre nelle periferie – anche dell'Occidente – si ha una situazione di stasi o addirittura di decelerazione, perché queste aree marginali sono escluse dai centri dove si concentra principalmente il capitale che è la molla dell'accelerazione. Ad esempio, io vengo da un paese del Sud Italia dove i servizi, come le linee ferroviarie e i trasporti in generale, sono ancora quelli di cinquant'anni fa, così come vi è un ristagno economico persistente che va naturalmente a condizionare la concezione del tempo. A tal proposito, la domanda che mi viene in mente è: se l'accelerazione sociale si concentra principalmente nei centri, allora, si può sostenere che l'accelerazione sia un fenomeno limitato? E ancora: è possibile che l'accelerazione sociale si stia muovendo sempre di più verso i centri nevralgici del sistema capitalistico?

Si tratta di una domanda interessante e molto importante, su cui vale la pena di riflettere. Cominciamo col dire che si può sostenere che la logica dell'accelerazione sociale, e diciamo dell'accumulazione del capitale, sia decisamente pervasiva ed influenzi altresì le zone periferiche come il Sud Italia, di cui appunto parlavi nella domanda, così come le zone della Foresta Nera da cui io provengo. In Africa, a sua volta, questo processo acceleratorio si avverte in modi altrettanto diversi, perché, benché non siano presenti sistemi ferroviari o altri servizi di siffatta natura, anche in un luogo marginale come questo un gran numero di persone di certo utilizzeranno gli smartphone e avranno accesso a internet, così come accade per noi. Pertanto, seppur esistano elementi che non accelerino, ce ne sono altri che tendono alla velocizzazione.

Da qui però si giunge al problema della «desincronizzazione»: da una parte, ci sono segmenti che accelerano, dall'altra, ci sono altri segmenti che rimangono indietro; ed è per questa ragione che quest'ultimi elementi che non accelerano, che decelerano o ristagnano, vengono messi sotto pressione dall'accelerazione sociale. Ad esempio, nel Sud Italia o in altri luoghi periferici c'era un modo di vivere per certi versi “tradizionale” votato alla lentezza; adesso, quelle che tu chiami periferie si rendono conto che sono lasciate indietro, che sono tagliate fuori, che c'è stagnazione e, a loro volta, vorrebbero accelerare. Dunque, si può affermare che sia proprio la logica dell'accelerazione sociale che vada a plasmare l'intero sistema culturale e ne determini la struttura.

Poi, ovviamente, questa forza propulsiva nei centri si percepisce più sensibilmente, si tratta di una forza motrice quasi intrinseca, la vedi ovunque – giusto? Nelle semi-periferie, invece, la spinta acceleratoria viene spesso determinata da forze esterne, ad esempio, dal datore di lavoro, da chi ti fa lavorare sodo, e tu sei disposto ad accettare questa velocizzazione perché magari vorresti mandare i tuoi figli a studiare al centro. In modo simile, nelle periferie estreme le persone che ci vivono avvertono che questi spazi diventano sempre più anacronistici, che si rimane indietro nella corsa, così questa sensazione il più delle volte porta all'abbandono dell'area stessa (l'emigrazione), e con i giovani che lasciano la loro casa, di conseguenza, si svalorizza anche il capitale intellettuale del luogo. Si può allora concludere che la logica dell'accelerazione sociale abbia un'*influenza strutturante* (potere e sapere) finanche sulle aree periferiche. Ma, cosa ancor più importante, si mostra chiaramente la *desincronizzazione* tra centro e periferia;

desincronizzazione che viene scandita dalla logica dell'accelerazione. Per questo credo che l'accelerazione sociale non sia un fenomeno marginale.

Certo: ci sono delle enormi differenze tra centro e periferia, ma la logica pervasiva dell'accelerazione condiziona entrambe. Poi non si può sottacere che ci siano alcuni luoghi i quali sono del tutto (o in parte) esclusi dal processo di accelerazione, ad esempio, certe regioni dell'Amazonia o dell'Indonesia, ma queste zone si stanno riducendo, stanno diventando sempre più come piccole isole disperse.

Si può sostenere che anche la democrazia stia accelerando, infatti, come lei scrive: il discorso razionale, che ha bisogno di tempo per essere formulato e dibattuto, è stato sostituito da slogan e immagini che sono molto più veloci delle parole. Così, alla politica del cervello si è sostituita la cosiddetta politica della pancia. Ma si può aggiungere che a causa dell'accelerazione il discorso politico sia diventato finanche privo di cuore e di passione? Non parlo solo dei politici di professione, ma anche della voglia dei comuni cittadini di occuparsi e interessarsi della cosa pubblica. Allora, come possiamo riappropriarci di questa passione per la politica? C'è una relazione tra la perdita del cuore e l'accelerazione sociale?

Georg Simmel, per l'appunto, ci suggeriva che normalmente il cuore e la passione *richiedano* del tempo. Quando ad esempio si ricevono delle notizie, o qualcuno ci parla di un viaggio in un luogo meraviglioso, ci vuole un po' di tempo per reagire con il cuore in modo da sviluppare una sorta di relazione con esso. Così, se raccogli molte informazioni, devi reagire prima con il cervello, perché *il cervello è molto più veloce del cuore*. Fondamentalmente questo è stato il pensiero di Simmel quando scrive che la nostra relazione con il mondo e con le cose si stia spostando dall'anima al cervello.

Ma penso che il problema della politica attuale abbia a che fare anche con la desincronizzazione, perché la democrazia richiede tempo, ma pure autostima e fiducia. A ciò possiamo ricollegare due motivazioni: la prima, che le persone hanno perso la speranza nel poter plasmare il proprio mondo attraverso la politica, in quanto la politica non è più il mezzo che modella la realtà in cui viviamo, ma uno strumento per rimanere all'interno della corsa; la seconda, che la logica dell'accelerazione sociale crei una presa di posizione di *aggressione* nei confronti del mondo stesso. Le persone, infatti, hanno sempre meno tempo a disposizione, ad esempio: facciamo questa intervista molto velocemente, perché poi dovrò partecipare ad un altro incontro. Tutto ciò produce una presa di posizione aggressiva e questa aggressione si ha anche nella sfera politica. In pratica, vuoi soltanto che l'altro stia zitto, sia a Sinistra che a Destra. Quindi non si tratta più di una politica che ci permetta di plasmare il nostro mondo insieme, visto che da un lato non voglio più plasmarlo con te, in quanto sono costantemente turbato, dall'altro lato, non credo che la politica sia lo strumento per plasmare il mondo, in quanto c'è la pressione del mercato e dell'accelerazione. Ecco perché penso che la sfera della politica abbia perso il cuore e la passione.

Inoltre, al contrario di Habermas, credo che come hai suggerito giustamente il cuore e la passione dovrebbero restare all'interno del discorso politico. Nell'ultimo capitolo del mio nuovo libro parlo appunto di «risonanza con il mondo», che assume una sfumatura diversa rispetto a «essere nel mondo». La risonanza non è solo una cosa razionale, include anche il corpo, i sentimenti; è una cosa viscerale. Per questo penso che la democrazia sia principalmente ascoltare e rispondere agli altri. Per Habermas, invece, si tratta di arrivare alla migliore argomentazione. Per me questa non è democrazia. *La democrazia è connessione tra i cittadini*, che in tal modo si trasformano e trasformano il mondo in cui vivono. Perciò la mia concezione di democrazia non si basa solo sulla ragione, ma anche su persone reali con voci, orecchie e cuore.

Certo: la democrazia moderna consiste nel dar voce alle persone, tuttavia ci sono anche qui due problemi: da una parte, la voce dei cittadini si disperde subito dopo le elezioni; dall'altra, la gente vuole che la loro voce sia ascoltata, ma al contempo non vuole sentire quella degli altri, che parlano in modo diverso. Dunque dobbiamo riappropriarci di questo processo, e non si tratta solo di ragione e cervello.

George Orwell, nel suo famoso romanzo dal titolo 1984, scrive che: «Il comandamento dei dispotismi una volta era: "Tu non devi!". Il comandamento dei totalitari era: "Tu devi!". Il nostro è: "Tu Sei!"». Ecco, invece di leggere l'ac-

celerazione sociale come una nuova forma di totalitarismo, potremmo leggerla come un processo di «disciplinamento»? Riacciandoci a Michel Foucault, si potrebbe intendere l'accelerazione sociale come una forma di biopotere, o meglio, come un mezzo di controllo e di potenziamento volto a indirizzare la società verso gli obiettivi del sistema capitalista: un aumento del consumo e della produzione?

Sì, effettivamente questo è ciò che intendo per «totalitarismo». E non credo che ci sia una contraddizione con quel che affermava Foucault. Tra l'altro, per me è proprio questo il punto a cui vuole arrivare il filosofo francese, in quanto non si tratta più di un potere repressivo che viene dall'esterno, ma si tratta di un potere costitutivo che, al contrario, viene dall'interno. E Foucault ci insegna che questo potere disciplinare è molto più efficiente, sicché non si può sfuggire da esso; ed è appunto questo quello che volevo mostrare nel saggio *Accelerazione e alienazione*.

Per me, in sintesi, il totalitarismo sta ad indicare qualcosa a cui non si può sfuggire, e se viene dall'interno si può sfuggire ancora meno. È pervasivo in tutti i segmenti della vita ed è molto difficile da combattere, perciò descrivo la logica dell'accelerazione come una nuova forma di totalitarismo. A tal proposito, penso che sia esattamente questo ciò che Foucault abbia cercato di dimostrare: il *potere disciplinare* si muove attraverso la conoscenza, l'etica e il potere istituzionale. È una sorta di sistema chiuso, credo si possa rappresentare in questo modo, ed è esattamente ciò che intendo per totalitario. E hai ragione nel dire che i fini principali di questo potere siano diretti all'aumento della produzione e del consumo. Difatti, se osservi i più giovani, questi lavorano davvero duramente e in un certo senso *vogliono farlo*, perché devono lottare e lavorare sodo se desiderano conquistare la loro libertà che consiste nell'allargare le possibilità di scelta delle cose che desiderano consumare.

Ritornando al pensiero di Hegel, possiamo aggiungere che l'accelerazione sociale vada a minare l'eticità della società, che ha bisogno di un tempo lungo per potersi fissare nella prassi. Tuttavia, una delle critiche che Nietzsche mosse all'eticità, e più in generale allo «spirito oggettivo», fu che questa fermezza del costume potesse frenare il miglioramento del costume stesso. Allora, se da una parte l'accelerazione sociale causa dei problemi nelle dinamiche di riconoscimento, così come conduce a forme di alienazione dagli altri e da se stessi, d'altra parte, un rallentamento potrebbe rappresentare un freno al miglioramento delle condizioni già esistenti. Ne risulta che se la via di un'accelerazione sempre più intensa porta con sé un chiaro problema, anche una decisa decelerazione potrebbe portarlo. A tal proposito, ciò che mi preme chiederle è: qual è il punto di equilibrio tra accelerazione e decelerazione? Attraverso quale criterio è possibile stabilire un "limite" sia all'accelerazione che alla decelerazione? Come possiamo moderare la competizione, una delle principali ruote motrici dell'accelerazione, se questa al giorno d'oggi rimane il solo mezzo per allocare le posizioni sociali?

Bene, questa è una domanda molto interessante. Concordo pienamente sul fatto che la decelerazione non rappresenti una buona soluzione. Questo è quello che penso anch'io, perché non credo che la lentezza sia la risposta ai nostri problemi, in quanto la velocità non è sempre un male. Come ci ricorda Nietzsche, la *dinamica* è legata alla nostra concezione di libertà e felicità – ed è proprio vero. Se tu fossi totalmente sclerotico, immobile, e tuo padre fosse un sostenitore del fascismo, anche tu di conseguenza diventeresti un adepto di questo movimento, quindi ci ritroveremmo in una situazione di cristallizzazione che rinnega ogni tentativo di superamento. E in effetti questo non è per nulla un bene, perché non c'è possibilità di miglioramento. A tal proposito, io sostengo che l'accelerazione sociale diventi distorsiva soltanto quando conduce all'alienazione, ossia se mi rende incapace di connettermi realmente al luogo in cui vivo, alle persone con cui interagisco, ecc.

Non è che la velocità sia cattiva e la lentezza sia buona, e non è vero neppure il contrario. La questione piuttosto è: quali sono le condizioni che mi permettono di entrare in *risonanza* con il mondo? – Il che implica che bisogna avere delle scelte e ricercarle. Ad esempio, il lavoro che ti colloca, il luogo in cui vivere, le persone che ami e così via. Perciò ci deve essere una certa dinamica così come una certa velocità, ma non c'è la cieca necessità di accelerare a qualunque costo. Quindi il limite, o il confine, tra velocità e lentezza dal mio punto di vista può essere stabilito attraverso la doppia risposta a ciò che non porti all'alienazione e, dall'altra parte, a che cosa crei ed estenda la risonanza.

L'altro problema, cioè quello sulla competizione, è un vero problema. Certamente la concorrenza è un modo equo di allocare le posizioni sociali. Così, da una parte, non possiamo sbarazzarci della competizione, dall'altra, la competizione rappresenta una delle forze motrici dell'accelerazione. Lo spirito competitivo probabilmente è intrinseco nell'umano, per cui ho sempre portato avanti l'idea che sia necessaria una qualche forma di competizione, ma che questa non dovrebbe determinare tutta la nostra esistenza trasformando la nostra vita in una gara continua. Per questo motivo sostengo l'idea di un reddito di base incondizionato.

Dunque, se vuoi diventare un professore o un calciatore, può sussistere ancora la competizione, devi competere con gli altri, ma questo non significa che tutta la tua esistenza sociale dipenda da questa corsa. All'opposto, nel sistema in cui viviamo devi avere successo nella competizione, sul mercato, per trovare un posto di lavoro; e se non lo fai, potresti morire di fame – giusto? Non hai alcuna legittimità sociale, non hai un posto legittimo nell'ordine sociale, e questo rende la concorrenza infinita sia per te che per me. Detto ciò, penso che la competizione sia uno strumento utile e necessario in alcuni casi, ma dovremmo limitarla per assegnarle determinati campi in cui essa possa sussistere, perché in questo momento la competizione definisce tutti gli spazi della nostra vita.

Nel saggio Vite di corsa, Bauman scrive: «Il grado di velocità è direttamente proporzionale all'intensità dell'oblio»; che potremmo anche parafrasare in tal modo: più acceleriamo più le cose intorno a noi ci diventano estranee. Ne deriva che per far luce è indispensabile andar più lentamente, la stessa conoscenza ha bisogno di lentezza per potersi sviluppare al meglio. A questo proposito, le immagini che mi vengono in mente sono quelle di Isaac Newton seduto sotto un albero di mele, o quella di Galileo Galilei che scruta pazientemente le stelle. Secondo lei, questa accelerazione può essere causata anche dalla necessità di coprirsi gli occhi con questa oscurità, una sorta di abbandono al nichilismo? In questo fenomeno del tenerci sempre più occupati si può intravedere pure una sorta di paura di andare alla ricerca della verità?

Credo sia proprio vero quello che stai sostenendo e tra l'altro lo si può osservare facilmente. Ad esempio, le persone spesso sognano queste immagini intrise di meraviglia, di ricerca e di pace, come Galileo Galilei che scruta il firmamento. La gente spera sempre di poterlo fare prima o poi, qualche tempo dopo, pensando tra sé e sé: «Un giorno tornerò in Calabria e mi siederò in riva al mare». E in effetti questa è una sorta di potenzialità, perché potrei farlo. Ma d'altro canto penso che sia vero che continuiamo a correre perché temiamo che quando arriverà quel momento, quando ci siederemo in riva al mare, ci sarà solo silenzio, visto che non ritroveremo il senso o la risonanza che speravamo di trovare.

Perciò penso che ci sia una sorta di panico nella nostra corsa, una paura di continuare a cercare la verità, o più che altro la paura di non trovare la verità. Lo dico in termini di risonanza. C'è questa speranza che sentiremo, perché c'è questa danza nell'universo, come dice Nietzsche. Così un giorno io sentirò questa musica dell'universo e sarà meraviglioso. Tuttavia, visto che abbiamo paura che l'universo non ci parli, o che non saremo in grado di sentirlo e danzare, continuiamo a correre nel sistema competitivo.

Lei scrive che l'alienazione si manifesta quando facciamo volontariamente qualcosa che in realtà non vorremmo fare. Questa definizione è molto vicina a quella data da Rabel Jaeggi che considera l'alienazione come una patologia della volontà. Ebbene, quali sono le differenze tra la sua concezione di alienazione e quella proposta dalla Jaeggi? Possiamo identificare nuove categorie di alienazione oltre a quelle da lei già individuate, ad esempio, l'alienazione dalle generazioni? Per puntualizzare: quest'ultima forma di alienazione potrebbe essere posta tra l'alienazione dagli altri e l'alienazione dal tempo, in quanto l'accelerazione sociale, oltre ad incidere sulla memoria e sulle prospettive del futuro, ci aliena ugualmente dalle generazioni del passato e dalle generazioni che devono ancora venire al mondo.

Recentemente ho scritto un articolo dove affronto, sempre in termini di risonanza, proprio questo problema della discrepanza tra generazioni, per questo penso che tu faccia bene a porre l'accento sull'*alienazione dalle generazioni*. Difatti, c'è una crisi nella temporalità che intendo come *manca di risonanza* verso il passato e il futuro. Come dovrebbe ormai essere chiaro, per me la risonanza rappresenta il contraltare dell'alienazione, questo significa che in

qualche modo questa perdita di risonanza verso chi ci ha preceduti e chi verrà dopo si sente e ha degli effetti. Tant'è che si tratta di una specie di esperienza importata dal passato quella che dà alle nostre azioni un fine, un senso, perché ciò è collegato alle generazioni che sono venute prima di noi ed è una sorta di risposta alle loro esperienze, alle loro attese e alle loro speranze. Quindi se viene meno la connessione con il passato ciò ha delle ripercussioni anche sul futuro, su coloro che verranno dopo. Questo è il senso di *connessione tra generazioni*. E nella logica dell'accelerazione sociale questo senso si perde, così da portare all'alienazione tra generazioni. Perché le esperienze di una generazione, il loro modo di vivere, il mondo che hanno davanti, è completamente diverso – da qui la difficoltà di costruire dei ponti tra una generazione e l'altra. Il motivo è che nella tarda modernità i giovani hanno accesso a media molto diversi, lavori diversi, musica diversa; e questo elemento di difformità determina l'alienazione, così che le vecchie generazioni come la mia si sentono già anacronistiche, perché non capiscono cosa stia accadendo.

E l'altra faccia di questa medaglia è inevitabilmente la perdita di relazione tra presente e futuro. Nei miei libri ho sempre sostenuto che l'accelerazione sociale di fatto provoca *depressione connettiva*, e la depressione è l'esperienza di sentirsi congelati nel tempo. Non c'è spazio per la risonanza, o per la connessione tra il passato e il futuro, e da ciò consegue l'alienazione verso chi verrà in seguito.

Per quanto riguarda la prima parte della sua domanda, invece, le rispondo che è vero che la mia definizione di alienazione si avvicina alla spiegazione che ne dà la Jaeggi, ma per me non si tratta soltanto di un problema che investe la volontà. Fare qualcosa che non vorresti fare non è solo un fallimento della tua volontà, si tratta altresì di una perdita della giusta forma di connessione. E la distanza dalla Jaeggi non è enorme, ma lei pone un accento particolare sulla questione dell'autonomia, dell'autodeterminazione, mentre io insisto sul fatto che sia possibile superare l'alienazione. Questo perché ci possono essere esperienze non alienate anche quando non siamo totalmente autodeterminati. Naturalmente ciò dipende da come si interpreta l'autonomia. Molti studiosi definiscono l'autonomia come una sorta di accordo, di connessione con gli altri, tant'è che si potrebbe avere un'esperienza non alienata quando si è totalmente sopraffatti da qualcosa di esterno. Ad esempio, quando ci si innamora di qualcuno questo non è un qualcosa che si sia autodeterminato. Non si poteva fare altrimenti e ci si sente completamente impotenti. Quindi non è l'autonomia il problema. Per me l'accento che la Jaeggi pone sull'aspetto dell'autonomia è un po' troppo risoluto.

Ritornando all'alienazione dalle generazioni, si potrebbe sostenere che questa patologia sociale si connetta anche all'attuale crisi ambientale, ovvero alle questioni sul cambiamento climatico e alle difficoltà nel trovare delle soluzioni?

Certamente. Si potrebbe dire che sia in atto una doppia crisi di alienazione, ossia c'è mancanza di risonanza, di un rapporto con la natura, sia perché la distruggiamo, sia perché la natura si rivolta sotto forma di crisi climatiche e noi replichiamo con indifferenza. Così questa è una forma di *alienazione dalla natura*, giacché non c'è risonanza: non ascoltiamo la natura e poi non rispondiamo ad essa.

E lo stesso vale per la temporalità, per l'*alienazione dalle generazioni*. Noi non siamo in risonanza con il passato né tantomeno con il futuro ed è per questo che, di fronte alle crisi climatiche, pensiamo: «No, voglio vivere come sto vivendo, non devo nulla alle generazioni future, quindi perché dovrei farlo?». Oppure questa presa di posizione assume le forme di una sorta di obbligo morale: «Sì, mi piacerebbe consumare di più, ma *non devo farlo* perché devo pensare a chi verrà dopo di me». E questo è già un segno di alienazione. Se vi sentite davvero collegati alle generazioni avvenire, allora, non c'è bisogno di avere più obblighi, lo si fa per un'inclinazione naturale.

Quando parla dell'alienazione dal tempo, lei introduce un nuovo modello dove sia il «tempo dell'esperienza» sia il «tempo del ricordo» seguono lo schema breve/breve. La causa di questo fenomeno sarebbe ricollegabile a esperienze che non interessano tutti i nostri sensi o che sono slegate dalla nostra vita e dal nostro stato d'animo. Tuttavia, se prendessimo alla lettera questa diagnosi dovremmo sostenere che anche la lettura e l'arte in generale siano attività che producano questo particolare tipo di alienazione. A mio avviso, un'altra via perseguibile sarebbe data dalla perdita di attenzione e di meraviglia di cui aveva già parlato Simmel quando descriveva l'homo blasé. Rifacendoci anche ad alcuni esperimenti portati avanti da importanti neuroscienziati, tra cui Giorgio Vallortigara, si può dire che non sia

l'intervallo di tempo a trasformarsi da lungo a breve, e viceversa, ma che ciò dipenda da come le informazioni vengano raccolte nel presente; presente che sotto questa ottica si potrebbe intendere come una memoria incessante del presente. Così, se in una determinata esperienza abbiamo raccolto molte informazioni, sicché l'abbiamo vissuta intensamente, con la dovuta attenzione, quando recupereremo nella memoria quell'evento, allora, questo ci apparirà più lungo, perché in quell'intervallo ci saranno un numero maggiore di informazioni. Detto ciò, cosa ne pensa di questa spiegazione? E come la concepisce oggi l'alienazione dal tempo?

Concordo pienamente con questa interpretazione. E, nel saggio *Accelerazione e alienazione*, do pressappoco la stessa spiegazione. Ma ribadisco che l'esperienza della brevità sia davvero percepita. Tale modello l'ho ripreso in seguito attraverso il concetto di risonanza, quando si è in risonanza con qualcosa. Il punto è che non si tratta soltanto della quantità di informazioni, o meglio, come dicevi giustamente, il problema sta nel *come* colgo l'informazione. Ad esempio, se sfoglio un giornale molto rapidamente, poi quel che ho letto lo dimenticherò dieci minuti dopo. La stessa cosa vale per questa intervista: nonostante ci siano un sacco di informazioni, se queste informazioni non entrano in connessione con me, poi non le ricorderò più avanti. Al contrario, se sono in risonanza con quel che accade, allora, tutto ciò mi parla per davvero, lo trovo importante, perché quel che stai dicendo è incredibilmente interessante e in seguito lo ricorderò, non pensando che sia stata una conversazione noiosa, quindi, estremamente lunga nel presente e breve nel ricordo.

Più che a Simmel ritornerai al pensiero di Walter Benjamin. Egli distingueva due tipi di esperienze: *Erlebnissen* (episodi di esperienza) ed *Erfahrungen* (esperienze che lasciano un segno). La prima forma dice che io abbia l'esperienza, ma questa non ha conseguenze per me, non ha alcun effetto sulla memoria a lungo termine, per questo Benjamin dice che questa memoria si dissolve, visto che essa sembra scomparire nel ricordo. Ciò succede perché tale esperienza non è stata stimolante, non ci sono entrato veramente in sintonia.

Inoltre, trovo molto interessante la questione che hai sollevato sull'arte e sulla lettura in particolare. La risposta è che se leggo qualcosa di fretta, perché gli studenti mi stanno aspettando per una lezione o per un ricevimento, quel che ho letto lo dimenticherò subito dopo, non riuscirò nemmeno a ricordare di che cosa trattasse quel libro, a che punto fossi arrivato. Ma quando leggo un romanzo che per me è molto importante, che mi appassiona, sperimento una relazione con esso, in quanto costruisco nella mia testa il mondo che narra il romanzo stesso. Ad esempio, se sprofondi nella lettura di un libro che racconta di un deserto o dell'Himalaya, nella tua mente ricrei queste ambientazioni, sei coinvolto nella costruzione di una realtà, e questo processo di coinvolgimento attivo ti fa sperimentare il tempo di memorizzazione. In pratica, *il cervello ricorda le esperienze che erano in risonanza con esso*. Di fatto, dopo una giornata con molte risonanze sembrerà che questo tempo sia stato ricco di esperienze, un tempo lungo nella memoria. Al contrario, se nella mia giornata sono venuto a questo incontro che si è rivelato totalmente noioso e poi leggerò qualcosa che non mi interesserà realmente, quando andrò a letto mi sentirò come se non mi fossi neppure alzato, perché nella mia memoria non è rimasto niente.

La società della fretta ci conduce a quella che Hegel chiamava «coscienza infelice», l'essere umano che si scinde dalla comunità e dalla storia – tanto personale quanto universale –, da cui deriverebbe anche la difficoltà di immaginare il futuro. A mio avviso, il problema fondamentale della società tardo moderna va ricercato nella perdita di speranza e nella mancanza di una spinta utopica. A questo proposito, riprendendo il pensiero di Ernst Bloch, è necessaria una sorta di teologia della speranza? O possiamo trovare altri mezzi di resistenza per aprirci al possibile?

Sono d'accordo con questa idea, anche perché sostengo che nella tarda modernità, in paesi come l'Italia, la Germania o gli Stati Uniti, la gente sia arrabbiata e depressa, siccome sente di dover correre sempre più velocemente ogni anno – questa è la logica dell'accelerazione sociale –, ma non corre verso un obiettivo, verso l'orizzonte più luminoso di un mondo migliore. La logica impone che sia doveroso correre sempre più velocemente per rimanere nel punto in cui sono, la «china scivolosa» di cui accennavo nel mio saggio, perché se mi comportassi diversamente arriverebbe un'apocalisse, perderei il mio posto di lavoro, non potrei pagare l'affitto e così via. Questa è la completa perdita della speranza e lo smarrimento dell'orizzonte utopico.

Certo: la corsa non fa male agli esseri umani, si tratta anche di una sorta di sforzo, un movimento, ma solo se ci si sposta verso una direzione. E nella tarda modernità si è davvero perso il senso di andare da qualche parte, verso un mondo migliore. Nel XX secolo, al contrario, le persone credevano che se avessero lavorato sodo, i loro figli avrebbero avuto qualcosa di meglio in cambio. Questo è un buon esempio per sostenere che in passato, in gran parte del mondo occidentale, vi era un'aspirazione che conteneva in sé delle speranze di miglioramento. Ora, alle soglie del XXI secolo, tutto si è rovesciato. I genitori devono lavorare fino allo stremo per permettere ai loro figli di rimanere nel posto in cui sono, per non farli cascare all'indietro. E questo è un orizzonte distopico – qui risiede il problema.

Detto ciò, non credo che ci riappropriremo dell'utopica speranza definendo degli obiettivi verso cui indirizzarci. Più che altro dobbiamo cambiare il nostro modo di essere nel mondo, dobbiamo trovare nuove fonti di speranza, e finora ciò ha significato allargare l'orizzonte delle opzioni, il possibile. Per cui penso che si dovrà ricercare pure un altro tipo di speranza, che non sia solo una speranza volta a guadagnare qualcosa o a controllare qualcosa, bensì la speranza di entrare in una diversa forma di connessione con il mondo. Ed Ernest Bloch ci ricorda appunto che l'utopia, il *sentirsi a casa* (*Heimat*), si possa realizzare attraverso una democrazia che trasformi il mondo e che ci faccia sentire connessi con gli altri. Ma è una forma di democrazia molto diversa rispetto a quella che conosciamo oggi.

Una delle principali ingiustizie da attribuire alla morale del “tu devi accelerare” è la riduzione dello spazio di libertà del «soggetto determinante» (attivo), rispetto al «soggetto determinato» (passivo), vincolato dalle condizioni esterne. Si può avanzare l'ipotesi che con la limitazione della volontà del soggetto si abbia parimenti un appiattimento dell'immaginario? Come l'accelerazione sociale entra in relazione con l'immaginario e quali sono gli effetti che ha su quest'ultimo?

Gli psicologi sostengono che quando si è sotto stress l'orizzonte dell'immaginazione e anche l'intera gamma emotiva si restringe, e noi sappiamo che lo stress è causato principalmente dalla scarsità di tempo e dalla competizione. Ad esempio, se ad un gruppo di individui dicessi che hanno trenta minuti ciascuno e che solo uno di essi potrà raggiungere il traguardo, allora, questi sentiranno di essere sotto pressione e ciò contrarrà il loro *range* di immaginari e le possibili risposte emotive. D'altra parte, la modernità ha portato avanti il bisogno di più competitività su tutti i livelli e, di conseguenza, le persone hanno dovuto affrettarsi, rendendo sempre più radicata la logica dell'accelerazione. Dunque, sembra ovvio che l'aumento della competizione e l'aumento della scarsità di tempo riducano la portata dell'immaginazione.

Uno dei modi in cui lei prova a giustificare la sua teoria critica è quello di rifarsi al concetto di «trascendenza intramondana» di Axel Honneth, che si riferisce all'idea che ogni soggetto abbia in sé – consapevolmente o inconsapevolmente – una concezione di «vita buona». Il problema, a mio avviso, è che soggetti diversi hanno aspirazioni e ideali diversi di «vita buona», che a volte possono entrare addirittura in contraddizione. Perciò diventa necessario trovare dei valori universalmente condivisi, che tengano conto delle differenze, per mezzo della costruzione di un'etica sostenuta da un'antropologia formale “debole”. Questa speculazione la riprendiamo a sua volta da Honneth, il quale scrive che soltanto attraverso la formulazione di un'antropologia formale “debole” si possa ancora preservare il problema filosofico che sta alla base della filosofia sociale. Difatti, solo quando riusciamo a costruire le condizioni per una vita buona collettiva possiamo realizzare una vita buona soggettiva, e viceversa, perché i due stati sono intrinsecamente connessi. Allora, le chiedo: cosa ne pensa di un'antropologia formale “debole” costruita su tre virtù sociali come la cura, la responsabilità e la speranza?

Bisogna premettere che Axel Honneth è stato uno dei miei maestri, il che significa che seguo fondamentalmente le sue idee. E devo ammettere che, quando parlo di risonanza nel mio ultimo libro, questa rappresenta una sorta di antropologia formale “debole”, poiché sostengo che gli esseri umani, per loro natura – quindi antropologicamente –, siano reattivi. Perciò, direi che le tre virtù sociali da te proposte, ossia la cura, la responsabilità e la speranza, possano essere meglio sintetizzate nell'essere in grado di connettersi, nella possibilità di *essere in risonanza*. Per tal

ragione voglio formulare un'etica della risonanza, perché ciò significa che le persone vivono una vita buona quando sperimentano la capacità di raggiungere gli altri, di connettersi con loro e di creare qualcosa. Così è la *relazione* in sé ad essere al centro, non solo l'io o gli altri, perché la relazione è una cosa a doppio senso: il mondo che sperimento mi parla e sono capace di raggiungere e collegare tutto ciò a coloro che sono diversi da me, con l'altro da Sé; per questo penso che si tratti di una sorta di etica della cura. Se sono in risonanza con te è quasi impossibile per me ferirti o ingannarti, giacché altrimenti sarei alienato o si tratterebbe di una relazione strumentalizzata. Per di più, con l'altro da Sé si intende pure la natura, perché se sei in risonanza con quest'ultima, allora, non distruggerai le foreste, gli animali e quant'altro.

Di conseguenza, credo che una certa etica della cura sia intrinseca nel senso di risonanza, così come credo che la relazione tra l'individuo e la collettività abbia bisogno di fare un passo in avanti, un po' come ha abbozzato Emmanuel Lévinas nel suo *Martin Buber*, dove l'Io e il Tu parlano ancor prima di parlare, anche solo guardandosi in faccia. Questo è un richiamo alla risonanza. *Rispondimi, ascolta e rispondi, e posso dire che ti parlerò*. Al contrario, se non ascolto e non rispondo, e come se dicessi: «Andate via». Ma questo comunicare «vai via», lo vedi già sul mio volto prima ancora che io lo dica a parole – è già una forma di alienazione. Così, si possono ferire gli altri solo se si è immorali o irresponsabili, questo è il prezzo dell'alienazione. Quindi non si tratta di tre virtù sociali, ma direi di tre caratteristiche sociali che rientrano nell'etica della risonanza. Difatti, come già sostenevo in precedenza, siamo esseri reattivi e la logica della responsabilità include elementi di etica della cura – almeno questa è la mia speranza... molto ottimista! E la speranza, in realtà, sta nella possibilità di poter entrare in contatto con gli altri. Perché essere in contatto e trasformarsi è ciò che mantiene le persone in vita e che ci fa sentire di avere una vita buona.

Nel saggio Accelerazione e alienazione, lei non abbozza una forma di «vita buona», come accade nella tradizione della teoria critica e della filosofia sociale. Tuttavia, non pensa che il nostro compito, come filosofi e sociologi che si occupano di individuare le patologie sociali della nostra epoca, sia non solo quello di criticare l'esistente, ma anche quello di proporre una cura? Non crede che ci sia bisogno oltre che di un pensiero negativo anche di un pensiero positivo che, dunque, provi a riattivare la speranza?

Come potrà ben capire da questa nostra conversazione, ho scritto il saggio *Resonanz* proprio in virtù di questa osservazione. Ho pensato che non bastasse solo criticare, giacché ci sono molti critici nella tarda modernità. E la maggior parte delle persone che erano d'accordo con questa diagnosi dell'accelerazione sociale, ad un certo punto, mi chiedevano: «Quindi, cosa facciamo adesso?». Perciò pensavo che questa problematica non si potesse superare se prima non mi fosse stato chiaro un certo senso di direzione, un orizzonte da seguire. Allora, domandavo a me stesso e agli altri: «Quale via può essere? Che cos'è una vita buona?». E alla fine sono arrivato all'idea di risonanza. Per questo sono totalmente d'accordo con te quando parli del bisogno di dare una direzione positiva. In realtà, c'è un dibattito annoso all'interno della teoria critica, in cui alcuni sostengono che la teoria critica deva essere meramente negativa, una sorta di negazione concreta, dove non possiamo dire nulla su cosa sia buono. Al contrario, la mia posizione è che la teoria critica abbia bisogno di tre livelli di analisi:

- 1) *la comprensione dell'oggetto di cui ci occupiamo* – come funziona la società tardo moderna?
- 2) *la critica* (o diagnosi) – che cosa c'è di sbagliato?
- 3) *la terapia* – come potrebbe essere una società diversa?

Proprio per questo, ritornando alla domanda che mi hai fatto in precedenza, abbiamo bisogno del concetto honnethiano di «trascendenza intramondana», giacché è chiaro che non so cosa sia una vita buona, ma so che c'è una vita buona e questo tipo di posizione può essere sostenuta solo se viene giustificata filosoficamente. Da ciò consegue che le persone hanno già in sé questo senso di vita buona, come nel caso dei bambini che vogliono entrare in risonanza ancor prima di saper parlare o di poter fare dei ragionamenti, in quanto essi cercano di entrare in connessione con gli altri e con il mondo. Così, per concludere, credo che abbiamo già dentro di noi la chiave di questa trasformazione positiva.