

Risonanza: una soluzione nuova per un problema antico?

Paolo Costa

Abstract – In my paper, I discuss Rosa's claim that resonance may be the solution to the problem of acceleration. After summing up his influential interpretation of modernity as the age of forced dynamism, I briefly present the «normative monism» on which Rosa bases his critical sociology of world-relations. His critique of present-day alienation revolves around the key concept of resonance. Resonance is the anti-dualist notion that should allow him to bridge the notorious modern gap between subject and world. Eventually, I compare resonance with happiness in order to show that what Rosa is aiming at in his last book is to offer a new solution to an age-old question, which I picture as the all too human desire to expand the punctual present and make it a place where people can feel at home in.

Osservata nella prospettiva di lungo periodo dell'evoluzione culturale (o religiosa) dell'umanità, l'età moderna appare come un'epoca allo stesso tempo interessante ed enigmatica¹. Il suo impatto sull'ambiente umano e naturale è difficile da sottovalutare. È sufficiente pensare a come è cambiata la bilancia demografica sulla Terra negli ultimi duecento anni. La civiltà moderna è, in effetti, la culla di Prometeo. Mai nel corso dell'evoluzione biologica pregressa il pianeta aveva subito una trasformazione così rapida per mano di una singola specie animale. Non è certo un caso, allora, che ad alcuni geologi e paleontologi contemporanei sia venuta la tentazione di forzare la logica retrospettiva delle loro discipline per ribattezzare il periodo che stiamo vivendo con un nome che fa impallidire il presunto antropocentrismo dei nostri antenati: 'antropocene'. In questo senso appare legittimo considerare la modernità come una vera e propria svolta «assiale» nella storia umana².

¹ Il tipo di sguardo teorico che ho in mente è esemplificato al meglio dal libro di R.N. Bellah, *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*, Cambridge MA 2011.

² Utilizzo qui l'impianto categoriale introdotto nel Secondo dopoguerra da Karl Jaspers e messo a punto dopo di allora da un influente gruppo di sociologi e filosofi (tra gli altri, Voegelin, Eisenstadt,

Per altri aspetti, però, non è semplice tracciare i confini dell'età moderna e dare un nome preciso all'asse attorno a cui la storia umana si sarebbe messa a ruotare dopo la sua affermazione storica nell'Europa nord-atlantica. Che cosa c'è di specificamente moderno nella *Neuzeit*? Tutto dipende dall'avvento della tecnoscienza? O conta più la grande trasformazione capitalista? O è forse più importante la secolarizzazione?³

Nel caso della prima rivoluzione assiale l'innovazione era chiara. Secondo Jaspers ciò che ha cambiato le carte in tavola nel macrocontinente eurasiatico tra l'800 e il 200 a.C. è stata la scoperta (o invenzione) della «trascendenza» avvenuta 'simultaneamente' nella filosofia greca, nell'ebraismo, nel buddhismo e nel confucianesimo. Grazie a essa sarebbe radicalmente mutato il rapporto dell'individuo con il cosmo, con la società e anche con il proprio sé. La scoperta di un punto archimedeo da cui osservare la realtà, o «Great Disembeddedment» come l'ha chiamato Charles Taylor, dischiude infatti agli esseri umani possibilità di libertà storicamente inedite⁴. Se, seguendo con cautela un suggerimento di Peter Sloterdijk⁵, concepiamo le religioni o spiritualità antiche anche come delle «antropotecniche», ossia come dei *frameworks*, dei quadri interpretativi, talmente influenti da cambiare significativamente la forma di vita degli individui che li adottano, allora ha senso chiedersi se sia giusto o no considerare la modernità come allo stesso tempo la fine della prima rivoluzione assiale e l'inizio di una seconda età assiale, definita dalla comparsa di un nuovo modo di essere persona che si offre alla cosmopoli plasmata dal mercato globale come un modello universale da imitare.

Resta, però, ancora irrisolto il quesito sollevato sopra. Dove esattamente risiede la novità sostanziale della forma di vita moderna? La risposta che Hartmut Rosa ha dato a questa domanda nei lavori che lo hanno reso uno dei sociologi più influenti del nostro tempo è tanto semplice

Bellah). Cfr. K. Jaspers, *Origine e senso della storia*, trad. it. Milano 1965. Per un'agile introduzione al tema cfr. H. Joas, *Was ist die Achsenzeit? Eine wissenschaftliche Debatte als Diskurs über Transzendenz*, Basel 2014.

³ Mi sono soffermato sui problemi epistemologici connessi all'attribuzione di una funzione esplicativa alla periodizzazione storica sia in *La modernità è un'età assiale? Il ritorno della macrostoria*, in P. Pombeni - C. Dipper (edd), *Le ragioni del moderno* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni, 93), Bologna 2014, pp. 239-265, sia in *Periodizzare la storia: scelte arbitrarie, necessità pragmatiche e intuizioni realistiche*, in A. Minelli (ed), *Descrivere e interpretare il vivente: le unità del discorso*, Roma 2015, pp. 161-178.

⁴ Cfr. C. Taylor, *What Was the Axial Revolution?*, in C. Taylor, *Dilemmas and Connections: Selected Essays*, Cambridge MA 2011, pp. 367-379.

⁵ Cfr. P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*, trad. it. Milano 2010.

quanto persuasiva. A suo avviso, il cambiamento più profondo impresso dalla civiltà moderna sul nostro modo di essere persone non va cercato primariamente fuori, nello spazio delle cose, ma dentro, nell'orizzonte del tempo vissuto: nel ritmo che scandisce la vita privata e collettiva degli individui oggi. In questo ambito la metamorfosi è macroscopica. La modernità – l'età nuova, per l'appunto – è l'epoca per eccellenza in cui correre è diventato per tutti un dovere. Il motto, più precisamente, è accelerare finché è possibile. L'equilibrio va bene solo quando è precario. *L'escalation* (dei desideri) soppianta l'immagine tradizionale della misura. L'infinito perde la sua aura negativa, o quantomeno eccentrica, e scarica l'onere della prova (metafisica) sulla finitudine. Il vero mistero, ora, è trovarsi alla deriva in un universo smisurato consapevoli della propria insignificanza cosmica.

A questa inquietudine esistenziale il soggetto moderno risponde con uno scatto d'orgoglio. Per compensare il disagio suscitato dalla sproporzione tra il bisogno umano di senso e la sordità della natura subentra, prima nelle élite e poi nella maggioranza della popolazione, un impulso all'autodeterminazione che si traduce, tra l'altro, in un'accelerazione inedita dello stile di vita. Sempre più veloci diventano i mezzi di trasporto, i modi di produzione, gli stili di consumo, le forme di relazione e comunicazione, e via dicendo. Il dinamismo emerge così come la cifra stessa dello stile di vita moderno, la sua differenza specifica: un'implosione imprevista delle premesse della prima svolta assiale il cui esito è una sorta di effetto nova che ha fatto diventare parossistica, fine a se stessa, l'ingiunzione delle grandi religioni a migliorarsi, a cambiare vita, ad assimilarsi al divino rifiutando ogni forma di idolatria.

In quest'ottica, ciò che resta dell'identità moderna, una volta passata attraverso il setaccio della storia di lungo periodo, è la coazione al cambiamento, il dinamismo fine a se stesso, che restringe lo spazio d'esperienza delle persone e atrofizza il loro orizzonte di aspettativa, schiacciandolo su un piano prettamente orizzontale e immanente. Il risultato è una società che, come un'enorme motocicletta, è più stabile quando corre ad alta velocità che quando è ferma.

Ma questo è poi un male o un bene? La natura stessa dell'indagine teorica praticata da Rosa – una variante originale di sociologia critica – lo costringe a prendere di petto questa domanda: ad affrontare, cioè, il tema della vita buona, della vita riuscita, persino della felicità personale che, come nota egli stesso nel suo ultimo libro, sopravvive (a fatica) nella ricerca sociologica contemporanea soltanto nel cono d'ombra

proiettato dalla massa soverchiante delle indagini quantitative⁶. Seppur qualificato, cioè non manicheo, il giudizio di Rosa sul modello di stabilità dinamica adottato prima con entusiasmo e poi per forza di causa maggiore da quasi tutte le società contemporanee è noto. Accettare la logica dell'*escalation* in ogni sfera di azione in cui sono impegnati gli individui moderni (lavoro, tempo libero, diritto, istruzione, politica, intrattenimento, cultura, relazioni sociali e affettive) è per lui allo stesso tempo un azzardo e un'impossibilità esistenziale. La scommessa moderna, per evocare un'immagine azzeccata di Adam Seligman⁷, è elettrizzante, ma ha un unico esito possibile: la bancarotta.

Ma perché questo dovrebbe essere un male? Soltanto perché finirebbe per accelerare una conclusione comunque inevitabile, ossia l'estinzione della specie umana? Oppure c'è un motivo più sostanziale alla base della critica di Rosa alla forma di vita moderna?

L'insofferenza di Rosa è senza dubbio più sostanziale perché si basa non solo, come era lecito attendersi da uno degli interpreti più acuti dell'opera di Charles Taylor, su una specifica immagine dell'uomo – su una antropologia filosofica di matrice fenomenologica – ma perché fa esplicitamente leva su una concezione normativa della relazione tra essere umano e mondo. Alla scommessa moderna Rosa replica, dunque, con una sfida teorica non meno ambiziosa che punta a offrire un ritratto della condizione umana e della promessa di felicità in essa contenuta che parli al cuore del lettore senza essere idiosincratca – che sollevi, anzi, una pretesa di validità universale.

Come sempre accade quando entrano in gioco concetti simultaneamente descrittivi e normativi, il ragionamento di Rosa ruota attorno a un'immagine guida. L'immagine in questione è quella della «risonanza» e la sua scommessa teorica punta a sviluppare nel dettaglio la *ratio* di questa immagine fino alle sue estreme conseguenze, in modo da poterne alla fine misurare con precisione la forza euristica. Così la difficilmente incasellabile *Resonanztheorie* di Rosa può essere descritta a buon diritto come l'esplicitazione logicamente rigorosa del senso di un'immagine.

Cerco di spiegarmi meglio. L'essere umano è per Rosa un essere per natura risonante⁸. La risonanza è, cioè, la «relazione primaria con il mondo»

⁶ Cfr. H. Rosa, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin 2016, p. 37.

⁷ Cfr. A.B. Seligman, *La scommessa della modernità. L'autorità, il sé e la trascendenza*, trad. it. Roma 2002.

⁸ H. Rosa, *Resonanz*, p. 740.

degli umani, e questo è confermato in maniera convergente dalle più avanzate evidenze antropologiche e fenomenologiche, neurologiche ed etnologiche⁹. Più in particolare, la risonanza è una forma di relazione a due sensi tra il soggetto e il mondo che è espressa simbolicamente dal movimento divergente dell'«a←ffezione e dell'e→mozione». In una *liaison* risonante soggetto e mondo si toccano reciprocamente e si trasformano contemporaneamente¹⁰. La risonanza, dunque, non è una mera eco, ma una relazione responsiva in cui entrambi i poli sono attivi e parzialmente indipendenti. Parlano, cioè, con una voce propria, il cui appello è invigorito dal riferimento a beni costitutivi, che non sono mai riducibili a mere preferenze¹¹. Nella relazione di risonanza è all'opera, perciò, una dialettica di chiusura e apertura, di autoaffermazione ed esposizione all'altro, il cui esito è sempre superiore alle premesse.

«Risonante», per ricorrere a un esempio familiare, è lo stato d'animo in cui sprofondiamo lentamente mentre usciamo da una sala cinematografica o da un concerto, inebriati dalla sensazione che qualcuno o qualcosa abbia aperto in noi dei cassetti che non sapevamo di avere. Passeggiando con un'andatura energica nell'aria tersa abbiamo come la sensazione che alla realtà in cui siamo quotidianamente immersi si sia aggiunta una nuova dimensione e che questo ci consenta di respirare in maniera diversa, di sentire con organi sconosciuti, di immaginare un futuro inimmaginabile solo poche ore prima.

La risonanza è dunque una forma speciale di sintonia, di vibrazione sincronica, di contatto allo stesso tempo fisico e spirituale. La si può sperimentare di fronte a una persona, un paesaggio, un prodotto della creatività umana come un romanzo o una canzone, quando il soggetto avverte la forza trainante di un legame con il mondo circostante che si manifesta sotto il segno della cura, della non-indifferenza, del valore intrinseco e indisponibile. In queste occasioni il presente si dilata e il soggetto si sente allo stesso tempo centrato e de-centrato, in quanto il fulcro della sua esistenza diventa temporaneamente la relazione. Una relazione non esclusivamente armonica o consonante, perché la capacità di entrare in un rapporto di risonanza con il mondo presuppone una familiarità profonda con la condizione opposta di indifferenza o estraneità che tutti conosciamo per esperienza diretta nel mondo ipercinetico

⁹ *Ibidem*, p. 741.

¹⁰ *Ibidem*, p. 298.

¹¹ *Ibidem*, p. 229.

confezionato dalle nuove tecnologie. Come nota Rosa nel suo libro: «La risonanza non sorge mai dove tutto è ‘pura armonia’, e nemmeno dall’assenza di alienazione. Al contrario, è piuttosto il tralucere della speranza di una metamorfosi e risposta in un mondo silenzioso»¹².

Si potrebbero descrivere questi momenti transitori, ma rivelatori, di *deep resonance* come una confutazione *in re ipsa* del dualismo delle sostanze. Detto con altre parole, sono attimi intensi in cui si tocca con mano il fatto che il centro di gravità dell’esperienza non sta né dal lato del soggetto né da quello del mondo. Il luogo in cui dimorano le cose che veramente contano nella vita delle persone non è cioè né soggettivo né oggettivo: è nell’in-fra, in ciò che non è né mio né tuo, né interno né esterno, che è per definizione non controllabile.

Ma quale vantaggio può derivare dall’uso di questo apparato metaforico centrato sul concetto di risonanza per pensare in maniera nuova il problema antico della posizione eccentrica dell’uomo nel cosmo? Per capirlo, può essere forse utile accostare e confrontare il concetto di risonanza con quello più tradizionale di felicità. L’uso che fa il sociologo tedesco del concetto ricorda, in effetti, per certi aspetti il modo in cui Aristotele concepiva l’eudaimonia. In fondo, quello che Rosa chiama il «monismo normativo» della sua *Soziologie der Weltbeziehung* fa subito pensare all’eudemonismo greco¹³. La risonanza, infatti, al pari della felicità, è il fine ultimo dell’uomo. È un bene architettonico. Non serve altro per comprendere il significato profondo dell’esistenza umana: «La vita è ricerca di risonanza e impegno per evitare un’alienazione duratura»¹⁴.

Questo non significa che si tratti di un bene statico, monodimensionale. Al contrario, la risonanza è un bene relazionale che racchiude in sé elementi attivi e passivi, accidentali e volontari, interiori e pubblici. Esso emerge da una catena di beni subordinati che, a loro volta, hanno un rapporto non estrinseco con i desideri e persino con i capricci delle persone. La risonanza è come il corpo vissuto delle persone: un chiasma di intenzionalità e inerzia. È quindi pervasa da una tensione strutturale che si può spiegare verosimilmente con il suo impulso trasformativo. I soggetti non sono mai gli stessi dopo un’esperienza di risonanza¹⁵.

¹² *Ibidem*, pp. 321 e 750.

¹³ *Ibidem*, pp. 749-750

¹⁴ *Ibidem*, pp. 747-748.

¹⁵ *Ibidem*, p. 756: «La risonanza comporta un elemento trasformativo che trascende la nostra capacità di autonomia».

Se stessimo veramente parlando di felicità anziché di risonanza, quali conclusioni potremmo trarre, allora? Alcune di esse potrebbero apparire bizzarre agli occhi di un contemporaneo. Anzitutto, che la felicità non va intesa né come uno stato soggettivo indipendente dal mondo né come una condizione oggettiva che prescinda dall'iniziativa del soggetto. La felicità umana è piuttosto una forma di ricettività che allo stesso tempo destabilizza e potenzia la forma di vita e, di conseguenza, l'identità di chi ne beneficia. Secondo la celebre immagine di Ralph Waldo Emerson, essere felici significa essere una pupilla trasparente (*a transparent eye-ball*), un nulla che assorbe tutto e attraverso il quale scorrono le correnti dell'essere universale¹⁶. La qualità di questo tipo di felicità dipende quindi interamente dalla natura della relazione. Di essa non resta nulla una volta che le sia stato tolto ciò di cui è il *medium* risonante. In questo senso, è sbagliato criticare l'ideale di «*gelingendes Leben*» difeso da Rosa come un modello armonico, iperconciliatorio di vita riuscita, di eudaimonia. In maniera tipicamente moderna, anch'essa incarna, in realtà, una variante di equilibrio dinamico e precario¹⁷.

Se entrare in risonanza con il mondo significa sentirsi a casa in esso, questo prendere dimora non è allora da intendersi come un approdo sicuro. Va visto, piuttosto, come un modo diverso di abitare il reale: fiducioso, ricettivo, non utilitaristico, ma non per questo meno titubante, modulato, intermittente. Incalzato, come ogni altra funzione vitale umana, da desiderio e angoscia, la risonanza – esattamente come la felicità – è soprattutto un modo diverso di vivere il tempo, in particolare il presente. Come indica il verbo stesso «ri-sonare», la natura musicale dell'esperienza di risonanza si manifesta *in primis* nella dilatazione in uno spazio abitabile del presente puntiforme generato dalla temporalità reificata, misurata, trasformata in risorsa spicciola nella lotta universale per l'esistenza.

Non diversamente da quanto capita a qualsiasi forma di eudemonismo non schiacciato sul piacere soggettivo, è questa esperienza del tempo il vero banco di prova su cui andrebbe misurata la caratura di una teoria, allo stesso tempo descrittiva e prescrittiva, della vita buona quale in ultima istanza è anche la teoria sociologica delle relazioni con il mondo concepita e realizzata con esemplare impegno esistenziale e intellettuale da Hartmut Rosa.

¹⁶ R.W. Emerson, *Nature* (1836), in R.W. Emerson, *Essays and Lectures*, a cura di J. Porte, New York 1983, p. 10.

¹⁷ H. Rosa, *Resonanz*, cap. 5.5.