

Autonomia o risonanza?

La teoria critica di Hartmut Rosa tra pluralismo diagnostico e monismo normativo

Giorgio Fazio

Abstract – Hartmut Rosa’s work is one of the most significant attempts to establish on a new basis a general critical theory of society capable of offering new plausible views on the crises which affect current times and enabling the prospect of a cultural and political alternative. Rosa is outstanding, moreover, for his capacity to hold together sociology and philosophy in his own research. His way of handling the social critic’s task capitalizes on different outlooks and strategies. Usually, these varied stances interact productively. Sometimes, however, they generate friction and collide. The divergent perspectives become especially problematic when Rosa comes to a conclusion which actually disallows the pluralistic approach that I try to reconstruct in the first part of my paper. This happens, for example, when he claims that the concept of «resonance» may become the unique standard for a monistic restoration of a general critique of society. As a result, however, social critique runs the risk of changing from an internal critique of modernity into a critique of modernity as such.

L’opera di Hartmut Rosa rappresenta una delle espressioni più interessanti e significative del tentativo, che si sta facendo strada negli ultimi anni, di rifondare su nuove basi una complessiva teoria critica della società, capace di offrire chiavi di lettura plausibili delle crisi che attraversano la nostra contemporaneità e di alimentare l’immaginazione di alternative ai modelli culturali e politici attualmente dominanti. Tra i teorici sociali che hanno tentato recentemente di raccogliere questa sfida teorica, Rosa si distingue, tra l’altro, per la non comune qualità di unire nella sua attività di ricerca la doppia qualifica di sociologo e di filosofo. Testimoniando una fedeltà a uno degli insegnamenti più preziosi della tradizione critica francofortese, egli riesce a far interagire proficuamente, nei suoi lavori, ricerca teorica e ricerca empirica, mettendo in comunicazione tra loro i più disparati ambiti disciplinari. E uno dei risultati più notevoli di questo stile interdisciplinare è quello di riuscire ad allestire penetranti diagnosi

del nostro tempo, che riescono a catturare alcune delle esperienze più significative di sofferenza, di disagio e di disorientamento, che vivono oggi coloro che abitano il tempo e lo spazio delle società tardo-moderne. Allo stesso tempo, questo stile di ricerca lo mette nelle condizioni di tratteggiare sempre possibili risposte alla radicalità delle crisi e delle sfide che attraversano il passaggio storico che stiamo vivendo. Focalizzare l'attenzione sul doppio registro di ricerca, sociologico e filosofico, che alimenta costantemente questa indagine critica è anche una chiave per accedere ai diversi livelli in cui essa si sostanzia. Quello di Rosa è infatti un modo di praticare la critica sociale che si nutre strutturalmente di diverse ottiche e di diverse strategie. Il più delle volte queste strategie critiche interagiscono produttivamente tra di loro; talvolta, però, come tenterò di mostrare, tendono a entrare in tensione e in collisione.

È lo stesso Rosa, del resto, che pone in evidenza come nel suo approccio siano messe in opera contemporaneamente diverse forme di criticismo sociale. Recentemente, egli si è richiamato all'esistenza, nella tradizione della teoria critica, di tre forme di critica sociale, analiticamente distinguibili tra di loro, sebbene il più delle volte operanti all'interno degli stessi paradigmi critici: una critica funzionalistica, una critica morale e una critica etica¹. La prima forma di critica sociale ha l'obiettivo di dimostrare che un sistema o una prassi sociale – come per esempio il capitalismo secondo Marx – alla lunga non funzionerà. La seconda si fonda su un concetto di giustizia e si prefigge di far vedere che le istituzioni sociali date portano a una distribuzione ingiusta di beni, diritti, status e privilegi. Infine, la terza forma di critica, quella etica, argomenta non sulla giustizia, ma sulla possibilità di essere felici, puntando a identificare le strutture e le pratiche che impediscono alle persone di realizzare una vita buona. Nel suo approccio, Rosa passa continuamente da una strategia critica all'altra. Si può dire, tuttavia, che egli si concentra prevalentemente sulla prima forma di critica (funzionalistica) e sulla terza forma di critica sociale (etica). D'altra parte, egli declina questa terza forma di critica a propria volta in modi differenti. Il punto è che egli non sempre riesce a corrispondere alla sfida che questo pluralismo metodologico solleva: ossia far interagire tra loro produttivamente questi diversi modelli critici.

Ma procediamo con ordine, cominciando dalla ricostruzione del modo in cui Rosa declina il primo modello di criticismo sociale, ossia quello funzionalistico. Alla base dell'applicazione di questa forma di critica sociale – come del resto di tutte le strategie critiche da lui messe in

¹ Si veda H. Rosa, *Accelerazione e alienazione*, trad. it. Torino 2015, pp. 75-77.

campo – c'è la complessiva teoria dei processi di modernizzazione sociale che Rosa ha elaborato negli ultimi anni, proponendosi di rifondare attraverso di essa le basi stesse del discorso sociologico sulla modernità². La tesi fondamentale di questa teoria è che, a differenza delle società tradizionali, le società moderne si reggono su un regime di «stabilizzazione dinamica». Esse richiedono crescita materiale, sviluppo tecnologico, alti tassi di innovazione culturale e mobilitazione politica per riprodurre le loro strutture e per preservare il loro *status quo* socioeconomico e politico³. Una delle espressioni fondamentali di questo regime è la tendenza all'accelerazione sociale, che pervade tutti gli ambiti e i settori della vita moderna. Tale accelerazione può essere studiata servendosi di tre categorie analiticamente differenti: l'accelerazione tecnologica, l'accelerazione dei mutamenti sociali e l'accelerazione del ritmo di vita. Rosa ha mostrato, con dati alla mano, come, fin dagli albori della modernità, si lascia ricostruire chiaramente nelle società moderne una tendenza ad abbreviare incessantemente la durata dei processi orientati a uno scopo determinato – come trasporti e comunicazioni – tramite nuove conquiste tecniche e tecnologiche (accelerazione tecnica); una tendenza ad abbreviare la stabilità e la permanenza di strutture sociali – come modelli familiari e di lavoro – da un ritmo intergenerazionale, a un ritmo generazionale a un ritmo intragenerazionale (accelerazione sociale); una tendenza, infine, all'aumento medio di attività svolte per unità di tempo (accelerazione dei ritmi di vita individuali). Se ci si chiede quali siano stati i motori di questa complessiva dinamica di accelerazione sociale – espressione del più complessivo regime di «stabilizzazione dinamica» – è inevitabile volgersi in primo luogo alla logica della riproduzione capitalistica. È innanzitutto la competizione sociale ad aver spinto – e a spingere tuttora – gli attori sociali a ottimizzare le proprie prestazioni, facendo leva sul risparmio di tempo per guadagnare vantaggi competitivi. Il principio della competizione è però inestricabilmente connesso alle leggi del sistema economico capitalistico e, più determinatamente, al suo imperativo sistemico fondamentale: l'autovalorizzazione del capitale. Rosa esprime però scetticismo nei confronti di un'interpretazione rigidamente marxista o materialista dei processi di modernizzazione sociale. Egli intende mostrare, weberianamente, che le forze che guidano il moderno regime di stabilizzazione dinamica sorpassano l'ambito del

² Cfr. in particolare H. Rosa, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt a.M. 2005; dello stesso autore, *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung: Umriss einer neuen Gesellschaftskritik*, Frankfurt a.M. 2012.

³ Cfr. H. Rosa, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin 2016, pp. 671-707.

capitalismo economico. Questo è evidente, innanzitutto, se si prende in considerazione il fatto che la logica della competizione ha di gran lunga travalicato gli steccati della sfera economica, divenendo il principio fondamentale di allocazione di risorse e di riconoscimenti in tutti gli ambiti sociali. Ma oltre a ciò, assumendo un'ottica genealogica capace di far luce sugli immaginari sociali che stanno alla base dell'incessante movimento moderno verso la crescita e l'accelerazione, si può comprendere che i processi di modernizzazione sociale sono messi in moto anche da una promessa culturale molto forte. Nella società moderna e secolarizzata l'accelerazione sociale funge da «equivalente funzionale della promessa (religiosa) della vita eterna»⁴. Nel mondo secolarizzato, la qualità della vita è misurata generalmente in base alla somma e alla profondità delle esperienze fatte prima della morte, ossia in base all'accumulo di beni, risorse, opportunità di vita, in una parola di «benessere». Il punto è che il mondo ha sempre da offrire più di quanto si possa sperimentare in una singola esistenza. L'accelerazione del ritmo di vita appare così come la soluzione del problema: se viviamo più velocemente, possiamo raddoppiare la somma delle esperienze e quindi la qualità della vita nel corso della nostra esistenza. Da qui sorge quello che Rosa definisce il motore culturale dell'accelerazione sociale, che continua a operare al fondo, per esempio, del generale orientamento di tutte le società contemporanee verso la crescita economica misurata con il criterio quantitativo del PIL.

Già da questi accenni si comprende quale sia il perno fondamentale di questa generale teoria dei processi di modernizzazione sociale: il regime moderno di stabilizzazione dinamica, messo in moto da motori economici, sociali e culturali, ha una tendenza inarrestabile all'*escalation*. La stessa accelerazione sociale, una volta messa in moto, tende a superare una soglia oltre la quale si trasforma in un sistema che alimenta se stesso, non avendo più bisogno di forze motrici esterne. A questo livello, le stesse tre forme di accelerazione (tecnologica, dei mutamenti sociali e del ritmo di vita) tendono a prendere la forma di «un sistema di feedback interdipendente che si automantiene in movimento»⁵. Per Rosa, precisamente questo è ciò che è accaduto nel passaggio dalla modernità classica alla tarda modernità, nella quale tuttora ci troviamo. Ma proprio in questo passaggio storico si manifestano con virulenza tutte le disfunzioni e i malfunzionamenti connessi a questo regime sociale.

⁴ H. Rosa, *Accelerazione e alienazione*, p. 26.

⁵ *Ibidem*, p. 29.

Ricorrendo a un linguaggio sistemico, Rosa pone in evidenza come le crisi di funzionamento cui va incontro il regime di stabilizzazione dinamica scaturiscano dal fatto che gli ambienti esterni al sistema sociale oppongono per loro natura resistenza alla spinta incessante a comprimere tempi di produzione materiale e di riproduzione sociale. Natura, relazioni sociali e psiche individuale, ossia tutte quelle dimensioni che devono essere mobilitate continuamente per mantenere in vita i cicli dell'accelerazione, della crescita e dell'innovazione continua, non possono essere velocizzate in modo illimitato, in quanto hanno bisogno di tempo per riprodursi. Basandosi su questo schema, dunque, Rosa mostra in che modo le crisi più minacciose del XXI secolo – la crisi ecologica, la crisi finanziaria, la crisi della democrazia e la crisi psicologica che si esprime nel drammatico estendersi di fenomeni di malessere psichico come *burn out* e depressione – possono essere lette tutte – in termini funzionalistici – come crisi di «desincronizzazione». Si tratta di desincronizzazioni tra sfere sociali e margini esterni della società (crisi ambientale e crisi psicologiche), tra settori sociali aventi differenti ritmi temporali (politica democratica ed economia globalizzata) e, infine, all'interno di singole sfere sociali, di crisi che nascono tra divergenti ritmi di accelerazione e crescita (come per esempio tra finanza ed economia reale).

Come si è detto, il modello di una critica funzionalistica non è però che il primo approccio critico adottato da Rosa. Del resto, si potrebbe osservare, una critica funzionalistica non può non rinviare prima o poi a un quadro normativo, in relazione al quale acquista pienamente senso denunciare il malfunzionamento o le crisi della società e dei suoi equilibri. Perché, in definitiva, dovrebbe essere un problema se il regime di «stabilizzazione dinamica» va incontro a crisi di funzionamento? Rispetto a quali premesse e quali promesse normative le crisi di desincronizzazione appaiono anche come crisi di legittimazione e di senso, che mettono a repentaglio la stessa tenuta normativa delle società moderne nel loro insieme?

La critica funzionalistica si rivela quindi un primo livello d'indagine, una base di partenza per svolgere un compito successivo, quello proprio di una filosofia sociale che si prefigge di analizzare i meccanismi sociali che minano le condizioni di una vita buona. Nel momento in cui muta strategia critica, adottando l'ottica propria di una critica etica, Rosa cambia conseguentemente anche lo sguardo nei confronti degli stessi processi sociali. Se da critico funzionalista egli assume lo sguardo di osservatore esterno, che analizza processi che avvengono per lo più alle spalle degli attori sociali, da critico etico egli assume anche un'ottica

ermeneutica e partecipante. E il primo quadro di riferimento normativo a partire dal quale egli mette in questione, da un punto di vista etico, il regime di «stabilizzazione dinamica» è ciò che egli individua come la promessa normativa fondamentale del progetto della modernità, inscritta nelle stesse pratiche e autointerpretazioni delle forme di vita moderne: ossia l'aspirazione moderna all'autodeterminazione (autentica). Scrive Rosa:

«Il progetto della modernità, nelle forme ricostruite da Jürgen Habermas, ma anche da Charles Taylor nella sua opera *Radici dell'io* (1993), o nelle considerazioni di Johann Arnason (2001) è chiaramente centrato su un'idea e promessa di autonomia nel senso di autodeterminazione»⁶.

Si tratta dell'idea che a ogni individuo debbano venir riconosciuti il diritto e la possibilità di trovare un modo di vivere che corrisponda («autenticamente») ai suoi desideri, alle sue aspirazioni e capacità, e che sulla stessa base la comunità politica debba essere organizzata democraticamente per poter plasmare la società. Corollario di questa idea di autodeterminazione della forma di vita da realizzare è il desiderio di emancipazione dagli ostacoli politici, strutturali e istituzionali che impediscono la realizzazione di tale «autonomia».

Sebbene Rosa non sia sempre chiaro su questo punto, si può dire che l'idea di autonomia che qui è assunta come criterio di riferimento di una (prima) forma di critica etica del regime moderno di «stabilizzazione dinamica», è un'idea di autonomia complessa e qualitativamente connotata. Da allievo di Charles Taylor, Rosa muove dal presupposto che una vera autodeterminazione etica, in questo senso «autentica autonomia», non coincida affatto con la semplice possibilità di agire in un modo o nell'altro in assenza di limitazioni esterne. Piuttosto, essa è attingibile solo passando attraverso un processo, mediato e riflesso, di elaborazione e articolazione di uno sfondo etico di «valutazioni forti». Se tratto costitutivo di ogni essere umano, in quanto «animale che interpreta se stesso», è quello di essere sempre guidato da una qualche idea di cosa rende la vita buona e ricca di significato, solo attraverso un processo di articolazione riflessiva di questo sfondo di valutazioni etiche, nelle quali siamo già da sempre collocati, noi chiariamo a noi stessi i nostri desideri e le nostre valutazioni più propri, li organizziamo in una gerarchia assiologica, e sviluppiamo una comprensione autentica di noi stessi e di ciò che vogliamo diventare. Secondo tale concezione,

⁶ *Ibidem*, p. 89.

questo processo in cui diveniamo noi stessi ha un rapporto costante con le pratiche e le istituzioni sociali nelle quali viviamo. Le «valutazioni forti» sono sempre articolazioni di valutazioni inscritte nella tradizione linguistica della comunità sociale a cui apparteniamo, e lo rimangono anche quando innovano l'orizzonte di valori condiviso da una comunità. Da questo punto di vista, l'articolazione di ciò che si vuole veramente diventare è sempre anche un'appropriazione del mondo nel quale si è collocati. Ma proprio il mondo sociale può favorire o impedire processi di articolazione realmente autonomi e emancipativi. Per questa ragione esiste un nesso tra ricerca di autonomia individuale e ricerca di autonomia collettiva. Come aveva capito Rousseau, «l'idea di autonomia può essere preservata solo se le condizioni di vita costruite socialmente possono essere comprese come il risultato dell'autogoverno democratico»⁷, e non come il risultato di forze di aggregazione casuali e prive di controllo.

Che rapporto c'è dunque tra questa idea assiologica e normativa della modernità, come progetto di autonomia (autentica), e la logica della stabilizzazione dinamica? E in che modo quest'ultima può essere criticata (eticamente) a partire dal progetto moderno dell'autonomia?

Rosa osserva che i processi di modernizzazione sociale, dispiegatisi sulla spinta del regime di stabilizzazione dinamica, hanno avuto inizialmente un legame positivo con il progetto assiologico della modernità. Di più, il progetto moderno dell'autonomia ha guadagnato in plausibilità proprio con l'avvento di un mutamento sociale che ha fluidificato le gerarchie sociali premoderne, ha aumentato le risorse disponibili tramite un'economia capitalistica produttiva e orientata alla crescita, e ha fatto così balenare per la prima volta la possibilità di reperire le risorse necessarie per rendere credibile la promessa di una riconfigurazione politica (redistributiva) della società e del potere discrezionale dell'individuo. Crescita economica e aumento dell'energia cinetica della società sono servite a liberare la gente dalle pressioni ciecame naturali, sociali o economiche, o quantomeno hanno dischiuso l'aspettativa di tale liberazione. E questa aspettativa di affrancamento dai vincoli di dipendenza naturali, sociali ed economici è certamente un presupposto di qualsiasi processo di autodeterminazione. Naturalmente, bisogna aggiungere – anche se su questo punto Rosa non è sempre chiaro – non l'unico presupposto: infatti, un'autodeterminazione autentica presuppone anche l'assenza di impedimenti interni – o

⁷ *Ibidem*, p. 90.

di blocchi di autoriflessività collettiva – che precludono un’articolazione critica dei propri bisogni e dei propri desideri più profondi⁸.

Il punto è che, per Rosa, nel passaggio dalla modernità alla tarda modernità questo nesso virtuoso tra modernità culturale e modernizzazione sociale – o meglio tra modernità culturale e aspettative di progresso sociale proiettate sui processi competitivi di accelerazione e crescita – si è spezzato. Nel trasformarsi in un circolo autoreferenziale che si autoalimenta, il processo di modernizzazione di accelerazione sociale (competitiva) si è rivelato più forte del progetto (etico) di autonomia e di autodeterminazione, fino a risucchiare nella sua logica quest’ultimo e così renderlo ineffettuale.

Per giustificare tale tesi, Rosa si concentra su una serie di indicatori di natura macro- e micro-sociale, che in qualche modo mettono a fuoco le stesse crisi isolate nel quadro della critica funzionalistica come crisi di desincronizzazione, rendendole manifeste, però, ora, anche come crisi normative, scaturenti dalla mancata realizzazione della promessa moderna di autonomia autentica. Rosa osserva come da un punto di vista micro-sociale, gli individui tardo-moderni percepiscano ormai la potenza dell’accelerazione sociale soltanto come una pressione che li rende schiavi. Gli uomini di oggi corrono contro il tempo non più mossi dall’aspettativa di poter giungere a una vita più autonoma e più felice, ma solo per non restare indietro, perché stare fermi – secondo il noto fenomeno della china scivolosa – equivale a cadere nell’abisso. Da un punto di vista macro-sociale, le riforme politiche non hanno più lo scopo di migliorare le condizioni sociali e di plasmare le politiche di governo in base a obiettivi di lungo periodo definiti democraticamente, scaturenti dall’attesa che crescita economica, progresso tecnologico portino occupazione per tutti, riduzione degli orari di lavoro e uno stato sociale in espansione. Le riforme politiche mirano ormai soltanto a mantenere o rendere le società competitive e a sostenerne le capacità di accelerazione. Questi processi delineano nel loro insieme nuove patologie sociali, che si lasciano riassumere nel vecchio concetto marxiano di estraneazione o alienazione, ossia di uno stato in cui sembra di essere divenuti schiavi di processi che pure hanno una natura storico-sociale e che si contribuisce ad alimentare e a mettere in moto. Il concetto di alienazione, svuotato di ogni risvolto essenzialistico e perfezionistico, si presta perfettamente a descrivere la condizione di soggetti che vivono

⁸ Sui concetti di autonomia e di autenticità in Rosa cfr. in particolare H. Rosa, *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*, Frankfurt a.M. - New York 1998.

«uno stato in cui portano avanti obiettivi e seguono pratiche che, da un lato, nessun attore o fattore esterno costringe loro a rispettare – ci sono opzioni alternative –, ma che d’altro canto essi non vogliono e non sostengono veramente»⁹.

Nel contesto di questa forma di critica normativa ed etica, basata sul criterio dell’autodeterminazione autentica, Rosa sembra avere di mira in ultima istanza quell’insieme di passaggi storici che, negli ultimi decenni, hanno decretato la fine della cosiddetta «età socialdemocratica» dei trent’anni gloriosi, e hanno visto lo scatenamento di una globalizzazione economica non governata democraticamente e la conquista di un’egemonia culturale e politica da parte del neoliberismo, che ha esteso la logica della competizione a tutti gli ambiti sociali squalificando ogni tipo di decisione politica collettiva volta a regolare e ridistribuire. In questo quadro, allora, agire sulle cause dell’alienazione sociale e politica dovrebbe significare battersi per una ri-politicizzazione democratica di tutti quei contesti che determinano le nostre forme di vita e che sembrano essersi autonomizzati in termini sistemici. Si tratta di rendere i processi di modernizzazione sociale di nuovo (o per la prima volta) realmente funzionali all’aspirazione moderna all’autodeterminazione (autentica). Ma questo può essere raggiunto solo attraverso una battaglia culturale, che da un lato metta in questione quella declinazione individualistica e negativa di autonomia che ha permesso di trasformare il principio della competizione nell’unico principio di allocazione di risorse e di riconoscimenti vigente, e dall’altro riabiliti un concetto di autonomia diverso, connesso all’idea di cooperazione sociale e di libertà sociale¹⁰.

Ora, come dicevamo all’inizio, la complessità dell’approccio di Rosa scaturisce dal fatto che, a questo secondo livello di critica (etica), egli fa seguire un terzo livello di critica (etica), che dischiude un ulteriore sguardo nei confronti degli stessi processi sociali della modernità e della tarda modernità. È il livello di una critica etica che non procede più in modo negativistico, ossia sulla scorta di un criterio meramente formale di vita buona, come quello appena richiamato di autodeterminazione (autentica), bensì sulla scorta questa volta di un criterio positivo di vita buona, definito tramite il ricorso alla nozione di risonanza.

Alla base di questo ulteriore livello di critica sta la convinzione che, per mettere a fuoco criticamente gli effetti tardo-moderni del regime di

⁹ H. Rosa, *Accelerazione e alienazione*, p. 95.

¹⁰ Cfr. su questo punto A. Honneth, *Il diritto della libertà*, Torino 2016.

stabilizzazione dinamica, non basti appellarsi al criterio dell'autonomia che ha informato il progetto della modernità. E questo per un motivo di fondo: l'idea moderna di autonomia non è soltanto «una vittima del gioco dell'escalation». Essa è anche uno dei fattori che lo alimenta, e quindi va annoverata anche tra i colpevoli. Infatti, «con la mediazione della sua specifica nozione di libertà, l'autonomia è intrinsecamente collegata all'idea che l'incremento, il movimento e specialmente una disponibilità crescente di opzioni e opportunità aumentino la qualità complessiva della vita»¹¹. Come interpretare questa tesi? E questa affermazione non è in contraddizione con quanto detto finora?

Rosa sembra qui operare uno slittamento di significati e di piani argomentativi, che rende il suo discorso non sempre trasparente e fluido. Come si è appena detto, nel quadro del secondo modello di critica, egli fa riferimento a un concetto di autonomia complesso e qualitativamente connotato, quello appunto di autodeterminazione autentica. È evidente, invece, che quando afferma che il concetto moderno di autonomia è anche il colpevole della logica moderna di *escalation*, egli si riferisce esclusivamente a un concetto di autonomia ristretto. Si tratta di quella specifica declinazione delle idee di libertà e di autonomia che è strutturalmente intrecciata con l'idea cumulativa di vita buona come benessere che, per Rosa, come si è visto, costituisce la promessa eudaimonistica della modernità secolarizzata. Si tratta di quella promessa che esorcizza l'ansia della finitezza e del non senso, attraverso una rincorsa forsennata all'accumulazione di beni, opportunità e risorse. Per Rosa, questa declinazione specifica dell'idea di autonomia rivela un'«affinità elettiva» (Weber) con la logica propria del capitalismo e, tuttavia, non si lascia ridurre a una mera sovrastruttura ideologica di esso. A ben vedere, infatti, essa è l'espressione di una determinata – e preponderante – autocomprensione dell'uomo moderno e del suo stesso modo di stare al mondo. Si tratta di un modo di stare al mondo oggettivante, freddo, distanziante, «non poroso», funzionale ad acquisire potenzialità e opzioni più che ad articolare valutazioni forti del bene: a garantire quindi un aumento del potere di disposizione tecnica su se stessi e sul mondo, al prezzo però dell'indebolimento o perfino della rimozione di un'esperienza «risonante» e mimetica del mondo. È questa specifica modalità di stare al mondo e la correlativa declinazione del desiderio di autonomia, dunque, che per Rosa devono essere messi in questione o per lo meno integrati, per disinnescare la macchina sociale della

¹¹ Cfr. H. Rosa, *Accelerazione e alienazione*, p. 95.

stabilizzazione dinamica. La modificazione o attenuazione del desiderio di autonomia è possibile solo se si giunge a una nuova definizione culturale dell'idea di vita buona, a una nuova unità di misura della qualità della vita, fondata sul desiderio di risonanza, ossia su un'idea di felicità come pienezza di rapporti responsivi tra sé e mondo. Nel contesto di questo terzo livello di critica, ancorato al concetto di risonanza, le crisi ambientali, politiche, psico-sociali della tarda modernità sono lette in un modo ancora differente: ossia come l'impedimento di una vita ricca di esperienze multidimensionali di risonanza tra sé e il mondo, presentate come esperienze pre-cognitive e indisponibili al soggetto.

Giunti a questo punto, è possibile tornare alla questione che veniva sollevata all'inizio. Dopo aver distinto analiticamente i diversi livelli del procedimento critico di Rosa, ci si può chiedere se le tre strategie critiche ricostruite – la critica funzionalistica, la critica etica ancorata al criterio dell'autodeterminazione autentica e, infine, la critica etica ancorata all'ideale di una vita buona in quanto vita ricca di esperienze di risonanza – riescano davvero a integrarsi senza problemi. Si può concludere da quanto si è detto che per lo meno alcuni aspetti di queste diverse strategie critiche non coesistono facilmente.

Innanzitutto, si può osservare che ci sono delle difficoltà sul piano strettamente analitico-descrittivo. Rosa descrive gli stessi processi sociali servendosi di approcci che a rigore non sono facilmente integrabili. È evidente, infatti, che un approccio sistemico, come quello (in parte) adottato nel quadro della critica funzionalistica, non può coesistere con un approccio ermeneutico, come quello adottato invece nella seconda e nella terza forma di critica sociale. Se davvero, come Rosa pure afferma, nella tarda modernità l'accelerazione sociale si è trasformata in un sistema che alimenta se stesso e non ha più bisogno di alcuna forza motrice esterna, non avrebbe più senso, a rigore, né continuare a criticare questa dinamica a partire dalle aspettative normative di autonomia dei soggetti (seconda critica) né proporsi di modificare quello che è descritto (nella terza forma di critica) come il suo permanente motore culturale (ossia il desiderio di autonomia come accrescimento indefinito di beni, opportunità e risorse).

Ma una difficoltà ancora maggiore emerge anche in rapporto alla relazione tra la seconda e la terza forma di critica. Come si è già accennato, è come se Rosa operasse qui con due concetti diversi di autonomia, senza chiarire fino in fondo la loro differenza. Muovendo da questi due diversi concetti egli adotta però due sguardi diversi sullo stesso

progetto culturale della modernità, che sono tra loro in tensione. Per un verso, egli assume positivamente il valore moderno dell'autonomia (autentica) come proprio riferimento normativo, puntando a mettere a fuoco, dall'interno della modernità, come i meccanismi sociali della competizione, della crescita e dell'accelerazione ne minino ormai strutturalmente la realizzazione. Per altro verso, però, ponendosi per così dire ai margini esterni del progetto culturale moderno, Rosa assume il desiderio moderno di autonomia – nel senso limitativo del termine – come responsabile del meccanismo sociale che non ci fa vivere bene, e punta a valorizzare un nuovo parametro della qualità della vita – quello di risonanza – alla luce del quale il concetto di autonomia più che la soluzione diventa il problema da superare. Nel quadro di questa terza forma di critica, l'attenzione si sposta dai singoli passaggi storici e politici che hanno segnato il trapasso alla tarda modernità – e quindi all'età del neoliberalismo – al modello etico-antropologico di relazione con il mondo che ha informato *ab origine* il progetto culturale della modernità. Le crisi del presente – da quella sociale a quella ambientale a quella psicologica – appaiono allora come la logica conseguenza di una serie di premesse culturali che caratterizzano il progetto moderno fin dai suoi albori. Di conseguenza, la soluzione a tale crisi non può che essere quella di riscoprire un modo diverso di stare al mondo, che rende felici in quanto modifica il nostro desiderio di autonomia.

Questa divergenza di ottiche tra la seconda e la terza forma di critica non sarebbe di per sé un problema. Diventa un problema però quando, sulla base dello schiacciamento dell'idea di autonomia sull'ultimo significato, quello più limitato e impoverente, Rosa giunge a una conclusione che di fatto nega lo stesso approccio pluralistico che abbiamo ricostruito finora: ossia la tesi che il concetto di «risonanza» può da solo diventare l'unica indicazione terapeutica ai mali della tarda modernità, addirittura l'unico criterio di una generale rifondazione monistica della teoria critica della società, adeguata alle sfide e alle crisi del nostro tempo¹². È chiaro quale sia il rischio di questa virata monistica della teoria critica. La critica sociale rischia di tramutarsi da forma di critica interna alla modernità, che continua a far leva sui suoi valori, sull'aspirazione all'autodeterminazione (autentica), in una critica alla modernità *tout court*. Così, però, si indebolisce la dimensione propriamente politica ed emancipativa che pure dovrebbe caratterizzare una teoria critica della società.

¹² Scrive Rosa (*Resonanz*, p. 70): «la critica dei rapporti di risonanza costituisce la forma più elementare e allo stesso tempo più ampia di critica sociale».