

# Sul fare «volontariamente» quello che non si vorrebbe fare

Alessandro Ferrara

*Abstract* – In my comment on Rosa’s paper, I focus on two specific aspects of what I call the «tale of the 4 A’s», the narrative of the interrelation of Acceleration, Autonomy, Authenticity and Alienation. In particular, I am interested in taking a closer look at one presupposition which undergirds Rosa’s critique of acceleration. Why should «doing voluntarily what one wouldn’t want to do» be, without further qualification, equated with alienation? What kind of autonomy (and authenticity) must one have in mind in order to think so? Furthermore, when reading Rosa’s critique of acceleration it is unclear 1) whether you could have an innocuous acceleration by disjoining acceleration from the competitiveness of life under capitalism and neo-liberalism; 2) whether acceleration by itself is a cause of competition (we compete because only the faster-adapting among us will survive), or 3) it is an effect of it (if there weren’t winners and losers, we wouldn’t care to keep apace). A word of clarification on this causal nexus of acceleration and competition—so crucial for the argument—would be desirable.

È un piacere per me poter partecipare a una discussione sull’opera di Hartmut Rosa. Anche se al centro di questo *forum* c’è il tema dell’accelerazione, il mio rapporto con Rosa è maturato lentamente, a partire dal nostro primo incontro a Dubrovnik nel 1990, e poi nel corso dei successivi 25 anni di incontri a Praga per il Colloquio di filosofia e scienze sociali che oggi co-dirigiamo insieme ad altri colleghi. Posso perciò dire di avere avuto il privilegio di conoscere Hartmut ben prima che accelerasse, nel 2005, con la pubblicazione presso Suhrkamp del suo libro pionieristico, *Beschleunigung*<sup>1</sup>.

Oltre a essere nota, la tesi del libro è stata ricapitolata da Rosa nel saggio al centro di questa discussione. Non ha quindi senso ripeterla qui. Mi preme solo soffermarmi su uno o due aspetti specifici di quel-

---

<sup>1</sup> H. Rosa, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt a.M. 2005.

la che chiamerò la «Narrazione delle quattro A»: la narrazione, cioè, dell'intreccio di Accelerazione, Autonomia, Autenticità e Alienazione. Mi interessa, qui, esaminare più da vicino un presupposto su cui poggia la critica dell'accelerazione di Rosa.

La Narrazione delle quattro A può essere riassunta così. A partire dalla prima modernità, e con un ritmo crescente nella tarda modernità, un triplice processo di accelerazione sociale – che include l'accelerazione tecnologica, l'accelerazione del cambiamento sociale e l'accelerazione del ritmo di vita – ha finito per minacciare l'agire autonomo e autentico e, di conseguenza, per accrescere l'alienazione dei soggetti individuali.

Più specificamente, secondo Rosa, l'accelerazione si è trasformata in una forza totalitaria, nella misura in cui: a. esercita una pressione sulla volontà e sulle azioni degli individui; b. è diventata inevitabile; c. si è fatta onnipresente; e d. è impermeabile alla critica<sup>2</sup>. A causa di questa qualità quasi totalitaria il processo dell'accelerazione sociale deve fungere anche da punto di partenza per una teoria critica della vita sociale tardo-moderna. Una simile teoria critica deve integrare tre prospettive differenti: 1. quella che in *Accelerazione e alienazione* Rosa ha definito una critica funzionalista dell'accelerazione (l'accelerazione produce patologie sociali, come ad esempio la mancanza di stabilità intergenerazionale – nulla dura nemmeno più lo spazio di una generazione – con il conseguente indebolimento della riproduzione simbolica e della stabilità sociale, e questo genera una patina illusoria di cambiamento superficiale, la sindrome del Gattopardo per cui *plus ça change, plus c'est la même chose*); 2. quella che egli chiama una prima versione della critica etica (l'accelerazione come minaccia all'autonomia individuale); e 3. quella che definisce una seconda versione della critica etica (l'accelerazione genera alienazione, una vita estraniata in cui siamo alienati dal luogo in cui ci troviamo, dai beni che possediamo, dal nostro agire e in ultima istanza da noi stessi). Nelle conclusioni Rosa allude a una certa immagine, non la si può definire nemmeno un abbozzo, ma proprio un'immagine di una forma di vita non alienata in cui il «mondo», nella sua multidimensionalità come mondo sociale, mondo di oggetti, di natura, di lavoro, entra di nuovo in risonanza con i soggetti individuali.

Sotto la pressione dell'accelerazione – così prosegue il ragionamento di Rosa – sempre più frequentemente finiamo per fare «volontariamente»

<sup>2</sup> H. Rosa, *Accelerazione e alienazione: per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, trad. it. Torino 2015, cap. 12.

qualcosa che in realtà non vorremmo fare<sup>3</sup>. Questo equivale a un tradimento della promessa della modernità e ci consegna a una vita meno che buona – una vita in cui patiamo l’alienazione, ossia in cui abbiamo una minore capacità di agire autonomo e autentico.

Come ho accennato sopra, mi interessa ora esaminare più nel dettaglio un presupposto della critica dell’accelerazione di Rosa e due dei suoi concetti centrali.

### 1. *Che cos’è l’autonomia?*

Che tipo di concetto di autonomia (e autenticità) bisogna avere in mente per arrivare a pensare che «fare volontariamente qualcosa che in realtà non vorremmo fare» sia il contrario dell’autonomia?

Thomas Hobbes nel XXI capitolo del *Leviatano* ha sostenuto che quando qualcuno, durante un naufragio, getta in mare i propri beni personali più cari perché l’imbarcazione non affondi e per potersi salvare così la vita, lo fa in piena libertà e autonomia, esercitando una preferenza autonoma in favore della vita a discapito di tutti gli altri beni. Più in generale, il fenomeno dell’obbedire all’«autorità legittima», secondo il celebre resoconto weberiano, diventerebbe totalmente misterioso e indistinguibile dall’essere soggetto a un potere arbitrario se non ammettessimo che (almeno nei due casi dell’autorità carismatica e razionale-legale) si possano fare in piena autonomia cose che non si farebbero se non per rispetto di un’autorità legittima. Allo stesso modo, la forza della legge entrerebbe in collisione con l’autonomia dell’individuo e diverrebbe a sua volta una minaccia all’autonomia indistinguibile dalla forza dei poteri criminali.

Anche un principio morale, soprattutto un principio deontologico (il discorso è parzialmente diverso per i consequenzialisti) costringe le persone a fare volontariamente cose che non vorrebbero fare, per esempio astenersi dal mentire anche quando una bugia potrebbe essere vantaggiosa. Un kantiano potrebbe obiettare che abbracciare l’imperativo categorico è un’espressione genuina della propria volontà, cioè di quello che si desidera fare in quanto agenti morali. Nondimeno, bisogna pur essere disponibili a vedere se stessi come agenti morali soggetti a tale vincolo – bisogna cioè optare per un lato dell’*aut aut* kierkegaardiano – prima

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 97.

che l'imperativo categorico diventi espressione della propria volontà e quindi vincolante. Di conseguenza, se uno è attratto dalla «vita estetica» di cui parla Kierkegaard o dall'affermazione nietzscheana della volontà di potenza – lascio volutamente da parte la «massimizzazione dell'utilità» utilitaristica – allora quanto impostogli dall'imperativo categorico gli si contrappone come una normatività che vincola la sua volontà empirica, gli chiede di conformarsi e lo costringe perciò con la sua peculiare forza (la forza del punto di vista morale) a fare qualcosa che non farebbe nel caso in cui non credesse nella filosofia di Kant.

Questi contro-esempi gettano luce su quello che mi pare un presupposto implausibile del ragionamento di Rosa, in particolare del suo giudizio circa la minaccia portata dall'accelerazione all'agire autonomo e autentico. Mi riferisco all'idea, piuttosto irrealistica, che l'agire pienamente autonomo sia *kostenlos*, non abbia cioè un costo, non debba venire a patti con nessuna necessità esterna, non paghi pegno a parametri esterni fissi di natura giuridica, politica, sociale. Ovviamente, sono ben lungi dall'attribuire a Rosa una simile visione utopica dell'agire umano; egli lo considera infatti come veramente autonomo solo quando è sciolto da ogni vincolo. Stando così le cose, però, non si può accettare a scatola chiusa l'idea che ogni volta che desideriamo fare volontariamente qualcosa che in realtà non vorremmo fare, saremmo perciò vittime dell'alienazione. Abbiamo bisogno di un argomento separato che ci chiarisca in quali occasioni agire «volontariamente» in modi diversi da quelli che in realtà vorremmo equivalga a una forma di alienazione e quando invece no. E di questo argomento non v'è traccia negli scritti di Rosa. Al contrario, a dispetto dei suoi meriti – l'averci sgravato da lavori noiosi come il lavare a mano piatti e panni, ribattere a macchina i manoscritti corretti, fare code chilometriche per ottenere un certificato burocratico – l'accelerazione viene presentata come qualcosa di negativo semplicemente perché ci costringe a fare cose che non faremmo spontaneamente, come se questo elemento fosse qualcosa di autoevidente – cosa che mi sembra ben lungi dall'essere.

## 2. *Non confondere autonomia e autenticità*

Il secondo problema della narrazione delle quattro A è che non viene mantenuta la distinzione concettuale tra «autonomia» e «autenticità». In certi momenti l'accelerazione sembra minare la promessa d'autonomia (individuale e collettiva) racchiusa nel progetto moderno, dove l'autonomia è definita come la capacità di «definire obiettivi, valori, paradigmi

e pratiche di vita buona il più possibile indipendenti da pressioni e limitazioni esterne»<sup>4</sup> – una visione dell'autonomia di tipo prettamente negativo, vicina alla concezione hobbesiana della libertà negativa. In altre occasioni l'impatto negativo dell'accelerazione è presentato da Rosa come un fenomeno connesso all'erosione dell'autenticità. Un esempio paradigmatico lo si può trovare nel quattordicesimo capitolo di *Accelerazione e alienazione*, dove si legge che «siamo così dominati dal tentativo di spuntare la 'lista delle cose da fare' e impegnati in attività di consumo da gratificazione istantanea (come fare shopping o guardare la TV) che perdiamo il senso delle cose che sono per noi 'autentiche' e care»<sup>5</sup>.

Al contrario, autonomia e autenticità sono al centro di due tradizioni molto differenti della filosofia morale moderna. Per i sostenitori dell'autonomia, che sono certamente più numerosi dei paladini dell'autenticità, visto che possono contare tra le loro fila autori come Hobbes, Locke, Hume, Kant, Bentham, Hegel e Marx (che l'hanno caldeggiata da punti di vista molto diversi: atomismo, deontologia, consequenzialismo, autoriflessione e il riconoscimento di sé nell'altro) – per costoro, dicevo, la chiave di volta della moralità è la relazione tra agire moralmente e agire nel proprio interesse. A partire da Rousseau e con il contributo di Herder, Schiller, Kierkegaard, Nietzsche e Heidegger, la tradizione dell'autenticità che, fino agli ultimi 30-40 anni è rimasta a lungo in secondo piano rispetto a quella dell'autonomia, ha considerato invece cruciale nella vita morale moderna la relazione tra agire moralmente ed essere se stessi. Ora, non è chiaro se l'accelerazione minacci una di queste due capacità umane in misura maggiore o minore o tutte e due allo stesso modo, e come esattamente influenzi l'autonomia o l'autenticità.

Questa mancata definizione di due concetti chiave nella «Narrazione delle quattro A» crea numerosi problemi connessi a: a) oscillazioni del loro significato, b) la temporalizzazione del cambiamento e c) il soggiacente meccanismo causale.

a) Per quanto concerne la vaghezza semantica: talvolta l'autonomia assomiglia alla libertà negativa, cioè alla libertà dalle interferenze esterne, mentre in altri casi viene impiegata un'idea habermasiana e tayloriana di autonomia, che è significativamente più ricca di quella hobbesiana e concepisce l'autonomia come la possibilità di esercitare un controllo sulla propria vita.

<sup>4</sup> *Ibidem*, cap. 13.

<sup>5</sup> *Ibidem*, cap. 14, § 3.

b) Per quanto concerne la temporalizzazione: l'attacco dell'accelerazione all'autonomia viene situato temporalmente nella tarda modernità, quando l'obiettivo classico di far poggiare l'identità personale su un «progetto di vita» ha ceduto il passo a «identità situazionali» che, non essendo più orientate a un progetto, mirano semplicemente a «cavalcare le onde» così come capita, senza avere più una direzione propria. Tuttavia, nella seconda metà del XVIII secolo, questo era già il tema centrale del *Nipote di Rameau*, lo straordinario dialogo di Diderot elogiato da Hegel nella *Fenomenologia dello spirito* proprio perché sostituiva la rigida identità primo-moderna (quella incarnata dal personaggio Moi) con l'identità proteiforme esemplificata dal nipote di Rameau – un personaggio che va alla deriva in un oceano di significati sociali il cui senso complessivo gli sfugge e che non ha alcun Sé autentico a cui rimanere fedele. La verità dell'identità personale di questo personaggio, per usare il lessico di Hegel, risiede nella sua capacità di adattarsi, cioè nel suo abbandonarsi alla corrente della vita sociale non tenendo fede né a un corso, cui egli non ha dato avvio, né a una destinazione, che è incapace di scegliere, ma unicamente a un certo stile di navigazione – un Sé che può diventare se stesso e realizzarsi soltanto nella dimensione della pluralità o, come diremmo oggi, della differenza.

Il *Nipote di Rameau* è lì a dimostrare che molte delle caratteristiche attribuite alla tarda modernità erano già presenti nel XVIII secolo.

c) In terzo luogo, anche la spiegazione causale appare problematica: l'inautenticità e la mancanza di autonomia attribuite alle vittime dell'accelerazione tardo-moderna sono già al centro della critica della società civile moderna formulata da Rousseau nel suo *Discorso sull'origine della disuguaglianza* e in *Giulia, o la nuova Eloisa*. In questi scritti il meccanismo causale che mina la capacità di agire è identificato con la qualità competitiva della divisione del lavoro e della riproduzione sociale, che fanno entrambe leva su beni divisivi. L'accelerazione – tradotta nel linguaggio di Rousseau: «come gli orologi devono essere ricaricati ogni 24 ore, gli uomini devono recarsi in società, nei salotti, ogni sera, per imparare quello che dovranno pensare il giorno dopo» – è soltanto una variabile accessoria dipendente dalla competizione.

Quando si legge la critica dell'accelerazione di Rosa non è chiaro, invece, se: (i) grazie a uno sganciamento dell'accelerazione dalla competitività propria della vita in un regime capitalista e neoliberale, possa esistere una «accelerazione innocua», posta al servizio dell'emancipazione delle nostre brevi vite dai lavori sfiancanti che hanno rovinato l'esistenza dei

nostri avi; (ii) se l'accelerazione sia di per sé una causa della competizione (noi competiamo perché solo i più veloci ad adattarsi sopravvivranno) o (iii) ne sia piuttosto un effetto (se non esistessero vincenti e perdenti, non ci cureremmo di stare al passo).

43

Sarebbe auspicabile qualche parola di chiarificazione su questo nesso causale tra accelerazione e competizione – così cruciale per il ragionamento di Rosa – così come sarebbe importante capire perché «fare volontariamente quello che non si vorrebbe fare» dovrebbe essere assimilato all'alienazione, senza alcuna qualificazione ulteriore.