

## «La mia missione è decifrare la nostra forma di vita»

Intervista a Hartmut Rosa

Hartmut Rosa (Lörrach 1965) è uno dei sociologi più influenti della sua generazione. Allievo di Axel Honneth, in poco più di vent'anni ha fornito tre contributi fondamentali al dibattito scientifico e, più in generale, alla discussione pubblica internazionale. Procedendo in ordine cronologico, Rosa ha (1) ricostruito per primo in maniera sistematica la riflessione ricca ma disordinata di Charles Taylor; (2) riportato al centro dell'attenzione il concetto di «alienazione», reinterpreandolo alla luce del fenomeno tipicamente moderno dell'accelerazione; (3) chiarito nel dettaglio che cosa si possa intendere oggi per vita «buona», facendo leva sulle esperienze ordinarie di risonanza con la natura, società, arte, religione, politica, sport ecc.

L'intervista che pubblichiamo qui in versione integrale è stata realizzata (in inglese) il 31 maggio 2019 a Praga, cioè nel luogo e nel convegno (il «Colloquio di Filosofia Sociale») dove l'intervistatore e l'intervistato si sono incontrati per la prima volta nel 1996.

*Vorrei cominciare l'intervista invitandoti a fare un bilancio della tua carriera intellettuale finora. Mi piacerebbe che lo facessi, se ti va, confrontando ciò che sei diventato con le tue aspettative iniziali. La tua vita, oggi, è più o meno come te la aspettavi allora? Mi riferisco in particolare al tuo ruolo di intellettuale pubblico, ovviamente.*

Faccio una premessa. Non ha molto senso parlare di un «piano» in questo ambito. Voglio dire, quando ero all'inizio della carriera non avevo un'idea chiara né delle tappe intermedie né del traguardo che mi prefiggevo. Navigavo a vista, per così dire, e sicuramente la mia ambizione non era quella di diventare un intellettuale pubblico. Ancora oggi è un consiglio che do ai miei studenti: «fate un passo alla volta; concentratevi sull'obiettivo immediato, senza farvi distrarre da aspirazioni sulle quali non avete alcun controllo».

Non posso negare, però, che qualche volta mi capita di fermarmi e chiedermi che cosa penserebbe oggi di me il ragazzo che ero, per dire, alle superiori. Se qualcuno mi avesse detto allora: «Stammi a sentire Hartmut, un giorno scriverai un libro di cinquecento pagine sull'accelerazione sociale e i giornali ti descriveranno come il guru della decrescita».

Come avrei reagito a quella profezia? Probabilmente avrei pensato tra me e me: «Wow, che sballo!». La verità, però, è che la semplice idea di avere un giorno un posto fisso in università, o di riuscire a pubblicare un libro, all'inizio sembravano già di per sé la realizzazione di un sogno.

Se solo ripenso a quando ho avuto in mano una copia del mio primo articolo in inglese e alla soddisfazione intima che ho provato, mi viene spontaneo dire che quello era già un fine in sé per me: non c'era bisogno di immaginarsi o di sognare nient'altro. Poi, certo, il meccanismo psicologico lo conosciamo tutti: un articolo, un libro hanno un sapore diverso prima e dopo la pubblicazione. Spesso la pubblicazione contribuisce a diminuire il senso dell'importanza di quello che fino a poco prima assorbiva ogni tua energia. Comunque, parlando in generale, credo che lo stato d'animo che lega il ragazzo che sono stato alla persona che sono diventato è il desiderio di dare sempre il massimo, di fare il meglio che posso in quel preciso momento contribuendo così a migliorare la vita pubblica. E, tutto sommato, sono convinto che è proprio quello che facciamo di continuo e in molti modi: come studiosi, ovviamente, ma anche quando ci rivolgiamo a un pubblico più largo utilizzando mezzi di comunicazione diversi dalla pubblicazione scientifica. Personalmente non faccio grandi distinzioni tra questi due ruoli.

*Ma, da un punto di vista più personale, vivi i traguardi che hai raggiunto come la realizzazione di una vita buona, cioè come una forma di autorealizzazione non solo professionale?*

Certo, con una postilla, però. L'ho pensato, detto e scritto ripetutamente: credo sinceramente che la vita buona non abbia nulla a che spartire con il successo materiale. Uno può vivere una vita molto modesta, addirittura con un livello minimo di libertà, e avere comunque una vita buona. Ne sono convintissimo e l'ho ribadito spesso nei miei scritti. Nel mio caso particolare, penso che la vita che mi sono costruito sia una vita buona, nel senso aristotelico di una vita «felice», realizzata. È essenziale, però, qualificare questa affermazione, dicendo che la considero una vita relativamente buona, dato che a nessun essere umano sono risparmiati i momenti di crisi, frustrazione e fatica. Da questo punto di vista, comprendo il valore profondo della concezione cristiana del peccato originale, non perché sia assillato da sensi di colpa o roba del genere, ma perché condivido l'immagine dell'essere umano come una creatura imperfetta, non solo finita, ma continuamente alle prese con contraddizioni, scacchi, eterogenesi dei fini ecc.

Nell'insieme, tuttavia, devo dire che sono soddisfatto della vita che faccio. Non tanto per quello che ho, ma per le relazioni e connessioni che essa rende possibili. Avere una vita interiore ricca significa avere relazioni umane più intense con i propri familiari, la propria comunità e, nel mio caso, con gli studenti. Insegnare mi piace molto, soprattutto per la possibilità di scambio generazionale che offre. Mi diverte anche discutere con i colleghi – ad esempio avere la conversazione per metà intima e per metà distaccata che stiamo avendo ora. O, uscendo dal mondo accademico, mi piace poter suonare la musica che mi appassiona. Insomma, conta molto il contesto, non solo ciò che avviene dentro di me.

Da questo punto di vista, il fatto che i miei libri vendano bene e che i mass media si interessino al mio lavoro è un vantaggio. Intendiamoci, è un vantaggio relativo anch'esso. Voglio dire, una delle mie aspirazioni è sicuramente quella di espandere il più possibile la cerchia delle persone interessate al mio lavoro. Non nego che l'idea di essere tradotto, per dire, in cinese, in una lingua cioè parlata da milioni e milioni di persone, mi galvanizza. E mi affascina anche la prospettiva di essere invitato a tenere conferenze in posti per me esotici come Tokyo, Shanghai o Florianópolis.

Mi sta però anche a cuore la distinzione tra «piacere» e «gioia». Il piacere, per usare il lessico di Charles Taylor, è legato alle valutazioni «deboli» – a valori, cioè, che non hanno grande profondità o risonanza nelle nostre vite, perché dipendono da un livello superficiale del nostro gusto. Le gioie autentiche, al contrario, hanno a che fare con i beni che orientano le nostre scelte esistenzialmente più profonde, più «forti»<sup>1</sup>. Mi piace perciò pensare che la gioia che mi danno i successi lavorativi non siano piaceri superficiali o inconsistenti, ma siano in un certo senso amplificati dal loro valore intrinseco. E questo valore si riflette nel fatto che le idee che mi appassiano sono utili anche per altri. Da questo punto di vista, sono mie solo in senso lato, perché sono il frutto di precedenti conversazioni, che mi hanno arricchito da ogni punto di vista, e rendono possibili nuove forme di apprendimento che contribuiranno a renderle ancora più pregnanti.

Perché ciò avvenga, però, è importante che io non sia sempre in viaggio da un angolo all'altro del pianeta. Ammetto perciò di avere anche il sogno e il bisogno opposto di ritirarmi periodicamente nella Foresta Nera e dedicarmi alla scrittura nel più completo isolamento. Questo è un esempio delle contraddizioni esistenziali di cui parlavo sopra.

---

<sup>1</sup> Sulla distinzione tra «weak evolutions» e «strong evolutions» cfr. C. Taylor, *Che cos'è l'agire umano?*, in C. Taylor, *Etica e umanità*, a cura di P. Costa, Milano, Vita & Pensiero, 2004, pp. 51-85.

*Ma in questa vita relativamente «buona», ci sono momenti e fonti speciali di disappunto, delusione, irritazione?*

Sì, senza dubbio. E non sono occasionali. Vorrei servirmi in proposito del concetto di «alienazione», anche perché ha molto a che fare con la mia esperienza diretta con la vita accademica. Ci si sente spesso «alienati» nella nostra professione. Basta pensare ai convegni giganteschi, che sono i luoghi più inospitali per una vita intellettuale autentica che uno possa immaginare. È una specie di circo globale in cui un gruppo ristretto di persone si sposta da un continente all'altro e si incontra periodicamente, senza avere più granché da dirsi. È una vita sterile come quella dei consanguinei: una specie di endogamia. A volte mi angoscia pensare che anch'io contribuisco a questa forma di sterilità del pensiero.

Un'altra enorme fonte di frustrazione dipende da quella che potremmo chiamare l'«economicizzazione» della ricerca scientifica, che ci costringe a scrivere progetti di ricerca a tambur battente e a fare *applications* in continuazione solo per procurarci il denaro che – secondo la logica imperante nel nostro mondo – dovrebbe attestare la nostra utilità e legittimare la nostra esistenza agli occhi dell'opinione pubblica. Fatico a immaginarmi un'esperienza più alienante! Da un lato, infatti, siamo sommersi di burocrazia, perché ogni processo accurato di valutazione esige la costruzione e manutenzione di una macchina burocratica efficiente. Dall'altro lato, come tutti sanno per esperienza, il denaro ha lo spaventoso difetto di trasformarsi in men che non si dica da mezzo a fine. Così capita spesso di arrivare esausti alla fine del processo di valutazione e, una volta ottenuto il denaro, di non avere più energie per la realizzazione degli obiettivi teorici ai quali il finanziamento era destinato. In questo modo tutto l'investimento intellettuale e affettivo è assorbito dall'obiettivo, che dovrebbe essere in realtà intermedio, di entrare nella sempre più ristretta elite dei vincitori dei bandi di finanziamento pubblici e privati.

*Vedi una qualche relazione tra questo mondo che hai appena descritto e il discorso egemone in questa fase politica che contrappone delle «elites» autoreferenziali a un «popolo» di esclusi? Oppure nella tua esperienza parte della frustrazione e dell'alienazione è meglio descrivibile come il prodotto di una logica sistemica?*

È una domanda interessante. Personalmente, vivo la mia appartenenza all'elite intellettuale globale come un processo riuscito solo a metà. È un po' come se avessi un piede fuori e un piede dentro. In un certo

senso ne faccio parte e in un altro senso no. Questo è un dato biografico evidente e forse è più facile per te che per me capire i motivi profondi di tale inclusione solo parziale.

Quello che posso dire io è che, se non avessi mantenuto le mie radici nella Foresta Nera – che fanno di me una specie di «comunitarista» – non sarei mai potuto andare a Berlino, Londra, New York. È però vero anche il contrario: se non avessi avuto la possibilità di lasciarla, non avrei mai potuto sviluppare quel tipo di attaccamento che ho maturato per lei nel corso degli anni. La mia condizione naturale è quella del pendolare: tra Jena, Erfurt, la Valle del Wiese, e i mille posti in cui mi porta la mia attività accademica. E lo stesso discorso vale per le conferenze alle quali partecipo, compresa questa di Praga dove ci siamo incontrati per la prima volta più di vent'anni fa. Ci sono, ma non posso e non voglio mai esserci completamente. Ogni tanto devo tagliare la corda, per così dire. E lo stesso vale per l'inclusione nel circo accademico.

Per ribadire questo punto – cioè la mia riluttanza ad aderire totalmente, ad appartenere a un unico ambiente – è forse sufficiente pensare ai temi di cui mi occupo. Per me è fondamentale il fatto che si tratti di temi – l'accelerazione, la risonanza, l'alienazione – che suscitano l'interesse di persone che operano in settori e ambiti diversi della vita sociale, e non solo nella comunità ristretta degli accademici in cui sono stato formato e lavoro. Lo scorso febbraio, per esempio, sono stato invitato a partecipare a un evento speciale che si tiene annualmente a Stoccarda, la *Vesperkirche*<sup>2</sup>, in cui a persone che si trovano ai margini della società viene offerto un pasto gratis e soprattutto un'occasione per socializzare con gente che invece nella società è perfettamente integrata. Per me è stata un'esperienza molto istruttiva e mi ha rallegrato constatare che il linguaggio che uso nei miei libri ha un'eco nella loro esperienza e, viceversa, che quella particolare esperienza entra in risonanza con la mia interpretazione della società moderna.

Diciamo allora che queste occasioni mitigano almeno in parte la sensazione sgradevole di avere contribuito alla costruzione di quell'élite progressista, *liberal*, cui facevi riferimento sopra e che effettivamente esiste, secondo me.

*Quanto dici sembra concordare anche con la posizione per così dire «eccentrica» che occupi all'interno della tradizione della Teoria critica,*

---

<sup>2</sup> <https://www.vesperkirche.de/die-vesperkirche/the-stuttgart-vesperkirche-english-information/>.

*cui pure sei generalmente accostato. Come interpreti tu la tua relazione con l'universo variegato della «Critical Theory»?*

Anche in questo caso vale il discorso che facevo prima riguardo alla mia predilezione per le «inclusioni parziali». Pensa solo alla disputa tra liberali e comunitari che era così cruciale negli anni in cui ci siamo formati entrambi. Per certi aspetti io sto dalla parte dei *communitarians*, pur non riconoscendomi completamente in tale etichetta. Probabilmente la mia affiliazione più forte è proprio con la Teoria critica, ma questo non significa che la mia affinità con la tradizione fenomenologica sia meno importante. Alla fine ho dovuto creare il mio marchio personale per sentirmi davvero a casa in una scuola di pensiero.

Probabilmente da giovane ero più insicuro, ma ora mi sento ben voluto anche da quella che Michael Walzer ha chiamato ironicamente «la compagnia dei critici»<sup>3</sup>. Ma qual è la mia comunità ideale, quella a cui mi sento veramente di appartenere? Me lo sono chiesto fin da ragazzo. Mi ricordo, ad esempio, che non avevo ancora finito il dottorato e, avendo una piccola posizione retribuita in Università, collaboravo con un professore molto carismatico – era addirittura un aristocratico, ormai sulla soglia della pensione – al quale un giorno ho espresso tutti i miei dubbi sulla carriera universitaria. Il fatto è che volevo sì trascorrere la vita studiando e riflettendo sulle questioni che mi stavano a cuore – il significato autentico di una vita «buona» e le condizioni sociali necessarie per realizzarla – ma non pensavo di avere il diritto di essere sostenuto economicamente dalla società. La sua risposta, devo dire, è stata molto schietta: «Non cedere agli scrupoli: devi farlo. La società ne ha bisogno». Per me è stato un sostegno importante. Da allora mi dà conforto pensare che da sempre le grandi civiltà hanno avuto bisogno di persone impegnate quotidianamente a interpretare, cioè ad «articolare» (per usare il verbo preferito di Taylor) i significati insiti nel loro stare insieme, nelle pratiche sociali di cui sono intessute e negli obiettivi che perseguono, alla luce di una specifica comprensione di chi noi siamo – voglio dire «noi» esseri umani.

Da queste persone – siano esse teologi, artisti o filosofi – la società si aspetta idee, suggerimenti, ai quali attingere quando serve. È così che percepisco me stesso: come una persona pagata dalla società per deci-

<sup>3</sup> M. Walzer, *L'intellettuale militante. Critica sociale e impegno politico nel Novecento*, trad. it., Bologna, Il Mulino, 2004 (ed. orig. *The Company of Critics: Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century*, rev. ed., New York, Basic Books, 2002).

frare la propria forma di vita, indicare i suoi difetti, prospettare soluzioni. Questo non significa che io abbia in tasca la verità – quasi che la verità fosse un pacchetto che, una volta preparato, può essere consegnato nelle mani di chi sa cosa farsene. No, il mio compito è sviluppare e portare alla luce i significati del nostro agire irriflesso e a quel punto uscire dal mio studiolo e discuterne con gli altri membri della società, siano essi operai, medici, infermieri, insegnanti, genitori, o magari persone senza fissa dimora, e sulla base della loro reazione, perfezionare le mie idee e spingere un po' più avanti questo processo collettivo di autointerpretazione che mi è stato affidato temporaneamente.

*Se non capisco male, mi stai dicendo che se, mentre ti sforzi di comprendere meglio la nostra forma di vita, ti imbatti in possibilità alternative, senti il dovere di segnalarle alle persone, di allargare il loro punto di vista, il loro repertorio di ragioni per credere e agire.*

Esatto, ma senza fuoriuscire dal processo di autointerpretazione che è già in corso, senza cioè pretendere per me una posizione privilegiata, una qualche forma di autorità speciale. In questo senso l'alternativa va sempre escogitata insieme, dialogicamente. Personalmente concordo con Taylor e Hubert Dreyfus sul fatto che siamo «self-interpreting animals all the way down» – animali che si autointerpretano da cima a fondo<sup>4</sup>. Svolgere questo compito di esplicitazione nelle società occidentali ha un valore aggiunto perché qui, spesso, il lavoro di articolazione è relegato nell'ombra e, nella fretta di raggiungere i nostri obiettivi, tendiamo a naturalizzare la nostra forma di vita, a considerarla cioè come uno stato di cose ovvio, indiscutibile. Da questo punto di vista difettiamo di *articulacy* e abbiamo bisogno di qualcuno che, remando contro corrente, ci renda consapevoli dell'acqua in cui nuotiamo.

*Fammi capire meglio. L'idea che hai appena espresso è la stessa che Martha Nussbaum ha avanzato quando ha descritto il filosofo come l'«essere umano di professione» («the professional human being»)?<sup>5</sup>*

L'intuizione è più o meno la stessa, ma io non mi esprimerei mai così. Non vorrei essere frainteso e che qualcuno pensasse che per «professional» si debba intendere il «vero» essere umano o comunque l'essere umano in un senso più pieno dell'*homme moyen sensuel*. Quasi che i

<sup>4</sup> Cfr. C. Taylor, *Animali che si autointerpretano*, in C. Taylor, *Etica e umanità*, pp. 87-126.

<sup>5</sup> Cfr. M. Nussbaum, *La fragilità del bene*, trad. it., Bologna, Il Mulino, 2004<sup>2</sup>, p. 485.

non filosofi fossero dei dilettanti ... Francamente, mi sentirei un po' a disagio a sostenere una tesi del genere. Non solo per l'elitismo che lascia trasparire, ma soprattutto per il suo intellettualismo. Non penso, infatti, che l'attività intellettuale goda di una qualche forma di superiorità rispetto, che ne so, all'attività artistica o ad altre forme meno *glamour* di espressione umana (economia, politica, genitorialità, cura ecc.). In questo senso, ammetto che c'è qualcosa di antintellettualistico, persino di anticognitivista nella mia posizione. In fondo, è così facile per chi fa un lavoro intellettuale immaginare che nei concetti, nel pensiero, nella scrittura vi sia una dose maggiore di umanità che in altre attività umane. Questa, però, mi sembra una trappola in cui i «letterati» cadono fin troppo facilmente.

Non direi mai che il pensiero sia il fulcro dell'esperienza umana. Quando ho optato per il termine «risonanza» nella mia analisi della contemporaneità volevo anche dare voce al mio scetticismo riguardo all'idea che la chiave di volta di una vita buona sia la «ragione» o la «conoscenza». Potrei magari accettare l'idea che il punto sia il «significato», solo però se lo intendiamo in senso ampio, non strettamente linguistico: il significato, detto altrimenti, sta nella relazione.

*Mi verrebbe da obiettare, però, che se si intende l'articolazione in un senso non strettamente linguistico, ogni attività espressiva può essere concepita come l'esemplificazione di una forma più o meno raffinata di «articulacy», di «articolatezza», per così dire.*

Capisco quello che vuoi dire ed è proprio per evitare questo rischio che, malgrado il mio debito verso la riflessione di Taylor, non ho mai enfatizzato oltre il dovuto i pregi dell'articolazione. Nel saggio *Four Levels of Self-interpretation*, per esempio, ho distinto quattro livelli diversi di autointerpretazione collettiva del sistema sociale, solo due dei quali sono casi di articolazione in senso stretto (dottrine sociali e credenze individuali), mentre gli altri due (istituzioni e *habitus*) non li definirei «articolazioni»<sup>6</sup>. Anche nel modo in cui è organizzata una fabbrica possiamo trovare riflesso, o meglio istituzionalizzato, il modo in cui viene compresa la condizione umana in quella data società. E lo stesso vale per le subculture giovanili, dove l'interpretazione è addirittura «incorporata» nel modo stesso di camminare, vestirsi, atteggiarsi degli adolescenti. Non parliamo poi di un ballerino: che cos'è la danza se non

<sup>6</sup> Cfr. H. Rosa, *Four Levels of Self-Interpretation: A Paradigm for Interpretive Social Philosophy and Political Criticism*, in «Philosophy and Social Criticism», 30, 2004, 5-6, pp. 691-720.

un tentativo di dare forma con il corpo e i suoi movimenti al nostro senso embrionale di che cosa significhi essere un membro, maschio o femmina, della specie umana o di una certa società?

Con ciò non voglio negare che l'articolazione linguistica sia un livello importante del processo collettivo di autointerpretazione, ma – e questo è forse l'unico tratto esplicitamente antiegeliano del mio pensiero – non credo che sia il livello più importante, quello in cui si ritrovano tutti gli altri gradi di interpretazione in una forma sublimata.

*La critica sociale è una pratica tipicamente moderna. Nasce con le rivoluzioni moderne, rispecchia molti aspetti della nuova personalità e socialità moderna ecc. Esiste dunque un parallelismo tra l'interpretazione del senso dell'attività critica e quella del significato della transizione moderna. Un elemento distintivo del tuo ritratto dell'età nuova è l'enfasi sul dinamismo, sulla velocità, prima ancora che su altri elementi della forma di vita moderna (relazioni economiche, innovazioni tecnologiche, figure della soggettività). Hai voglia di spiegare perché dopo il tuo primo lavoro su Taylor hai orientato i tuoi sforzi teorici in questa direzione? E sei ancora persuaso della bontà di quella decisione<sup>7</sup>?*

Tutto ha avuto inizio con un'intuizione che, volendo, si potrebbe considerare come un esempio paradigmatico di quei significati non articolati delle pratiche sociali ai quali facevo riferimento sopra. L'intuizione riguardava l'accelerazione costante della vita delle persone negli ultimi tre secoli. A colpirmi era il fatto che fosse una circostanza tutto sommato banale dell'esistenza, nulla a che vedere con idee che incorporano già delle valutazioni forti come «democrazia», «uguaglianza», «individualismo», «liberalismo» – concetti che, se ci pensi bene, appartengono già a un livello elevato di articolazione intellettuale. Anche se ne paghiamo tutti le conseguenze, l'accelerazione è un elemento della vita sociale moderna che non ha calamitato l'attenzione che la maggioranza degli studiosi ha dedicato ad altre innovazioni recenti: è rimasta, per così dire, sullo sfondo.

Comunque, per essere onesti, non è che fossi ossessionato dall'accelerazione in quanto tale. A incuriosirmi era piuttosto la sua capacità di modellare le vite di tutti. Alla fine tendo sempre a tornare alla domanda

<sup>7</sup> Cfr. H. Rosa, *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*, Frankfurt a.M. - New York, Campus Verlag, 1998; dello stesso autore, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2005.

che ha guidato fin dalle origini la mia ricerca: «perché viviamo le vite che viviamo, visto che potremmo anche viverne altre?». È proprio ragionando sulle possibilità non realizzate che mi sono reso conto dell'importanza delle strutture della temporalità nella forma di vita moderna.

L'anello di congiunzione tra le mie ricerche precedenti e questa, se non ricordo male, è stato un saggio di Taylor che ho avuto occasione di leggere prima ancora che venisse pubblicato: *Leading a Life*<sup>8</sup>. In quel testo, Taylor osservava che il problema principale dell'esistenza umana è che nelle nostre scelte più importanti siamo spesso guidati da valutazioni forti contrastanti e alla fine siamo condannati a cercare una qualche forma di bilanciamento tra impegni di valore in egual misura fondamentali per noi.

Siccome trovo l'osservazione a prima vista persuasiva, mi sono fermato a pensare alla mia vita e alla vita delle persone che mi circondano e alla fine mi sono detto che, più che dalle valutazioni forti, le nostre vite sono governate da un intrico di scadenze, agende, *timelines*. Dopo di che ho letto un saggio di Niklas Luhmann che, a sua volta, conteneva un'osservazione molto perspicace<sup>9</sup>. Contrariamente a quello che insegniamo ai nostri figli – cioè che l'ordine delle nostre priorità dovrebbe essere costruito sulla base dell'ordine di importanza delle cose che dobbiamo fare – la verità, notava Luhmann, è che la divinità che domina le nostre vite è l'urgenza: passiamo tutti da un'incombenza all'altra facendoci guidare sempre dalle scadenze immediate, pur essendo consapevoli dell'esistenza di cose ben più importanti che rinviando solo per mancanza di tempo.

È una storia che sentiamo ripetere in continuazione dalla gente attorno a noi. «Per me la fede è importantissima, ma la domenica non posso proprio andare a messa: ho troppe cose da fare». Oppure: «Esiste forse un valore più importante della partecipazione democratica? No. Il problema è che le riunioni le organizzano sempre alla sera e non saprei proprio come trovare il tempo per partecipare».

Un'altra spiegazione del mio interesse per il tema dell'accelerazione è quasi etnografica. Come ho detto, io provengo da un piccolo paese della Foresta nera, i cui ritmi di vita erano sicuramente più lenti di quelli che ho sperimentato poi a Friburgo, dove mi sono trasferito negli anni di

<sup>8</sup> C. Taylor, *Condurre una vita*, in «La società degli individui», 4, 2001, 11, pp. 73-89.

<sup>9</sup> Cfr. N. Luhmann, *Die Knappheit der Zeit und die Vordringlichkeit des Befristeten* (ed. orig. 1968), in N. Luhmann, *Politische Planung. Aufsätze zur Soziologie von Politik und Verwaltung*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1994<sup>4</sup>, pp. 143-164.

università. Questi, comunque, non erano nulla in confronto ai ritmi di una metropoli come Londra, dove ho fatto il master. Solo lì ho toccato con mano quello che Simmel aveva già notato a proposito della personalità urbana: il contesto plasma la tua stessa sensibilità imponendo all'esistenza un ritmo del tutto artificiale<sup>10</sup>. La mia tesi di abilitazione l'ho scritta infine a New York proprio perché non c'è al mondo una città più frenetica. Esiste forse un posto migliore di Times Square per riflettere sull'accelerazione moderna? E quello che mi colpiva lì era la spaventosa concentrazione di energia grezza: nulla che facesse pensare a ideali altisonanti come il liberalismo, la democrazia, o l'autodeterminazione. Pura energia senza direzione.

*Alla fine, dunque, ridotta in pillole, la tua tesi è che la velocità sia il tratto distintivo della civiltà moderna, ciò che ci consente di demarcarla rispetto ad altre epoche della storia umana. È così?*

Qui è meglio procedere con cautela. È sempre difficile fare un paragone tra epoche diverse e concludere con certezza che in una determinata società – diciamo una città vescovile italiana – la vita fosse meno frenetica che nella Berlino di Simmel. Questi paragoni sono insidiosi. La vita di chi era più frenetica? Se non si procede con prudenza in questi giudizi, gli scettici avranno buon gioco a seminare i loro dubbi radicali sulla possibilità stessa di comparazioni così vaghe. Gli storici, in particolare, sono abilissimi nel fare leva su questi dubbi e sul carattere elusivo del concetto stesso di velocità. Certamente non è mia intenzione sostenere che la modernità sia la prima epoca nella storia umana a conoscere una forma marcata di accelerazione dei ritmi di vita. Di accelerazioni di questo tipo se ne sono susseguite diverse nel corso dell'evoluzione umana grazie, per esempio, alle innovazioni tecnologiche nell'agricoltura o nei mezzi di trasporto. Le transizioni storiche, in particolare, sono sempre momenti di accelerazione della vita, spesso anche molto brutali. La mia tesi è più specifica. È l'idea che la società moderna sia la prima società nella storia umana che ha bisogno di accelerare per mantenere in piedi la propria stessa struttura. Detto altrimenti, essa si basa sull'accelerazione. La sua è una forma di stabilità dinamica che produce per *default* qualcosa di molto simile a un'*escalation*.

Questa caratteristica è particolarmente evidente nella vita economica. Ma non va identificata *tout court* con la crescita. Certo, crescere è fon-

<sup>10</sup> Cfr. G. Simmel, *Le metropoli e la vita dello spirito* (ed. orig. 1903), trad. it., Roma, Armando, 1995.

damentale, ma anche quando il PIL non cresce, è comunque essenziale che aumenti la produttività, o l'innovazione, o l'ottimismo. Insomma, anche solo per non perdere ciò che si ha, è necessario accelerare. Questa mi sembra una caratteristica esclusiva della modernità, per quanto posso giudicare.

*Se non sbaglio, nei tuoi scritti sul tema, non ti limiti a constatare e descrivere questo stato di cose, ma senti l'esigenza di spiegare 'causalmente' l'emergere di una forma di vita a tal punto dipendente dall'accelerazione. È esatto?*

Esatto. Un riflesso quasi automatico degli studiosi che si occupano del tema è la tendenza a spiegarlo chiamando in causa il capitalismo, anche se a quel punto diventa inevitabile chiedersi da dove diavolo arrivi il capitalismo e così via, all'infinito. Come se ne esce? La verità è che, così su due piedi, non saprei che pesci pigliare perché, da un lato, trovo le spiegazioni di stampo marxista convincenti, ma, dall'altro lato, non è facile conciliare la distinzione tra struttura e sovrastruttura con l'antropologia filosofica che ho ereditato da Taylor e che, come ho detto sopra, sostiene che noi esseri umani siamo interpretazione da cima a fondo. Dietro a questa esitazione è facile riconoscere l'ombra dell'enorme controversia teorica tra «idealisti» e «materialisti». Ebbene, probabilmente la scelta più ragionevole sarebbe seguire la via che imbroccano più o meno tutti e ammettere che dobbiamo trovare una qualche forma di alleanza tra idealismo e materialismo se vogliamo spiegare adeguatamente fenomeni complessi come la nascita della moderna civiltà occidentale.

Di fatto, però, tanto nel mio volume sulla risonanza quanto nel mio libro più recente dedicato al tema dell'indisponibilità ho difeso la tesi che le cause economiche non siano sufficienti per spiegare la dipendenza della società moderna dall'accelerazione<sup>11</sup>. All'origine non può esserci l'economia, e neppure la guerra – sebbene la competizione tra gli Stati-nazione dopo la Pace di Westfalia abbia sicuramente contribuito a rendere ancora più dinamica la civiltà europea. Se si scava a fondo, mi sembra che tutto ruoti attorno a una questione di orientamento o, meglio, di *self-world-interpretation*, come l'ho descritta nei miei ultimi lavori. Da questo punto di vista, la modernità appare innanzitutto come un modo di posizionarsi rispetto al mondo – ossia rispetto alla totalità delle cose che il sé può incontrare sulla propria strada – finalizzato principalmente

<sup>11</sup> H. Rosa, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2016; dello stesso autore, *Unverfügbarkeit*, Wien - Salzburg, Residenz, 2018.

al controllo, al dominio. È questa la vera fonte dell'accelerazione moderna ed è anche ciò che ha reso possibile il capitalismo in prima istanza.

La causa ultima, quindi, per me è di tipo culturale o, per essere ancora più precisi, è «interpretativa».

*Un altro tratto distintivo del tuo modo di fare teoria critica è la pluralità delle fonti e delle tradizioni alle quali attingi. Tu non sembri per nulla preoccupato dall'esigenza di attenerti, diciamo così, a un «canone», a un bacino di autori «rispettabili» o compatibili con la vocazione critica della teoria. Pensi di dover giustificare il tuo eclettismo teorico oppure no?*

Direi proprio di no. Ho sempre avuto l'impressione che la suscettibilità verso il ricorso a pensatori non «canonici» fosse un elemento generazionale, esemplificato alla perfezione dalla diffidenza di Habermas verso Carl Schmitt e quelli che potremmo definire pensatori «schmittiani» in senso lato, cioè superficialmente presentabili, ma sotto sotto reazionari fino al midollo. Ti confesso però che, pur appartenendo a una generazione diversa, anch'io mi tengo alla larga da Schmitt, verso il quale nutro una vera e propria insofferenza. Ancora oggi trovo stupefacente quanti studiosi, anche a sinistra, subiscano la sua influenza e stravedano per la sua teoria della sovranità o per la sua critica del liberalismo. Ma nel caso specifico il problema principale per me non è tanto il pensiero, ma il ruolo svolto da Schmitt nella storia tedesca. Come si fa a dimenticare la sua adesione e fattiva collaborazione con il regime nazionalsocialista? Io non ci riesco. Lo stesso discorso vale per Heidegger, di cui cerco di fare un uso per così dire omeopatico nei miei lavori.

Ma, a parte queste resistenze, che hanno a che fare più con gli uomini che con le loro idee, io rifuggo da qualsiasi tipo di restrizione. Quando voglio argomentare a favore di una tesi, mi muovo a trecentosessanta gradi. Per me è una questione di metodo.

Il mio metodo ha due principali «regole per la guida dell'intelligenza». La prima è quella di ricavare i problemi teorici dalla vita reale. La seconda è di usare qualsiasi strumento conoscitivo utile per sviscerare la questione. A questo scopo l'etichetta e le etichette non contano nulla. È una cosa che ripeto spesso ai miei studenti, in particolare quando parlo loro di Max Weber – e, in quanto direttore del Max-Weber-Kolleg, mi capita di farlo in continuazione. Sto pensando ora soprattutto al requisito fin troppo enfatizzato dell'avalutatività, della *Wertfreiheit*, della sistematica astensione dai giudizi di valore. Io credo che le sia stata attribuita una centralità che nel pensiero di Weber non aveva. Secondo me Weber voleva

solo mettere in guardia i giovani dai rischi connessi all'influenza nefasta che l'adesione a un'ideologia o a una fede può avere sulla qualità del loro lavoro teorico. Ma tra la preoccupazione per l'onestà intellettuale (*Redlichkeit*) e l'assoluta neutralità c'è un abisso e non credo proprio che Weber si augurasse che la scienza del futuro venisse praticata solo da studiosi apatici o da specialisti senz'anima.

Anche per me l'onestà è una virtù epistemica essenziale. Ma, nella sostanza, essere intellettualmente onesti significa dedicarsi con la maggiore serietà possibile al proprio oggetto di studio per il solo amore della verità. Nel concreto, ad esempio, vuol dire prendere sul serio ed esaminare con la massima cura tutte le obiezioni, prove, e tutti gli argomenti che vanno nella direzione opposta a quella che uno ha imboccato. Insomma, è essenziale guardare le cose da angolature diverse, senza timidezze o imbarazzi. E, se possibile, è importante divertirsi mentre lo si fa.

*Ho capito. Ma, essendo tu un sociologo, come ti difendi da quell'atmosfera blandamente positivista che sembra prevalere un po' ovunque oggi e che spinge ad accantonare qualsiasi affermazione che non abbia alle proprie spalle una qualche evidenza empirica strutturata. Senti il peso di questo vincolo al pensiero oppure no?*

Beh, la discussione è accesissima anche in Germania, come un po' ovunque ai nostri giorni. Se vuoi sapere con quale stato d'animo partecipo al dibattito, lo definirei di forte frustrazione. Da un lato, infatti, capisco l'esigenza di salvaguardare la funzione di *reality check* insita nella verifica empirica delle affermazioni che si fanno in un contesto di teoresi generale. Mentre scrivevo i miei libri sull'accelerazione e sulla risonanza non ho fatto altro che cercare in altre discipline le conferme empiriche a ciò che andavo dicendo. Abbiamo un disperato bisogno l'uno dell'altro e sarebbe una follia rinunciare per partito preso a ciò che altri specialisti hanno da insegnarci sui fenomeni che stiamo studiando. Prescindere da questo sapere significherebbe venire meno all'obbligo di essere intellettualmente onesti. Sarebbe una frode intellettuale.

Proprio in questi giorni sto collaborando con altri sociologi alla realizzazione di una ricerca empirica verso la quale il mio interesse teorico è, per usare un eufemismo, limitato. Ma il mio atteggiamento in questi casi è di autentica apertura: «andiamo e vediamo».

Certo, per fare l'esempio più scontato, la mia curiosità per il fenomeno della risonanza è principalmente teorica. Ma se poi capita, come mi è successo recentemente, che due colleghi, due psicologi empirici, mi pro-

pongano di mettere in piedi un esperimento per capire se sia possibile indagare sperimentalmente gli episodi di risonanza riferiti dal soggetto testato mediante una misurazione del livello di cortisolo e una mappatura dell'attività cerebrale, la mia reazione è di sincero entusiasmo. Per il momento siamo ancora a uno stadio preliminare di progettazione, ma l'idea è di lavorare sul «tatto» come fonte di esperienze di risonanza di coppia. E per tatto intendiamo sia il contatto fisico, sia l'essere toccati da una musica che ha un significato speciale per chi l'ascolta, sia la commozione suscitata da qualche contenuto veicolato dalla parola, dal discorso. L'obiettivo, insomma, è provare a correlare queste esperienze di relazione significativa nei confronti del mondo con i cambiamenti fisici che avvengono nell'organismo.

Dal mio punto di vista, la relazione tra teoria ed empiria può essere circolarmente virtuosa, con la teoria che stimola la ricerca empirica e quest'ultima che retroagisce sull'immaginazione teorica spingendola in direzioni imprevedibili. Di fatto, però, spesso i due piani rimangono separati e l'effetto generale è di una noia mortale. La psicologia empirica, in particolare, quando non è guidata da un forte impulso teorico finisce per riscoprire continuamente l'acqua calda, confermando empiricamente quello che già tutti sanno per esperienza personale. E lo stesso avviene con la sociologia. Quando viene meno lo sforzo interpretativo i dati raccolti rimangono lì inerti e insignificanti o, peggio ancora, manipolabili ideologicamente.

*Ma la tua posizione include anche una difesa del valore genuinamente informativo di forme di esperienza che non rientrano nella tipologia di esperienza vagliata metodicamente che va sotto il nome di esperimento scientifico, oppure no?*

Assolutamente sì. Personalmente, mi spingerei addirittura fino a difendere il valore di uno strumento di conoscenza caduto ormai in discredito come l'introspezione. Puoi chiamarla, se vuoi, la matrice fenomenologica della mia ricerca. E, certo, per farlo bisogna remare contro corrente perché, ad esempio, quando si studia sociologia una delle prime cose che ti insegnano è che la conoscenza acquisita mediante l'introspezione non vale un fico secco perché gli esseri umani sono inclini all'autoinganno. Questa, però, è chiaramente una conclusione frettolosa e difensiva. Suona vera più per i difetti di alcuni utilizzi poco controllati dell'introspezione che per la pratica in sé. Voglio dire, non è che rivolgendo lo sguardo verso l'interno non possa esistere un contraddittorio. La nostra coscienza

za è dialogica *all the way down*. Di conseguenza, non è poi così facile ingannarsi quando si è stati allenati alla *Redlichkeit*. Se c'è una cosa che ho imparato da Axel Honneth è proprio la fiducia nella capacità umana di usare questi strumenti banali di autoconoscenza per capire meglio il mondo che ci circonda. Bisogna liberarsi dalla preoccupazione assillante per i rischi dell'autoinganno, che scaturisce – come sanno tutti – da un bisogno tipicamente cartesiano di certezza, di una certezza irrealistica, aggiungerei io.

Ma come procede realmente la nostra introspezione? Certo, per cominciare, noi beneficiamo di un accesso privilegiato ai contenuti della nostra esperienza. Ma poi non è che siamo monadi isolate. È la nostra stessa esperienza che ci spinge a interessarci dell'esperienza degli altri. Ed è del tutto verosimile che il confronto con l'esperienza degli altri ci indurrà a rivedere e a rivalutare i nostri vissuti. Chiaro, no? Se si smette di concepire l'introspezione come un evento *self-contained* e la si intende come un processo, le nostre ansie cartesiane perdono gran parte della loro forza. Non dico che svaniscano, questo no – dall'introspezione o dal confronto fra introspezioni non possiamo certamente desumere una verità ultima – però cessano di essere così imperative, così persuasive, così autoevidenti come lo sono state negli ultimi decenni.

Che cosa avrei dovuto rispondere allora a quei colleghi sociologi che, quando lavoravo sul tema dell'accelerazione, mi dicevano: «Ma non puoi procedere così. Per far partire la tua indagine hai bisogno prima di tutto di dati empirici affidabili!»? Avrei dovuto dire loro che secondo me di dati empirici affidabili riguardo alla velocità della vita moderna ne avevo fin troppi – bastava vivere per un po' a New York, come ho detto. Ciò che mi serviva era, al contrario, una migliore cornice teorica che mi consentisse di mettere in prospettiva tali evidenze empiriche, procedere oltre e cercare nuovi, più sofisticati riscontri nell'esperienza personale, collettiva, storica, artistica, psicologica.

*E il punto d'arrivo, se non sbaglio, è una sorta di equilibrio riflessivo tra forme più o meno mediate di esperienza e i concetti o le teorie escogitate per rendere sensate o il più possibile coerenti tali esperienze.*

Esatto. Io lo chiamerei un *conversational equilibrium*, un equilibrio che nasce dallo scambio continuo di informazioni e di interpretazioni delle informazioni. E una componente essenziale di questo processo di

continuo riaggiustamento sono le esperienze di disaccordo. Mi ricordo che quando presentavo il libro sull'accelerazione mi capitava talvolta di incontrare gente che non si riconosceva affatto nel mio ritratto della società contemporanea e si opponeva fermamente alla mia interpretazione. Era proprio allora che le cose si facevano interessanti. La sfida ora era capire dove fosse l'inghippo e, posto che la disponibilità a proseguire la conversazione fosse genuina, il guadagno epistemico era garantito e sostanzioso. A tal fine, però, è indispensabile che il disaccordo non rimanga allo stato di puro diniego, ma si trasformi in qualcosa di propositivo, cioè in un'interpretazione alternativa. In caso contrario, è impossibile raggiungere uno stato di equilibrio dinamico e l'oscillazione diventa meccanica. Un battibecco, insomma.

*Vorrei dedicare qualche pensiero, ora, al libro sulla risonanza. Mentre lo leggevo, mi sono spesso chiesto che cosa ci fosse dietro la scelta del concetto. Quanto ha contato, per esempio, il fatto che parlare di risonanza ti permettesse di muoverti in uno spazio teorico non pregiudicato dal dualismo soggetto-oggetto?*

Quello ha contato sicuramente. Scegliere la risonanza come fenomeno umano originario, in fondo, significa privilegiare la relazione rispetto alle entità che entrano in relazione (in questo caso, appunto, soggetto e oggetto). Il punto, però, era un altro. Già nel volume sull'accelerazione avevo chiarito che la mia riflessione sul tema era soltanto una riflessione preparatoria. Il vero obiettivo era elaborare una sociologia della vita buona. Non avevo però ancora un nome per designare quel modello di vita non alienata che era implicita nella mia interpretazione della modernità. Il punto di partenza era chiaro: la «bontà» di una vita non dipende dalle risorse di cui disponiamo, ma dalla qualità delle nostre relazioni. Alla definizione teorica del concetto di risonanza, tuttavia, hanno contribuito diverse catene di pensiero.

La prima nasceva per reazione all'etichetta giornalistica che mi era stata affibbiata dopo la pubblicazione del libro sull'accelerazione. Per la stampa, ora, io ero diventato il «guru della decrescita» o il «profeta della lentezza». Che, a pensarci bene, è un'etichetta davvero strana, tenuto conto di chi sono, della vita che faccio e anche di ciò che avevo sostenuto in *Beschleunigung*, dove non avevo affatto perorato la causa della lentezza o della decelerazione.

All'inizio mi sono chiesto se non fossi io stesso all'origine del fraintendimento, se non avessi scritto o sostenuto qualcosa di ambiguo nelle

interviste che mi avevano fatto. Alla fine, però, sono giunto alla conclusione che non ero io la causa. Ho sempre avuto ben chiaro in testa che quando ci si trova di fronte a problemi come quelli causati dalla velocità, dall'accelerazione, la soluzione non può mai venire da un puro e semplice capovolgimento. Ruotare di centottanta gradi significa solo creare problemi speculari a quelli precedenti. La velocità non è di per sé buona e la lentezza non è di per sé cattiva. Non sono così sciocco da pensare che un'ambulanza lenta sia la soluzione giusta per il problema dell'insensata frenesia moderna né mi auguro di trovare una connessione internet lenta nel prossimo hotel in cui dormirò.

Nella versione ridotta del libro sull'accelerazione, di cui esiste anche una traduzione italiana, ho sostenuto esplicitamente che la velocità diventa un problema solo quando genera alienazione<sup>12</sup>. Ciò significa, però, che un compito filosoficamente cruciale è proprio quello di elaborare un senso plausibile di alienazione. Ed effettivamente uno dei miei principali obiettivi teorici è sempre stato quello di capire che cosa si nasconda dietro l'idea che nella nostra forma di vita, nel nostro modo di relazionarci al mondo, ci sia qualcosa di sbagliato. Detto ciò, se volevo essere intellettualmente onesto, non potevo limitarmi alla *pars destruens*. Dovevo cioè spiegare anche che cosa possa significare nel dettaglio avere una relazione non alienata con il mondo. È così che sono arrivato alla fine al concetto di risonanza.

Tutti sanno riconoscere una condizione di risonanza quando la sperimentano, ad esempio in una conversazione. E tutti, viceversa, sanno riconoscere quando manca la connessione, quando una relazione – anche una relazione con persone che amiamo oppure con un paesaggio – è muta, non risuona. Ora, quando riflettevo su questo aspetto della condizione umana ero certo che uno stato di non alienazione non dipendesse, in ultima istanza, da beni come l'autenticità (in fondo, capita a tutti di sentirsi non alienati in contesti totalmente nuovi), o l'autonomia (dato che ci si può sentire non alienati anche quando si è dipendenti, se non addirittura sopraffatti da qualcosa o qualcuno).

Qui ritorna il tema, che abbiamo discusso sopra, dell'introspezione. Pensa che inizialmente volevo intitolare il libro sulla risonanza, «Geworfen oder getragen» (gettato o trascinato) proprio per sottolineare la qualità ambivalente dell'essere afferrato da qualcosa che non controlliamo

<sup>12</sup> Cfr. H. Rosa, *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, trad. it., Torino, Einaudi, 2015.

pienamente. Da un lato, c'è l'esperienza del sentirsi precipitati in un ambiente ignoto e ostile e, dall'altro, la sensazione di essere trainati da una forza che ci trascende e ci conduce dove desideriamo e dove non sapremmo arrivare con le nostre sole forze. In inglese la stessa situazione è ben espressa dal verbo «to be carried away»: abbandonarsi a uno stato d'animo senza l'intervento della volontà e con la sensazione di trovarsi in un mondo benevolo, amichevole.

Non solo come sociologo, ma come essere umano, mi è parso subito chiaro che ambedue le condizioni dipendono dalle circostanze esterne, dal contesto sociale. È un'esperienza nota anche a chi fa il nostro mestiere. Spesso ci si sente gettati in un mondo ostile la prima volta che si va a una conferenza dove tutti sembrano conoscersi, si viene esclusi dalle conversazioni nelle pause caffè, ci si sente quasi trasparenti, mentre magari uno avrebbe un sacco di cose interessanti da dire. La prima sensazione è quella di non sentirsi a casa, che le persone siano gratuitamente ostili, quasi fossimo degli intrusi. Ecco il senso dell'essere gettati in un mondo non risonante di cui parlavo prima.

Se invece, come capita ormai a noi qui a Praga, si torna alla stessa conferenza anno dopo anno per decenni, è più facile sentirsi a casa, circondati da persone che ti sorridono, ti chiamano per nome, chiedono notizie. La risonanza dipende quindi essenzialmente dalle circostanze esterne. Dipende in parte anche dalle risorse personali in quanto condizioni abilitanti, perché se uno è malato, povero, depresso, è molto più difficile percepire un ambiente come risonante. Dipende poi anche dall'età, dalle esperienze di vita. Sono tutte precondizioni o, come le chiamo nel libro, «assi di risonanza», di cui ho preso coscienza anche contemplando e ragionando sulla mia relazione personale con le cose, sulle occasioni nelle quali sentivo un legame vibrante con il mondo e quelle in cui non sentivo nulla del genere.

*Spesso le intuizioni su cui si basano i tuoi libri sono molto semplici, persino banali. Mi chiedevo perciò se la tua prima reazione, quando metti a fuoco queste idee, sia di cautela o sospetto: «No, non può essere vera: è troppo semplice». E se è questo il motivo per cui i tuoi scritti sembrano delle lunghe rimuginazioni, quasi volessi mettere alla prova la tenuta della tua ipotesi iniziale testandola in tutte le direzioni.*

Sì, uno dei miei argomenti preferiti per giustificare la lunghezza dei miei libri è che ho dovuto scrivere tanto proprio perché ho preso sul serio le obiezioni di chi dissentiva da me. Non voglio però arrivare a dire che

le ipotesi teoriche interessanti siano sempre quelle più semplici. Verità e semplicità non si sovrappongono. È buona regola partire da intuizioni semplici, e non sono certo l'unico a farlo. Ma l'obiettivo ultimo è comunque riflettere a fondo e fare emergere la complessità nascosta. In ambedue i casi, non lo nego, sono rimasto sorpreso. Sia il tema della velocità sia quello della risonanza hanno una quantità di lati nascosti che emergono solo se uno dedica loro molto tempo e gratta via la patina di ovvietà che li ricopre. Perché corriamo così tanto? È sempre stato così? Quali sono le conseguenze di una forma di vita basata sulla velocità? E lo stesso è successo con la risonanza. Che cosa significa entrare in risonanza con qualcosa? Da cosa dipende? È una condizione controllabile?

Il mio metodo è sempre lo stesso, in fondo. Sono colpito da una certa idea. Comincio a elaborarla. Registro le reazioni di chi mi ascolta e inizio a pensare che da quella idea si possa ricavare qualcosa di simile a una teoria – una teoria che, a quanto mi è dato conoscere, ancora non esiste – e così mi getto a capofitto nel lavoro. Non hai idea di quante persone – teologi, artisti, politici, gente comune – mi hanno contattato dopo l'uscita del libro e mi hanno detto: «Finalmente qualcuno ha trovato le parole giuste per descrivere, articolare, uno stato d'animo che provo fin da quando ero bambino». Quindi, per farla breve, sì, hai ragione: l'idea è semplicissima, possiamo persino dire che era già nota a tutti. Ma non era conosciuta, perché non era stata ancora articolata e sono felice di essere stato io ad articularla nel dettaglio per la prima volta.

*Questa sorta di «ostinazione» intellettuale – intesa in senso buono – sembra proprio la tua principale virtù intellettuale: quando imbocchi la strada che ti sembra procedere nella direzione giusta, puoi proseguire fino allo sfinimento. È così?*

Non ci avevo mai pensato, ma è proprio così. Tra l'altro, questo mi aiuta a capire meglio che cosa si nasconde dietro l'insofferenza che a volte provo sia verso certi colleghi sia verso gli studenti. Spesso, infatti, le persone si ostinano a rimuginare idee complessissime fino a perdere di vista la realtà e i suoi veri dilemmi. Questa complessità artificiale secondo me è una trappola da cui bisognerebbe mettere in guardia i nostri studenti. Suona un po' come il monito fenomenologico a tornare alle cose stesse, ma per me è davvero così: occorre partire dal mondo reale e poi produrre tanta astrazione quanta ne serve per capirlo a fondo. Non un grammo di più, non un grammo di meno.

*Ma tu trovi che ci sia qualcosa di ottimistico in questo slancio verso la realtà? Useresti un lessico del genere per descrivere l'energia che si percepisce nei tuoi libri? Non c'è nulla di blasé o di scettico nella tua voce autoriale – non c'è traccia insomma di quella coscienza sprezzante che non di rado fa capolino, magari solo per ripicca, negli scritti dei teorici critici. Tu sei consapevole di questa diversità di tono?*

Non ci ho mai fatto caso, te lo confesso. Ma mentre parlavi, mi sembrava quasi che descrivessi l'atmosfera che si respira nei lavori di Taylor: quella combinazione di semplicità, urgenza, apertura mentale che mi ha molto colpito quando ho cominciato a leggerlo. Non parlerei però di ottimismo. Uno psicanalista che ha recensito il libro sulla risonanza ha scritto che il libro pecca di volontarismo – ha parlato addirittura di un «veto al pessimismo». Trovo questo giudizio assurdo. Il libro sull'accelerazione, in fondo, era super-pessimista. Ma, come ho detto sopra, quella era la *pars destruens*, *Resonanz* rappresenta invece la *pars construens*. Se vuoi, l'elemento che tu definisci «ottimistico» potrebbe essere descritto come antifatalistico o antidisfattista. È vero che nei miei libri si respira un'aria di rivolta: anche se la situazione sembra disperata, il tono è sempre quello di chi sotto sotto pensa: «Ok, le cose vanno male, ma diamoci una mossa e vediamo se possiamo fare qualcosa».

Probabilmente quello che percepisci tu da lettore è una ai nostri giorni inusuale e forse persino un po' ingenua fiducia nella capacità umana di fare la differenza. Dev'essere questa tonalità emotiva non malinconica che ha spinto alcune persone a scorgere un raggio di luce anche in un libro molto cupo come *Beschleunigung*. Così mi è capitato spesso, e non sto scherzando, di ricevere telefonate da politici, anche politici di alto livello, che mi dicevano: «Signor Rosa, lei ha ragione in ambedue i casi, accelerazione e risonanza. Ora però ci dica che cosa dobbiamo fare». E io ti confesso che ero desolato di non poter rispondere positivamente alla loro richiesta di aiuto. In effetti, non ho in tasca soluzioni politiche valide per le questioni che esamino nei miei lavori. Però ho questa fiducia nella capacità umana di incidere sulla realtà che mi spinge comunque a invitare la gente a fare qualcosa: «Non restate con le mani in mano, fate qualcosa, non tutto è perduto!».

Da dove deriva questo ottimismo? Se dovessi azzardare una risposta, direi che alla base di tutto c'è la convinzione che le persone abbiano un desiderio profondo di essere «brave persone», di fare il bene, perché la vita merita di essere vissuta. I razzisti che sono come travolti dall'odio per gli stranieri o per gli omosessuali o per gli zingari trasmettono

un senso di disagio, di frustrazione, che fa pensare che il mondo in cui vivono sia per loro un posto spaventoso, inabitabile, orribile. Ecco, personalmente non riesco a non pensare che se riuscissimo a rendere il mondo un po' più risonante anche queste persone cambierebbero la loro *Welthaltung*, il loro atteggiamento di fondo verso le cose.

*Tirando le somme, si potrebbe dire, allora, che il segreto del tuo successo debba essere cercato in questa rara combinazione di sofisticatezza intellettuale e assenza di disperazione? Un pensatore raffinato ma non pessimista è effettivamente merce rara nella modernità, non credi?*

È strano quello che dici perché, da un lato, mi sembra vero – è un semplice dato di fatto – che l'intelligenza tende ad andare di pari passo con il pessimismo. Gli esempi in materia sono infiniti, basta pensare a Camus o a Nietzsche, o alla quasi totalità della letteratura del Novecento. L'intelligenza ci rende consapevoli della natura alienata della nostra esistenza e questo è l'incubo più agghiacciante per l'uomo moderno.

Ciò non mi stupisce. Anzi. Tocca una corda sensibile nella mia esperienza personale. Da dove nasce allora la vitalità, la grinta, lo slancio che tu avverti nei miei scritti? È una domanda a cui fatico a rispondere. Verosimilmente è uno di quei rompicapi per la soluzione dei quali gli autori hanno meno titoli dei loro lettori. Se dovessi azzardare un'ipotesi direi comunque che il mio è più un ottimismo della volontà che della ragione. Insomma, è il mio anticognitivismo a salvarmi dalla malinconia tipica degli intellettuali. Come dicevo, la fiducia hegeliana nella capacità del *Geist* di passare attraverso le contraddizioni e superarle non fa per me. Se dovessi nominare una fonte, direi piuttosto la musica, non la parola: «In the beginning was the song». Qui mi trovo d'accordo con Sloterdijk: la prima relazione dell'essere umano con il mondo è di tipo uditivo – il mondo mi chiama e io ho la possibilità di rispondere a questo richiamo, di vibrare insieme al mondo. E non penso che sia un caso che l'applauso più lungo ed entusiasta che ho mai ricevuto in vita mia me lo sono guadagnato recentemente a Berlino quando ho parlato di fronte a un pubblico di studenti delle scuole musicali. Evidentemente non faticavano a sintonizzarsi con la mia visione dell'essere umano come un essere risonante.

*E qual è il legame tra questa visione dell'essere umano e il Romanticismo? Ti senti anche tu, come Taylor, parte di una tradizione di pensiero le cui radici affondano nella protesta romantica contro le scissioni moderne, oppure rifuggi da questa etichetta?*

Tutto dipende da che cosa si intende per Romanticismo. C'è un uso del termine che ne fa il sinonimo di una *forma mentis* ingenua, sentimentale o nostalgica. In questo senso non mi sento un romantico e nego risolutamente che la mia teoria lo sia anche solo vagamente. Taylor, però, ha in mente qualcosa di più sofisticato quando rivendica questo tipo di discendenza intellettuale. Qui le nostre posizioni si ravvicinano. In effetti, la tradizione romantica, tanto nell'arte quanto nel pensiero, ha recuperato qualcosa che le correnti più intellettualistiche del razionalismo seicentesco e dell'Illuminismo avevano accantonato. Il problema sta proprio nell'unilateralismo. Nessuno nega che la capacità di distanziarsi dalla natura, di metterla bene a fuoco e scovare gli strumenti per controllarla, per padroneggiare la contingenza e i rischi che ne derivano, sia utile, addirittura indispensabile. Un atteggiamento manipolativo verso la realtà è presente in ogni cultura umana. Contro l'unilateralismo del razionalismo illuminista, i romantici hanno articolato però l'idea che oltre agli sforzi di autodeterminazione esistano anche degli assi di risonanza: che l'arte, la natura, l'amore, la religione, siano ambiti importanti della vita dove entriamo in contatto con fonti dell'esperienza che non ammettono l'assunzione di un atteggiamento strumentale o manipolativo. Taylor stesso, in un saggio dedicato proprio al tema della risonanza, ha insistito sull'intuizione filosoficamente più preziosa del Romanticismo: l'idea cioè che gli esseri umani, attraverso le loro capacità poetico-espressive contribuiscano a far emergere un senso autentico dall'esperienza<sup>13</sup>. Un senso, quindi, che non è né totalmente sotto il controllo del soggetto né totalmente indisponibile. Questa è l'idea romantica della «co-creazione»: un'intuizione ancora oggi molto preziosa. E non c'è dubbio che questa intuizione sia la stessa alla quale ho cercato di dare una veste teorica nel mio libro sulla risonanza. La «risonanza» è proprio il luogo mediano, sorgivo, i cui poli inseparabili sono il soggetto e l'oggetto.

*Se capisco bene, quindi condividi anche tu una visione non monistica, dialettica, della modernità, l'idea, cioè, che la modernità sia già molteplice anche in Occidente e non solo nelle sue varie manifestazioni a livello globale?*

<sup>13</sup> Cfr. C. Taylor, *Resonance and the Romantic Era: A Comment on Rosa's Conception of the Good Life*, in H. Rosa - C. Henning (edd), *The Good Life beyond Growth: New Perspectives*, London - New York, Routledge, 2018, pp. 55-69.

Questo è un punto importante e di comprensione non immediata. Vediamo se riesco a spiegarmi bene, perché credo – o quantomeno spero – di avere dato un contributo originale al dibattito sulle «multiple modernities» a partire da un mio particolare sentimento di frustrazione, se non vera e propria insofferenza verso il carattere ancora etnocentrico e tutt'altro che neutrale del concetto stesso di modernità multiple<sup>14</sup>. Ho il sospetto, infatti, che i pensatori che hanno seguito Shmuel Eisenstadt su questo terreno abbiano continuato a considerare la modernità occidentale come il fenomeno prototipico e le altre modernità come dei modelli per così dire derivati. Da questo punto di vista, io sposo invece una visione monista e avalutativa della modernità. «Moderne», come ho sostenuto sopra, sono quelle società che funzionano in una condizione di stabilizzazione dinamica. E questa logica la troviamo all'opera tanto in Cina, quanto in Brasile, o in Italia, Giappone, USA ecc. Diciamo che qui incontriamo la struttura basilare, minimale, trasversale del fenomeno storico che siamo soliti definire «modernità». Poi, certo, esiste anche il «progetto» moderno, sia nel senso habermasiano del «progetto incompiuto», o in quello della dialettica tayloriana tra l'identità razionalista e quella romantica o della visione foucaultiana della società disciplinare che si tramuta in società del controllo biopolitico. Queste sono declinazioni culturalmente specifiche del prototipo universale.

Quanto alla natura essenzialmente duale della modernità occidentale, anche questo aspetto lo interpreto in un'ottica strutturale. Come dicevo sopra, lo riconduco alla compresenza – a livello antropologico – di un'attitudine oggettivante, strumentale verso la realtà (resa possibile e cementata dalla cultura) e di un rapporto risonante con le sue varie facce. Anche questo è un elemento comune a tutte le civiltà e attualmente, al Max-Weber-Kolleg di Erfurt, stiamo proprio studiando in che modo le varie culture hanno dato vita, ad esempio rispetto alla natura, sia ad assi di risonanza sia a strumenti di controllo giustificati dalla paura, dal bisogno, dal desiderio di comodità ecc.

*In questo periodo storico è molto diffusa la sensazione che l'umanità si trovi di fronte a un bivio, che la crisi attuale – in particolare la crisi ecologica – rappresenti cioè un punto di non ritorno della storia umana. Questo senso di un collasso imminente traspare anche dalla popolarità dell'idea secondo cui quella che stiamo vivendo sarebbe descrivibile*

<sup>14</sup> Sul tema si veda il numero monografico di «Daedalus», 129, 2000, 1 (in particolare il saggio di S.N. Eisenstadt, *Multiple Modernities*, *ibidem*, pp. 1-29).

*addirittura come un'era geologica a sé stante: l'antropocene. Insomma molti oggi si sentono responsabili di un cambiamento potenzialmente disastroso in una scala temporale non storica, ma geologica. Condividi questa prospettiva o no?*

Anche questa è una tematica complessa ed è importante non perdere di vista le sfumature. Da un lato in questi casi mi viene sempre spontaneo citare Gérard Raulet, secondo il quale essere moderni significa trovarsi in una condizione di crisi permanente. E in effetti dalla Rivoluzione francese in avanti l'Europa non ha fatto altro che passare da una crisi all'altra. Io, tuttavia, mi spingerei persino più in là e direi che questa regola vale per qualsiasi civiltà, non importa se moderna o premoderna. Nel Medioevo, per dire, le persone vivevano con un senso dell'apocalisse imminente che oggi faticiamo a immaginarci. Figuriamoci poi che cosa deve avere significato vivere negli ultimi secoli dell'Impero romano ... Se non sbaglio, inoltre, molti studi antropologici ci restituiscono l'immagine di comunità su cui aleggia il sospetto che le cose non possano andare avanti così ancora per molto, che il collasso sia giusto dietro l'angolo e che la responsabilità di tale collasso sia della comunità stessa.

Ora, io non ho dubbi che la crisi fotografata dall'immagine dell'antropocene abbia una sua qualità e rilevanza politica speciale. Tuttavia, la caratteristica che mi colpisce di più è proprio un elemento strutturale, che a me pare più parte del problema che non della soluzione. Mi riferisco in particolare alla tendenza a viverci, alternativamente, o come protagonisti esclusivi o come vittime inermi della catastrofe. A questa polarizzazione corrisponde sul versante del linguaggio l'alternativa secca tra forme attive e passive del verbo con cui viene descritta l'azione: o colpisco o sono colpito, o domino o sono dominato. Eppure esistono lingue, come il sanscrito o il greco antico, che contengono anche la forma medio-passiva del verbo. Mi è venuta così la tentazione di indicare in questa opzione linguistica un antidoto all'oscillazione tra una visione estrema della capacità umana di perpetrare il bene e il male e una visione non meno estrema dell'impotenza umana a controllare le conseguenze delle proprie azioni.

Questa oscillazione appare evidente soprattutto nel modo in cui concepiamo la nostra relazione con la natura interna o esterna: o siamo padroni o schiavi della natura – non esiste via di mezzo. La modernità, come ha sostenuto Taylor, incarna una sorta di dichiarazione di indipendenza spirituale dalla natura: «da oggi la natura smette di controllarci, saremo noi a controllare lei!». Così, però, si produce immediatamente un

effetto *rebound* e la natura comincia ad apparire minacciosa: una formidabile antagonista che può da un momento all'altro schiacciarci e ridurci in polvere. A quel punto viene spontaneo indossare l'abito della vittima inerme con tutto il corredo di emozioni che caratterizza tale condizione di impotenza. È il tipo di dialettica che l'umanità ha sperimentato, ad esempio, con la scoperta della fissione nucleare e del suo enorme potere creativo-distruttivo. Da un lato c'era l'entusiasmo prometeico di chi è riuscito a penetrare nei recessi più profondi della materia e dei suoi misteri, dall'altro lo sgomento di chi si trova gettato in una condizione di vulnerabilità mai conosciuta prima dal genere umano.

Ecco, la convinzione che sto maturando oggi è che abbiamo bisogno di figurarci una condizione di medio-passività o medio-attività per sfuggire alla coazione a concepirci o come onnipotenti o come impotenti, come carnefici o come vittime. Noi non siamo né «padroni» né «schiavi» della natura. Siamo piuttosto in una relazione responsiva, cioè attivo-passiva, con la natura. Per farmi capire di solito ricorro all'esempio della transessualità, perché anche quando siamo posti di fronte a questo fenomeno tendiamo a oscillare tra i due poli della «scelta» arbitraria (è il soggetto l'unico titolato a decidere di che sesso è) e della semplice adesione passiva a ciò che la natura ha fatto di noi. Anche in questo caso io preferisco una visione più processuale, esplorativa, in cui l'individuo non si comporta né come un soggetto sovrano né come un suddito inerme, ma si mette alla ricerca del proprio asse di risonanza nella sfera sessuale ponendosi in una relazione non passiva di ascolto del proprio corpo, senza avere una risposta preconfezionata, già decisa in partenza. La relazione è trasformativa e autenticamente *open-ended*: non deve nemmeno andare necessariamente in una direzione o nell'altra. Può cioè mantenersi anche in una condizione di sospensione.

Quindi, per riassumere, il mio obiettivo è capire nel dettaglio in che cosa possa consistere questa condizione di medio-passività o medio-attività, a cui corrispondono nella vita di ogni giorno le esperienze di risonanza con la natura, la storia, la vita ecc.

*In «Shame and Necessity» Bernard Williams sembra avere in mente qualcosa di simile a una condizione intermedia tra attività e passività quando difende la sensatezza di uno stato d'animo di rimorso per le conseguenze delle proprie azioni pur in assenza di una 'agency', e quindi*

di una responsabilità morale, assoluta (il suo esempio preferito, non a caso, è Edipo)<sup>15</sup>.

Non ho ben presente il ragionamento di Williams, ma da come lo descrivi sembra effettivamente molto vicino a quello che intendo io quando parlo di una condizione di medio-passività o medio-attività.

*Per concludere, secondo te lo stesso schema interpretativo è applicabile anche alla crisi odierna delle democrazie liberali e al suo profilo significativamente ambiguo?*

Sì, io vedo qui all'opera lo stesso tipo di logica. C'è questa idea-forza, su cui fanno leva per esempio i sovranisti contemporanei, secondo cui la democrazia, essendo appunto il potere del popolo, dovrebbe garantirci una padronanza assoluta sulle nostre vite. Se la democrazia funziona, se è davvero tale, dovremmo cioè essere in grado di plasmare le nostre vite così come ci aggrada. Quando ciò non accade, finiamo per dubitare del valore o dell'esistenza stessa della democrazia e ci sentiamo vittime di una classe politica corrotta o di un inganno planetario ordito da gruppi di potere invisibili e invincibili. Anche in questo caso l'antidoto è ripensare la democrazia nell'ottica della risonanza. Quando ci autogoverniamo, infatti, siamo impegnati in una relazione di ascolto, risposta e «Umverwandlung» – cioè di simultanea appropriazione e trasformazione, per usare uno dei miei concetti preferiti<sup>16</sup>. L'esito di questo processo, come notavi anche tu, non è scontato e personaggi inquietanti come Trump fanno leva su questa incertezza per sventolare davanti agli occhi degli elettori un miraggio di sovranità nazionale («Make America Great Again!») che è tanto pericoloso quanto irrealistico oggi. Dobbiamo uscire da questa trappola, e ragionare in termini di risonanza può aiutarci a farlo. Questa almeno è la mia speranza.

<sup>15</sup> Cfr. B. Williams, *Vergogna e necessità*, trad. it., Bologna, Il Mulino, 2007.

<sup>16</sup> Cfr. H. Rosa, *Demokratie und Gemeinwohl: Versuch einer resonanztheoretischen Neubestimmung*, in H. Ketterer - K. Becker (edd), *Was stimmt nicht mit der Demokratie? – Eine Debatte mit Klaus Dörre, Nancy Fraser, Stephan Lessenich und Hartmut Rosa*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2019, pp. 160-188.