

**È ora di finirla con il culto della velocità?
Hartmut Rosa in discussione**

a cura di Paolo Costa

Se il nostro problema è l'accelerazione, la «risonanza» può essere la soluzione?

La crisi della stabilizzazione dinamica e le prospettive di una critica
del presente

Hartmut Rosa

Abstract – Modern societies can be defined by their mode of stabilisation, which is dynamic. This means they need to grow, to accelerate and to innovate just to stay in place. This holds true for modern societies in all parts of the world and, for Western countries, at any given point in time since the eighteenth century. This mode of dynamic stabilisation and the ensuing logic of escalation generate their own instabilities. This is most evident from a temporal perspective: since time cannot be extended, but only compressed, time-scarcity moves to the centre of social attention. In fact, the essence of dynamic stabilisation can be re-interpreted in terms of social acceleration. Social acceleration inevitably creates problems of social de-synchronisation, which grow increasingly acute as modernity ages. Thus, the four major crises of our current age can be adequately understood as crises of de-synchronisation. Ultimately, they are all pathologies of acceleration and dynamisation. This, in turn, suggests that those crises will not be solved unless modern societies adopt a different mode of stabilisation: they must adopt a mode which would allow for growth, acceleration and innovation where it is socially and culturally desirable for the attainment of a certain goal or end, but which would not require escalation for the sake of maintaining the status quo. An alternative mode of stabilization that is both modern in the sense of being democratic, pluralistic, and liberal, but not dependent on growth and escalation for reproduction, would require a new cultural definition of the good life, a new measurement of the quality of life. I introduce the idea of resonance as such a benchmark and juxtapose it to two forms of alienation. Alienation and resonance, so the argument goes, describe different modes or relationships between self and world, and a shift of mode in this realm might be the first and decisive step in any attempt to stop the endless spirals of escalation and to realise a better world.

Il 5 ottobre 2016 Hartmut Rosa ha tenuto presso il Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler un seminario intitolato «If Acceleration is the Problem, Resonance May Be the Solution». In quell'occasione è nata l'idea di organizzare sugli «Annali di studi religiosi» un dibattito a più voci intorno al suo pensiero. La traduzione (dall'inglese) del saggio che apre il simposio è di Paolo Costa.

1. Introduzione

Nel settembre del 2014 più di 3.000 persone provenienti da ogni angolo del pianeta – scienziati e politici, attivisti e studenti, giornalisti e anarchici – si sono radunati presso il campus dell’Università di Lipsia per partecipare a un convegno di sette giorni sulla decrescita. L’incontro ha suscitato un enorme interesse tra la popolazione. L’evento è un segno tangibile della recente presa di coscienza circa i limiti fisici e mentali, politici e sociali, ambientali e anche tecnici dello sviluppo economico e dei rischi connessi alla spinta impetuosa verso l’accelerazione, l’incremento, l’*escalation*. L’opposizione a questa spinta si è ormai consolidata a livello globale. Già nel 2009, poco dopo il collasso della Lehman Brothers e l’apice della crisi finanziaria globale, il dibattito sull’irrazionalità di una forma di vita succube della crescita e sulla desiderabilità di una società «post-crescita» o «de-crescita» ha preso uno slancio significativo, lasciando nella sua scia una messe di analisi, idee, suggerimenti e nuove pratiche sociali. I termini decrescita o *decroissance*, *Postwachstum* o *decrecimiento* evocano influenti correnti sociali e intellettuali attive non solo nelle ricche e opulenti nazioni europee, ma un po’ in tutto il mondo, con avamposti in America Latina, Australia e anche in alcune regioni dell’Asia.

Il rapporto del Club di Roma, redatto per commemorare il quarantesimo anniversario della pubblicazione dell’originario rapporto sui limiti dello sviluppo (1972), ha posto sotto la lente d’ingrandimento la situazione che stiamo vivendo oggi, fornendo una disamina chiara e spietata. Sono due gli aspetti fondamentali della situazione. In primo luogo, la forma attuale dell’economia mondiale dipende in maniera essenziale dalla logica della crescita – senza di essa non sarebbe possibile fare fronte alle sue crisi, né mantenere le sue funzioni operative e la sua stabilità. Allo stesso tempo, però, le prospettive di crescita si fanno più fosche di giorno in giorno. Per lo meno nelle cosiddette economie sviluppate, una crescita stabile e costante sembra sempre più difficile da mantenere. Serve una quantità sempre maggiore di attenzione ed energia politica e culturale per tenere in piedi (o far ripartire) i meccanismi della crescita. Allo stesso tempo, malgrado il dispendio di energia, praticamente non si vedono all’orizzonte segni della realizzazione nei fatti di una «crescita verde», nel senso di uno sganciamento dell’utilizzo delle risorse (naturali) dalla crescita economica. Al contrario, siamo testimoni oggi di un incremento continuo dell’estrazione di petrolio e di materie prime a base di carbonio, per tacere delle altre risorse scarse, senza che vi siano in vista sostituti affidabili. Questo significa, allora, che i sintomi e le manifestazioni della crisi non sono svaniti dopo il 2008. Anzi, se possibile, si sono persino acuiti.

Detto ciò, la mia diagnosi circa la condizione attuale delle società che dipendono da una crescita costante può essere riassunta così. In primo luogo, sta diventando sempre più (ecologicamente, politicamente e psicologicamente) dispendioso, difficile e stressante far ripartire il motore della crescita economica. Ma non solo. In secondo luogo, anche quando il motore è ancora funzionante, l'integrazione e la stabilità sociale diventano sempre più fragili. Come ha mostrato nel dettaglio Klaus Dörre¹, la crescita senza occupazione, la precarizzazione di segmenti importanti della popolazione, l'emergenza di una nuova classe di esclusi, l'insoddisfazione politica e le nuove forme di malcontento sociale o xenofobia possono essere interpretate nel complesso come sintomi di questa forma di crescente destabilizzazione dinamica. In terzo luogo, anche se le società dipendenti dalla crescita dovessero riuscire a gestire con successo i primi due problemi, non risolverebbero la crisi ambientale derivante dall'estrazione e dall'esaurimento delle risorse e la simultanea produzione di emissioni nocive a un ritmo troppo veloce per essere considerato ecologicamente sostenibile.

Così, le crisi più urgenti e preoccupanti del XXI secolo – la crisi ecologica, la crisi finanziaria, la crisi della democrazia e la crisi psicologica da *burn-out* – sono tutte interpretabili come crisi inevitabili che dipendono da un sistema che può riprodursi e mantenere lo *status quo* socio-economico, istituzionale e strutturale solo attraverso la crescita, l'*escalation*, l'incremento, l'accelerazione e l'innovazione. Fintanto che le società tardo-moderne continueranno a operare secondo il modello della stabilizzazione dinamica, queste crisi non saranno mai superate. Anzi, sono destinate a peggiorare.

Nel prosieguo mi propongo di specificare e affinare questa diagnosi (e la relativa prognosi) chiarendo il concetto di «stabilizzazione dinamica». Dal mio punto di vista, è qui che va cercato il nocciolo della società capitalista moderna. In altre parole, una società è moderna quando può riprodursi e mantenersi strutturalmente intatta solo mediante la crescita economica, l'accelerazione culturale, l'innovazione tecnologica e la mobilitazione politica, cioè tramite la logica dell'incremento, dell'*escalation* e dell'intensificazione della vita sociale a tutti i livelli. Date queste premesse, cercherò di ridefinire la società moderna come una società che opera secondo il modello della stabilizzazione dinamica – e dunque secondo il modello dell'*escalation* costante. Nella terza sezione del saggio prose-

¹ Cfr. K. Dörre - C. Robert (edd), *Prekariat, Abstieg, Ausgrenzung: Die soziale Frage am Beginn des 21. Jahrhunderts*, Frankfurt a.M. - New York 2014.

guirò il mio ragionamento riesaminando le principali crisi dell'attuale età globale, che sono tutte interpretabili coerentemente come crisi di stabilizzazione dinamica e, più specificamente, come crisi di desincronizzazione. Se la moderna società capitalistica può riprodursi solo mediante una dinamizzazione progressiva, essa è destinata a incontrare resistenze e ostacoli ai «margini» di tale società, cioè in quei luoghi in cui la dinamizzazione è difficile o persino impossibile. Non tutte le sfere della vita sociale e naturale possono essere dinamizzate allo stesso livello. Alcune cose semplicemente resistono alla dinamizzazione: esempi calzanti sono la natura, la democrazia, i nostri corpi e le nostre menti. Perciò, nel suo stadio tardo-moderno, questo modello di stabilizzazione viene progressivamente incrinato dalle sue tendenze inevitabili all'*escalation*, che sfociano in nuove forme di destabilizzazione sociale, a livello collettivo, e in nuove forme di alienazione, a livello individuale. Ritorrerò su queste ultime nella quarta sezione del saggio, quando proverò a difendere la tesi secondo cui nell'autopercezione culturale della tarda modernità è stato raggiunto un punto di svolta oltre il quale la crescita, l'accelerazione e l'innovazione non operano più come scopi motivanti e promesse ispiratrici, ma sono vissute come forze e imperativi «ciechi» che richiedono di essere soddisfatte per evitare il caos e la catastrofe. Anziché progredire, i soggetti moderni hanno la sensazione di dover correre sempre più veloce giusto per mantenere il passo. Non stanno correndo verso una meta, ma fuggendo da un abisso. Da un punto di vista culturale, è la paura, non la promessa, la principale forza dinamizzante.

Basandomi sull'analisi dei *patterns* di desincronizzazione e alienazione spero di ottenere una migliore comprensione analitica e allo stesso tempo fornire una base empirica più solida alla mia diagnosi circa l'attuale situazione strutturale e culturale di dipendenza dalla crescita.

Nel quinto e ultimo paragrafo, infine, delinearò i contorni di una possibile soluzione al problema dell'incessante *escalation* provocata dal modello della stabilizzazione dinamica introducendo il concetto di «risonanza» come un nuovo criterio per misurare la qualità della vita e degli assetti sociali. Una breve conclusione riepilogherà poi il ragionamento riassumendo i risultati in quattro passaggi concatenati.

2. *La stabilizzazione dinamica: verso una nuova definizione della modernità*

11

Come primo passo del mio ragionamento desidero modificare leggermente il modo in cui ho affrontato la questione della modernità nel mio libro sull'accelerazione sociale², spostando l'accento dall'accelerazione alla stabilizzazione dinamica. Nella nuova ottica, il problema centrale delle società capitaliste moderne non sembra essere più tanto l'accelerazione in sé e per sé, ma le tendenze all'*escalation* che accompagnano la stabilizzazione dinamica. Questo comporta una ridefinizione della modernità al «macrolivello» dell'analisi sociale e, al microlivello, una ridefinizione dei contorni e degli ostacoli alla «vita buona».

Comincerò con i primi. Nelle scienze sociali, il dibattito sui criteri che definiscono ciò che costituisce la modernità o le società moderne è vecchio quanto la disciplina stessa. Un problema essenziale di molte definizioni è la loro intrinseca normatività e il loro etnocentrismo (intenzionali o non intenzionali che siano). Sia che si seguano i suggerimenti delle teorie della modernizzazione alla Parsons sia che si preferiscano le definizioni più filosofiche del «progetto moderno» proposte da autori come Habermas o Taylor (spesso imperniate su concezioni specifiche dell'Illuminismo), un pregiudizio normativo ed eurocentrico sembra inevitabile. La maggior parte delle interpretazioni della modernità, inoltre, appare inadeguata per comprendere le grandi differenze tra, per così dire, il tessuto sociale e culturale del XVIII secolo, da un lato, e la cultura tardo-moderna, dall'altro. Sebbene le concezioni delle modernità «multiple» o «ibride» (*entangled*) sviluppate per risolvere questi problemi spesso riescano benissimo nell'intento di identificare le grandi differenze tra le varie concezioni del «moderno» distribuite nel tempo e nello spazio, allo stesso tempo sono in genere incapaci di indicare un'essenza del «moderno» o un minimo comun denominatore tra tali differenze. In contrasto con questa china teorica, vorrei suggerire la seguente, modesta e semplicissima, definizione:

«una società è moderna quando funziona secondo un modello di stabilizzazione dinamica, cioè quando la sua riproduzione strutturale e la conservazione del suo status quo socio-economico e istituzionale richiedono in maniera sistematica crescita, innovazione e accelerazione».

A prima vista, questa definizione sembra contenere una contraddizione: che senso ha parlare della conservazione dello *status quo* mediante l'in-

² H. Rosa, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt a.M. 2005.

novazione, l'accelerazione, la crescita – cioè tramite il cambiamento? Che cos'è che cambia e che cos'è che rimane uguale? Che cos'è dinamico e che cos'è stabile? Mi sono già occupato in lungo e largo di questo problema nel mio libro sull'accelerazione sociale, citato sopra. Con riproduzione strutturale e reificazione dello *status quo* intendo, in primo luogo, la stabilizzazione della base istituzionale del tessuto sociale, in particolare il sistema del libero mercato, la cornice politica e giuridica, nonché le istituzioni educative e socio-assistenziali. In secondo luogo, mi riferisco alle strutture basilari della stratificazione socio-economica: la riproduzione della gerarchia di classe e di quelle che Bourdieu chiamava le «frazioni di classe». In terzo luogo – e qui tocchiamo il punto forse più importante – lo *status quo* è definito dalle logiche operative dell'accumulazione e della distribuzione: la logica dell'accumulazione del capitale e i processi stessi di crescita, accelerazione, attivazione e innovazione. Ovviamente, alcune istituzioni politiche, economiche, educative ecc. cambiano la loro forma, configurazione o composizione nel corso del tempo. Quello che non cambia, tuttavia, sono le pressioni sistemiche alla crescita, incremento ed *escalation*. Questa risposta, però, porta con sé un altro quesito non meno serio: la società moderna è allora indistinguibile dalla società capitalista? Quando mi riferisco alla struttura basilare della società moderna non intendo altro che «capitalismo»?

Certamente, nelle economie capitaliste è facilmente riconoscibile l'esigenza sistematica di crescere, accelerare e incrementare i tassi d'innovazione al fine di conservare la struttura sociale e lo *status quo* socio-economico. In mancanza di un incremento e di un'*escalation* costante, aumenta la disoccupazione, chiudono le aziende, gli introiti fiscali diminuiscono mentre cresce la spesa sociale, gli Stati fanno bancarotta e il sistema politico viene delegittimato. Sebbene questa esigenza di crescita, incremento ed *escalation* derivi da una serie di fattori concatenati come la logica del profitto e della competizione, la pressione competitiva ad aumentare la produttività, lo stesso sistema creditizio ecc., è comunque innegabile che non conosciamo una forma di capitalismo in grado di farne a meno. Alla fine, tutto potrebbe ridursi alla semplice formula D-M-D (denaro-merce-denaro) quale forza motrice dell'*escalation* economica. Così, per citare Marx, l'autovalorizzazione del capitale è ancora interpretabile come il vero soggetto del cambiamento e come la fonte del dinamismo della società moderna. Tuttavia – e questo è un punto molto interessante – la logica della stabilizzazione dinamica predomina anche in altri settori della società. Nella riproduzione della scienza, per esempio, la logica della novità, dell'innovazione, dell'incremento e dell'*escalation* ha com-

pletamente soppiantato la visione antica della conoscenza come un bene in sé: una risorsa dotata di valore intrinseco e che, come tale, andrebbe preservata e trasmessa di generazione in generazione. La conoscenza – e in particolare la forma di conoscenza più essenziale e apprezzata – non è più qualcosa che ci è stato rivelato in un atto originario, o qualcosa che si radica nella sapienza degli antichi ed è nostro dovere ripristinare, ma è piuttosto ricreata in un processo di progressione dinamica. Nessuno otterrebbe riconoscimenti istituzionali o fondi di ricerca se non presentasse i risultati delle proprie indagini come qualcosa che si spinge al di là di quanto è già noto.

Un cambiamento analogo è osservabile anche nella natura del diritto. La società moderna non si propone di ristabilire e preservare la legge «eterna» o «sacra» tramandataci dagli dei o dagli avi. Non si propone nemmeno di trovare e stabilire il miglior *corpus* di leggi possibile per l'umanità, come accadeva per esempio in Platone. Al contrario, la legislazione viene vista come un compito infinito. Le leggi, così come gli organi legislativi che le redigono, sono legittimati dall'idea stessa di stabilizzazione dinamica, ossia dalla convinzione che il diritto abbia un continuo bisogno di essere incessantemente migliorato e adattato (e spesso esteso). Analogamente, anche il nostro modo d'intendere l'arte è radicalmente cambiato. In un'ottica moderna, alla base dell'attività artistica ci sono l'innovazione e l'originalità³. Com'è noto, questa idea è antitetica a quelle forme di aspirazione artistica fiorite in culture pre- o non moderne, per le quali il successo artistico è definito da ideali di mimesi o imitazione.

Lo stesso dicasi per la modernità politica. La democrazia opera per definizione secondo un modello di stabilizzazione dinamica, cioè secondo un ciclo ripetitivo di elezioni, in contrasto con tutte le forme note di regime monarchico, in cui prevale invece l'aspirazione a conservare l'ordine politico esistente. Per di più, i programmi su cui si basa la competizione politica seguono invariabilmente la logica dell'*escalation* delle promesse con cui i candidati cercano di sbaragliare la concorrenza nelle elezioni⁴. Questo vale tanto per la logica della democrazia quanto per la legislazione moderna (per cui il «diritto» è qualcosa che dev'essere continuamente ricreato in maniera dinamica). Ne consegue che i partiti, le università e gli artisti si trovano nella stessa situazione: non possono sopravvivere e riprodurre le proprie strutture istituzionali senza promettere e realizzare il «progresso» nella forma dell'innovazione, incremento, *escalation*,

³ Cfr. B. Groys, *Über das Neue: Versuch einer Kulturökonomie*, München 1992.

⁴ Cfr. N. Luhmann, *Teoria politica nello Stato del benessere*, trad. it. Milano 1987.

crescita o accelerazione. Senza eccezione, quindi, seguono tutti la logica dell'*escalation*. In ciascuno di questi casi, la società non punta più alla conservazione del dato o alla realizzazione di un fine «statico», ma alla sua costante trasgressione, al punto che le arti, le scienze, l'economia, ecc. non potrebbero più esistere senza.

La logica dell'incremento e dell'*escalation* è, infine, un elemento culturale essenziale nella ricerca individuale della vita buona e del miglior corso d'azione. Oltre alla ricchezza, gli attori sociali inevitabilmente puntano ad aumentare lo spettro delle opzioni e dei contatti. In una società il cui modello fondamentale di allocazione (non solo della ricchezza e del denaro, ma anche di posizioni e privilegi, opportunità di vita, contatti e amici, *status* e riconoscimento) è la competizione, questa strategia diventa alla fine una necessità per la riproduzione individuale dello *status quo*. I soggetti che scelgono la staticità (riguardo alla conoscenza o alle relazioni, al denaro o alla salute, alla tecnologia o alla moda, ecc.) sono destinati infatti ad arretrare o precipitare nel *ranking* sociale. Ora, ovviamente, si potrebbe sostenere che questa intera gamma di stabilizzazioni dinamiche sia semplicemente la conseguenza dello scatenamento della logica della riproduzione capitalista. Questa è l'interpretazione marxista o materialista della modernità e della società. Tuttavia, si potrebbe parimenti sostenere che le radici di questa trasformazione epocale della logica della stabilizzazione e riproduzione sociale siano culturali – che il cambiamento sia stato cioè innescato da un processo di reinterpretazione culturale strettamente legato alle idee emerse nell'età dei lumi. Come abbiamo imparato dagli infuocati dibattiti tra hegeliani e marxisti, tayloriani e foucaultiani, habermasiani e adorniani, ecc. è al momento impossibile stabilire chi abbia ragione e chi abbia torto. Personalmente tendo a schierarmi dalla parte di Max Weber e a notare semplicemente che sembra sussistere un'«affinità elettiva» tra questi sviluppi materiali e culturali. Sono perciò agnostico riguardo alla questione se la stabilizzazione dinamica sia causata o no dal capitalismo (e solo dal capitalismo). In ogni caso, la stabilizzazione dinamica è il modello attuale di stabilizzazione in tutte le sfere rilevanti della vita sociale contemporanea e non sarà rimpiazzata se non avverrà un cambiamento fondamentale del tessuto economico della società moderna.

Riassumendo, possiamo chiamare allora questa transizione co-evolutiva verso una stabilizzazione dinamica nelle principali sfere sociali la «logica moderna dell'*escalation*».

Come ho sostenuto nel mio libro sull'accelerazione sociale, l'esito di tale transizione è un processo di accelerazione globale che trasforma gli uni-

versi materiali, sociali e mentali a un ritmo sempre più frenetico. Tuttavia, non serve essere dotati di una fervida immaginazione per riconoscere che questo modello di stabilizzazione dinamica produce le proprie tendenze destabilizzanti a un ritmo sempre più veloce. Ci sono almeno tre aree problematiche fondamentali che sembrano essere diventate patologiche nel XXI secolo: 1. i limiti strutturali della accelerazione sociale; 2. il rischio di una dinamizzazione senza stabilizzazione; 3. il legame tra accelerazione e progresso.

1. Il fatto che *l'escalation* diventi sempre più difficile passo dopo passo è un truismo fisico ed esperienziale. Quanto più siamo veloci, innovativi e voluminosi (o dinamici), tanto maggiori sono l'energia, il potere e lo sforzo necessari per crescere, accelerare e incrementare i tassi di innovazione – tanto più difficile, cioè, è diventare ancora più dinamici. Alla fine, ovviamente, saremo costretti a investire tutte le nostre energie individuali e collettive (politiche e mentali) per alimentare il meccanismo della dinamizzazione⁵. E anche in questo caso, alla fine cozieremo contro un limite oltre il quale un'ulteriore dinamizzazione si rivela impossibile. Come vedremo tra breve, questi limiti sono forse già osservabili nei tassi crescenti di *burn-out* psicologico. Vi è poi anche un risvolto fisico e materiale di tale processo. La dinamizzazione richiede ovviamente non solo energia individuale e sociale, ma anche petrolio, carbone e altre risorse naturali a un ritmo continuamente crescente. Di conseguenza, quanto maggiore è il nostro successo in termini di crescita e accelerazione, tanto più profonda è la crisi ecologica in cui ci infiliamo.

2. Anche se (e dove) le società capitaliste tardo-moderne riescono ancora a dinamizzare, cioè a far funzionare il meccanismo della crescita, accelerazione e innovazione, i requisiti della riproduzione e stabilizzazione diventano problematici. Con ciò intendo dire che possiamo osservare nuove forme di dinamizzazione senza stabilizzazione – per esempio laddove si verifica una crescita senza lavoro e dove, anche se il prodotto interno lordo aumenta, la povertà e la scarsità permangono o persino si accentuano per segmenti significativi della popolazione, o ancora dove la dinamizzazione avviene a spese della legittimazione politica e compromette l'integrazione sociale anziché consolidarla. Perciò, mentre il primo problema consiste nella crescente difficoltà a diventare più dinamici, il se-

⁵ Se la capisco bene, questa è la tesi centrale avanzata da Stephan Lessenich in K. Dörre - S. Lessenich - H. Rosa, *Soziologie – Kapitalismus – Kritik. Eine Debatte*, Frankfurt a.M. 2009. Lo stato attivatore, secondo lui, è definito da un regime di *welfare* che mobilita tutte le energie politiche disponibili allo scopo di ispirare o costringere i cittadini a investire e convogliare le loro energie emotive e fisiche nel meccanismo della crescita, accelerazione e innovazione.

condo problema è la mancanza di stabilità a fronte di una dinamizzazione senza sosta. O, detto altrimenti, dinamizzazione a spese della stabilità.

3. Il terzo problema potrebbe sembrare di natura più accademica, ma, a mio avviso, è assolutamente cruciale. Ha a che fare con una profonda frattura culturale nell'autopercezione delle società moderne. Quando il modello della stabilizzazione dinamica e la logica dell'*escalation* sono diventati operativi nel corso del XVIII secolo, tanto nell'autointerpretazione culturale quanto nell'esperienza sociale l'enfasi cadeva sul suo *côté* dinamico. Crescita, accelerazione e innovazione, almeno in una certa misura e per segmenti significativi della popolazione, erano intrinsecamente legati alla promessa di progresso e quindi alla prospettiva e speranza di una vita migliore. In esse vi era dunque chiaramente un potenziale emancipatorio (o quantomeno la possibilità di una liberazione), che lasciava presagire nuovi spazi di autodeterminazione, il superamento della scarsità, ecc. Evidentemente l'aspirazione democratica ad acquisire le risorse e le libertà individuali e collettive per condurre vite autodeterminate dipendeva dal successo di questo triplice processo di dinamizzazione. Inoltre, mano a mano che il nuovo modello soppiantava gli ordinamenti sociali e culturali precedenti, statici e basati sulla rendita, la crescita, l'accelerazione e l'innovazione venivano percepiti come elementi di cambiamento (e progresso). Com'è ovvio, non potevano perciò essere percepiti come fattori necessari alla mera conservazione dello *status quo*.

Tutto ciò, però, è cambiato nel XXI secolo. La promessa si è trasformata in una minaccia, o persino in un incubo, quantomeno nelle cosiddette economie sviluppate: se non cresciamo, acceleriamo e innoviamo, le cose peggioreranno e andremo incontro alla crisi e alla catastrofe. Perciò oggi gli individui e le collettività non procedono più verso un fine, una promessa o un orizzonte migliore. Stanno solo scappando dall'abisso che li incalza da dietro. Questa realtà è rispecchiata dai dati empirici. Per la prima volta nella storia moderna, infatti, in tutte le società occidentali una larga percentuale dei genitori non crede più che i propri figli avranno un futuro migliore del loro. Tutto ciò che sperano è che la loro vita non peggiori troppo. La crescita, l'accelerazione e l'innovazione hanno perciò perso il loro potenziale intrinseco, il loro fascino, la loro promessa. Ovviamente (o almeno auspicabilmente) l'economia continuerà a crescere, ma nessuno (quantomeno nessuno con la testa sulle spalle, cioè nessuno tranne gli economisti) pensa che questo porrà fine alla povertà, alla scarsità o alla lotta senza quartiere per la sopravvivenza economica. Senza dubbio, le innovazioni tecnologiche ci forniranno strumenti sempre più veloci e aumenteranno ulteriormente la velocità della vita sociale. Nessuno, però,

pensa che questo porrà fine alla scarsità di tempo. Le innovazioni scientifiche e le riforme politiche si susseguiranno a un ritmo incessante, ma nessuno pensa veramente che questo ci garantirà vite migliori. Ritornerò su questo aspetto della questione alla fine del saggio.

In sintesi, allora, la prospettiva del progresso è stata rimpiazzata da un orizzonte segnato da crisi e catastrofi, e questa catastrofe ha due possibili facce: la prima è che potremmo non riuscire più a dinamizzare e, di conseguenza, a stabilizzare. Le nostre economie, il nostro stato sociale e i nostri sistemi democratici potrebbero crollare e noi regredire a uno stato di miseria, oscurità e persino guerra. Nel secondo scenario, invece, anche qualora riuscissimo a mantenere i tassi di crescita, accelerazione e innovazione, l'esito sarebbe comunque o il disastro ambientale o, tutt'al più, la nascita di creature transumane capaci di correre un po' più veloce ogni anno, giusto per mantenersi al passo con i tempi.

3. *Desincronizzazione: la quadruplica crisi della società capitalista tardo-moderna*

I problemi di cui mi sono occupato nelle pagine precedenti sono ovviamente i problemi assillanti, intrinseci, duraturi della stabilizzazione dinamica, che sono connaturati a questo modello di stabilizzazione. Tuttavia, nell'attuale condizione di dinamizzazione tardo-moderna, tali problemi si manifestano in maniera predominante nella sfera temporale, cioè sotto forma di sintomi insolubili di desincronizzazione. Perciò vorrei soffermarmi ora su un altro aspetto della questione, e cioè sulla tesi secondo cui le quattro principali crisi della società contemporanea siano più facilmente comprensibili in una prospettiva temporale, dove appaiono tutte come crisi di desincronizzazione, intrinsecamente causate e accomunate dalla logica irresistibile dell'accelerazione sociale. La ragione di ciò, in estrema sintesi, è il fatto che il tempo è il solo fattore (o dimensione) della vita sociale che non può essere accresciuto o esteso, ma solo compresso⁶.

Il punto è che anche se possiamo aumentare quasi indefinitamente il numero di beni che produciamo e consumiamo (nella media una casa europea o nordamericana contiene oggi circa 10.000 oggetti contro le poche centinaia che conteneva all'inizio del XX secolo), come pure il numero di opzioni d'azione e il numero di contatti, il tempo che possiamo dedicare

⁶ Cfr. il concetto di «compressione spazio-temporale», in D. Harvey, *La crisi della modernità*, trad. it. Milano 2003.

a tutti questi beni, opzioni e contatti è rimasto sostanzialmente lo stesso (cioè 24 ore al giorno per 365 giorni all'anno)⁷. Di conseguenza, la logica dell'*escalation* moderna è destinata a sfociare in una sempre maggiore scarsità di tempo: il tempo può essere solo compresso ed è proprio questo quello che cerchiamo di fare tutti nelle nostre vite.

Pertanto, è nella dimensione temporale che i limiti del modello moderno di stabilizzazione dinamica diventano sempre più evidenti e pressanti. Per capire meglio questo punto, però, dobbiamo prima suffragare la tesi secondo cui crescita e accelerazione sono interpretabili come due facce della stessa medaglia. Nella sostanza il mio argomento è questo: l'accelerazione può essere definita come crescita quantitativa o incremento in quantità per unità di tempo. Questa è esattamente la definizione a cui sono giunto nei miei libri sull'accelerazione sociale⁸. Facciamo l'esempio dei trasporti: in questo ambito l'accelerazione si presenta come incremento di chilometri percorsi in un'ora. Nel caso della comunicazione, può essere misurata sulla base del numero di segni trasmessi per microsecondo. Nella produzione l'accelerazione si riferisce alla quantità di materiale confezionato in un'ora, un giorno, un mese o un anno. Perciò il fenomeno stesso dell'aumento di produttività è al contempo anche un fenomeno di accelerazione sociale – è definibile cioè come crescita della resa per unità di tempo. Inoltre, anche i fenomeni di accelerazione del cambiamento sociale sono interpretabili come un esempio di questa forma di accelerazione. Se le persone cambiano lavoro o partner a un ritmo sempre più alto, il cambiamento sfocerà in un aumento del numero medio di lavori o partner (o giornali, o conti correnti bancari o macchine o numeri telefonici ecc.) nell'arco di una vita. Qualora si accorciasse la validità temporale degli ordinamenti giuridici o delle norme burocratiche, si potrebbe interpretare tale fenomeno come un incremento dei «tassi di decadimento» istituzionali.

Viceversa, tassi di innovazione crescenti sfociano inevitabilmente in un'accelerazione del cambiamento sociale. Infine, l'accelerazione dei ritmi di vita, come ho sostenuto sopra, equivale a un incremento del numero di episodi di esperienza o azione per unità di tempo (sia essa un giorno, un mese, un anno o un'intera esistenza). Di conseguenza, tutte le forme

⁷ Nel suo libro sull'io saturo, lo psicologo americano Kenneth Gergen ha calcolato che in media, oggi, un pendolare nordamericano nel suo tragitto tra casa e lavoro (diciamo dal Connecticut a New York) incontra più persone in un solo giorno di quante non ne incontrasse un contadino medioevale in tutta la sua vita. Cfr. K.J. Gergen, *The Saturated Self: Dilemmas of Identity in Contemporary Life*, New York 1991 (Gergen include nel suo calcolo anche le persone incontrate in e attraverso la radio, i giornali e i social media).

⁸ Cfr. H. Rosa, *Beschleunigung*, pp. 112-124; dello stesso autore, *Accelerazione e alienazione: per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, trad. it. Torino 2015, cap. 1.

di crescita sono interpretabili o sperimentabili come forme di accelerazione, e viceversa. Perciò, quando descrivo la società moderna come una realtà dipendente da crescita, accelerazione e innovazione, questo mi serve solo per distinguere esperienzialmente, o fenomenologicamente, tre aspetti del medesimo fenomeno sottostante, che probabilmente diventa più comprensibile se lo si designa con il termine «dinamizzazione».

Il problema basilare della dinamizzazione endemica e della sua *escalation* è il seguente: gli attori o i sistemi accelerati mettono sistematicamente sotto pressione i sistemi o gli attori più lenti, aumentando il rischio di desincronizzazione e attrito nei loro punti d'intersezione. Ogni qual volta vi sia una giuntura temporale o un «incastro» tra due sistemi, attori o processi, e uno di loro aumenti la sua velocità, l'altro sembra sempre troppo lento, un freno o un ostacolo, che pregiudica la sincronizzazione. Questo, da un lato, contribuisce a spiegare l'aumento della stratificazione sociale. In effetti, coloro che sono provvisti di un capitale economico, sociale e culturale utilizzano con successo questi *assets* come risorse nel gioco dell'accelerazione. Cominciano così la corsa dell'accumulazione per i propri figli prima ancora che siano nati, mentre coloro che sono privi di tali risorse vengono lasciati «indietro» e il *gap* sociale si dilata ulteriormente. Ma la desincronizzazione è anche all'origine delle quattro principali crisi delle società tardo-moderne nel XXI secolo.

Se utilizziamo un approccio di teoria dei sistemi in senso lato⁹, possiamo figurarci il «sistema sociale» come una realtà posizionata a metà strada tra il sistema (o i sistemi) ecologico sovrastante e i sistemi individuali psicosomatici. L'accelerazione della società impone uno stress e pressioni di desincronizzazione ad ambedue questi sistemi. Per di più, anche all'interno della società, alcuni processi o sottosistemi sono più «accelerabili» di altri. Le transazioni economiche, il progresso scientifico e le innovazioni tecnologiche, per esempio, possono essere accelerati con relativa facilità, mentre lo stesso non si può dire per i processi della democrazia politica e della riproduzione culturale. Perciò, soprattutto la democrazia (e probabilmente anche l'istruzione) è sempre a rischio di essere «desincronizzata».

Infine, il problema della desincronizzazione riappare anche all'interno dei diversi sottosistemi sociali. Così, mentre i mercati finanziari possono essere accelerati quasi fino alla velocità della luce, modificando il modo in cui vengono condotte le transazioni e accumulati i profitti, l'economia «reale» della produzione e del consumo materiale è molto più lenta.

⁹ Prendo in prestito questa idea dal libro pionieristico di F. Reheis, *Kreativität der Langsamkeit: Neuer Wohlstand durch Entschleunigung*, Darmstadt 1996.

Quindi la desincronizzazione, e i suoi potenziali danni, sono in agguato anche all'interno della stessa sfera economica.

Proviamo ora a esaminare nel dettaglio questi processi.

a. Macrolivello: la crisi ecologica

Per quanto possa suonare sorprendente, la mia tesi è che tutti gli aspetti di quella che siamo soliti chiamare «crisi ecologica» siano reinterpretabili in termini di desincronizzazione. Così, da un lato, abbattere gli alberi o pescare i pesci di per sé non rappresenta affatto un problema. Lo diventa, però, quando tagliamo gli alberi delle foreste pluviali o peschiamo i pesci dell'oceano a ritmi che eccedono il loro tasso di riproduzione naturale. Ovviamente, il divario cresce enormemente quando consideriamo la velocità con cui esauriamo le risorse energetiche basate sul petrolio e sul carbone e il tempo che serve alla natura per riprodurle. Analogamente, gran parte di ciò che viene abitualmente considerato «inquinamento» dell'ambiente è un problema solo perché produciamo queste sostanze ed emissioni a una velocità superiore alla capacità della natura di smaltirle. Infine, anche il problema del riscaldamento globale può essere visto come una forma di desincronizzazione fisica e materiale. Riscaldare l'atmosfera significa letteralmente far muovere più velocemente le molecole in questi strati dell'aria. Pertanto, il calore fisico prodotto mediante l'accelerazione tecnologica sulla superficie terrestre sfocia in un'accelerazione atmosferica nei cieli. In altre parole, il processo di dinamizzazione materiale indotto dal consumo di energia fisica porta a una desincronizzazione nell'atmosfera terrestre che sfocia nel riscaldamento del pianeta.

b. Desincronizzazione intersociale: la crisi della democrazia

Purtroppo, la velocità della vita socio-economica non è solo troppo alta per il nostro ambiente naturale, ma crea anche problemi alle sfere più lente della società stessa. Come ho sostenuto a lungo altrove¹⁰, l'attuale fragilità delle democrazie occidentali – che si può desumere sia dallo scarso fascino che esse esercitano sugli Stati non occidentali, tanto in Africa quanto in Asia, sia dal declino nella credibilità e nel sostegno di cui godono nei loro Paesi d'origine¹¹ – deriva fundamentalmente dal fatto che

¹⁰ Cfr. H. Rosa, *Beschleunigung*, cap. 11.

¹¹ Cfr. C. Crouch, *Postdemocrazia*, trad. it. Bari - Roma 2004.

i processi democratici di formazione della volontà politica, deliberazione e implementazione, per loro stessa natura, richiedono inevitabilmente tempi lunghi. In effetti, quanto più pluralistica e post-convenzionale diventa la società, e quanto più complessi sono i suoi contesti d'azione, reti e catene d'interazione, tanto più lentamente procede la democrazia. Di conseguenza, mentre aumentano i cambiamenti tecnologici e la velocità della vita culturale ed economica, il ritmo della democrazia rallenta. Si spiega così il livello spaventoso di desincronizzazione tra la politica e i sistemi che essa cerca di controllare o governare. La democrazia non appare perciò più come il battistrada del cambiamento sociale e ha finito per assumere, nei casi migliori, il ruolo di chi cerca di gettare acqua sul fuoco o di chi si immischia dove non dovrebbe, reagendo alle pressioni create altrove senza riuscire a influire significativamente sul nostro mondo comune. Il migliore esempio di questa dialettica è stato offerto dalla recente crisi finanziaria, quando le decisioni politiche sono arrivate sempre troppo tardi e troppo lentamente per i mercati e tuttavia troppo velocemente perché le legislature potessero avere voce in capitolo. I parlamenti, a quanto pare, vedono il loro ruolo ridotto a quello di chi si limita a dire «sì» o «no» a giochi fatti. E questo provoca una crescita di frustrazione o alienazione da parte degli elettori che (almeno in alcuni casi) tendono a votare partiti xenofobi o populistici, o ad astenersi del tutto. La desincronizzazione tra la politica e l'economia, o i mercati, sfocia perciò in una condizione di sfiducia generalizzata nell'efficacia della politica. Dal punto di vista dei cittadini le istituzioni politiche non rispondono più ai loro bisogni e aspirazioni.

c. Desincronizzazione intrasociale: la crisi finanziaria

Le manifestazioni della desincronizzazione non finiscono però qui. Oltre agli effetti dell'accelerazione sull'equilibrio tra i processi naturali e socio-tecnici e tra le differenti sfere di azione, le patologie temporali possono sorgere anche all'interno delle singole sfere d'azione. Sebbene siano passati ormai duecento anni da quando è cominciata l'accelerazione tecnologica, produrre macchine o case è ancora oggi un processo che richiede molto tempo, e lo stesso vale, almeno in una certa misura, anche per la produzione (e la progettazione) di vestiti e computer. Inoltre, non è solo la produzione, ma anche il consumo di tali merci che richiede tempo. Per fare solo un esempio, se lo paragoniamo al suo prezzo, ci vuole una vita per «consumare» veramente un libro, cioè per leggerlo. E le cose non cambiano di molto per gli altri beni di consumo menzionati sopra. Ciò nonostante, il bisogno di crescita e velocità nei mercati competitivi glo-

bali è insaziabile. Non stupisce, perciò, che l'economia finanziaria abbia scoperto modi e mezzi per dinamizzare la velocità dei flussi di capitale e la creazione di profitti ben al di là di questi ostacoli materiali alla velocità. Comprando e vendendo «prodotti finanziari» e quindi «virtualizzando» la produzione e il consumo, le transazioni sono state accelerate a un ritmo prossimo alla velocità della luce.

In effetti, per molti aspetti la velocità delle transazioni finanziarie è diventata troppo alta perché gli agenti umani la possano ancora comprendere o governare. Viene così affidata ad algoritmi computerizzati che accumulano profitti sfruttando fluttuazioni del mercato nell'arco di microsecondi. Malauguratamente, ciò ha condotto inevitabilmente a una grave desincronizzazione tra i mercati finanziari e l'economia «reale» o materiale, al punto che le due sfere hanno smesso di avere un legame significativo. In questo senso la cosiddetta «bolla» è stata anche una bolla temporale e la sua esplosione ha avuto conseguenze drammatiche che devono ancora essere metabolizzate. Anche gli economisti ritengono inevitabile una qualche forma di risincronizzazione, ma questa non può avvenire a costo zero. Sembra che l'economia globale sia ancora alla ricerca di un equilibrio temporale non solo tra l'industria finanziaria, da un lato, e le industrie «reali», dall'altro, ma anche tra i mercati e i governi o la politica. E può benissimo darsi che una simile risincronizzazione sia possibile solo a patto che si verifichi un sostanziale rallentamento dell'economia (finanziaria).

d. Microlivello: la crisi globale del *burn-out*

Se il modello della stabilizzazione dinamica comporta l'accelerazione incessante della riproduzione materiale, sociale e culturale, ciò non può non influire sulle strutture della psiche (e del corpo) individuale e sul carattere del soggetto umano. Sorge perciò spontanea la domanda circa i limiti di sopportazione degli individui: quanta accelerazione possono tollerare prima di andare, per così dire, «in pezzi»? In quest'ambito le prove dell'esistenza di forme patologiche di desincronizzazione appaiono schiacciati. Così, mentre le droghe che rallentano le persone (sostanze che «rilassano» come l'eroina, l'LSD, gli alcolici) sono in declino, «speed», anfetamine e altre droghe che promettono la sincronizzazione (come Ritalin, Taurin, Focus Factor ecc.) sono in ascesa. In effetti, la maggioranza delle forme di «enhancement» puntano all'incremento dell'accelerabilità dei corpi e delle menti umani – dall'obiettivo di «riparare» coloro che sono percepiti come «disabili» alle fantasie transumaniste di riconciliare la

velocità della tecnologia con la velocità degli attori sociali¹². I sintomi della crescita della desincronizzazione patologica sotto forma di depressione e *burn-out* sono allarmanti. Persino l'Organizzazione Sanitaria Mondiale ha ormai riconosciuto che – accanto ad altre reazioni patologiche allo stress come i disordini alimentari, i disturbi del sonno e l'ansia cronica – la depressione e il *burn-out* sono i problemi di salute su scala mondiale che crescono più rapidamente¹³. Uno degli aspetti più impressionanti di entrambe queste sindromi è non casualmente la mancanza di dinamicità: per coloro che finiscono nelle maglie del *burn-out* e della depressione il tempo si ferma, il mondo e/o il sé appaiono come «congelati», privi di dinamicità e importanza¹⁴. Questa correlazione ha spinto ricercatori come Alain Ehrenberg a ipotizzare che la depressione sia una reazione indotta dallo stress di una psiche desincronizzata alle domande, troppo veloci, della vita moderna¹⁵. Il fatto che in tutto il mondo le riviste raddoppino regolarmente le vendite quando dedicano le loro copertine a inchieste sullo stress, il *burn-out*, la depressione o la nevristenia dovrebbe far scattare un campanello d'allarme e suggerire anche a quanti guardano con scetticismo alle pratiche diagnostiche dei nostri servizi sanitari che ci troviamo di fronte a uno stato incipiente di desincronizzazione. Ritornerò su questo punto nel prossimo paragrafo.

4. *L'alienazione e la crisi della vita tardo-moderna*

Come ho cercato di chiarire nella sezione precedente, l'impulso moderno all'*escalation* ha conseguenze gravi sugli stili di vita, la condotta e l'esperienza delle persone. Mi sono sforzato di mostrare come queste conseguenze cambino progressivamente con il mutare della modernità, o meglio secondo il grado di dinamizzazione moderno. Dall'Illuminismo alla metà o persino alla fine del XX secolo, la speranza di autodeterminare la propria vita ha costituito la promessa fondamentale della modernità. In quanto progetto normativo e politico, la modernità rappresenta l'op-

¹² Cfr. J. Savulescu - N. Bostrom (edd), *Human Enhancement*, Oxford 2011.

¹³ Wittchen e Jacobi hanno calcolato che ogni anno in Germania ci sono 5-6 milioni di persone nella fascia di età tra i 18 e i 65 anni che si ammalano di depressione. Se si tiene conto di tutta l'Europa la cifra sale a 20 milioni. Cfr. H.-U. Wittchen - F. Jacobi, *Size and Burden of Mental Disorders in Europe – A Critical Review and Appraisal of 27 Studies*, in «European Neuropsychopharmacology», 15, 2005, pp. 357-376.

¹⁴ Cfr. T. Bschor et al., *Time Experience and Time Judgment in Major Depression, Mania and Healthy Subjects. A Controlled Study of 93 Subjects*, in «Acta Psychiatrica Scandinavica», 109, 2004, pp. 222-229.

¹⁵ Cfr. A. Ehrenberg, *La fatica di essere se stessi. Depressione e società*, trad. it. Torino 1999.

portunità di affrancarsi, da un lato, dalle convenzioni autoritarie imposte dalla tradizione e, dall'altro, dalla scarsità e dai limiti naturali, allo scopo di realizzare una forma di vita autodeterminata. Nello stesso senso, né Dio né un sovrano dovrebbero imporci come vivere, né dovrebbero farlo i limiti imposti dal mondo naturale (così siamo noi a decidere, indipendentemente dalla natura, se una stanza debba essere calda o fredda, luminosa o buia, quando ci va di mangiare fragole o di andare a sciare, e persino se siamo un maschio o una femmina)¹⁶. Storicamente, la crescita, l'accelerazione e la proliferazione delle opzioni di vita sono state motivate e legittimate da questo obiettivo. L'autodeterminazione è poi strettamente legata al concetto moderno di autenticità, secondo il quale noi cerchiamo e, in realtà, sentiamo di dover utilizzare orizzonti e spazi di autonomia per essere questo o quello e per comportarci in questo o quel modo così da corrispondere effettivamente ai nostri talenti, alle nostre capacità e preferenze, alla nostra personalità e ai nostri sogni. Non vogliamo essere costretti a piegarci o spezzarci sotto la pressione dei capricci sociali. Ciò che desideriamo è esattamente il contrario: essere fedeli a noi stessi. In breve, l'impulso all'*escalation* originariamente serviva (almeno in teoria) ad acquisire ed espandere spazi di autonomia (e a proteggerli mediante il *welfare state*) in vista del perseguimento dei propri piani di vita.

Oggi, viceversa, constatiamo la resa totale e persino il capovolgimento di questa relazione: il piano di vita individuale serve allo scopo di mantenerci al passo del gioco dell'*escalation*, cioè a rimanere o diventare competitivi. Le fantasie ed energie investite per plasmare la propria vita puntano sempre più, sia individualmente sia collettivamente, a conservare la capacità di crescere esponenzialmente e a fare uso di tale capacità nel processo competitivo. Ciò a cui stiamo assistendo è dunque il tradimento della promessa fondamentale della modernità. Gli spazi individuali e politici di autonomia sono erosi dalla compulsione all'*escalation*.

Tuttavia, il concetto di autonomia non è soltanto una vittima del gioco dell'*escalation*. Essendo uno dei fattori che lo alimenta, va infatti annoverato anche tra i colpevoli. 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. Questo è il motivo per cui è urgente modificare il desiderio moderno di autonomia o quanto-

¹⁶ Cfr. H. Rosa, *Historischer Fortschritt oder leere Progression? Das Fortschreiten der Moderne als kulturelles Versprechen oder als struktureller Zwang*, in U. Willems et al. (edd), *Moderne und Religion: Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*. Bielefeld 2013, pp. 117-142.

meno integrarlo attraverso la riscoperta del desiderio di risonanza. Se accettiamo l'idea che la vita fiorisce quando le persone hanno esperienze di risonanza¹⁷ (sul lavoro, entro una comunità politica, nel contesto familiare, nella natura, nell'arte ecc.), allora, anche se l'autonomia non diventa necessariamente irrilevante, la moltiplicazione cieca delle opzioni di vita non comporterà automaticamente un guadagno nella qualità della vita come tale o in ogni caso. Riprenderò il filo di questo ragionamento tra breve.

Se la crescita, l'accelerazione e l'aumento di innovazioni rappresentano gli imperativi di dinamizzazione strutturali della società moderna, essi sono mediati culturalmente tramite la distribuzione competitiva non solo di beni e risorse, ma anche di privilegi e posizioni, *status* e riconoscimenti, amici e partner, ecc. La logica competitiva sfocia in una dinamizzazione infinita di tutte le sfere della società organizzate secondo questo sistema. Dai soggetti individuali ci si aspetta che abbiano performance sempre un po' migliori e che investano un po' più di energie dei loro *competitors* che, a loro volta, saranno costretti a fare altrettanto¹⁸. Questa logica è osservabile un po' ovunque: in particolare nelle pratiche educative, ma anche nelle relazioni col proprio corpo. Quello che viene chiamato «doping» nello sport professionistico diventa «enhancement umano» in altri ambiti della vita. Questa spirale competitiva di incremento ed *escalation* non ha fine. Se non supereremo questo modello dominante di stabilizzazione dinamica – facendo leva su una rivoluzione economica, politica e culturale – è assai probabile che nel giro di pochi anni finiremo per «aggiornare» i nostri figli mediante forme di *enhancement* biotecnologico e informatico.

Come ho già notato, l'altra faccia della medaglia di questa *escalation* sono le richieste eccessive nei confronti della mente e del corpo, testimoniate dai tassi crescenti di *burn-out* psicologico rilevabili nella società odierna. La logica che governa la furia del criceto quando corre nella sua ruota ha una tale presa sulle persone nella «tarda modernità» che nemmeno gli impedimenti fisici riescono a fermarle (siano essi un'influenza, una gamba rotta o un'ernia al disco: ci spingiamo sempre un po' più in là, programmando un parto cesareo o la cremazione dopo il nostro funerale per essere sicuri che il loro *timing* sarà perfetto e che si adatteranno meravigliosamente alla nostra tabella di marcia) – fino al momento in

¹⁷ «Risonanza» è il termine che uso come antonimo di «alienazione». Cfr. H. Rosa, *Resonanz.: Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin 2016, cap. 5.

¹⁸ Questo è il correlato soggettivo di ciò che Stephan Lessenich descrive (nel saggio citato nella nota 5) come le politiche di attivazione del *welfare state*. Tali politiche influiscono sul soggetto principalmente attraverso la «competitificazione» della vita, cioè per il fatto che i soggetti sono costretti a migliorare continuamente o quantomeno a non diminuire l'investimento di risorse nella competizione.

cui cadiamo in depressione o bruciamo la nostra ultima stilla di energia e sperimentiamo la «lenta e disperata paralisi del tempo». La sindrome da *burn-out* non è il prodotto né di un sovraccarico di lavoro né della compulsione a correre più veloce. È piuttosto l'effetto dell'assenza totale nell'orizzonte individuale di qualsiasi scopo a lungo termine. Il fatto che si «debba continuare a correre più veloce solo per tenere il passo» sta facendo letteralmente ammalare le persone. Dover continuamente crescere, accelerare e innovare semplicemente per poter riposare di tanto in tanto o giusto per evitare di scivolare in una condizione di crisi, sfocia in un'impossibilità esistenziale.

Finora siamo riusciti a evitare di sviluppare un *burn-out* collettivo cercando conforto in un mantra autorassicurante: «la situazione è così frenetica ora, ma vedrai che presto migliorerà». Arrivati a questo punto, però, noi – in quanto civiltà dell'accelerazione – ci stiamo rendendo conto che si trattava solo di un'illusione autoconsolatoria: la verità è che «non c'è nessun miglioramento all'orizzonte». Il *burn-out* può essere considerato come una forma estrema di alienazione: non è la quantità di lavoro, ma sono le relazioni di lavoro in quanto tali che hanno la tendenza a trasformarsi in malattie da stress e *burn-out*. Ci sono ormai prove schiaccianti che il *burn-out* fa la sua comparsa quando nei nostri posti di lavoro «non riceviamo nulla in cambio», quando non sentiamo più alcuna «risonanza»¹⁹. Il *burn-out* si verifica quando i successi, anziché essere riconosciuti o celebrati, sono vissuti come mere «tappe intermedie in una sequenza infinita», quando non si ottiene più riconoscimento (condizione nota anche come «crisi di gratificazione»)²⁰, quando vengono erose o strumentalizzate le relazioni e interazioni personali autentiche, quando i progressi lavorativi non sono più motivati intrinsecamente, quando viene meno la passione genuina per il lavoro in quanto attività significativa. In breve, il *burn-out* è ciò che accade quando sul posto di lavoro gli «assi di risonanza» ammutoliscono (*verstummen*) – o come talvolta capita, quando essi ammutoliscono *sic et simpliciter* a causa della perdita del posto di lavoro. Questo ammutolarsi di tutti gli assi di risonanza rappresenta l'incarnazione di una condizione di alienazione in cui il mondo si pone di fronte al soggetto in una forma rigida, dura, fredda e silente – un mondo in cui quest'ultimo si percepisce come pallido, morto, vuoto e muto.

¹⁹ Cfr. M. Burisch, *Das Burnout-Syndrom. Theorie der inneren Erschöpfung*, Heidelberg 2006. Per una disamina più approfondita di questo tema cfr. J. Bauer, *Arbeit. Warum unser Glück von ihr abhängt und wie sie uns krank macht*, München 2013.

²⁰ Cfr. J. Siegrist, *Medizinische Soziologie*, München 2005⁶, pp. 71-76.

Gli psicologi hanno osservato che gli individui che soffrono di depressione e *burn-out* hanno spesso due elementi in comune. Prima di tutto sono caratterizzati dalla perdita di relazioni sociali intense, significative, «risonanti» (che in molti casi erano state sacrificate *ab origine* sull'altare della propria carriera). In secondo luogo si contraddistinguono per un crescente cinismo verso se stessi e il mondo: né nell'arte né nella natura, né al lavoro né in famiglia sperimentano autentici spazi di risonanza – ai loro occhi il mondo è diventato strano, silenzioso, freddo ed estraneo²¹. Questa alienazione dalla propria famiglia e dal proprio lavoro, dagli spazi e dalle cose, dal proprio corpo e dal sé, tuttavia, è una conseguenza frequente e assolutamente ovvia delle spinte all'*escalation*, proprio perché le relazioni risonanti richiedono sia stabilità sia una quantità di tempo adeguata al loro mantenimento²².

Evidentemente non tutti sono vittima della sindrome da *burn-out*, nemmeno nella tarda modernità. Possiamo identificare tre tipologie «alternative» di esistenza (tutte problematiche). Nel primo caso, l'ideale moderno di autonomia è soppiantato da un'ideale da «surfisti». Il punto, in questo caso, non è più trovare un «porto sicuro» o un'isola nell'oceano della vita dove ormeggiare la propria proverbiale barca, ma tenersi in piedi sulla tavola facendo lo sforzo più grande possibile per leggere e padroneggiare venti e onde, saltando di cresta in cresta e «restando a galla»²³. I surfisti sono spesso considerati i «vincenti» del sistema. Personalmente, però, li considero vulnerabili, esposti al *burn-out* in un futuro prossimo perché hanno tagliato i ponti con la società, e me li figuro infelici perché non sono né «autonomi» nella vecchia accezione del termine né «risonanti» nel senso indicato sopra.

Probabilmente i soggetti tardo-moderni sono in realtà più «giocatori di flipper» che non surfisti: tengono la pallina in gioco il più a lungo possibile sperando di trovare contatti vantaggiosi e opportunità mentre si divertono²⁴. Chiunque si dimostri incapace di «stare a galla» corre il rischio di essere sbalottato avanti e indietro dal vento e dalle onde, diventando così una persona alla «deriva», cioè un individuo incapace di controllare, pianificare

²¹ Cfr. A. Ehrenberg, *La fatica di essere se stessi*; V. King - B. Gerisch (edd), *Zeitgewinn und Selbstverlust: Folgen und Grenzen der Beschleunigung*, Frankfurt a.M. 2009.

²² Per un'analisi più approfondita di questo aspetto rinvio a H. Rosa, *Accelerazione e alienazione*, cap. 14.

²³ Si veda in proposito la prefazione a K.J. Gergen, *The Saturated Self*.

²⁴ Cfr. U. Schimank, *Flipperspielen una Lebenskunst*, in H. Willems - A. Hahn (edd), *Identität und Moderne*, Frankfurt a.M. 1999, pp. 250-272.

o governare la propria vita e il proprio destino, ma che allo stesso tempo non è nelle condizioni di trovare o acquisire nuovi spazi di risonanza.

Chi è incapace di trasformarsi in surfista e non vuole finire alla deriva può sempre cercare di guadagnare stabilità, orientamento e prospettiva mediante una sorta di ancoramento trascendentale, adottando cioè un'identità politica o religiosa più o meno fondamentalista. («Qualsiasi cosa il futuro abbia in serbo per noi, la parola di Geova è eterna», oppure: «se la religione non ti va a genio, magari potrebbe funzionare una lotta di liberazione popolare».) Dal mio punto di vista, il fascino dei gruppi terroristi risiede almeno in parte proprio nella loro capacità di articolare un «contro-orizzonte» che si oppone alla logica capitalista della dinamizzazione e flessibilizzazione (questo vale sia per il NSU²⁵ sia per Al Qaida e l'Isis).

La questione essenziale, allora, è capire se nella società tardo-moderna siano rintracciabili, almeno in uno stato embrionale, altri piani di vita, non negativi ma positivi. A mio avviso, se esistono, il loro obiettivo dovrebbe essere quello di stabilire e proteggere spazi di risonanza che, pur non conformandosi alla logica dell'*escalation*, esibiscano comunque una forma di resilienza di fronte agli imperativi della dinamizzazione. Questo è precisamente il punto in cui falliscono molti progetti alternativi di comunità, movimento e opposizione. Ma se è vero – come attestano i principali mass-media contemporanei – che persino (e soprattutto!) lavoratori altamente qualificati e talentuosi rinunciano sempre più a posizioni di comando nell'economia, nella politica o nell'accademia per timore di finire intrappolati nella ruota del criceto, allora forse le risorse culturali di resistenza contro il dominio della logica dell'*escalation* esistono dopo tutto.

5. *Il profilo di un mondo migliore: il concetto di risonanza*

Il ragionamento svolto nel paragrafo precedente aveva lo scopo di ribadire la centralità dell'antitesi tra esperienza o spazi di risonanza e forme di alienazione in vista di una ridefinizione della qualità della vita e, di conseguenza, per l'identificazione di un nuovo metro con cui misurarla. Nelle mie intenzioni, tale parametro dovrebbe rimpiazzare i criteri (che spesso rimangono nell'ombra) della crescita e dell'incremento in quanto princi-

²⁵ La sigla NSU sta per *Nationalsozialistischer Untergrund*, una cellula terrorista neonazista autrice di almeno nove omicidi di immigrati in Germania tra il 2000 e il 2006, perpetrati secondo lo stile dell'esecuzione sommaria. Il gruppo è sospettato di aver commesso anche numerosi attentati esplosivi, inclusa la bomba artigianale scoppiata in un quartiere di Colonia densamente popolato da immigrati turchi.

pi normativi cardine per la valutazione delle condizioni sociali. Tuttavia, escogitare una definizione solida, precisa, di questo concetto centrale di «risonanza» è un compito tremendamente difficile. In questa sede, anche se non riuscirò a fornire tale definizione, posso almeno identificare alcuni dei suoi componenti basilari. È questo che mi propongo di fare nella parte conclusiva del saggio.

Evidentemente, le concezioni moderne del benessere e i criteri per giudicare la vita – o la vita buona – sono uno dei motori della crescita. In termini economici e politici il benessere è misurato troppo spesso solo sulla base delle dimensioni relative del prodotto interno lordo. Si dà per scontato, così, che la prosperità cresca in tandem con quest'ultimo: la vita migliora con l'aumento della produzione economica. Ma al di là di simili forme anguste di economicismo, persino nelle narrazioni filosofiche o quotidiane la vita buona o la qualità della vita vengono normalmente misurate (esplicitamente e implicitamente) sulla base della qualità e quantità di opzioni e merci disponibili. Questa è, a mio avviso, la conseguenza di una concezione della vita buona basata sull'idea di autonomia. Secondo tale concezione la qualità della vita cresce quando aumentano i mezzi e le merci di cui disponiamo o, in estrema sintesi, con l'incremento del nostro accesso alle risorse. Una vita felice, allora, è una vita dotata a sufficienza di risorse economiche (ricchezza), culturali (istruzione), sociali (relazioni) e fisiche (salute, fascino, forma fisica). Tutto sommato, queste risorse aumentano la gamma delle nostre relazioni con il mondo. Preferiamo la città alla campagna perché un ambiente urbano ci offre più opportunità; preferiamo lo *smartphone* al telefono cellulare perché ha più funzioni; adoriamo il denaro perché aumenta il nostro controllo e la nostra presa su segmenti del mondo, e così via, all'infinito. Di conseguenza, l'incremento e l'*escalation*, la crescita, l'accelerazione e l'innovazione appaiono di per sé attraenti e desiderabili agli occhi dei soggetti moderni. Non stupisce, perciò, che gli individui, una volta interrogati circa il loro grado di soddisfazione esistenziale, tendano a rispondere alla domanda nei termini delle risorse di cui dispongono: sono (oppure non sono) ben provvisto di capitale economico, culturale, sociale. Perciò sono (oppure non sono) felice²⁶.

Perciò una società post-crescita, cioè una società che operi secondo un modello di stabilizzazione diverso da quello attuale, esige anche una ridefinizione della qualità della vita. La possibilità di una società post-crescita dipende dall'introduzione di un'unità di misura della vita buona che sia

²⁶ Cfr., per esempio, B. Schwartz, *The Paradox of Choice: Why More Is Less*, New York 2003.

differente da quella che la calcola sulla base dello spettro di opzioni (per il consumo, lo svago ecc.) di cui dispongono i soggetti individuali. Alla base di questa definizione vi è un'intuizione semplice: che la felicità delle persone sia desumibile dalle risa, canzoni e danze che condividono, anziché dallo spettro di opzioni disponibili. Non c'è tuttavia bisogno di precisare che questa è un'idea vecchia e indifendibile. Ci serve qualcosa di più sostanzioso per poter formulare un argomento stringente. Di quali alternative disponiamo, allora, per sviluppare una concezione della qualità della vita non imperniata sulle risorse od opzioni e quindi indipendente dalla crescita?

La risposta che sto cercando di sviluppare è in sintonia con una lunga tradizione di filosofia sociale, in particolare critico-teorica e fenomenologica, ma anche con altre varianti di filosofia sociale. L'idea fondamentale è che la qualità della vita dipenda in ultima istanza dalla qualità delle relazioni tra l'io e il mondo: da come l'io e il mondo (inteso come l'insieme dei mondi soggettivo, oggettivo e sociale) si relazionano, dal modo in cui l'io affronta il mondo e ne fa esperienza. Ciò non significa ricadere nel dualismo cartesiano. Come ci ha insegnato la tradizione fenomenologica da Merleau-Ponty a Charles Taylor, questo modo di concepire la questione non presuppone un io e un mondo che entrano in relazione solo successivamente, ma al contrario si basa sull'assunto che la relazione sia prioritaria rispetto all'io e al mondo. In questo senso il concetto di risonanza ha come punto di partenza la constatazione che esistono almeno tre differenti modalità di relazione io-mondo: a. indifferenza; b. repulsione; c. risonanza. Secondo il primo prototipo, l'io ha un rapporto distaccato con un mondo indifferente che esso può cercare di controllare, plasmare o usare, pur essendo soggetto ai suoi effetti. In questo caso, le relazioni tra l'io e il mondo sono di natura strumentale o causale. Nel secondo modello, un soggetto si sente gettato in un modo implacabile, ostile, freddo, nemico e spietato – pieno di ostacoli e pericoli. Qui il prototipo di esistenza è segnato, dunque, dalla lotta e dalla sofferenza. Nel terzo caso, il soggetto e il mondo possono entrare in risonanza. Secondo questo modello il soggetto sperimenta il mondo (o un suo segmento specifico) come «responsivo», come qualcosa che lo/le risponde e lo/la sostiene: un mondo che non tace. Tale connessione ha una natura e un significato intrinseci. Non è solo causale e strumentale, ma costitutiva per ciò che il soggetto è. Secondo questo prototipo di relazione io-mondo il soggetto è in grado di «appropriarsi» del mondo in una maniera che trasforma l'essenza dell'io tramite la «connessione» (come diciamo in tedesco, è una questione di *Anverwandlung* e non di mera *Aneignung*). In

sintesi, il modello della risonanza è descrivibile come un tipo di relazione in cui l'io non solo è commosso, toccato, interpellato non «causalmente» dal mondo esterno, ma si sente in grado di entrare in contatto con esso, di toccarlo, smuoverlo. La risonanza, dunque, è un tipo di liquidificazione della relazione tra io e mondo.

Sebbene sia tremendamente difficile definire questi modelli di relazione io-mondo (*Weltbeziehungen*) in una maniera filosoficamente precisa, è piuttosto semplice specificarli fenomenologicamente. Sia il linguaggio sia l'esperienza quotidiani sono sufficienti per capire a che cosa ci riferiamo quando diciamo che qualcosa «entra in risonanza» con noi. Vogliamo dire che siamo commossi, toccati da una cosa, una persona, un'azione o un'ambiente naturale in un modo che innesca una «risposta» interiore. Perciò per «risonanza» intendiamo una relazione reciproca «benevolente» tra l'io e il mondo che richiede una certa apertura da parte del soggetto, ma anche un ambiente «responsivo». Nella società moderna sembrano esistere contesti specifici, spesso istituzionalizzati, in cui i soggetti cercano e sperimentano simili momenti di risonanza. Si pensi, in particolare, alle sfere dell'arte, della natura, della religione. In questo senso le persone sembrano fare esperienza di un mondo «responsivo» tra le montagne, o di fronte all'oceano, quando le onde si infrangono sulla spiaggia, e a volte nelle foreste o nel deserto. La gente, inoltre, è regolarmente toccata e commossa (fino alle lacrime) nelle sale da concerto e al cinema (o nei musei e nei teatri) e, infine, per i credenti, le funzioni religiose garantiscono la certezza di essere visti, ascoltati e accolti da una forza superiore che non ci trascura e ha a cuore il nostro destino. Viceversa, tutti hanno dimestichezza con le esperienze di tenore opposto in cui il mondo diventa freddo e indifferente, in cui «nulla più ci parla». L'esempio migliore di questa modalità indifferente di relazione con il mondo è la condizione di depressione o *burn-out* discussa a lungo nel paragrafo precedente. I soggetti la descrivono regolarmente ricorrendo a immagini di vuoto, squallore, freddezza, torpore e assenza che si applicano all'esperienza sia del mondo esteriore che di quello interiore. A mio avviso, questa modalità (distorta) di relazione io-mondo non è categoricamente diversa dal secondo modello, quello repulsivo, in cui il mondo viene esperito non tanto come indifferente, ma come ostile, pericoloso e avverso. A volte il maltempo basta per gettarci in uno stato d'animo che fa apparire il mondo come una sfida aggressiva alla nostra stessa esistenza.

Ora, ovviamente, ciascuno di noi ha conosciuto in prima persona tutte e tre le modalità di relazione io-mondo e sa che sono relative a specifici contesti di vita e di natura transitoria. Tuttavia, la caratteristica basilare

della teoria della risonanza è l'idea della generalizzabilità di questi prototipi in modelli di vita utili per valutare e criticare la qualità della vita e le condizioni sociali. Ciò significa che gli stili di vita possono essere misurati nei termini della loro «risonabilità». Se concordiamo sulla plausibilità di questa strategia esplorativa, la vita buona è definibile allora come una vita che rende possibile e offre non solo esperienze di risonanza, ma «assi» di risonanza affidabili.

A questo punto, però, bisogna introdurre una distinzione cruciale. Sebbene siano sempre necessariamente temporanee, transitorie ed effimere, le esperienze di risonanza sono regolarmente perseguite e compiute lungo «assi» di risonanza più o meno stabili. Non a caso nelle società moderne questi assi si trovano in genere non nella quotidianità spicciola della politica e dell'economia, del diritto o della scienza, ma negli ambiti più remoti e poetici della natura, dell'arte e della religione, che sono concettualizzati come sfere «pure» di risonanza che si contrappongono al mondo «ostile» o almeno indifferente della competizione sociale e dell'interazione strumentale. Nondimeno, è importante rendersi conto che esiste un elemento intrinsecamente elusivo in tutte le esperienze di risonanza. Non si tratta, cioè, mai di esperienze controllabili, intensificabili o persino realizzabili a piacimento, o in maniera strumentale e – cosa ancor più significativa – non abbiamo qui a che fare con esperienze cumulabili.

Perciò, se si ascolta la propria canzone del cuore ogni giorno, o dieci volte di fila, l'effetto sarà una minimizzazione anziché una massimizzazione della propria esperienza di risonanza. Lo stesso accade se si torna sulla propria cima preferita ogni giorno o mentre si è di cattivo umore. Ne consegue che le condizioni sociali meritano di essere criticate quando precludono ai soggetti l'accesso agli assi di risonanza. La repressione, per esempio, è destinata quasi certamente a sfociare in una modalità repulsiva di relazione io-mondo. Lo stesso dicasi per lo sfruttamento o l'indigenza. Tuttavia, la storia della filosofia sociale moderna da Rousseau a Charles Taylor o ad Axel Honneth ha dimostrato in maniera impressionante e quasi uniforme che l'esperienza di un mondo diventato completamente muto e silenzioso è la paura moderna più profonda: dalla concezione rousseauiana e marxiana dell'alienazione alla nozione weberiana di disincanto o quella lukacciana di reificazione, per arrivare fino all'invettiva di Adorno e Horkheimer contro la freddezza borghese e la ragione strumentale, all'interpretazione camussiana dell'assurdità dell'esistenza, al verdetto habermasiano circa la colonizzazione del mondo della vita da parte degli «imperativi sistemici freddi e muti» o, infine, alla lotta honnethiana contro il misconoscimento e al qualificato appello tayloriano a un «rein-

cantamento» – in tutti questi casi lo spettro di un mondo che ha perso la propensione a «risuonare» sembra essere il *Leitmotiv*, pur essendo formulato secondo registri molto diversi.

D'altro canto, però, la modernità è parimenti caratterizzata da una crescita significativa del desiderio di risonanza e dalla sensibilità per le esperienze di risonanza. Perciò le tre sfere cruciali della risonanza moderna – natura, arte e religione – sono «invenzioni» genuinamente romantiche e lo stesso dicasi per la concezione moderna dell'amore (tra amanti così come tra genitori e figli), concepito come una dimensione esistenziale di pura e mutua «risonanza».

Ma questo è precisamente il punto da cui dovrebbe prendere le mosse una critica sistematica delle condizioni contemporanee di risonanza: la vita (tardo-)moderna è caratterizzata da un contrasto netto e marcato tra, da un lato, una sfera di vita pubblica (economica, politica, giuridica ecc.) non risonante e, dall'altro lato, «oasi» di risonanza circoscritte, delimitate. I soggetti moderni cercano rassicurazione nei momenti di risonanza che sperimentano ai concerti o negli stadi, nelle fughe dalla città nei fine-settimana o nelle liturgie domenicali in chiesa, mentre nella loro vita lavorativa quotidiana – e troppo spesso anche nella vita familiare di ogni giorno – operano secondo i modelli dell'indifferenza e della repulsione. In particolare la vita lavorativa moderna è priva di risonanza ed è compensata nella civiltà contemporanea da micronicchie di «risonanza pura». Tuttavia, un problema cruciale di tali condizioni di risonanza – o alienazione – sta nel fatto che queste nicchie o oasi sono costruite in un modo che impedisce il costituirsi di un senso di efficacia personale: i soggetti desiderano cioè essere «toccati», commossi o colpiti, per esempio all'opera o al cinema, ma il loro ruolo in tali sfere è quasi interamente passivo. Insomma, anche se può capitare loro di provare commozione, non sperimentano questa condizione come una capacità di essere protagonisti muovendosi in tali contesti. Ciò, tuttavia, mina alle fondamenta un requisito centrale della modalità risonante di relazione io-mondo: la risonanza è una relazione a due sensi tra l'io e il mondo, non un'«affezione a senso unico».

Se facciamo leva sulla metafora musicale, diventa chiaro che la risonanza è un fenomeno che scaturisce da una relazione particolare tra (quanto-meno) due corpi. La risonanza, in altri termini non è una forma di «eco», di rimbombo, ma un tipo di risposta: i due corpi risuonano nelle proprie distinte voci: non sono allineati o connessi in maniera meccanica o lineare. Di conseguenza, la risonanza in quanto tipologia di relazione può fallire

in due modi su entrambi i lati della relazione. Se l'io è solidamente chiuso e schermato, non sarà in grado di «risuonare» con nulla. Viceversa, se l'io è completamente aperto e frammentato, sarà incapace di rispondere o risuonare «nella propria voce». E, specularmente, se il mondo (sotto forma di condizioni sociali e materiali) è iperregolato, fissato e solido, non risuonerà, ma se è caotico e totalmente imprevedibile, sarà impossibile discernere la voce. Perciò la qualità della relazione io-mondo dipende dalla «risonabilità a due sensi».

Da questo punto di vista, la nozione di risonanza può rimpiazzare quella di «identità» come metro per misurare la qualità della vita. Una vita buona, quindi, non esige che i soggetti abbiano e mantengano un'identità fissa e stabile, e non richiede «identificazione» tra l'individuo e la sua comunità, ma prevede relazioni vibranti, responsive tra un io (mutevole) e un mondo (mutevole) o, detto altrimenti, richiede «assi di risonanza» affidabili. In conclusione, ciò permette anche la reintroduzione di una concezione non essenzialista di alienazione. L'alienazione, nella mia prospettiva, denota una modalità di esistenza in cui i soggetti sperimentano un mondo indifferente o ripugnante – è definita, cioè, da una mancanza decisiva di risonanza.

La teoria della risonanza punta perciò a una nuova forma di critica sociale: una critica, cioè, delle condizioni di risonanza. Se questa concezione ci appare persuasiva, le condizioni alienanti rappresentano allora l'ostacolo più serio alla realizzazione di una vita buona. In quest'ottica, ne consegue che, accanto all'identificazione di contesti istituzionali alienanti, gli sforzi di incrementare e affinare la sensibilità individuale e politica per esperienze e spazi di risonanza finiscono per avere un'importanza cruciale per qualsiasi tentativo di dare vita a una società post-crescita. L'impulso soggettivo all'*escalation* e all'incremento potrebbe venire meno qualora i soggetti, creando e stabilizzando spazi di risonanza, si sentissero capaci di riappropriarsi del mondo (pubblico e politico). Quindi, nell'analisi politica e filosofica e nella critica normativa del cambiamento politico e sociale, l'attenzione si potrebbe e dovrebbe orientare verso le condizioni di sfondo che rendono possibile la risonanza e prevengono l'alienazione (strutturale). Un simile spostamento di attenzione potrebbe in effetti essere l'araldo dell'alba di una trasformazione fondamentale del tessuto, non solo culturale, ma anche strutturale e istituzionale della modernità.

Nel mio saggio ho cercato di articolare e suffragare quattro tesi principali.

1. Le società moderne possono essere definite sulla base del loro modello di stabilizzazione, che è dinamico. Ciò significa che devono crescere, accelerare e innovare solo per mantenersi in piedi, cioè per riprodurre lo *status quo* nell'attuale struttura socio-economica. Questo vale per le società moderne in ogni angolo del pianeta, oggi, e per le nazioni occidentali, sin dal XVIII secolo.

2. Tale modello di stabilizzazione dinamica e la conseguente logica dell'*escalation* generano le proprie specifiche forme di instabilità: quanto più a lungo il sistema persiste, tanto più difficile diventa la sua conservazione. La cosa diventa ancora più evidente da una prospettiva temporale: siccome il tempo non è estendibile e può essere solo compresso, sulla scarsità temporale (che è al cuore dell'accelerazione sociale) finisce per concentrarsi tutta l'attenzione sociale. In effetti, l'essenza della stabilizzazione dinamica può essere reinterpretata in termini di accelerazione sociale.

3. L'accelerazione sociale crea inevitabilmente problemi di desincronizzazione sociale, che diventano sempre più gravi mano a mano che la modernità avanza. Perciò, le quattro principali crisi del nostro tempo possono essere comprese adeguatamente come crisi di desincronizzazione. Emerge così la loro interconnessione: in ultima istanza, sono tutte patologie di accelerazione e dinamizzazione. Il che, a sua volta, fa supporre che tali crisi non potranno essere risolte a meno che le società moderne non adottino un differente modello di stabilizzazione (che, incidentalmente, le renderebbe autenticamente «postmoderne»): devono adottare, cioè, un modello che renda possibile la crescita, l'accelerazione e l'innovazione, quando sono socialmente e culturalmente desiderabili per il raggiungimento di un certo fine, ma non richieda un'*escalation* al solo scopo di mantenere lo *status quo*. Una società che rinuncia alla crescita, evidentemente, è una società capace di crescere, accelerare e innovare nel caso in cui un cambiamento socio-economico, culturale o ecologico dello *status quo* venga considerato necessario o desiderabile (ad esempio per superare una forma di scarsità o per combattere una malattia), ma che non dipende dall'*escalation* ai fini della riproduzione sistemica, cioè per preservare lo *status quo* in quanto tale. La mia ricerca ruota proprio attorno a questo obiettivo: tracciare l'identikit economico, politico e culturale al momento ancora ignoto di una simile società, che sia liberale, democratica e pluralista nel suo tessuto culturale, pur essendosi lasciata alle spalle il totalitarismo sociale dell'*escalation*.

4. Un modello alternativo di stabilizzazione che sia allo stesso tempo moderno (cioè democratico, pluralista e liberale), ma indipendente dalla crescita e dall'*escalation* per la propria riproduzione, richiede una nuova definizione culturale della vita buona, una nuova unità di misura della qualità della vita. Con l'idea di risonanza ho cercato di introdurre uno standard di questo genere e giustapporlo a due forme di alienazione. Alienazione e risonanza, nella mia prospettiva, descrivono differenti modalità di relazione tra l'io e il mondo, e un cambiamento di modello in questo ambito potrebbe rappresentare il primo e decisivo passo in qualsiasi tentativo di bloccare le infinite spirali dell'*escalation* e realizzare un mondo migliore.