



Hartmut Rosa
Accelerazione e alienazione

Per una teoria critica del tempo
nella tarda modernità



Piccola Biblioteca Einaudi

Hartmut Rosa

Accelerazione e alienazione

Per una teoria critica del tempo nella tarda
modernità

Traduzione di Elisa Leonzio

Einaudi

Questo libro è un saggio sulla vita moderna. Non aspira a un rigore scientifico o filosofico assoluto, bensì a porre il «giusto» tipo di domande, che permettano alla filosofia sociale e alla sociologia di ricollegarsi alle esperienze sociali di chi vive nella tarda modernità. Alla base dello studio vi è la convinzione che le scienze sociali debbano porre domande che «risuonino» nella vita delle persone, elettrizzando gli studenti e stimolando la ricerca empirica. Credo inoltre che oggi, troppo spesso, sociologi, filosofi e teorici della politica siano immersi in dibattiti e progetti di ricerca che non innescano scintille o accendono entusiasmi neppure in loro stessi. Non facciamo altro che seguire paradigmi pre-dati – nel senso di Thomas Kuhn – per risolvere problemi, con il risultato che la sociologia e la filosofia sociale non hanno più molto da offrire all'opinione pubblica. Per questo temo che si possano esaurire asserzioni, ipotesi e teorie che potrebbero ancora ispirare e mettere in discussione la cultura tardomoderna, gli studenti, gli artisti e chiunque sia interessato al futuro e al destino delle nostre società.

In questo libro voglio perciò ritornare alla domanda più importante che ci sia per gli esseri umani: che cos'è una «vita buona», e perché di fatto non l'abbiamo (richiamandomi al normale stato delle cose do semplicemente per assodato che gran parte della nostra vita personale e sociale abbia urgente bisogno di essere riformata). Poiché sappiamo che è praticamente impossibile dare una risposta alla prima parte della domanda, comincerò dalla seconda. Del resto credo che quest'ultima sia il cuore di tutte le varie versioni e generazioni della teoria critica che si sono susseguite; se n'è occupato Adorno, ma anche Benjamin e Marcuse e, più di recente, Habermas e Honneth, così come è stata al centro dell'interesse del giovane Marx nei suoi primi scritti parigini. Dunque, scrivendo questo saggio cerco di dare nuova linfa alla tradizione della teoria critica. Venendo al sodo, l'argomento che voglio sviluppare è il seguente: un modo di esaminare la forma e la qualità della nostra vita consiste nell'osservarne le strutture temporali. Non si tratta solo del fatto che praticamente tutti gli aspetti della vita possono essere analizzati nel profondo da una prospettiva temporale; cosa molto più importante, le strutture temporali collegano il microcosmo individuale al macrocosmo sociale, ossia i nostri atti e i nostri orientamenti vengono coordinati e resi compatibili con gli «imperativi sistemici» delle moderne società capitalistiche attraverso un insieme di norme, scadenze e disposizioni temporali. Pertanto affermo che le società moderne sono regolate, coordinate e dominate da un rigido e severo regime temporale, che non si articola in termini etici. Il soggetto moderno può quindi essere descritto come condizionato in maniera minima da regole e sanzioni etiche, e quindi considerato «libero», sebbene sia strettamente regolato, dominato e oppresso da un regime temporale per lo più invisibile, depoliticizzato, indiscusso, sottoteorizzato e inarticolato. Questo regime del tempo può essere di fatto analizzato sotto un unico concetto unificante: la logica

dell'accelerazione sociale.

Perciò, nella prima parte del libro sosterrò che le strutture temporali moderne mutano in un modo molto specifico e predeterminato, governate come sono dall'ordine e dalla logica di un processo di accelerazione che è legato in misura a stento percettibile al concetto e all'essenza della modernità. Poiché ho già sviluppato e discusso la teoria dell'accelerazione sociale in modo dettagliato in altri lavori (Rosa 2003 e 2005a; Rosa e Scheuerman 2009), mi limiterò qui a riassumerla. Nella seconda parte cercherò di dimostrare la tesi secondo cui un'analisi conoscitiva e critica delle norme temporali che segretamente governano la nostra vita è della massima importanza non solo dalla prospettiva della teoria critica originaria, ma anche da quella delle sue rielaborazioni oggi dominanti. Se allora accettiamo la tesi secondo cui a minare la nostra capacità di condurre una vita buona sono distorsioni delle strutture del riconoscimento (come argomenta Honneth) e della comunicazione (stando a Habermas), possiamo capire molto della natura di tali distorsioni esaminando la temporalità del riconoscimento e della comunicazione (politica). Proverò dunque mostrare come e perché la categoria dell'accelerazione sociale è di massima importanza per qualsiasi critica delle strutture tardomoderne del riconoscimento e della comunicazione. Lo scopo di maggior portata del presente lavoro è però quello di ristabilire un concetto assai più antico di teoria critica, ossia quello sviluppato da Marx e dalla prima Scuola di Francoforte, ma successivamente abbandonato sia da Habermas sia da Honneth: il concetto di alienazione. Intendo quindi sostenere che l'accelerazione sociale, nella sua attuale veste «totalitaria», conduce a forme gravi ed empiricamente osservabili di alienazione sociale, le quali possono essere interpretate come l'ostacolo principale alla realizzazione del concetto oggi vigente di «vita buona» nella società tardomoderna. Perciò nella terza (e più importante) parte del libro cercherò di delineare una «teoria critica dell'accelerazione sociale» che si serva dell'alienazione come strumento concettuale centrale, ma che cerchi anche di reinterpretare e dare nuova vita ai concetti di ideologia e di falso bisogno.

Alla fine, tuttavia, sento che, se non voglio perdere credibilità, non potrò rimandare all'infinito il confronto con la prima parte della domanda di base: su quale concezione (inarticolata) di vita buona poggia la teoria critica dell'accelerazione sociale? Nelle pagine finali cercherò di affrontare questa domanda all'inverso, per così dire. Dal momento che utilizzo il termine «alienazione» come negazione della vita buona, possiamo riformulare la prima parte della domanda come segue: *che cos'è l'altro dell'alienazione?* Che cos'è una vita non alienata? I critici del concetto di alienazione sottolineano da lungo tempo e ben a ragione che alcune forme di alienazione sono un momento inevitabile e persino desiderabile di qualsiasi esistenza umana e che, allo stesso modo, qualsiasi teoria o politica che si proponga di estirpare le radici dell'alienazione è di fatto pericolosa e potenzialmente totalitaria. Perciò i paragrafi conclusivi di questo lavoro non cercheranno di proporre un modello di vita completamente non alienata, bensì di riconquistare momenti di esperienza umana non alienata. Essi – almeno spero – potranno offrire un nuovo metro di misura per valutare la qualità della vita umana. O, se questa speranza è troppo ottimistica, forniranno almeno la base per una teoria critica che identifichi quelle tendenze e strutture che compromettono la possibilità di esperire tali momenti.

ACCELERAZIONE E ALIENAZIONE

Parte prima

Una teoria dell'accelerazione sociale

Capitolo primo

Che cos'è l'accelerazione sociale?

Attorno a cosa si concentra la modernità? Sociologia e filosofia sociale¹, secondo la tesi che intendo dimostrare, possono venir interpretate come reazioni all'esperienza della modernizzazione. Tali forme di pensiero sociale emergono nel momento in cui gli individui sperimentano cambiamenti drammatici nel mondo in cui vivono e, in particolare, quando questi ultimi intaccano il tessuto della società e della vita collettiva. Nella letteratura canonica che ha per tema modernità e modernizzazione questi cambiamenti vengono letti e largamente discussi come processi di *razionalizzazione* (come vorrebbero Weber o Habermas), di *differenziazione* (funzionale) (come presentato in tutta una serie di teorie che vanno da Durkheim a Luhmann), di *individualizzazione* (come ha sostenuto Georg Simmel e ribadisce adesso Ulrich Beck) o, infine, come *domesticazione* o mercificazione, come affermato da numerosi pensatori, da Marx ad Adorno fino a Horkheimer, che prestano particolare attenzione alla crescita della produttività umana e della ragione strumentale. Per questo innumerevoli sono le definizioni, i libri e i dibattiti riguardo a ciascuno di questi concetti.

Eppure, se per un attimo mettiamo da parte la sociologia standard ed esaminiamo la vasta moltitudine di auto-osservazioni culturali della modernità, troviamo che in questa lista manca qualcosa: autori e pensatori da Shakespeare a Rousseau, da Marx a Marinetti, così come da Baudelaire a Goethe, Proust o Thomas Mann² osservano con pochissime eccezioni (sempre con stupore e molto spesso con grande preoccupazione) la velocizzazione della vita sociale e, in concreto, la rapida trasformazione del mondo materiale, sociale e spirituale. Questo senso di velocità crescente del mondo che ci circonda, in effetti, non abbandona mai l'uomo moderno. È per questo che James Gleick osserva nel suo libro *Sempre più veloce* (2000) «l'accelerazione quasi di tutto», mentre Douglas Coupland pochi anni prima aveva sottotitolato *Storie per una cultura accelerata* il suo osannato libro *Generazione X*. Di conseguenza, Peter Conrad sostiene nella sua voluminosa storia culturale che «la modernità è incentrata sull'accelerazione del tempo» (1999, p. 9), mentre Thomas H. Eriksen dichiara apertamente che «la modernità è velocità» (2003, p. 159).

Le scienze sociali, invece, che cos'hanno da offrire su questo tema? In realtà la percezione di un cambiamento significativo nel tessuto temporale è presente anche nei resoconti «classici» della sociologia, per esempio quando Marx ed Engels, nel *Manifesto del Partito comunista*, constatano che nella società capitalistica «tutto ciò che è solido si dissolve nell'aria», o quando Simmel identifica l'intensificazione della vita nervosa e la velocità di esperienze sociali mutevoli come la caratteristica centrale della vita metropolitana (e quindi della modernità), o ancora quando Durkheim definisce l'anomia come la probabile conseguenza dei cambiamenti sociali, che avvengono in modo troppo rapido perché si possano sviluppare nuove forme di moralità e solidarietà, o, infine, quando

Weber – sulla scia di Benjamin Franklin – descrive l’etica protestante come un’etica di rigorosa disciplina temporale, che condanna la perdita di tempo come «il piú mortale di tutti i peccati». È quindi abbastanza ovvio che i teorici classici erano mossi, almeno in parte, da una vivida percezione del processo acceleratorio a cui stavano assistendo nella modernità. Dopo di essi, però, la sociologia divenne quasi atemporale: si adagiò su concetti statici, che spesso non facevano altro che contrapporre le società premoderne a quelle moderne, come se un bel giorno la società fosse semplicemente diventata moderna e da allora fosse rimasta immutata.

Quindi ciò che è assolutamente necessario è una teoria sistematica e un concetto convincente di accelerazione sociale. Ed è proprio quello che propongo qui di seguito.

La domanda piú ovvia cui una simile teoria dovrebbe essere in grado di rispondere si mostra estremamente ardua; se esaminiamo scrupolosamente i testi di sociologia piú rilevanti, non possiamo evitare l’impressione di trovarci di fronte a un caos allo stato puro: *che cosa* sta concretamente accelerando nella società moderna? Infatti, troviamo riferimenti a un’accelerazione della velocità della vita, della storia, della cultura, della vita politica o della società o addirittura del tempo in sé³. Alcuni osservatori asseriscono senza troppi giri di parole che nella modernità *ogni cosa* pare subire questo processo di accelerazione. Ma, come è abbastanza ovvio, non ha senso dire che il *tempo* sta accelerando, e d’altra parte non tutti i processi della vita sociale accelerano. Un’ora è un’ora e un giorno è un giorno, e poco importa se abbiamo o meno l’impressione che sia passato rapidamente; e gravidanze, influenze, stagioni e il tempo dedicato all’educazione non pare affatto stiano accelerando. Non è chiaro inoltre se si possa davvero parlare di *un* processo di accelerazione al singolare, se è vero che ciò che vediamo sono fenomeni tra loro potenzialmente slegati, come per esempio nello sport, nella moda, nel montaggio video, nei trasporti, nel mercato del lavoro, così come alcuni fenomeni di *decelerazione* sociale o di sclerotizzazione. Un’ultima difficoltà concettuale nell’analisi dell’accelerazione sociale è rappresentata dalla relazione categoriale con la società stessa: possiamo parlare di un’accelerazione *della* società stessa o solo di un’accelerazione di processi *all’interno* di un ordine sociale piú o meno stabile?

Nelle pagine seguenti tratterò una cornice analitica che permetterà, in linea di principio, di arrivare a una definizione teoricamente stringente ed empiricamente giustificabile (o almeno contestabile) di ciò che può significare per una società *accelerare* e da quali prospettive le società occidentali possono essere intese come società dell’accelerazione.

Come è evidente, non esiste alcun modello unitario e universale di accelerazione che possa far accelerare *ogni cosa*. Al contrario, molte cose *rallentano*, come il traffico in un ingorgo, mentre altre resistono caparbiamente a ogni tentativo di farle andare piú in fretta, come accade con il solito raffreddore. Eppure ci sono certamente non pochi fenomeni sociali per i quali il concetto di accelerazione risulta appropriato. Si ha l’impressione che gli atleti corrano e nuotino sempre piú veloci; *fast food*, *speed-dating*, *power naps* e *drive-through funerals* sembrano confermare la nostra volontà di accelerare il ritmo delle nostre attività quotidiane, i computer eseguono calcoli a velocità sempre piú elevate, i trasporti e la comunicazione necessitano oggi di una frazione minima del tempo che avrebbero richiesto un secolo fa, le persone pare dormano sempre meno – alcuni scienziati stimano che il tempo medio dedicato al sonno sia diminuito di due ore dall’Ottocento a oggi e di trenta minuti dagli anni Settanta al nuovo millennio (Garhammer 1999, p. 378) –, e sembra che

persino i nostri vicini di casa entrino ed escano molto piú spesso dal loro appartamento.

Ma se anche potessimo dimostrare che tali cambiamenti non sono accidentali, e che seguono invece un modello sistematico ben preciso, vi è nulla che questi processi cosí diversi abbiano davvero in comune e che possa permettere di ricondurli tutti a un concetto unico di accelerazione sociale? Non direttamente, mi sento di sostenere. Piuttosto, osservando piú da vicino questo spettro di fenomeni, risulta chiaro che è possibile dividerli in tre categorie analiticamente ed empiricamente distinte: accelerazione tecnologica, accelerazione dei mutamenti sociali e accelerazione del ritmo di vita. Qui di seguito presenterò per prima cosa queste tre categorie di accelerazione. Nella sezione successiva esplorerò poi la connessione tra le differenti sfere dell'accelerazione e i meccanismi o motori che ne stanno alla base. Nei capitoli II e III discuterò alcuni dei problemi che un'analisi sociologica delle «società dell'accelerazione» può incontrare; essi derivano dal fatto che dobbiamo sempre render conto anche di un ampio spettro di fenomeni sociali che rimangono costanti o addirittura decelerano.

1. *L'accelerazione tecnologica.*

La prima, piú ovvia e piú facilmente misurabile tra le forme di accelerazione è la crescita intenzionale della velocità di processi *orientati verso un fine* nei trasporti, nella comunicazione e nella produzione, che può essere definita *accelerazione tecnologica*. Anche nuove forme di organizzazione e amministrazione che mirano a velocizzare le operazioni rientrano tra i casi di accelerazione tecnologica nel senso ora descritto, ossia come esempi di un'accelerazione intenzionale e orientata verso un fine. Sebbene non sia sempre agevole misurare la velocità media di questi processi (che per l'analisi dell'impatto sociale dell'accelerazione è molto piú importante della velocità massima), la tendenza generale in questo ambito è innegabile. Cosí si ritiene che la velocità nelle comunicazioni sia salita di 10^7 , la velocità nel trasporto passeggeri di 10^2 e la velocità nell'elaborazione dati di 10^6 (Geißler 1999, p. 89).

È soprattutto questo aspetto a trovarsi al centro della «dromologia» di Paul Virilio, una narrazione dell'accelerazione storica che procede dalla rivoluzione dei trasporti a quella nel campo delle trasmissioni e infine alla imminente rivoluzione dei «trapianti», culminando nelle possibilità oggi emergenti delle biotecnologie (Virilio 2000). Gli effetti dell'accelerazione tecnologica sulla realtà sociale sono di certo spropositati. In particolare, hanno trasformato completamente il «regime spazio-temporale» della società, ossia la percezione e organizzazione dello spazio e del tempo nella vita collettiva. Cosí la priorità «naturale» (ossia antropologica) dello spazio sul tempo nella percezione umana, che ha le sue radici nei nostri organi sensoriali e negli effetti della gravità e permette di distinguere immediatamente il «sopra» dal «sotto», il «davanti» dal «dietro», ma non il «prima» dal «dopo», sembra esser stata invertita: nell'epoca della globalizzazione e della u-topicità di Internet, il tempo viene sempre piú spesso percepito come qualcosa che comprime o addirittura annichilisce lo spazio (Harvey 1993). Lo spazio appare virtualmente «contrarsi» per effetto della velocità dei trasporti e della comunicazione. Cosí, misurato in base al tempo necessario per percorrere la distanza tra, diciamo, Londra e New York, lo spazio dall'età preindustriale dei velieri a quella dei jet si è ridotto a un sessantesimo di quello iniziale, ossia da tre settimane a otto ore.

In questo processo lo spazio ha perso sotto molti punti di vista la propria importanza per l'orientamento nel mondo tardomoderno. Operazioni e nuovi sviluppi non sono piú localizzati e luoghi reali come hotel, banche, università e impianti industriali tendono a diventare «nonluoghi», ovvero luoghi senza storia, identità o relazioni (Augé 1993)⁴.

2. *L'accelerazione dei mutamenti sociali.*

Fin dal Settecento, osservando la «dinamicizzazione» in atto nella cultura, nella società o nella storia occidentale, romanzieri, scienziati, giornalisti e uomini e donne comuni erano spesso disorientati non tanto dagli spettacolari progressi tecnologici, quanto piuttosto dal processo accelerato di trasformazione della società che rendeva le costellazioni e strutture sociali e i modelli di azione e di orientamento instabili ed effimeri. E proprio questo tasso crescente di trasformazione dei modelli di rapporto sociale, delle forme della prassi e della sostanza della conoscenza (rilevante per la prassi) definisce la seconda categoria dell'accelerazione sociale, ovvero l'accelerazione dei mutamenti sociali.

Mentre possiamo descrivere i fenomeni della prima categoria come processi di accelerazione *all'interno* della società, i fenomeni di questa seconda categoria vanno classificati invece come accelerazioni *della* società stessa. L'idea di fondo è che gli stessi ritmi del cambiamento stiano cambiando. Così atteggiamenti e valori, ma anche mode e stili di vita, relazioni e obblighi sociali, gruppi, classi, ambienti e linguaggi sociali, e anche comportamenti e abitudini pare stiano mutando a ritmi sempre crescenti. Tutto questo ha portato Arjun Appadurai a sostituire la simbolizzazione del mondo sociale come composto di aggregati sociali stabili e che possono essere localizzati su una *mappa* con l'idea di schermi fluidi e sfarfallanti, che rappresentano correnti culturali le quali solo in singoli punti si cristallizzano in «etno-, tecno-, finanzia-, medio- e ideorami» (Appadurai 1996).

In ogni caso, misurare empiricamente i ritmi dei mutamenti sociali rimane una sfida ancora irrisolta, non da ultimo per il fatto che in sociologia manca un accordo complessivo su quali siano gli indicatori rilevanti del cambiamento e quando alterazioni e variazioni costituiscano un cambiamento sociale genuino o «fondante»⁵. Perciò, al fine di sviluppare una sociologia sistematica dell'accelerazione sociale, suggerirei di ricorrere al concetto di «contrazione del presente» (*Gegenwartsschrumpfung*), così da ottenere un metro di valutazione per misurare empiricamente i ritmi del cambiamento. Questo concetto è stato sviluppato dal filosofo Hermann Lübbe, il quale sostiene che le società occidentali vivono una continua *contrazione del presente* come conseguenza dei ritmi sempre crescenti dell'innovazione culturale e sociale (Lübbe 2009). Il suo metro di misura è tanto semplice quanto efficace: per Lübbe il *passato* è definito come *ciò che non tiene piú / che non vale piú*, mentre il futuro denota *ciò che ancora non tiene / che ancora non vale*. Il presente, allora, è l'arco temporale per il quale – utilizzando un'idea sviluppata da Reinhart Koselleck (2009) – spazio di esperienza e orizzonte di aspettativa coincidono. Solo in questi archi temporali di relativa stabilità possiamo richiamarci a esperienze del passato per orientare le nostre azioni e inferire dal passato conclusioni valide per il futuro; solo in questi archi temporali troviamo qualche certezza di orientamento, valutazione e aspettativa. In altre parole, *l'accelerazione sociale è definita da una crescita nei ritmi di decadenza dell'affidabilità di esperienze e aspettative e dalla contrazione*

degli archi temporali definibili come «presente». Adesso, ovviamente, possiamo applicare questo metro di misura della stabilità e del cambiamento a istituzioni e pratiche sociali e culturali di ogni genere: il presente si contrae nella dimensione politica come in quella occupazionale, in quella tecnologica come in quella estetica, normativa e, ancora, scientifica o cognitiva, in breve nelle questioni culturali e strutturali. Come esperimento sul campo al lettore basterà prendere in considerazione i ritmi di decadenza della sua conoscenza pratica nella vita quotidiana: per quali archi temporali può presumere che rimangano stabili cose come indirizzo e numero di telefono degli amici, orari di apertura di negozi e uffici, le rate di assicurazioni e gestori telefonici, la popolarità delle star televisive, dei partiti e dei politici, il lavoro delle persone che conosce e le loro relazioni?

Ma come possiamo verificare a livello empirico questo senso di contrazione? Credo che possiamo prendere come punto di partenza e di confronto quelle istituzioni che organizzano i processi di produzione e riproduzione, dal momento che sembrano rappresentare le strutture base della società. Per le società occidentali fin dalla prima modernità esse includono la famiglia e il sistema di occupazione. E difatti gli studi relativi al cambiamento sociale si concentrano in gran parte proprio su questi ambiti, oltre che sulle istituzioni politiche e sulla tecnologia. Tornerò in seguito sulla questione di come il cambiamento tecnologico e sociale, e quindi l'accelerazione tecnologica e l'accelerazione dei mutamenti sociali, siano interrelati. Per il momento voglio suggerire che il cambiamento in questi due ambiti – famiglia e lavoro – abbia accelerato, passando dal ritmo *intergenerazionale* della prima età moderna al ritmo *generazionale* della «modernità classica» fino al ritmo *intragenerazionale* della tarda modernità. Conformemente a ciò la struttura della famiglia tipo nelle società agricole tendeva a rimanere stabile nei secoli e il cambio generazionale lasciava intatta la struttura di base. Nella modernità classica (all'incirca tra il 1850 e il 1970) la struttura era invece pensata per durare una generazione: era organizzata attorno a una coppia e tendeva a dissolversi con la morte dei coniugi. Nella tarda modernità si osserva una tendenza crescente da parte dei cicli di vita familiare a durare meno della vita dell'individuo: aumento di divorzi e nuovi matrimoni sono la prova più evidente di questo fatto (Laslett 1988, p. 33).

Qualcosa di simile vale per il mondo del lavoro. Nell'età premoderna e nella prima modernità l'occupazione del padre veniva ereditata dal figlio, e ciò potenzialmente per più generazioni. Nella modernità classica le strutture occupazionali tendevano a cambiare con le generazioni: i figli (e in seguito anche le figlie) erano liberi di scegliere la loro professione, ma di solito la scelta valeva poi per tutto il corso della loro vita. Al contrario, nella tarda modernità l'occupazione non dura quasi mai quanto l'intera vita professionale dell'individuo: i lavori cambiano a ritmo più alto delle generazioni. Per esempio, secondo Richard Sennett negli Usa gli impiegati con un livello di scolarizzazione più alto cambiano lavoro undici volte nel corso della vita (Sennett 2000). Di conseguenza, come conclude Daniel Cohen «chi incomincia la sua carriera alla Microsoft non sa dove la terminerà. Cominciandola presso Ford o Renault significa avere la quasi certezza di finirla nello stesso luogo in cui è iniziata» (Cohen 1999, p. 74).

In questo senso, per formulare la tesi in modo più generale, la stabilità delle istituzioni e delle pratiche sociali può servire da metro di misura per l'accelerazione (o decelerazione) del cambiamento sociale. Nel lavoro di autori come Peter Wagner, Zygmunt Bauman, Richard Sennett e Ulrich Beck, Anthony Giddens e Scott Lash è possibile trovare un supporto sia teorico sia pratico

alla tesi per cui la stabilità istituzionale è generalmente in declino nelle società tardomodern⁶. In un certo senso, l'intero discorso sulla «postmodernità» e la contingenza si impernia su questa idea, anche se, nel contesto di questo saggio, la intendo come semplice punto di partenza per successive ricerche empiriche.

3. *L'accelerazione del ritmo di vita.*

Forse l'aspetto più sorprendente e inaspettato dell'accelerazione sociale è la spettacolare e contagiosa «carestia di tempo» delle società (occidentali) moderne. Nella modernità gli attori sociali hanno sempre più l'impressione che il tempo stia loro sfuggendo, che sia troppo breve. Sembra che il tempo sia percepito come una materia prima da consumare al pari del petrolio e che, come questo, sta diventando sempre più raro e costoso. Questa percezione del tempo costituisce il nucleo del terzo tipo di accelerazione nelle società occidentali, che né logicamente né consequenzialmente è implicito nelle due precedenti. Anzi, è esattamente il contrario: a un primo sguardo questa fame di tempo sembra del tutto paradossale se pensata in rapporto all'accelerazione tecnologica. Questa categoria è l'*accelerazione del ritmo della vita (sociale)*, che è stata ripetutamente postulata nel corso della modernità, per esempio da Georg Simmel (1984 [1900], 1995 [1903]) o, più di recente, da Robert Levine (1998). La si può definire come un *aumento del numero di singole azioni o esperienze in un'unità di tempo*, cioè la conseguenza del desiderio o del bisogno percepito di *fare più cose in meno tempo*. In questa forma rappresenta il fulcro di molte delle discussioni sull'accelerazione culturale e sul bisogno a essa correlato di decelerare.

Ma come possiamo misurare il ritmo della vita⁷? Tentativi in tal senso possono a mio avviso seguire un approccio «soggettivo» oppure «oggettivo», anche se probabilmente la strada più promettente è data dalla combinazione dei due. Sul versante «soggettivo» un'*accelerazione* della velocità della vita (come qualcosa che è in contrasto con la velocità della vita stessa) è probabile abbia gli effetti osservati sull'esperienza che gli individui fanno del tempo: farà sì che le persone considerino il tempo come qualcosa che scarseggia e che si sentano di fretta, sotto la pressione del tempo e stressati. Sicuramente in molti avranno l'impressione che il tempo scorra più in fretta che in passato e si lamenteranno del fatto che «tutto» va troppo veloce; avranno paura di non riuscire a tenere il ritmo della vita sociale. Il fatto che queste lamentele abbiano accompagnato la modernità fin dal Settecento *non* prova che la velocità della vita fosse sempre elevata e di fatto non aiuta a determinare «la» velocità della vita, ma si limita a suggerire che vi sia una *accelerazione* progressiva. Come ci si aspetterebbe, studi empirici mostrano che l'uomo nella società contemporanea si sente *davvero* pesantemente sotto pressione e si lamenta *davvero* della scarsità di tempo. Questi sentimenti sembrano essere cresciuti negli ultimi decenni⁸, rendendo plausibile la tesi secondo cui la «rivoluzione digitale» e il processo di globalizzazione portano a un'ulteriore ondata di accelerazione sociale.

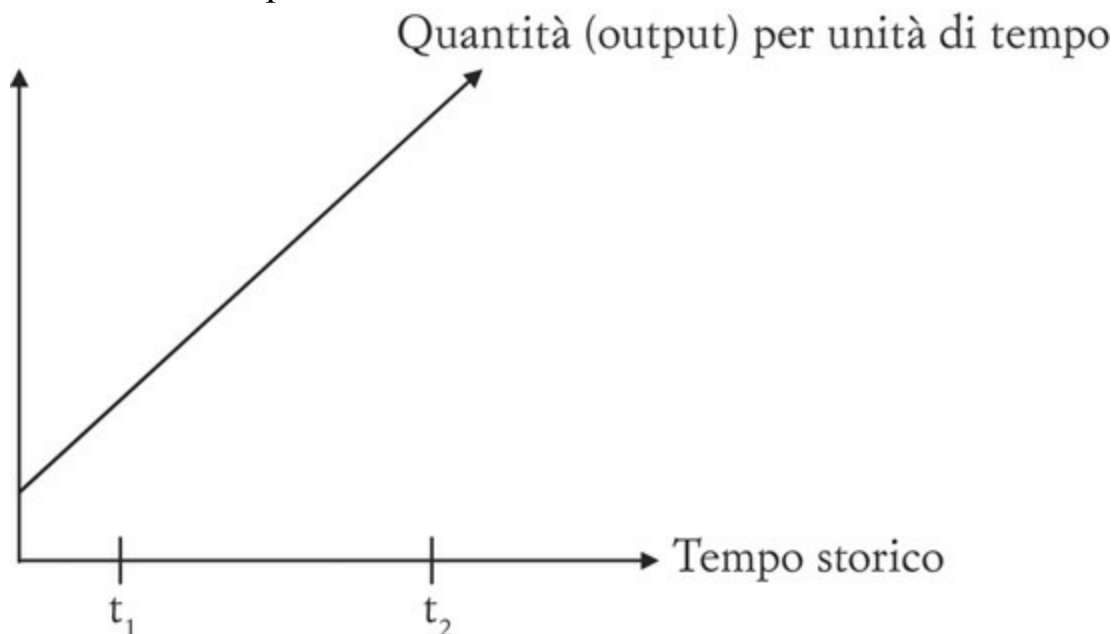
Sul versante «oggettivo» un'*accelerazione* della «velocità della vita» può essere misurata in due modi. Per prima cosa essa dovrebbe condurre a una contrazione misurabile del tempo impiegato per episodi o unità circoscrivibili di azioni come mangiare, dormire, uscire per una passeggiata, giocare, parlare con i famigliari e così via, dato che «accelerazione» implica fare *più* cose in *minor* tempo.

Questo è un campo in cui le ricerche sull'utilizzo del tempo possono rivelarsi della massima importanza. E molti studi lo dimostrano: così, per esempio, sembra esserci una netta tendenza a mangiare più in fretta, dormire meno e parlare meno coi familiari rispetto a quanto facevano i nostri antenati⁹. Tuttavia occorre essere molto cauti con questo tipo di risultati: per prima cosa perché i dati per studi su lungo periodo sull'uso del tempo sono estremamente limitati; in secondo luogo perché si trovano sempre controesempi (per citarne uno, il tempo che i padri trascorrono con i loro figli almeno in alcuni strati delle società occidentali sta chiaramente crescendo) senza che sia ben chiaro come valutarne adeguatamente l'importanza; infine, spesso non si capisce che cosa *muove* le accelerazioni misurate (per esempio, che le persone oggi dormano in media meno delle generazioni precedenti potrebbe essere semplicemente riconducibile al fatto che vivono più a lungo e svolgono lavori fisicamente meno stancanti).

Il secondo modo per esplorare «oggettivamente» l'accelerazione del ritmo della vita consiste nel misurare la tendenza della società a «comprimere» azioni ed esperienze, ossia a sperimentare di più in un dato periodo di tempo riducendo pause e intervalli e/o facendo più cose contemporaneamente, come cucinare, guardare la Tv e fare una telefonata allo stesso tempo. Quest'ultima strategia, com'è noto, è chiamata «multitasking» (Benthaus-Apel 1995).

Ora, se accettiamo che il «ritmo di vita» si riferisce alla velocità e compressione delle azioni e delle esperienze nella vita quotidiana, è difficile coglierne la relazione con l'accelerazione tecnologica. L'accelerazione tecnologica può essere definita come la crescita di «output» per unità di tempo, cioè il numero di chilometri coperti all'ora, o i byte trasferiti al minuto o il numero di automobili prodotte ogni giorno (figura 1).

Figura 1.
L'accelerazione tecnologica come crescita nell'unità di tempo. T1 e t2 possono riferirsi al 1800 e al 1960 per la velocità dei trasporti in chilometri all'ora, e al 1960 e al 2000 per la velocità delle operazioni dei computer.

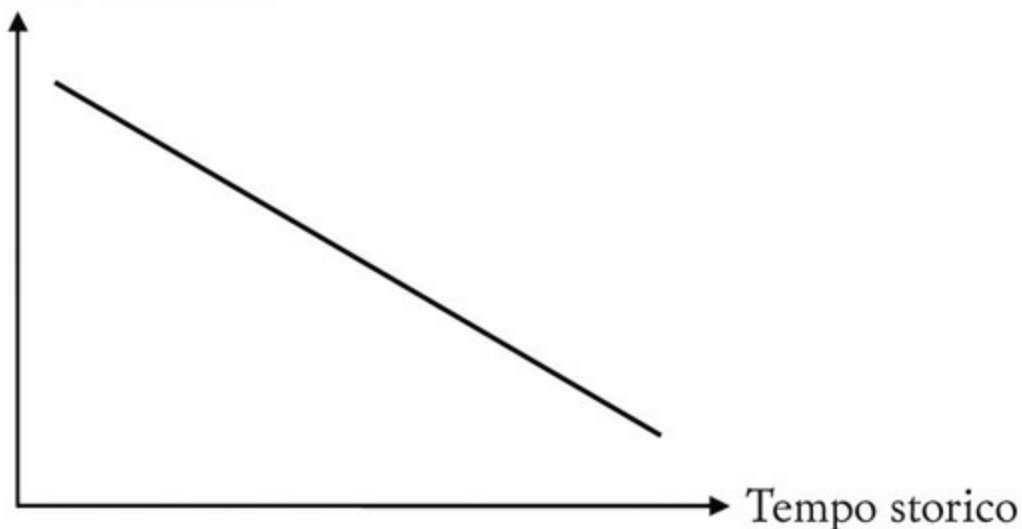


Perciò all'accelerazione tecnologica si lega necessariamente una diminuzione del tempo che occorre per compiere ogni giorno processi e azioni di produzione e riproduzione, comunicazione e trasporto, supponendo che la quantità di compiti da svolgere rimanga la stessa (figura 2).

Figura 2.

Risorse di tempo necessarie per eseguire una certa quantità di azione (per esempio percorrere dieci chilometri, riprodurre un libro o rispondere a dieci messaggi) all'epoca dell'accelerazione tecnologica (cfr. figura 1).

Tempo impiegato per una determinata
quantità di azione



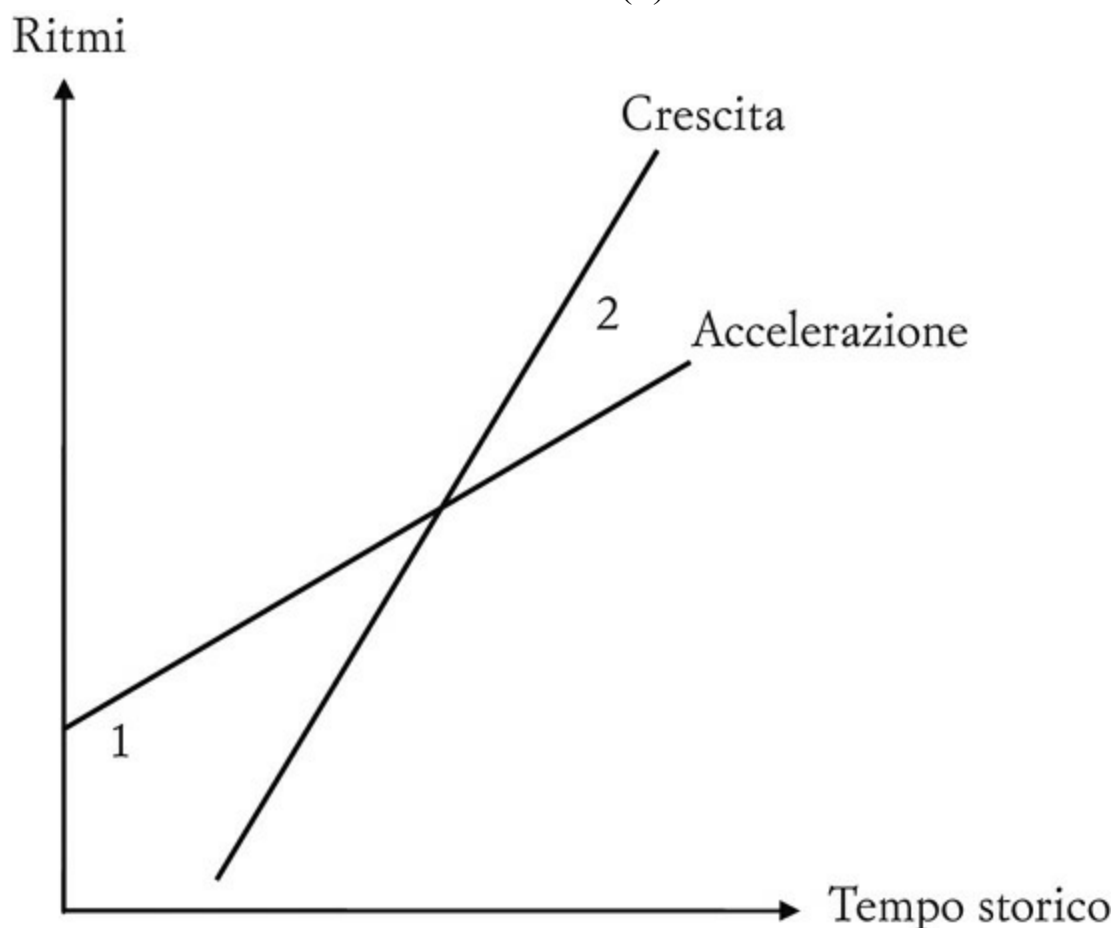
All'accelerazione tecnologica dovrebbe quindi logicamente accompagnarsi un *aumento* del tempo libero, che a sua volta dovrebbe far *rallentare* il ritmo della vita o almeno eliminare o alleviare la carestia di tempo. Dal momento che l'accelerazione tecnologica significa impiegare meno tempo per svolgere un determinato compito, il tempo dovrebbe *abbondare*. Se al contrario nella società moderna il tempo diventa qualcosa di sempre più scarso, questo effetto paradossale richiede una spiegazione sociologica¹⁰.

Potremmo trovare una simile risposta se cominciassimo col considerare le precondizioni per l'abbondanza di tempo pronosticata, o decelerazione: come spiegato prima, le risorse di tempo necessarie per il compimento di determinati atti della vita quotidiana diminuiscono drammaticamente, se si ammette che *la loro quantità rimane la stessa*. Ma è davvero così? Basti pensare alle conseguenze che l'introduzione della posta elettronica ha sulla nostra gestione del tempo. Si è abbastanza precisi se si sostiene che scrivere un'e-mail è due volte più veloce che scrivere una lettera convenzionale. Supponiamo che negli anni Novanta si ricevesse una media di dieci lettere per ogni giorno lavorativo e che occorressero due ore di lavoro per evadere la corrispondenza. Con l'introduzione della nuova tecnologia, supponendo che il numero di messaggi spediti e ricevuti sia lo stesso, basta invece un'ora sola di lavoro. In teoria ciascuno ha dunque guadagnato un'ora di «tempo libero» da impiegare per qualcos'altro. Ma succede davvero questo? Scommetterei di no. Di fatti, se il numero di messaggi che leggiamo e spediamo è raddoppiato, ci servirà la medesima quantità di tempo che in passato per evadere la corrispondenza¹¹. E anzi, sospetto che i messaggi letti e inviati ogni giorno siano ormai quaranta, cinquanta o addirittura settanta. Oggi per occuparsi di tutte le faccende legate alla corrispondenza occorre quindi molto più tempo che nelle epoche precedenti all'invenzione del web. Qualcosa di simile accadde un secolo fa con l'introduzione dell'automobile e, in seguito, della lavatrice: naturalmente avremmo guadagnato molto tempo, se avessimo continuato a percorrere le stesse distanze o a fare il bucato tanto spesso quanto allora. Ma non è così. Oggi guidiamo o addirittura voliamo per centinaia di miglia per lavoro

e per piacere, mentre in passato avremmo percorso sí e no poche miglia in tutta la nostra vita; e ci cambiamo ogni giorno, mentre un secolo fa l'avremmo fatto una volta al mese (o ancora piú di rado).

La figura 3 mostra in modo assai chiaro questa relazione tra accelerazione tecnologica e ritmi quantitativi di crescita, che si ripete in modo ricorrente nella storia di quasi tutte le invenzioni tecnologiche: i tassi di crescita superano i tassi di accelerazione e per questo il tempo scarseggia sempre di piú di fronte all'accelerazione tecnologica. Quindi possiamo definire la società moderna come «società dell'accelerazione» nel senso che è caratterizzata da una velocizzazione dell'andamento della vita (o penuria di tempo) *nonostante* i ritmi notevoli dell'accelerazione tecnologica. Come si verifica tutto ciò? Per dare una risposta occorre esaminare brevemente le ruote motrici della moderna accelerazione sociale.

Figura 3.
«Tempo libero» (1) e «carestia di tempo» (2) sono conseguenze della relazione tra ritmi di crescita e ritmi di accelerazione. (1) disegna una decelerazione, (2) un'accelerazione del ritmo della vita. Se i ritmi sono identici (all'intersezione), l'andamento della vita rimane inalterato nonostante l'accelerazione tecnologica. In una «società dell'accelerazione» i ritmi di crescita sopravanzano sistematicamente i ritmi di accelerazione (2).



¹ Almeno nel senso definito da Axel Honneth (1994). Per una reinterpretazione della teoria sociologica come reazione a esperienze di modernizzazione si veda Rosa, Strecker e Kottmann 2007.

² Per riferimenti e trattazione si rimanda a Rosa 2005a, pp. 71-88.

³ Si veda Gurvitch 1963; Schmied 1985, pp. 86-90.

⁴ Tuttavia Harvey (1993), riferendosi a una spazializzazione inversa del tempo, ci esorta a non essere frettolosi nel voler mettere il tempo in secondo piano.

⁵ Cfr. Sztompka 1994; Müller e Schmid 1995; Laslett 1988. Peter Laslett distingue ben 19 ritmi diversi di cambiamento sociale interno (economico, politico, culturale, ecc.).

⁶ Cfr. Wagner 1994; Beck, Giddens e Lash 1999; Bauman 2003.

⁷ Il sociologo americano Robert Levine e il suo gruppo hanno condotto di recente uno studio empirico comparativo tra le culture in cui sono stati adottati tre indicatori della velocità: *velocità di camminata* in città, *il tempo necessario ad acquistare un francobollo* in un ufficio postale e *l'esattezza degli orologi pubblici*. Per diverse ragioni – che ho discusso per esteso in Rosa 2001 – questo approccio può al massimo servire da rozzo tentativo preliminare, ma rimane molto insoddisfacente come strumento in un'analisi sociologica profonda delle strutture temporali della tarda modernità.

⁸ Si veda Geißler 1999, p. 92; Garhammer 1999, pp. 448-55; Levine 1998. Alcune prove in senso contrario sono state pubblicate da John P. Robinson e Geoffrey Godbey (1996), ma il loro studio appare un'eccezione alquanto singolare.

⁹ Per una trattazione sinottica di questa circostanza si veda Rosa 2005a, pp. 199-213.

¹⁰ Per una spiegazione economica molto interessante si veda Linder 1970.

¹¹ Sorvolo qui sul fatto che questo calcolo, naturalmente, è impreciso perché se è vero che oggi, con la posta elettronica, leggere e scrivere lettere richiede metà del tempo necessario in passato, *pensarci* e *deciderne* il contenuto non può essere altrettanto accelerato. Questa potrebbe anche essere una spiegazione del perché così tante persone riferiscano di sentirsi completamente sopraffatte e sotto tensione dal sistema delle e-mail.

La società moderna è definita da una combinazione faticosa di crescita e accelerazione. Come ho tentato di mostrare negli ultimi paragrafi – e di contro a una tesi assai diffusa – la tecnologia in sé non è causa dell'accelerazione sociale. Lo si vede chiaramente nell'esempio delle e-mail: nulla in questa tecnologia mi costringe, o mi induce, a leggere e scrivere un numero maggiore di messaggi al giorno, anche se, naturalmente, la tecnologia è una *condizione che rende possibile* tale aumento. Lo conferma anche l'evidenza storica: essa mostra, infatti, che le rivoluzioni tecnologiche dell'era industriale così come di quella digitale furono entrambe mosse dal desiderio di tempo che caratterizzava la società moderna e furono la *risposta* al problema crescente della sua penuria. Ciò significa che l'uomo all'inizio dell'era moderna, ben prima che venissero inventati la macchina a vapore o il telegrafo, già tentava di velocizzare i processi di trasporto, produzione e comunicazione. Per esempio si cambiavano i cavalli da tiro più spesso o si inviavano informazioni ricorrendo a più messaggeri in successione, perché uno da solo si sarebbe dovuto fermare per rifocillarsi e dormire (cfr. Koselleck 2009; Virilio 1982). Se vogliamo identificare le forze motrici della velocità dobbiamo allora guardare altrove. Nelle pagine che seguono fornirò tre risposte per spiegare in che modo la modernità sia rimasta imprigionata in questo incessante processo di accelerazione. Le tre risposte a livello di analisi verranno presentate separatamente, sebbene risultino connesse sul piano empirico.

1. *Il motore sociale: la competizione.*

Quando si indagano i meccanismi che guidano e connettono tra loro i processi di accelerazione e crescita nella società moderna, non si può dubitare che i principi base e le leggi del profitto, ormai dominanti nell'economia capitalistica, giochino qui un ruolo determinante. La semplice equazione tra tempo e denaro che conosciamo dal famoso motto di Benjamin Franklin risulta adeguata sotto diversi punti di vista. Prima di tutto, dal momento che il tempo necessario per un lavoro è un fattore essenziale per la produzione, risparmiare tempo è un modo semplice e diretto per spendere meno e risultare più competitivi. In secondo luogo, i principi del credito e dell'interesse spingono gli investitori a cercare guadagni e circolazione del denaro sempre più veloci, fattori che a loro volta fanno accelerare non solo la produzione, ma anche la circolazione di beni e i consumi. Infine, avere un vantaggio temporale rispetto ai concorrenti nell'innovazione tanto dei processi produttivi quanto del prodotto è un mezzo necessario per conseguire profitti extra, che sono indispensabili per mantenere salda la competitività dell'impresa. Dunque l'accelerazione sociale in genere e quella

tecnologica in particolare sono la logica conseguenza di un sistema di mercato capitalistico che voglia essere competitivo.

Nella società moderna il principio della competitività è andato però ben oltre la sfera economica (orientata alla crescita), trasformandosi nel modo di allocazione dominante praticamente in tutti gli ambiti della vita sociale e con ciò, come sappiamo da Talcott Parsons, uno dei principî centrali che caratterizzano la modernità.

Ovviamente tutte le società devono trovare una via legittima per allocare risorse, beni e benessere, nonché privilegi e posizioni di potere, status e riconoscimento sociale. Nelle società premoderne e non moderne troviamo diverse forme di allocazione. Spesso gli schemi di distribuzione sono predeterminati da appartenenze corporative. A seconda che si nasca re o contadino o cavaliere, lo status sociale, il riconoscimento cui si ha diritto, i privilegi, i diritti e i beni a cui si ha accesso sono quasi interamente determinati dalla nascita. Dalla prospettiva della società occidentale, però, questo sistema non è né efficace da un punto di vista funzionale né accettabile, se visto alla luce dei principî di giustizia oggi vigenti. Di conseguenza il principio di base che regola l'allocazione in quasi tutte le sfere della vita sociale nel mondo moderno è la logica della competizione. Essa è piuttosto evidente in ambiti quali l'economia e lo sport, ma mantiene la propria validità anche in politica (il privilegio e la posizione di potere vengono assegnati alla persona o al partito che vince una competizione elettorale), nella scienza (la posizione di un professore o di un ricercatore e i fondi messi a loro disposizione per fare ricerca sono l'esito di una lotta molto competitiva), nell'arte (dove devi superare l'avversario vendendo più biglietti, libri e dischi nel libero mercato o convincendo una giuria) e persino nella religione (confessioni e chiese fanno a gara per conquistare nuovi fedeli).

Storicamente la competizione politica e militare tra gli stati nazionali dopo la pace di Vestfalia del 1648 può essere vista come una delle principali cause dell'accelerazione nell'innovazione tecnologica, economica, infrastrutturale e scientifica in Europa (Rosa 2005a, pp. 311-32). La stessa competitività si riscontra tra i singoli individui, che lottano per lauree e posizioni lavorative di prestigio, reddito più alto, beni di consumo da poter ostentare, il successo dei figli e ancora, ed è la cosa più importante, per conquistare e conservare un partner e un determinato numero di amici. Non è un caso se sui giornali si trovano annunci per incontrare l'anima gemella in mezzo a quelli per automobili, lavori e immobili. E sappiamo tutti quanto è facile perdere in «competitività» nella battaglia per le relazioni sociali: se non ci mostriamo abbastanza gentili, interessanti, simpatici e attraenti, i nostri amici e persino i nostri parenti si stancheranno presto di noi. Se visitiamo piattaforme come i social network dove le persone contano i propri amici e fanno valutare le proprie foto in termini di attrattività (fisica), possiamo osservare con chiarezza la bizzarra forma che questa lotta sociale estremamente concorrenziale ha assunto nell'epoca tardomoderna. La «posizione» che ciascuno ha nel mondo di oggi non è quindi più predeterminata dalla nascita e non è stabile nel corso della vita (adulta), ma frutto di una competitiva negoziazione continua.

Poiché il principio determinante e discriminante della competizione è la *prestazione*, il tempo e, ancora, la logica dell'accelerazione sono componenti intrinseci del modo di allocare della modernità: la prestazione è definita come *lavoro compiuto nell'unità di tempo* (potenza = lavoro diviso tempo, come insegna la fisica) e quindi velocizzare e risparmiare tempo sono fattori

direttamente connessi all'acquisizione di vantaggi competitivi, o al mantenimento della propria posizione, se altri tentano di fare lo stesso. La logica sociale della competizione è tale che i concorrenti devono investire sempre più energie per preservare la propria competitività, fino al punto in cui il mantenimento di quest'ultima non è più un mezzo per condurre una vita autonoma orientata a scopi che ci si è autoassegnati, ma diviene essa stessa l'unico scopo onnicomprensivo della vita tanto sociale quanto individuale (Rosa 2006). Troviamo conferma di tutto questo in un numero considerevole di osservazioni (e nelle risposte ripetitive e quasi unanimi che raccogliamo dagli intervistati in studi empirici qualitativi), dove si nota che dobbiamo «danzare sempre più in fretta per mantenere la posizione» (Conrad 1999, p. 6) o «correre più che possiamo per stare nello stesso posto» (Robinson e Godbey 1999, p. 33). Per questo secondo la saggezza popolare «la concorrenza non dorme mai». L'unico ambito rilevante *non* governato dal principio della competizione è il welfare con i suoi modelli e le sue misure di distribuzione (per un approfondimento si veda Nullmeier 2000). Non c'è da meravigliarsi se la percezione dell'accelerazione sociale si accentua nelle persone proprio quando le politiche per il welfare subiscono parziali riduzioni o vengono aperte a elementi più competitivi.

Vorrei quindi sostenere che la logica della competizione non è solo una, ma la principale forza che guida l'accelerazione sociale.

2. Il motore culturale: la promessa dell'eternità.

Eppure gli attori sociali della modernità non sono solo vittime impotenti di una dinamica acceleratoria su cui non hanno alcun controllo, costrette ad adattarsi a un gioco a cui non vorrebbero partecipare. Al contrario intendo sostenere che la ruota motrice dell'accelerazione è messa in moto da una promessa culturale molto forte: nella società moderna e secolarizzata l'accelerazione funge da equivalente funzionale della promessa (religiosa) della *vita eterna*.

Il ragionamento dietro a questa idea procede come segue: la società moderna è secolare nel senso che in termini culturali l'enfasi maggiore è posta sulla vita prima della morte. Che siano o meno credenti, gli individui oggi tendono in genere a indirizzare le proprie aspirazioni, i desideri e le brame più ardenti verso offerte, opzioni e ricchezze di questo mondo. Ora, la ricchezza, la pienezza o la qualità della vita, secondo la logica culturale dominante nel mondo occidentale, può essere misurata in base alla somma e profondità delle esperienze fatte nel corso della vita. Attenendosi a questa concezione, la vita *buona* è una vita *realizzata*, ricca di esperienze e di capacità esplicate¹². Questa idea non presuppone più una «vita più alta» che ci aspetti dopo la morte, bensì la realizzazione del maggior numero possibile di opzioni tra le innumerevoli possibilità offerte dal mondo¹³. *Gustare la vita in tutte le sue altezze e i suoi abissi* è diventata l'aspirazione principale dell'uomo moderno¹⁴.

Ma alla fine il mondo ha sfortunatamente molto più da offrire di quanto si possa sperimentare in una singola esistenza. Le opzioni in offerta superano quelle concretamente realizzabili in una vita o, per usare le parole di Blumenberg, il tempo percepito del mondo (*Weltzeit*) e il tempo della vita del singolo (*Lebenszeit*) divergono drammaticamente nel mondo moderno. *L'accelerazione del ritmo di vita* appare così la soluzione più ovvia al problema: se viviamo «due volte più veloce», ci serve

solo metà del tempo per portare a termine un atto, un obiettivo, un'esperienza e possiamo raddoppiare la «somma» delle esperienze e, quindi, della «vita» stessa nel corso della nostra esistenza. Raddoppia così il nostro capitale o «efficacia», ossia la proporzione tra le opzioni *realizzate* e quelle potenzialmente *realizzabili*. Ne consegue che anche in questa logica culturale le dinamiche della crescita e dell'accelerazione sono strettamente correlate.

Ora, seguendo questa catena di ragionamenti, se continuiamo a far aumentare la velocità della vita, dovremmo in teoria riuscire a vivere una molteplicità o persino *infinità* di vite in una singola esistenza, realizzando tutte le opzioni che potrebbero definire queste vite stesse. L'accelerazione servirebbe dunque come strategia per cancellare la differenza tra il tempo del mondo e il tempo della nostra vita. *La promessa eudemonistica dell'accelerazione moderna si fonda quindi sull'idea (inespressa) che l'accelerazione del «ritmo di vita» sia la nostra risposta (ossia la risposta della modernità) al problema della finitezza e della morte.* È superfluo dire che purtroppo la promessa alla fine non viene mantenuta. Quelle stesse tecniche che ci aiutano a guadagnare tempo hanno anche portato a un'esplosione delle opzioni nel mondo: non importa quanto veloci riusciamo a essere, la nostra quota di mondo, cioè la proporzione tra le opzioni realizzate e le esperienze vissute e tutte quelle *mancate* non cresce, bensì precipita incessantemente¹⁵. Questa è, oserei dire, una delle tragedie dell'individuo moderno: sentirsi imprigionato in una ruota da criceto, mentre la sua fame di vita e di mondo non è mai soddisfatta, ma anzi gradatamente sempre più frustrata.

3. Il ciclo dell'accelerazione.

Abbiamo così identificato due delle maggiori forze motrici «esterne» che spingono incessantemente la ruota dell'accelerazione, dopo averla messa in moto nella prima età moderna. A completarla vi è la logica a essa intrinseca della divisione del lavoro, o differenziazione funzionale, che dapprima *permette* e poi *incoraggia* una velocità sempre maggiore nei processi sociali (Rosa 2005a, pp. 295-310). Voglio comunque sostenere che nella tarda modernità l'accelerazione sociale si è trasformata in un sistema che alimenta se stesso e non ha più bisogno di alcuna forza motrice esterna. Le tre categorie identificate in precedenza – accelerazione tecnologica, accelerazione dei mutamenti sociali e del ritmo di vita – hanno preso la forma di un «sistema di feedback» interdipendente che si automantiene in movimento.

Come ho provato a sottolineare più sopra, è importante notare che crescita e accelerazione non sono connesse né a livello logico né sulla base di nessi causali. Solo l'accelerazione di processi stabili implica logicamente un aumento che le corrisponda, mentre i processi di trasporto, comunicazione o produzione per loro stessa natura non sono stabili: accelerandoli ci si aspetterebbe che la loro durata si riduca e quindi, come dicevo prima, che vi sia un rapporto inversamente proporzionale tra accelerazione tecnologica e ritmo di vita: poiché la prima rende disponibili molte risorse temporali, l'individuo dovrebbe avere *più* tempo di cui disporre liberamente.

In realtà esiste davvero una correlazione diretta tra accelerazione del ritmo di vita e accelerazione tecnologica, ma non nel senso che ci augureremmo: come ho detto all'inizio, si può vedere nell'accelerazione tecnologica la *risposta* sociale al problema della mancanza di tempo, cioè all'accelerazione del ritmo di vita. Se esaminiamo i nessi causali fra le tre sfere dell'accelerazione

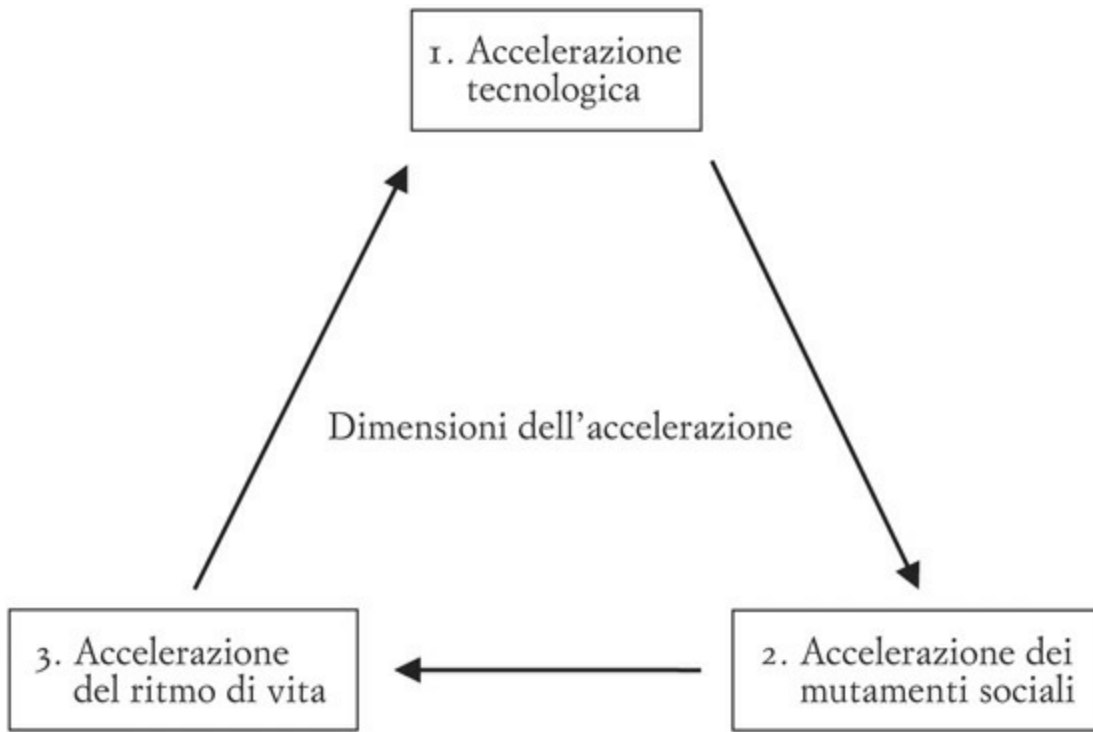
sociale ci imbattiamo in un circolo autoreferenziale sorprendente: l'accelerazione tecnologica, che viene spesso collegata all'introduzione di nuove tecnologie (come la macchina a vapore, il treno, l'automobile, il telegrafo, il computer o Internet), porta quasi inevitabilmente a una serie di mutamenti nelle pratiche sociali, nelle strutture di comunicazione e nelle corrispondenti forme di vita. Per esempio, Internet non ha solo accresciuto la velocità delle forme di comunicazione e reso «virtuali» i processi economici e produttivi; ha anche consolidato nuove strutture occupazionali, economiche e comunicative, dischiudendo nuovi modelli di interazione e persino nuove forme di identità sociale (Turkle 1995). È facile quindi vedere come e perché l'accelerazione tecnologica sia incline a procedere a braccetto con l'accelerazione dei mutamenti sociali, intendendo questi ultimi come cambiamenti delle strutture e degli schemi sociali, degli orientamenti e delle valutazioni di ogni atto. Inoltre, se l'accelerazione dei cambiamenti sociali implica una «contrazione del presente» nel senso che abbiamo discusso in precedenza, essa porta necessariamente a un'accelerazione del ritmo di vita. La spiegazione di tutto questo va cercata in un fenomeno ben noto nell'ambito della produzione capitalistica e che può essere chiamato «fenomeno della china scivolosa» della società capitalistica: il capitalista non può fermarsi a riposare, sostare e rafforzare la propria posizione perché il suo destino è quello di andare sempre o su o giù. Non c'è punto di equilibrio, perché *stare fermo* equivale a *cadere all'indietro*, come ben hanno sottolineato Marx e Weber.

Allo stesso modo, in una società competitiva con ritmi accelerati di mutamento sociale in tutte le sfere della vita, gli individui hanno sempre la sensazione di trovarsi su una «china scivolosa»: fare una lunga pausa significa diventare fuori moda, antiquati, anacronistici nell'esperienza e nella conoscenza, negli accessori e nell'abbigliamento, negli orientamenti e persino nella lingua¹⁶. Se il lettore vuole cercare un esempio di questa sindrome nella sua vita di tutti i giorni, gli basti pensare ai suoi account di posta elettronica: con impegno notevole possiamo venirne a capo, leggendo e rispondendo a tutte le e-mail importanti, ma non appena ci dedichiamo a un'altra attività andiamo di nuovo sotto: alla fine della giornata avremo probabilmente più posta inevasa di quanta ne avessimo al mattino. L'account in silenzio torna a riempirsi senza sosta e noi ci sentiamo come un novello Sisifo. Stando così le cose, gli individui si sentono obbligati a tenersi al passo con la velocità di cambiamento di cui fanno esperienza nel loro mondo tecnologico e sociale per evitare di perdere opzioni e connessioni potenzialmente preziose (*Anschlussmöglichkeiten*) e mantenere la propria competitività.

Questo problema è aggravato dalla circostanza che in un mondo di cambiamenti incessanti diviene sempre più difficile stabilire *quali* opzioni si riveleranno alla fine vincenti. Quindi un mutamento sociale accelerato porta a un'accelerazione del ritmo di vita. E infine, come abbiamo visto, nuove forme di accelerazione tecnologica verranno impiegate per accelerare i processi della vita quotidiana e produttiva. Perciò il «ciclo dell'accelerazione» si trasforma in un sistema chiuso che si autoalimenta (figura 4).

Figura 4.

Il ciclo dell'accelerazione.



¹² Cfr. Blumenberg 1996; Gronemeyer 1996; Schulze 1994.

¹³ Sulla secolarizzazione del tempo si confronti Taylor 2009.

¹⁴ Famose dimostrazioni letterarie di questa idea si riscontrano nell'opera di Goethe, per esempio nel *Faust* o nel *Wilhelm Meister*.

Non sorprende quindi, come ha messo in luce Manfred Osten (2003), che gli scritti di Goethe possano essere fruttuosamente letti e interpretati come descrizione e critica dell'accelerazione sociale.

¹⁵ Non è questo il luogo per approfondire la questione. Per una trattazione più estesa rimando a Rosa 2005a, pp. 279-94.

¹⁶ Per questo le persone anziane nella società occidentale sono spesso incapaci di comprendere il «tecnogergo» usato dai ragazzi nel parlare di giochi e apparecchi elettronici.

Che cos'è la decelerazione sociale?

Sebbene l'analisi in corso abbia portato alla luce prove sufficienti per identificare tre categorie o ambiti dell'accelerazione sociale, distinti anche se interrelati, ciò da solo non basta per affermare la tesi che la modernità determini davvero un'accelerazione della società stessa o per legittimare l'idea che la modernizzazione sia di fatto accelerazione. È infatti facile dimostrare che, accanto a un certo numero di processi in accelerazione, troveremo anche sviluppi che contribuiscono a *decelerare* la vita sociale in qualsiasi società. Si potrebbe quindi pensare che le due forze contrastanti nel complesso si mantengano in equilibrio. Perciò la tesi che la modernità implichi *l'accelerazione della vita sociale* non può essere affermata limitandosi a identificare diverse forme di accelerazione; la si può difendere concettualmente solo se si è in grado di dimostrare che le forze dell'accelerazione sistematicamente surclassano quelle del rallentamento. Per farlo esaminerò tutte le forme e tendenze osservabili di inerzia e/o di decelerazione sociale, sperando di produrre una lista categoriale esaustiva dei fenomeni corrispondenti.

Intendo sostenere che esistono cinque forme differenti di decelerazione o inerzia analizzabili, che tagliano trasversalmente le sfere dell'accelerazione identificate nel primo capitolo.

1. *Limiti naturali di velocità.*

Per prima cosa ci sono ovviamente *limiti naturali e antropologici di velocità*. Li troviamo in processi che non possono essere assolutamente accelerati, o che possono esserlo solo a prezzo della loro distruzione o comunque di una imponente trasformazione qualitativa. Tra essi vanno annoverati numerosi processi fisici come la velocità della percezione e dell'elaborazione delle sensazioni nel corpo e nel cervello o il tempo necessario a gran parte delle risorse naturali per rinnovarsi. Allo stesso modo, un giorno o un anno sono definiti da eventi astronomici e non possono quindi venire accelerati, sebbene sia possibile manipolare alcuni fenomeni legati a uno schema circadiano o circannuale. Per esempio si possono produrre *luce e buio* artificialmente seguendo un ritmo di 23 ore, inducendo così le galline a produrre un maggior quantitativo di uova. I nostri tentativi di accelerare raffreddori, influenze e gravidanze si sono invece rivelati per lo più fallimentari. La modernità, a ogni modo, ha dato prova di successi spettacolari nella capacità di superare un ampio spettro di limiti temporali («naturali») ritenuti immodificabili: nei trasporti, nella comunicazione e nella produzione, che, come abbiamo visto, mostrano i casi più eclatanti. Anche le tecnologie biogenetiche in realtà non sono altro che accelerazioni sensazionali di forme conservative di coltivazione.

2. Oasi di decelerazione.

In secondo luogo, vi sono «nicchie» tanto territoriali quanto sociali e culturali, isole e oasi che non sono ancora state toccate dalle dinamiche della modernizzazione e dell'accelerazione. Esse sono semplicemente rimaste esenti (del tutto o in parte) da processi di accelerazione, sebbene *in linea di principio* non ne fossero affatto immuni. In simili luoghi e contesti il tempo sembra «non essere mai passato», come si dice riferendosi a isole dimenticate in mezzo all'oceano, a gruppi esclusi dalla società o a sette religiose che vivono ritirate come gli Amish, o a forme particolari e legate alla tradizione di una prassi sociale (come produrre il whiskey nella famosa pubblicità della *Jack Daniels*). Esiste oggi un'intera industria pubblicitaria che promuove «prodotti fatti come una volta», ossia beni di consumo creati e sviluppati secondo la tradizione e che hanno successo proprio per la loro promessa o immagine di decelerazione, durata e stabilità. Tuttavia, molte tra queste *oasi di decelerazione* subiscono pressioni che le erodono, a meno che non vengano *deliberatamente protette* contro l'accelerazione, ricadendo in questo caso nella categoria 4 (vedi sotto).

3. Decelerazione come conseguenza disfunzionale dell'accelerazione sociale.

Una terza categoria comprende fenomeni di *rallentamento come conseguenza accidentale* di processi di accelerazione e dinamicizzazione. Ciò implica di frequente forme disfunzionali e patologiche di decelerazione, tra cui la più nota è l'*ingorgo stradale*, che produce un momento di stasi quando tutti decidono di muoversi in fretta, mentre la più nuova, come studi scientifici hanno di recente dimostrato, è costituita da alcune forme di *depressione* psicopatologica da interpretare come reazione (deceleratoria) individuale a spinte di accelerazione troppo estese¹⁷. Va notato che queste forme di depressione e burn-out sono aumentate in misura significativa negli ultimi anni in gran parte della modernità globalizzata (Rosa 2009, 2011a).

Possiamo includere in questa categoria anche l'esclusione strutturale degli operai dalla sfera della produzione, che molto spesso consegue dalla loro incapacità di mantenere la flessibilità e velocità richieste dalle moderne economie occidentali: qui parliamo di «decelerazione» nel senso che sono incapaci di restare competitivi. L'escluso patisce qui una «decelerazione» estrema nella forma della disoccupazione (a lungo termine) (Sennett 2000; Jahoda 1988). Anche i fenomeni di recessione economica – non a caso chiamati *economic slowdowns* nel mondo anglosassone – possono essere interpretati seguendo questa linea.

4. Decelerazione intenzionale.

A differenza che nelle forme accidentali di rallentamento troviamo come quarta categoria forme deliberate e *intenzionali di decelerazione (sociale)* che includono movimenti ideologici contro i processi di accelerazione del mondo moderno e i loro effetti. Simili movimenti hanno accompagnato quasi ogni tappa della storia della moderna accelerazione e, in particolare, dell'*accelerazione tecnologica*. Così la macchina a vapore, le ferrovie, il telefono e il computer e le nuove

biotecnologie sono stati tutti accolti con sospetto e persino ostilità; e in tutti i casi, fino a ora, questi movimenti di opposizione hanno fallito (cfr. Levine 1998; Schivelbusch 2003). In questa quarta categoria occorre distinguere altre due forme di decelerazione volontaria.

a) Decelerazione (acceleratoria) funzionale.

Da un lato vi sono forme limitate o temporanee di decelerazione, che mirano a preservare la capacità di funzionare e continuare ad accelerare nei sistemi acceleratori. Sul piano individuale riscontriamo queste *forme acceleratorie di decelerazione* per esempio in manager o insegnanti in preda allo stress, che si *prendono una pausa* in un monastero o frequentano corsi di yoga che promettono «riposo dalla gara» per poter poi partecipare con maggior successo a sistemi sociali acceleratori. In modo analogo, parecchia letteratura consiglia oggi un rallentamento in alcuni processi di apprendimento e di lavoro per *accrescere* il loro volume complessivo in un periodo dato, o ancora raccomanda pause per aumentare le capacità e le forze creative necessarie all'innovazione¹⁸.

Anche sul piano politico e sociale diverse forme di «moratoria» a volte suggeriscono o addirittura agiscono in modo da risolvere alcuni problemi e ostacoli tecnologici, politici, legali, ambientali o sociali che intralciano rinnovati processi di modernizzazione (Eberling 1996).

b) Decelerazione (opposizionale) ideologica.

Dall'altro lato ci sono diversi movimenti sociali, spesso fondamentalisti, che si schierano a favore di una decelerazione (radicale) dai tratti spesso reazionari. La cosa non sorprende se si considera che l'accelerazione appare come uno dei tratti dominanti della modernità. Incontriamo qui movimenti religiosi radicali, fanatici dell'ecologia o ultraconservatori e anarchici. Per il politico e studioso tedesco Peter Glotz (1998) la decelerazione è divenuta il fulcro ideologico delle vittime della modernizzazione.

Tuttavia ritengo pericoloso e semplicistico ridurre il grido di decelerazione a mero motivo ideologico, dato che oggi i più importanti argomenti a favore della decelerazione internazionale seguono le linee di pensiero della *decelerazione funzionale*. L'aspetto principale qui è dato dal fatto che l'enorme processo di accelerazione che ha plasmato la società moderna è stato guidato e reso possibile da una ferma fiducia nella stabilità o inerzia di alcune istituzioni moderne centrali come la legge, la democrazia, il sistema industriale del lavoro e forse dalla forma standardizzata o «istituzionalizzata» della biografia e del curriculum moderni e dall'istituzione della famiglia (Rosa 2001; Kohli 1990; Bonus 1998). Solo nella solida cornice formata da queste istituzioni troviamo le condizioni necessarie per una pianificazione e investimenti di lunga portata e dunque per un'accelerazione a lungo termine (Harvey 1999; Dörre 2009).

Inoltre, come argomenta Hermann Lübbe (2009), le precondizioni della riproduzione culturale in una società dell'accelerazione sono tali per cui una flessibilità ad ampio raggio è possibile solo sulla base di determinati orientamenti e istituzioni culturali che rimangono stabili e immutabili. Dunque a livello tanto di istituzioni quanto del singolo individuo – sia culturalmente sia strutturalmente – sembra vi siano alcuni limiti alla flessibilizzazione e alla dinamicizzazione che nella tarda modernità, dove la stabilità delle istituzioni sembra essere in declino, potrebbero essere a rischio di erosione. Ed è abbastanza probabile che, più degli oppositori radicali della modernizzazione, siano il grande successo e l'ubiquità dell'accelerazione a minare ed erodere i requisiti indispensabili per

l'accelerazione futura e la stabilità della società dell'accelerazione. Perciò appare verosimile che l'attuale crisi economica non sia altro che una manifestazione palese delle conseguenze disastrose della tendenza tardomoderna a liberarsi di tutte quelle istituzioni e regole che potrebbero garantire una stabilità (per esempio infrastrutturale) per fare piani e investimenti: la logica del capitalismo finanziario in generale e degli investimenti in particolare è estremamente miope e orientata a calcoli a breve termine. Essa mira a velocizzare i ritmi del turnover a tutti i costi, erodendo così le condizioni per investimenti strategici e a lungo termine, «reali» e produttivi (Dörre 2009).

In questo senso la decelerazione economica e politica per alcuni aspetti potrebbe rivelarsi anche come una necessità funzionale indispensabile per la società dell'accelerazione piuttosto che una reazione ideologica a essa.

5. *L'altra faccia dell'accelerazione sociale:*

l'inerzia culturale e strutturale.

Infine, e forse è la cosa più sorprendente, nelle società tardomoderni possiamo incontrare segnali di strani processi, o percezioni, che suggeriscono come, al contrario dei fenomeni dell'accelerazione e della flessibilizzazione diffuse (che creano l'apparenza di una contingenza totale, con opzioni infinite tra cui scegliere e un'apertura illimitata rispetto al futuro), non sia di fatto più possibile alcun cambiamento «reale», come il sistema della società moderna si stia chiudendo e la storia stia arrivando alla sua fine, caratterizzata da una forma di «stasi iperaccelerata» o di «inerzia polare». I teorizzatori di questa diagnosi sulle «società dell'accelerazione» tardomoderni sono Paul Virilio, Jean Baudrillard, Fredric Jameson e Francis Fukuyama. Costoro sostengono che le società moderne non dispongono più di visioni ed energie nuove (prime fra tutte le «energie utopiche») e che perciò l'enorme velocità degli eventi e delle alterazioni è in realtà un semplice fenomeno superficiale, che nasconde a stento l'inerzia culturale e strutturale ormai radicata nel profondo della nostra epoca¹⁹. In particolare, i principi interconnessi della competizione, della crescita e dell'accelerazione sembrano formare un «triangolo strutturale» così solido che qualsiasi speranza di cambiamento culturale o politico appare completamente vana. Una teoria sociologica della società dell'accelerazione deve quindi inevitabilmente fare i conti con la possibilità di una paralisi (estrema) nel suo stesso schema concettuale²⁰.

¹⁷ Cfr. Levine 1998; Ehrenberg 1999; Baier 2004 e il n. 26/3 (1999) di «Psychologie Heute» dedicato a *Zeitkrankheit Depression*.

¹⁸ Per queste *forme acceleranti di decelerazione* si veda Seiwert 2003.

¹⁹ Virilio 1998, 2000. Cfr. Baudrillard 1993; Jameson 1994; Fukuyama 1992. Fukuyama, in realtà, prende parte a un discorso sulla *posthistoire* che segue una lunga tradizione risalendo fino a Kojève e Hegel. Per il filosofo tedesco Lothar Baier (2004) nelle sue «diciotto tesi sull'accelerazione», accelerazione e cambiamento si verificano solo al livello «dell'interfaccia utente» delle società moderne, mentre le strutture profonde di queste ultime rimangono intatte e immutate.

²⁰ Delineerò nella seconda parte del saggio la mia concezione del rapporto tra quest'ultima forma di decelerazione e il processo

globale di accelerazione sociale nella modernità. Per un resoconto sistematico ed esaustivo si vedano anche gli ultimi due capitoli di Rosa 2005a.

La domanda fondamentale che emerge a questo punto è quale sia la natura del rapporto tra i processi ora descritti di accelerazione e decelerazione nella società moderna. Come ho già osservato in precedenza, si può pensare ragionevolmente a due possibilità: nella prima, le forze di accelerazione e decelerazione sono nel complesso in equilibrio e incontriamo quindi entrambe nei cambiamenti dei tessuti temporali della società, senza che vi sia una chiara predominanza dell'una o dell'altra; nella seconda l'equilibrio pende a favore delle forze dell'accelerazione, se esse mostrano di predominare sistematicamente su quelle della decelerazione. Tale asimmetria è possibile se le categorie della decelerazione possono essere interpretate come *residui* o *reazioni* all'accelerazione sociale. Ora, nonostante sia difficile dimostrare questa tesi sul piano empirico, mi propongo di sostenere in questo saggio che è corretta proprio la seconda tesi.

L'argomentazione poggia sulle due affermazioni seguenti: prima di tutto, le categorie di decelerazione che abbiamo enumerato rendono conto in modo esaustivo di tutti i fenomeni rilevanti, e nessuna di queste forme di decelerazione assurge al ruolo di vera controtendenza in grado di arginare le moderne spinte all'accelerazione. Esaminiamo ora nel dettaglio quest'ultima affermazione.

I fenomeni elencati sotto le categorie 1 e 2 del capitolo precedente denotano semplicemente i limiti (tendenti all'arretramento) dell'accelerazione sociale; non sono affatto forze antagoniste. Le decelerazioni della categoria 3 sono *effetti* dell'accelerazione e quindi, in secondo luogo, derivati dalla forza di accelerazione. La categoria 4a identifica fenomeni che, guardati più da vicino, si scoprono o essere elementi dei processi stessi di accelerazione o almeno rientrare tra le *condizioni di possibilità* della (ulteriore) accelerazione sociale. La resistenza intenzionale alla velocizzazione della vita e l'ideologia della decelerazione (4b) sono chiaramente *reazioni* alla spinta della e verso l'accelerazione. Come abbiamo già sottolineato in precedenza, tutte le tendenze principali della modernità hanno incontrato notevoli resistenze e, sebbene non ci sia garanzia che sarà per sempre così, finora tutte le forme di resistenza hanno avuto vita breve e sono state probabilmente inutili. Perciò l'unica forma di decelerazione che non sia derivata dall'accelerazione o nata come reazione a essa è quella che si riferisce ai processi di decelerazione delineati nella categoria 5. Questa dimensione di decelerazione, infatti, sembra essere un elemento intrinseco e complementare alla stessa accelerazione moderna; è l'altra faccia della medaglia, che caratterizza paradossalmente tutte le forze tipiche della modernità. Così l'*individualizzazione* ha prodotto la paura della *cultura* e della *società di massa* sradicando forme di individualismo «vero», l'*addomesticamento della natura* ha prodotto la *paura della distruzione della natura* (o *per mano della natura*), la *razionalizzazione* la paura di una crescente *irrazionalità diffusa* o la «*gabbia di ferro*» e, infine, la *differenziazione* la paura della *disintegrazione*²¹. In questo senso l'«inerzia polare» (Virilio 1998) non è una tendenza in

opposizione, ma un *elemento intrinseco* all'accelerazione stessa.

La paura della stasi assoluta ad alta velocità ha accompagnato la società moderna in tutta la sua storia, motivando malattie culturali quali *accidia, malinconia, noia e neurastenia* o, ai giorni nostri, diverse forme di *depressione*. L'esperienza dell'inerzia, nella mia interpretazione, nasce o si intensifica quando i cambiamenti e le dinamiche nella vita di un individuo o nel mondo sociale (ossia nella *storia* sia individuale sia collettiva) non vengono più vissuti come elementi all'interno di una catena di sviluppo dotata di senso e direzione, cioè come elementi di «progresso», ma come un cambiamento senza direzione e «frenetico». Il *cambiamento dinamico* viene quindi percepito quando gli episodi del cambiamento si sommano in una storia (narrativa) di crescita, progresso o Storia, mentre la percezione della *stasi* è la conseguenza dell'esperienza di episodi senza scopo, slegati tra loro e casuali, di alterazione, trasformazione e variazione. Secondo questa lettura le cose cambiano, ma non si sviluppano, non vanno «da nessuna parte». Così ciò che porta alla patologia della depressione sul piano individuale può anche generare la sensazione della «fine della storia (teleologica)» nella percezione culturale collettiva del tempo. Dal mio punto di vista questa transizione dall'esperienza culturale dominante del cambiamento con una direzione (progresso) alla percezione di un movimento frammentato e frenetico è un criterio decisivo per definire il passaggio dalla modernità «classica» alla «tarda modernità»²².

Tuttavia, a questo punto siamo capaci di determinare lo status, la rilevanza e la funzione delle forze di decelerazione nella modernità come *secondarie* rispetto alle forze dominanti dell'accelerazione sociale. C'è un'asimmetria strutturale innegabile tra accelerazione e decelerazione nella società moderna, e per questo possiamo giustamente interpretare la modernizzazione come un processo in atto di accelerazione sociale.

²¹ Cfr. Rosa 2005a, pp. 105 sgg.; Van der Loo e Van Reijen 1997.

²² Cfr. Rosa 2005a, pp. 428 sgg. e Rosa 2007.

Capitolo quinto

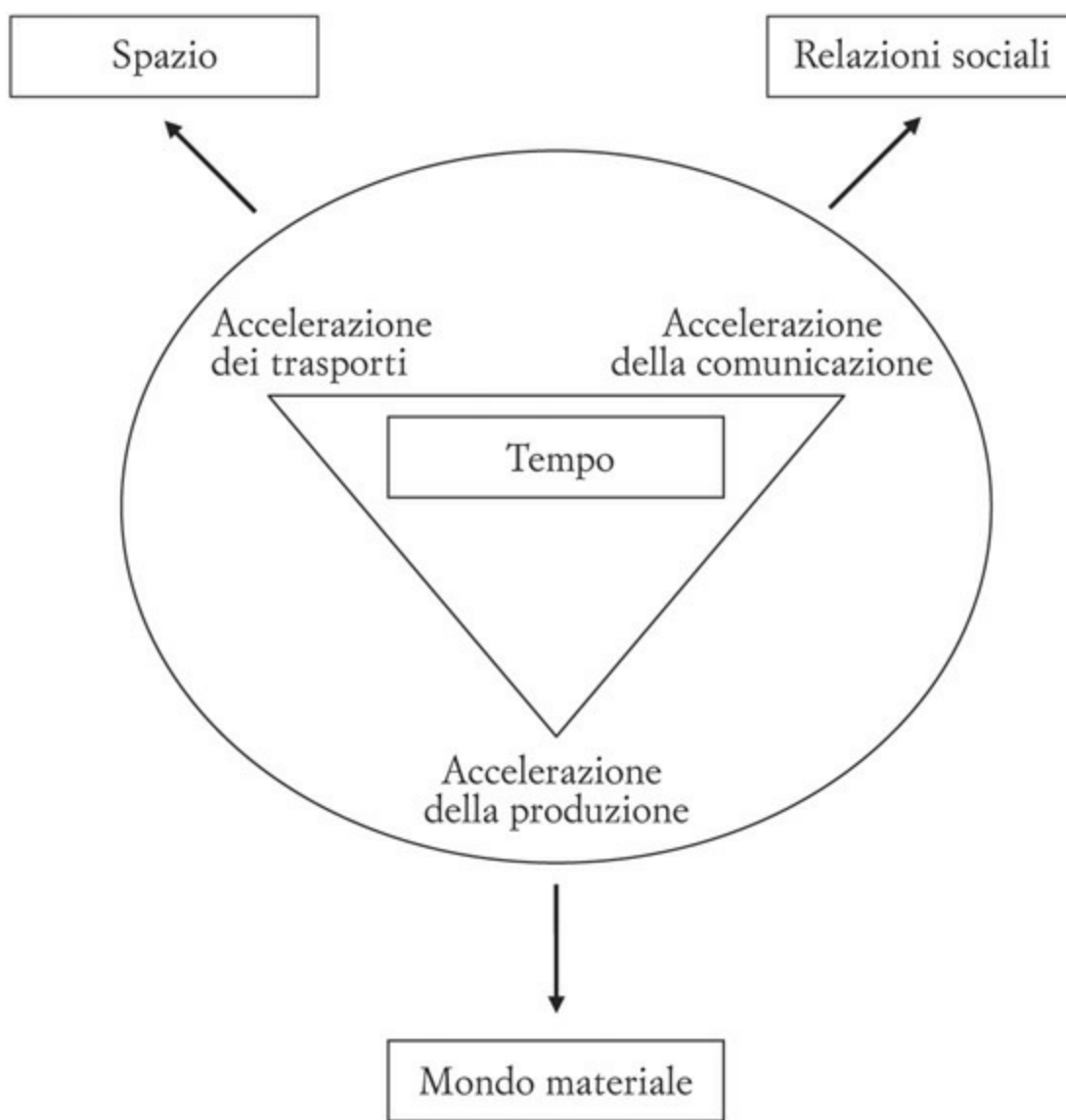
Perché è importante? L'accelerazione e la trasformazione del nostro «essere nel mondo»

Se l'analisi presentata fin qui è corretta, la ragione per cui una teoria sociologica della modernità dovrebbe prestarvi attenzione è subito ovvia: la nostra comprensione della modernità e dei processi di modernizzazione è assolutamente incompleta se non ci soffermiamo sui cambiamenti nelle strutture e negli schemi temporali della società. E, cosa ancora più importante, falliremo nel comprendere cos'è la modernità nel suo complesso, se trascuriamo le dinamiche di accelerazione che sono al cuore della società moderna. Ma perché l'accelerazione sociale dovrebbe essere rilevante per la filosofia sociale, cioè per un'analisi delle condizioni normative, della qualità e delle potenziali patologie della vita moderna?

È della massima importanza, vorrei rispondere, prima di tutto perché la società moderna non è regolata e coordinata da regole normative esplicite, ma dalla *silenziosa forza normativa* delle leggi temporali, che si manifestano nella forma di scadenze di consegna, scansioni e confini temporali. Inoltre, come cercherò di dimostrare nel capitolo IX, le forze dell'accelerazione, sebbene inarticolate e completamente depoliticizzate, tanto da sembrare date dalla natura stessa, esercitano una pressione uniforme sui soggetti moderni che sfocia in qualcosa di simile a un totalitarismo dell'accelerazione.

In secondo luogo il regime di accelerazione della modernità trasforma, spesso alle spalle dei propri attori, il rapporto dell'uomo con il mondo, ossia con gli altri esseri umani e con la società (*il mondo sociale*), con lo spazio e il tempo, con la natura e il mondo degli oggetti inanimati (*il mondo oggettivo*); infine l'accelerazione muta le forme della soggettività umana (*il mondo soggettivo*) e anche il nostro «essere nel mondo» (si veda la figura 5 per un'illustrazione delle forze trasformatrici dell'*accelerazione tecnologica*). Da tutti i punti di vista i rapporti cambiano e possono diventare problematici in conseguenza dell'accelerazione. Ma se la promessa e il progetto della modernità e dell'illuminismo culminano nell'idea dell'autodeterminazione dell'uomo, cioè nella promessa dell'autonomia individuale e collettiva, la filosofia sociale deve indubbiamente prestare attenzione a questo fenomeno di autonomizzazione, finora passato inosservato negli studi di chi riflette sulla qualità della vita, sui principî della società giusta e sulle patologie della vita moderna.

Figura 5.
L'accelerazione tecnologica e la trasformazione dei nostri punti di riferimento. Di conseguenza, l'accelerazione sociale porta a cambiamenti nei nostri rapporti con il mondo oggettivo, sociale e anche soggettivo.



Come abbiamo già avuto modo di osservare, mentre il tempo pare andare più in fretta e diventare un bene di lusso, lo spazio sembra che si stia letteralmente «contraendo» e ripiegando su se stesso, perdendo il senso di vastità e resistenza: i viaggiatori moderni combattono contro orari dei voli, tempi di transito, congestioni e ritardi, ma non con l'ostacolo dello spazio. E se i costi monetari e temporali per attraversare lo spazio diminuiscono – e diminuiscono anche i costi-opportunità, dato che possiamo usare tutti i mezzi tecnologici moderni per portare avanti il nostro lavoro quotidiano mentre viaggiamo –, per gran parte delle azioni e interazioni sociali lo spazio ha perso il suo significato primario. Ciò è confermato più che contraddetto dal fatto che, stante questa insignificanza «materiale» del luogo e dello spazio, le qualità secondarie dello spazio possono crescere di importanza. Per esempio, se è economicamente irrilevante dove apriamo un call center, lo possiamo benissimo collocare in una zona piena di attrattive naturalistiche nel pieno rispetto dell'ambiente.

Il fatto che la prossimità spaziale non sia più necessaria per conservare le relazioni sociali ha inoltre conseguenze significative per i legami sociali che le persone intessono tra loro e quindi anche per le strutture e per il mondo sociale. La vicinanza e la distanza sociale ed emotiva non sono più legate al fattore spaziale, tanto che il nostro vicino può essere per noi un perfetto estraneo, mentre qualcuno dall'altra parte del globo potrebbe essere il nostro partner più intimo. E poi la contrazione del presente (ossia dei periodi di stabilità) in riferimento alle connessioni sociali e al cospicuo aumento dei contatti sociali che le persone hanno non solo, ma anche grazie ai moderni mezzi di comunicazione, conduce a un «sé saturo» nel senso descritto da Kenneth Gergen²³. Come annotava

Simmel nelle sue riflessioni del 1903 sulla vita metropolitana, incontriamo e perdiamo di vista così tante persone e costruiamo nuove vie di comunicazione così ampie che diviene praticamente impossibile restare emotivamente legati a tutti o quasi. Molto di rado abbiamo a che fare con persone che sono state testimoni di tutto l'arco della nostra vita: una cosa, questa, che ha conseguenze anche sulle forme moderne di soggettività (Simmel 1995 [1903]).

Quando si arriva al mondo soggettivo, il fatto che i parametri culturali e strutturali che definiscono il mondo sociale mutino più in fretta del cambio generazionale – che il mondo sociale non rimanga stabile neppure nel corso della vita di un singolo individuo – ha conseguenze di vasta portata per gli schemi dominanti dell'identità e della soggettività. Come ho spiegato altrove (Rosa 2011*b*), il senso moderno «classico» dell'identità, che si fondava su un «progetto di vita» individuale e sull'autodeterminazione radicata in «valori forti» e capaci di orientare il corso di una vita, tende a essere rimpiazzato da nuove forme di «identità situazionale» e flessibile, che accetta la precarietà di tutte le definizioni del sé e dei parametri di identità e non tenta più di seguire un progetto di vita, ma tende piuttosto a «cavalcare l'onda»: bisogna esser pronti a saltare ogni qualvolta si presenti un'opportunità nuova e attraente. Come spiega Gergen, «si tratta della differenza tra nuotare per raggiungere un determinato punto nell'oceano – domare le onde per conseguire un obiettivo – e abbandonarsi in armonia ai movimenti imprevedibili delle onde» (Gergen 2000, p. XVIII).

Infine la crescita incredibile nella velocità della produzione ha cambiato dalle fondamenta il rapporto tra l'essere umano e l'ambiente che lo circonda: sostituiamo gli elementi materiali della nostra vita (il mobilio e la cucina, la macchina e il computer, l'abbigliamento e le abitudini alimentari, l'aspetto della nostra città, la scuola e l'ufficio, programmi e strumenti con cui lavoriamo) a una velocità tale che si potrebbe quasi parlare di «struttura dell'usa e getta». In ciò siamo molto diversi dal mondo premoderno, in cui le cose venivano rimpiazzate solo quando erano rotte o non più funzionali e spesso venivano riproposte più o meno nella stessa forma. Per contro, come osservava già Marx, nel mondo moderno al consumo fisico si è sostituito quello morale: rimpiazziamo gli oggetti quasi sempre *prima* che si rompano, perché i ritmi elevati dell'innovazione li hanno resi datati e «anacronistici» ben prima che il loro ciclo fisico sia terminato. In questo senso la nostra relazione con il mondo degli oggetti è stata profondamente trasformata dai ritmi di velocità crescenti del mondo moderno.

È interessante notare che anche il nostro senso della storia biografica e collettiva sembra essere cambiato in questo processo di accelerazione: la modernità classica è iniziata quando il mutamento sociale è stato abbastanza veloce da far sì che gli attori sociali notassero che il passato era diverso dal presente e potessero aspettarsi che diverso sarebbe stato anche il futuro. Allora la storia sembrava avere una direzione, abbondavano modelli di progresso (individuale e politico) e le narrazioni storiche prendevano la forma di storie di *progresso*. La tarda modernità, di contro, inizia quando i ritmi del cambiamento sociale raggiungono un andamento di trasformazione intra-generazionale: come ho cercato di illustrare, in un mondo simile l'impressione di mutamenti casuali, episodici e frenetici sostituisce la nozione di progresso e di storia finalisticamente orientata; gli attori sociali percepiscono la loro vita individuale e politica come qualcosa di volatile e privo di direzione, come in una condizione di stasi iperaccelerata.

Sul piano individuale riscontriamo tutto questo nelle interviste in cui le persone offrono un

resoconto della propria esistenza come sequenza di episodi slegati (di vita familiare e lavorativa, di nuovi luoghi e nuove idee) invece di produrre un racconto di crescita, maturazione e progresso²⁴. Cosa ancor più interessante, nel campo della politica il nostro senso di una vera e propria sequenza storica di sviluppi sembra anch'esso in pericolo: per esempio, negli anni Novanta persone comuni, scienziati e politici sembravano tutti d'accordo sul «fatto» che fenomeni come *pirateria* e *tortura* fossero cose del passato, sebbene esse si ripresentassero anche nel presente; e *democrazia* e *welfare* erano cose del presente e ancor più spesso del futuro – quando e dove non fossero (ancora) prevalenti. Consideriamo gli stessi temi a vent'anni di distanza: ora abbiamo molti dubbi sul fatto che pirateria e tortura siano «cose del passato»; se leggiamo i giornali, esse sembrano piuttosto essere presagi per il futuro, mentre scienziati e politici (e la gente comune) ci dicono che lo stato sociale come lo abbiamo conosciuto appartiene al passato e che oggi non possiamo più permettercelo; e allo stesso modo, se vista da una prospettiva non europea, la democrazia sembra disperatamente lenta e inefficace a gestire i problemi del XXI secolo. E se la si mette a confronto con i sistemi (semi)autoritari vigenti nell'Asia sudorientale o in Russia, potremmo forse dire che ci stiamo avvicinando a un'epoca «postdemocratica». Comunque la mia tesi qui non è tanto che l'ordine è stato invertito o che è diverso da quello che ci saremmo aspettati vent'anni fa, ma piuttosto che oggi siamo *incerti* sulla direzione della storia. Tutti i fenomeni di cui si è parlato, dalla pirateria alla democrazia, sono potenzialità del mondo, che appaiono e scompaiono episodicamente. Ciò, naturalmente, ci riporta con la mente al mondo premoderno, prima della storia narrata «al singolare» di cui parla Koselleck (2009). È in questo senso, vorrei sostenere, che possiamo parlare di «fine della storia».

In breve, l'accelerazione sociale produce nuove esperienze del tempo e dello spazio, nuovi modelli di interazione sociale e nuove forme di soggettività, e di conseguenza trasforma il modo in cui gli esseri umani sono posti o *collocati* nel mondo, e il modo in cui si *muovono* e *orientano* nel mondo. Ciò non è di per sé né bene né male, ma ci pone dinnanzi a uno sviluppo che è passato per lo più inosservato nella filosofia sociale. In ogni caso, cambiamenti di questa portata conducono potenzialmente a patologie sociali, cioè a sviluppi distruttivi che causano la sofferenza e/o l'infelicità dell'uomo.

Da teorico critico, è su queste che voglio tornare, perché ritengo che sia compito centrale e responsabilità dei teorici sociali identificare le fonti della sofferenza sociale. Nella seconda parte del libro mi concentrerò quindi sulle conseguenze che la velocità ha per le versioni oggi dominanti della teoria critica. Nella terza e ultima parte mi dedicherò ancora una volta ai processi di trasformazione presentati in questo capitolo, cercando di dimostrare che la velocità esercita in ciascuno degli ambiti toccati (mondo sociale, mondo oggettivo e mondo soggettivo) un notevole potenziale di *alienazione*.

²³ «Le nuove tecnologie rendono possibile mantenere relazioni – dirette o indirette – con un numero sempre crescente di persone. Stiamo raggiungendo ciò che sotto molti aspetti potrebbe essere visto come una saturazione sociale. Mutamenti di tale grandezza di rado rimangono circoscritti. Riverberano in tutta la cultura, crescendo lentamente fino al giorno in cui noi non rimaniamo sconvolti nel

constatare che ha avuto luogo uno slittamento e che non c'è modo di recuperare quello che abbiamo perso [...]. Quando la saturazione della cultura si intensifica, tutte le nostre precedenti teorie sul sé entrano in crisi; i modelli tradizionali di relazione divengono strani. Si sta formando una nuova cultura» (Gergen 2000, p. 3; vedi anche le pp. 61-62 e 49 sgg.).

²⁴ Cfr. Gergen 2000; Sennett 2000; Kraus 2002.

Parte seconda

L'accelerazione sociale

e le versioni contemporanee della teoria critica

I requisiti di una teoria critica

Se, come ho affermato in apertura, il mio scopo è quello di tracciare i lineamenti di una «teoria critica dell'accelerazione sociale», è necessario per prima cosa che consideri i requisiti di una versione contemporanea della teoria critica, ed è ciò che mi propongo in questo capitolo.

A mio giudizio una versione contemporanea della teoria critica dovrebbe rimanere fedele alle intenzioni originarie dei padri fondatori di questa tradizione – da Marx a Horkheimer, Adorno e Marcuse, ma anche a figure quali Walter Benjamin ed Erich Fromm, fino a Habermas e Honneth – senza lasciarsi eccessivamente imbavagliare e frenare da considerazioni e principî metodologici, che del resto gli stessi pensatori della Scuola di Francoforte già mettevano in discussione, e che comunque potrebbero non essere piú adeguati a un'analisi della società contemporanea. Infatti, la convinzione che la metodologia e persino la verità stessa siano sempre ancorate e circoscritte a un determinato contesto storico, o in altre parole che non ci sia una verità epistemologica astorica, e che tutte le forme dell'analisi teorica debbano essere strettamente connesse alle forme in divenire della prassi sociale – una convinzione di fondamentale importanza per questa tradizione di pensiero²⁵ – richiede che i nuovi approcci della teoria critica non seguano e ripetano ciecamente i presupposti teorici e metodologici di quelli precedenti.

Ma quali sono le intenzioni che muovono la teoria critica? Vorrei qui seguire il suggerimento di Axel Honneth che l'identificazione di patologie sociali sia il fine prioritario non solo della teoria critica, ma della filosofia sociale in genere. Ora, secondo i teorici critici le suddette patologie non vanno interpretate come semplici distorsioni funzionali o meccanismi disfunzionali della società che ne mettono in pericolo la riproduzione (materiale e/o simbolica), perché ciò minerebbe la possibilità di qualsiasi rottura (rivoluzionaria) e cambiamento nella riproduzione sociale. Gli autori di questa tradizione sono invece sempre stati mossi anche da considerazioni normative. Non si possono però far derivare le norme che vengono applicate per giudicare le istituzioni e le strutture sociali da una prospettiva astorica ed extrasociale. Al contrario, il punto di partenza dei teorici critici dev'essere a mio parere la reale sofferenza umana. Con ciò la base normativa dev'essere sempre saldamente ancorata nell'esperienza concreta degli attori sociali. Tuttavia la sofferenza non implica necessariamente un'opposizione consapevole. Perciò è sempre possibile che gli attori sociali soffrano senza comprenderlo con chiarezza: ed è qui che passano in primo piano le teorie della *falsa coscienza* e le critiche dell'*ideologia*. Diventerà chiaro in seguito che la mia reintroduzione del concetto di alienazione attinge a questa tradizione. In ogni caso il progresso del dibattito su questi punti mostra senza lasciar spazio a dubbi che la sofferenza e l'alienazione non possono essere determinate dall'esterno, ricorrendo a una qualche essenza o natura umana: queste concezioni possono trovare applicazione nel XXI secolo solo se vengono ancorate ai sentimenti (contraddittori),

alle convinzioni e azioni degli attori sociali stessi.

Come ho tentato di dimostrare altrove (Rosa 2009), la strada piú promettente per delineare una versione contemporanea della teoria critica poggia su una verifica critica delle pratiche sociali alla luce delle concezioni di vita buona fatte proprie dagli attori sociali stessi. Perciò è mia convinzione (derivata, fino a un certo grado, dalle opere del filosofo canadese Charles Taylor, su cui rimando piú diffusamente al mio lavoro del 1998) che i soggetti umani, nelle loro azioni e decisioni, siano sempre guidati da una qualche concezione (conscia e frutto di riflessione o implicita e inarticolata) di «vita buona». Possiamo funzionare come attori sociali solo se abbiamo un'idea di dove dovremmo andare e di che cosa rende la vita buona e ricca di significato. Il percorso piú promettente per una teoria critica – che, come abbiamo precisato, non muova da un'idea di natura o essenza umana, ma dalle sofferenze delle persone reali causate dalla società – si basa dunque su un confronto critico tra le concezioni delle buone pratiche e istituzioni sociali e quelle realmente esistenti. Perciò il primo obiettivo della filosofia critica devono per forza essere le condizioni sociali che, se da un lato strutturalmente inducono i soggetti a inseguire determinate concezioni del bene, dall'altro ne impediscono esse stesse la realizzazione. Così, dal mio punto di vista le idee di libertà e di autonomia (individuale e collettiva), intese come autodeterminazione della forma di vita da realizzare, e il desiderio di emancipazione dagli ostacoli politici, strutturali e istituzionali, che impediscono la realizzazione di questa autonomia, da sempre centrali nella tradizione della teoria critica, non hanno bisogno di essere giustificati su basi normative universalistiche: la promessa di autonomia e autodeterminazione, l'idea che a ogni individuo debbano venir riconosciuti il diritto e la possibilità di trovare un modo di vivere che corrisponda («autenticamente») ai suoi desideri, alle sue aspirazioni e capacità, e che sulla stessa base la comunità politica debba essere organizzata democraticamente per poter plasmare la società, sono il cuore della modernità, formano – per citare Habermas – il cuore del «progetto della modernità». Le condizioni sociali che minano la nostra capacità di autodeterminarci, che limitano le nostre potenzialità di autonomia individuale e collettiva, possono e devono venir identificate e sottoposte a critica, in quanto impediscono sistematicamente alle persone di realizzare la loro idea di bene.

Spingendosi innanzi con questa strategia l'approccio qui suggerito tenta inoltre di soddisfare altri due requisiti della teoria critica: prima di tutto rispetta il criterio della «trascendenza intramondana» formulato, tra gli altri, da Honneth (2012). Secondo questo principio gli attori sociali stessi conservano ancora l'idea di come sarebbe una forma migliore di vita e di società, rivelando una particolare sensibilità per le patologie che i teorici critici cercano di identificare e persino qualche conoscenza dei modi che potenzialmente permetterebbero di superarle nella prassi quotidiana. Ciò perché è inconcepibile che le idee del bene e le pratiche quotidiane degli attori sociali restino a lungo completamente disgiunte – a meno che non ci si trovi a vivere sotto un regime di terrore allo stato puro. Tutto al contrario, le istituzioni e le strutture sociali vengono normalmente legittimate da quelle concezioni del bene che, agli occhi degli attori sociali, forniscono significato al loro funzionamento. Proprio per questo la mia versione della teoria critica contiene anche una nozione di vita sociale come totalità nel senso di una società che sia come un tutto unificato: mentre non solo i neoliberali, ma anche molti poststrutturalisti e decostruttivisti – riprendendo così il famoso detto di Margaret Thatcher secondo cui «non esiste nessuna società», ma solo una miriade di individui (o

famiglie) e di azioni alquanto contraddittorie – hanno di recente messo in discussione la possibilità di definire la società in termini sociologici come una formazione integrale, governata da qualche struttura o legge unificante, la teoria critica ha sempre sostenuto che quelle strutture, istituzioni e azioni formano unità integrali nel senso di una formazione sociale, e che è precisamente il compito della teoria identificare e analizzare criticamente le leggi e le forze che governano queste formazioni. Affermo perciò che è uno dei grandi meriti della teoria critica dell'accelerazione sociale il saper spiegare le trasformazioni dei regimi produttivi e di consumo della modernità – dalla prima modernità a quella «classica» e fordista fino al mondo tardomoderno – e, inoltre, della formazione di identità e cultura politica, leggendole come conseguenze più o meno inevitabili di un processo in atto di accelerazione sociale. Perciò, come sottolineato in precedenza, la storia della modernizzazione è per me storia di un processo in atto di accelerazione sociale che trasforma progressivamente la società in un processo a più fasi di sviluppo.

Eppure, per lettori avvezzi ai dibattiti in corso nella teoria critica, tutto ciò sembrerà alquanto esagerato, poiché le versioni contemporanee di maggior successo della teoria critica – difese rispettivamente da Jürgen Habermas e Axel Honneth – identificano la totalità sociale in due elementi molto diversi: per Habermas la «sintesi» di ogni società consiste nelle sue relazioni di comunicazione e di mondo della vita (*Lebenswelt*) costruito comunicativamente, mentre per Honneth nelle relazioni di *riconoscimento sociale* che formano la base della società. Procederò allora a discutere brevemente il rapporto tra i loro approcci e il mio concetto di accelerazione sociale. Dal momento che l'accelerazione non è una sostanza, ma un processo, non voglio certo sostenere che l'accelerazione sociale formi la base, o *synthesis*, della società moderna, bensì la sua *dynamis*, la forza che la muove e la logica o legge che presiede al suo cambiamento. Così, se da un lato non metto in discussione il fatto che le condizioni di interazione (di comunicazione e riconoscimento) formino la base della società, dall'altro affermo che nessuna delle due può essere analizzata e compresa adeguatamente senza tenere in conto la dimensione dinamica e le forze propulsive dell'accelerazione sociale.

²⁵ Per una ricostruzione più articolata della tradizione della teoria critica e dei suoi principi fondanti si veda Gertenbach e Rosa 2009.

Capitolo settimo

L'accelerazione e la «critica delle condizioni della comunicazione»

Secondo Jürgen Habermas, nella sua opera di maggiore influenza, la *Teoria dell'agire comunicativo* (1986 [1981]), le patologie sociali nascono da distorsioni sistematiche delle condizioni della comunicazione. A suo dire il compito della teoria critica è quello di identificare tutte le forze (strutturali) di queste distorsioni. Sebbene la sua teoria e le sue giustificazioni sociologiche e metalinguistiche siano piuttosto complesse – e nel dettaglio discutibili – l'idea di base è tanto semplice quanto convincente: il *potere* e la *conoscenza* (o le norme e i postulati di verità) possono essere giustificati, afferma Habermas, soltanto se sono (o possono essere ricostruiti come) il risultato di un discorso libero da relazioni di potere distorcenti, un discorso, cioè, in cui tutte le argomentazioni possono essere formulate e decise soltanto sulla base logica della «forza non costrittiva dell'argomento migliore».

Ora, è pressoché evidente che la formulazione, il filtrare e il soppesare collettivo degli argomenti è un processo che richiede tempo. Ciò è vero per il mondo della scienza, per il quale si potrebbe tranquillamente argomentare che la velocità e successione di conferenze e articoli è così elevata e, cosa ancor più grave, il numero di articoli, libri e giornali è così enorme, che coloro che scrivono e parlano nell'era del «pubblica o muori» non hanno quasi mai tempo per sviluppare davvero le loro tesi, mentre i lettori e gli ascoltatori si perdono in una miriade di pubblicazioni e presentazioni ripetitive e frettolose. Sono fermamente convinto che, almeno nelle scienze sociali e umane, il discorso di rado si uniformi e attenga alla forza persuasiva degli argomenti migliori, ma converga piuttosto su una corsa folle e non controllabile a più pubblicazioni, conferenze e progetti di ricerca, il cui successo dipenderà dalle strutture di cooperazione tra i dipartimenti universitari più che dalla forza argomentativa.

Nel mondo politico la situazione è ancora peggiore. Come hanno chiarito a sufficienza sia lo stesso Habermas (1992) sia chi segue la sua idea della democrazia deliberativa, la forza politica nella modernità può essere legittimata soltanto se è il risultato di un processo democratico pluristratificato, che necessita di un gran numero di filtri e di arene di dibattito. Non solo tutti i gruppi sociali, ma da ultimo anche tutti gli individui dovrebbero avere l'opportunità di formulare asserzioni e argomentazioni, e le argomentazioni politiche andrebbero gradualmente filtrate e incanalate in un processo di deliberazione e rappresentazione, fino a trasformarsi in leggi che tengono unita la comunità. Ma anche senza seguire Habermas totalmente, è comunque innegabile che la democrazia sia un processo che prende tempo: formare una volontà democratica (deliberante) e assumere decisioni richiede l'identificazione e organizzazione di tutti i gruppi coinvolti, la formulazione di programmi e tesi, la formazione di volontà collettive e infine la ricerca collettiva delle tesi migliori. Nelle condizioni tardomoderne di pluralismo postconvenzionalista e di

complessità globale questo processo richiede di fatto ancora più tempo: sono coinvolte più persone e più gruppi, si possono dare per scontate meno cose e occorre prendere in considerazione diverse opinioni e bisogni. Inoltre le condizioni alla base della decisione e le sue conseguenze diventano più complesse. Invece, nel processo di accelerazione sociale che abbiamo delineato le risorse di tempo a disposizione dei politici stanno diminuendo, non aumentando: poiché è cresciuta la velocità dell'innovazione tecnologica, delle transazioni economiche e della vita culturale, occorre prendere un numero maggiore di decisioni in un tempo minore e quindi i processi decisionali seguono ritmi più elevati²⁶. Dunque gli orizzonti di tempo e gli schemi temporali della formazione di una volontà deliberante e democratica e le sfere della tecnologia, scienza, economia e cultura divergono verso posizioni opposte. Il risultato sembra chiaro: nella politica tardomoderna non è più (se lo è mai stata) la forza dell'argomento migliore a decidere delle politiche future, ma il potere dei rancori, dei sentimenti istintivi, di metafore e immagini suggestive. Le immagini sono senza dubbio più veloci delle parole, mettono da parte le argomentazioni ed esercitano effetti istantanei, anche se largamente inconsci. L'argomento migliore perde forza di fronte alle onde dinamiche della formazione di opinioni. Sotto questa luce non c'è da stupirsi se star mediatiche come Arnold Schwarzenegger, Nicolas Sarkozy o Silvio Berlusconi conquistano incarichi e potere e se si ha l'impressione di trovarsi dinanzi a una «svolta estetica» in politica: politici e movimenti vincono le elezioni perché sono «cool», non perché hanno idee, programmi e tesi articolate. Anche le affinità elettorali sono diventate molto più volatili e dinamiche: le maggioranze si formano fabbricando o «tessendo» eventi, non argomentando. In un certo senso la democrazia stessa è capace di accelerare: opinioni e maggioranze politiche possono nascere in pochi secondi sulla spinta di sondaggi (istantanei) in Tv, alla radio o su Internet. Essi però non riflettono processi di deliberazione in cui sia possibile formulare argomentazioni, vagliarle, soppesarle e fare una scelta. Al contrario, riflettono reazioni «di pancia» che sono per lo più se non del tutto *immuni alla forza dell'argomento migliore*. Riassumendo: è possibile che le parole, e persino le argomentazioni – o, come ipotizza Myerson (2001, p. 46; cfr. Rosa 2005a, pp. 249-50), persino il *medium* del significato stesso – siano diventate *troppo lente* per la velocità del mondo tardomoderno. Così i modelli capitalistici dell'allocatione sono diventati sempre più inaccessibili e immuni a riflessioni sulla giustizia: mentre è estremamente difficile mettere alla prova certe argomentazioni a favore o contro determinati modelli di distribuzione, questi modelli vengono semplicemente riformulati di continuo, a una velocità mozzafiato, dalle correnti socio-economiche. Non ho qui spazio, tempo e predisposizione d'animo per addentrarmi nella questione, ma mi pare evidente che chiunque condivida la tesi base di Habermas sulle condizioni della comunicazione e le prenda come punto di partenza per la teoria critica dovrà prestare molta attenzione alle strutture temporali di queste condizioni.

²⁶ Si vedano per considerazioni più ampie Rosa 2005b, Scheuerman 2004, Rosa e Scheuerman 2009.

Capitolo ottavo

L'accelerazione e la «critica delle condizioni del riconoscimento sociale»

È interessante notare che, mentre il concetto habermasiano di società giusta (e razionale) implica chiaramente limiti di velocità, la visione della società di Axel Honneth (2002), basata su schemi giustificabili di riconoscimento reciproco, non è temporalmente limitata: la comunicazione è consumo di tempo, il riconoscimento no, o almeno non necessariamente. In ogni caso, è innegabile che una teoria critica del riconoscimento non può alla lunga evitare di considerare gli effetti (e le cause) dell'accelerazione sociale. Anzi, continuando a trascurare questi aspetti, credo che Honneth e i suoi seguaci non siano in grado di vedere i modi in cui le condizioni del riconoscimento sociale cambiano nella società contemporanea e gli effetti collaterali di disturbo di questo cambiamento.

Prima di tutto, siccome la velocità, in quanto norma sociale prevalente, è del tutto «naturalizzata» nella società moderna – le norme e le strutture temporali sembrano essere semplicemente «date», non sono mai percepite come costrutti sociali e politicamente negoziabili –, essa serve anche a distribuire legittimo riconoscimento e disprezzo: chi è veloce vince e guadagna, chi è lento rimane indietro e perde. Inoltre, di contro alla tesi di Honneth secondo cui il disprezzo causato a livello strutturale creerebbe indignazione e oltraggio, coloro che patiscono questo disprezzo nella corsa della società di rado pensano di subire un'*ingiustizia*. Poiché la competizione è strettamente connessa alla velocità (per la definizione di «prestazione» discussa nel capitolo II) ed è considerata il legittimo meccanismo di allocazione almeno nella sfera economica dallo stesso Honneth, chi resta indietro non deve biasimare nessun altro che se stesso. D'altra parte, come ho dimostrato, questa logica di competizione e potenza è anche la forza principale che guida l'accelerazione sociale. Per questo il desiderio di riconoscimento nella società moderna è diventato anch'esso una gara di velocità: poiché guadagniamo stima sociale attraverso la competizione, la velocità è essenziale per la mappa del riconoscimento nelle società moderne. Dobbiamo essere veloci e flessibili per guadagnare (e preservare) il riconoscimento sociale, ma allo stesso tempo è proprio il nostro desiderio di riconoscimento a muovere incessantemente le ruote dell'accelerazione.

Consideriamo la differenza tra modelli di riconoscimento e paure del disprezzo oggi e quelli dell'epoca premoderna. In una società stratificata in classi i modelli dell'allocazione e del riconoscimento erano prefissati: posizioni, privilegi, status e approvazione che ciascuno vantava erano in buona misura predeterminati dalla sua nascita. Un re, un duca, un monaco, un soldato o un contadino: avevano tutti una quota predeterminata (di status, diritti, privilegi, doveri) sulla mappa di allocazione che era strutturata quasi su base ontologica. Così la persona poteva soffrire di venire sistematicamente esclusa da certi beni e privilegi, ma questa esclusione era dovuta a strutture del mondo (ontologicamente fondate). La lotta per il riconoscimento (nel macrocosmo sociale) poteva quindi essere condotta solo come lotta *contro* le strutture sociali esistenti, cosa che però

probabilmente non veniva neppure presa in considerazione nella vita di tutti i giorni.

Nella società moderna invece la posizione di ciascuno nel mondo non è prefissata. La mappa dell'allocazione del riconoscimento viene ridisegnata in base alla posizione che l'individuo raggiunge con le proprie forze. Da esse dipendono lo status, i privilegi, il riconoscimento e la ricchezza. Qui (almeno di principio) la «posizione nel mondo» è distribuita con una lotta competitiva. Ciò richiede la «dinamicizzazione» del mondo: strutture lavorative e famigliari e «posizioni» religiose e politiche (credo e preferenze) non sono più trasmesse in toto dai padri ai figli: le nuove generazioni sono viste come fonte di innovazione. I figli maschi (e in seguito anche le femmine) sono liberi e persino incoraggiati a scegliere la professione, fondare una famiglia propria, definire le proprie istanze religiose e politiche e così via. In conseguenza di ciò il riconoscimento viene distribuito «a posteriori», in accordo con la mappa delle posizioni raggiunte nella gara con la concorrenza. La paura del mancato riconoscimento si concentra quindi sul timore dei fallimenti professionali e sentimentali: non ottenere la posizione desiderata, la moglie, i bambini, la casa o l'automobile per cui si è combattuto. Le lotte per il riconoscimento si biforcano a loro volta in battaglie per una posizione migliore e battaglie per una ridefinizione del valore relativo di certe posizioni.

Quando poi il processo di accelerazione sociale passa da un ritmo generazionale di cambiamento a uno intragenerazionale – come si passa dalla «modernità classica» alla «tarda modernità» nel senso prima descritto – la lotta per il riconoscimento cambia forma ancora una volta. Oggi non basta più raggiungere la posizione che ci si è prefissati nella competizione: lavori e famiglia non durano per tutta la vita, e neppure le appartenenze politiche o religiose. Così non basta *essere* un manager, un caporedattore o un professore (al culmine della scala sociale) o un addetto alle pulizie, guardia o portiere (scendendo verso il basso della scala). Il riconoscimento (e tutto ciò che ne deriva: ricchezza, sicurezza, privilegi, ecc.) viene distribuito in base alle performance: un manager con un basso rendimento secondo i rapporti trimestrali, un caporedattore che vede ridursi il numero dei propri lettori, o un professore che non pubblica su riviste con un ranking alto perdono incessantemente terreno – e presto o tardi possono perdere il posto. Anche le donne delle pulizie e i portieri vengono assunti con contratti a termine ottenuti in base alle loro performance. In questo modo la lotta per il riconoscimento passa dalla posizione al rendimento, e il riconoscimento non è più un punto di forza acquisito una volta per tutte nella vita, ma qualcosa che va riconquistato ogni giorno. I trionfi e le imprese di ieri contano poco domani. Il riconoscimento non si accumula più, è sempre in pericolo di venire completamente svalutato dal fluire costante degli eventi e dallo slittamento dei panorami sociali. La posizione è importante per accrescere le possibilità di mantenere o guadagnare stima sociale, ma non è detto che la si conserverà per sempre o che domani avrà ancora valore.

Altrettanto vale per il mondo delle idee: in questa lotta eccessivamente dinamica per il riconoscimento neppure l'individuo manterrà posizioni «a vita». In cima alla lista, come sappiamo dalle inchieste sulla cultura politica e il cambiamento elettorale, vi è la volubilità politica: le persone non sono più semplicemente *conservatori* o *di sinistra* o *verdi* e tendono a mutare le loro vedute politiche in base alla *redditività* dei partiti e dei politici. Andamenti analoghi si osservano anche nell'ambito della religione: è significativamente in crescita il cambio di appartenenza religiosa in base alla «performance» delle istituzioni religiose; a meno che, naturalmente, i credenti, in una

drammatica reazione a questa continua dinamicizzazione del panorama sociale, materiale e spirituale, non si trasformino di botto in «fondamentalisti» per guadagnare un'istanza solida e duratura da contrapporre al mondo. Se autori come Alain Ehrenberg (1999) o Axel Honneth (2003) osservano che il sé tardomoderno è sempre più «esausto» – un esaurimento che trova la sua espressione empiricamente misurabile nel numero crescente di casi di depressione clinica e burn-out – ciò è secondo me in gran parte (anche se non esclusivamente) attribuibile a una lotta per il riconoscimento che, metaforicamente parlando, ricomincia da zero ogni giorno e nella quale non è più possibile ritagliarsi nicchie o raggiungere altezze sicure.

Per questo, nelle condizioni di vita tardomoderni e con un ritmo intragenerazionale del cambiamento sociale, la battaglia quotidiana per il riconoscimento si è notevolmente aggravata. Trasformando la propria logica da una competizione «posizionale» a una «performativa», questa battaglia tiene in scacco i soggetti con un'insicurezza costante, alti livelli di casualità e un crescente senso di futilità. Soffrire per il mancato riconoscimento è la conseguenza di un arretramento, quindi le persone temono più di ogni altra cosa al mondo di essere «lasciate indietro»: appena nasce un bambino, i genitori divengono paranoici per la paura che il figlio possa avere qualche tipo di «ritardo».

Riassumendo, se la lotta per il riconoscimento è una forza motrice costante dell'accelerazione sociale in una società competitiva, la sua forma cambia considerevolmente con l'accelerazione del cambiamento sociale. E la logica di questa battaglia non può essere compresa del tutto se non si tiene in conto questa dimensione temporale. Dunque una teoria critica delle condizioni del riconoscimento è intrinsecamente connessa a una teoria critica dell'accelerazione sociale, anzi una sua parte essenziale.

L'accelerazione come nuova forma di totalitarismo

La tesi che vorrei qui sostenere è che l'accelerazione sociale è divenuta una forza totalitaria nella e della società moderna e che quindi dovrebbe essere sottoposta a critica come ogni forma di governo totalitario. Naturalmente non faccio mio, qui, il termine «totalitario» nel suo riferimento a un dittatore o a un gruppo, classe o partito politico; semmai, nella società tardomoderna, il potere totalitario rimane un principio astratto, ma che nondimeno sottomette tutti quelli che vivono sotto il suo governo. Direi che possiamo definire un potere totalitario quando *a)* esercita pressioni sulla volontà e le azioni dei soggetti, *b)* è impossibile sfuggirgli, ovvero tutti i soggetti sono sottoposti a esso, *c)* è onnipervasivo, cioè la sua influenza non è circoscritta a singole aree della vita sociale, ma a tutti i suoi aspetti e *d)* è difficile o quasi impossibile criticarlo e combatterlo.

Di certo chiamiamo «totalitario» un regime quando i suoi cittadini si svegliano nella notte col petto oppresso da una paura terribile, aspettando la fine imminente con il cuore in gola e i sudori freddi. Bene, possiamo essere abbastanza sicuri del fatto che molte più persone si svegliano in piena notte con simili angosce nei paesi occidentali, cosiddetti liberi e sviluppati, di quanto accadesse nell'Iraq di Saddam Hussein o accada oggi nella Corea del Nord. Neppure le dittature più brutali realizzano pienamente i punti *b)*, *c)* e *d)*. È sempre possibile che qualcuno resista, si opponga o almeno riesca a evadere ed eluda i servizi segreti dei tiranni, che almeno, quindi, non regolano proprio ogni aspetto della vita.

Con l'accelerazione sociale è diverso: come ho cercato di mostrare, praticamente non c'è aspetto della vita sociale che non sia toccato o trasformato dai dettami della velocità. La progressione dell'accelerazione sociale, trasformando il nostro regime spazio-temporale, può a buon diritto essere definita onnipervasiva e onninclusiva: essa esercita la sua pressione inducendo la paura permanente di poter perdere la battaglia e di non essere più capaci di tenere il ritmo, ovvero di soddisfare in modo adeguato le richieste (sempre più numerose) che ci si trova a fronteggiare; il timore, quindi, di aver bisogno di una pausa e di rimanere per questo esclusi dalla gara. O, per chi è disoccupato o malato, la preoccupazione di non riuscire più a rientrare in gara, di *essere già rimasti* indietro. Se quelli ben equipaggiati e che partono da posizioni privilegiate devono correre più in fretta che possono e investire tutte le loro energie per restare in gara, è persino ragionevole che chi parte da posizioni svantaggiate neppure provi a raggiungerli: abbiamo qui il nuovo gruppo degli esclusi a termine, del cosiddetto «preariato».

Il punto centrale del mio approccio critico è il fatto che questi dettami difficilmente sono riconosciuti e percepiti come una costruzione sociale: essi, infatti, non vengono formulati come asserzioni normative e regole (che di principio possono sempre venire da un lato messe in discussione, dall'altro contrastate e trasgredite) e non compaiono nei dibattiti politici. Il tempo viene

ancora percepito come qualcosa di brutale e di naturalmente dato e le persone, quando si sentono in ritardo, tendono a rimproverare se stesse di non saperlo gestire bene. Il tempo sembra quindi per sua essenza andare al di là della politica.

Nella terza e ultima parte di questo libro delineerò una teoria critica dell'accelerazione sociale, ricostruendo una critica ideologica dell'autocomprensione etica e temporale della società moderna (capitolo XII). Partirò però da una critica *funzionalista* dell'accelerazione sociale nel capitolo XI, dove sosterrò la tesi secondo cui anche *al di là* delle considerazioni normative la velocità mozzafiato delle interazioni sociali tardomoderni rischia di minare la capacità di autoriproduzione della società contemporanea. Nel capitolo XIII proverò ad affermare l'idea che esista una relazione dialettica tra il «progetto della modernità» etico-politico e la promessa illuministica dell'autogoverno, da una parte, e il processo (di ammodernamento) dell'accelerazione sociale, dall'altra. Perciò, se è vero che un determinato livello di dinamicizzazione del mondo è stato inevitabile per portare avanti il progetto della modernità, è altrettanto vero che i livelli di velocità del mondo tardomoderno tendono oggi a metterlo in crisi. Concluderò delineando una nuova versione della teoria critica che provi a ristabilire il concetto di alienazione e a contrapporgli il concetto di mondo «che risuona».

Parte terza

*Lineamenti per una teoria critica
dell'accelerazione sociale*

Capitolo decimo

Tre varianti della critica delle condizioni temporali

L'idea di fondare il criticismo sociale su un'analisi delle condizioni temporali della società è basata sul fatto che il tempo è un elemento onnipervasivo del tessuto sociale. Tutte le istituzioni, strutture e interazioni sociali hanno, infatti, un carattere processuale e implicano un impianto temporale, quindi il tempo non è solo un ambito particolare del mondo sociale, ma l'elemento cardine in tutte le sue dimensioni. Avvicinarsi alla società attraverso gli aspetti temporali è allora un buon «trucco» analitico per stabilire un fulcro di analisi e di critica stabile e unitario per tutti i campi dell'agire sociale. Tuttavia, come abbiamo visto, il concetto di «accelerazione sociale» si estende oltre le relazioni temporali, proprio come il processo acceleratorio che ne sta alla base è la forza che guida non solo l'evoluzione temporale della società, ma anche i cambiamenti del tessuto sociale e materiale – per usare la famosa distinzione di Niklas Luhmann tra dimensione sociale, temporale e materiale della società (Luhmann 1984, p. 127). Nella mia ottica l'accelerazione sociale è il processo cardine della modernità e la critica della società moderna non solo può, ma deve prenderla come punto di partenza.

Parlando in linea generale, ci sono due o, meglio, tre forme base del criticismo sociale. Prima di tutto ci sono diverse varianti della *critica funzionalista* delle istituzioni e delle pratiche sociali. Così, per esempio, il tardo Marx e molti marxisti sulla sua scia hanno argomentato che il capitalismo è attraversato da contraddizioni interne che necessariamente determinano crisi serie, le quali a loro volta portano prima o poi a un tracollo nella riproduzione sociale. In breve, il criticismo funzionalista è basato sulla tesi che un sistema (o prassi) sociale alla lunga *non funzionerà*. Questo assunto è molto diverso dalla seconda forma di criticismo, la *critica normativa* della società. Naturalmente il criticismo funzionalista e quello normativo possono essere combinati, ma sul piano analitico la separazione è netta. La critica normativa sostiene che una formazione o accordo sociale non è *buono o giustificabile* in base a determinate leggi e valori, che devono essere definiti o identificati e giustificati indipendentemente. In realtà esistono due varianti della critica normativa: una può essere etichettata come «morale», l'altra come «etica». Una *critica morale* è fondata su un concetto di giustizia e la sua argomentazione consiste nel dire che le istituzioni sociali date portano a una distribuzione ingiusta (iniqua) di beni, diritti, status e/o privilegi. L'attenzione di solito si concentra sulle *relazioni sociali*, cioè sulle posizioni relative di determinati gruppi o individui rispetto ad altri.

Di contro, una *critica etica* si basa su una concezione della vita buona (o, *ex negativo*, delle condizioni che minano sistematicamente la realizzazione della vita buona, come per esempio gli stati di alienazione). Qui non si argomenta sulla giustizia, ma sulla possibilità di essere felici. La critica allora prende di solito la forma dell'identificazione di strutture e pratiche che impediscono alle

persone di realizzare una vita buona, ed è probabile che tutti i membri della società siano in egual misura toccati da, diciamo, certe condizioni alienanti. Naturalmente, per una critica etica è ancora più difficile definire norme e valori – o un concetto di vita buona – che possa essere considerato generalmente accettato o giustificabile nella società sotto la lente della critica. Mentre le versioni contemporanee del criticismo morale (molti approcci liberali, ma anche quelli nella tradizione dell'etica del discorso) tentano spesso di formulare concetti «universalistici» di giustizia come loro punto di partenza, le critiche etiche (come quelle formulate da comunitaristi quali Charles Taylor o Alasdair MacIntyre) tendono ad assumere come loro base normativa concezioni della vita buona già incorporate nel discorso e nelle pratiche moderne e quindi limitate a un determinato periodo e società. Ciò perché la filosofia sociale moderna non crede più all'idea che si possa identificare una «essenza» o «natura» umana invariabile. A ogni modo le critiche normative devono giustificare esplicitamente i propri fondamenti normativi.

Di seguito cercherò di mostrare come una teoria critica dell'accelerazione sociale possa integrare queste tre forme di criticismo sociale, in continuità con la tradizione delle versioni più antiche di teoria critica, che cercavano sempre di combinare una critica funzionale di ispirazione marxista delle intrinseche e insormontabili contraddizioni (di classe) della società capitalistica con una critica morale della sua ingiustizia (distributiva) di base e una critica etica della vita alienata (ispirata al primo Marx) e dei falsi bisogni.

Comincerò con un'analisi funzionalista delle patologie che risultano da processi di desincronizzazione. Poi passerò a una critica normativa (e ideologica) delle norme temporali invisibili. Infine cercherò di delineare una riformulazione del concetto di alienazione da una prospettiva temporale.

Capitolo undicesimo

La critica funzionalista: patologie da desincronizzazione

Sebbene ci si imbatta spesso nella tesi che nella società moderna più o meno «tutti i processi» tendono all'accelerazione sociale o almeno a un incremento di velocità (si veda per esempio Gleick 2000), questo ovviamente non è vero: come abbiamo già visto nel capitolo III, ci sono cose che non possono velocizzarsi affatto (come gran parte dei processi naturali e geologici), o che comunque non l'hanno fatto finora, o persino che *rallentano*, a volte proprio come risposta alla dinamicizzazione. Inoltre, anche per quel ventaglio di fenomeni che davvero accelerano, è evidente che possono farlo *in gradazione diversa*. Ne risultano inevitabili frizioni e tensioni sulla linea di confine tra istituzioni, processi e pratiche veloci e lente. Laddove due processi interagiscono, dove sono sincronizzati, l'accelerazione di uno pone l'altro sotto pressione: a meno che non si velocizzi anch'esso, viene percepito come un elemento di disturbo o ostacolo. Prendiamo l'esempio degli orari di un treno. Diciamo che ci servono tre ore di treno per andare da Amburgo a Copenaghen e poi altri trenta minuti da lì per raggiungere una cittadina danese un po' più lontana. Ora, se il treno internazionale arriva a Copenaghen con venti minuti di anticipo, il viaggiatore dovrà aspettare venti minuti per prendere la coincidenza, cosa percepita come un'assoluta perdita di tempo, oppure anche il «trenino» locale dovrà adattarsi e partire con venti minuti di anticipo. Allo stesso modo, se siete molto di fretta e volete comprare un giornale, ma l'edicolante aveva lasciato il lavoro precedente per godersi un ritmo di vita più lento, sperimenterete entrambi un'interazione desincronizzata: voi vi sentirete terribilmente in ritardo e con l'impressione che tutto ciò vi faccia rallentare ancora di più, mentre il venditore sentirà che gli viene messa una fretta terribile e una pressione ingiustificata. E così via.

Messa in termini più sistematici, la desincronizzazione appare tra il mondo sociale e quello extra-sociale, ma anche tra diversi schemi di velocità all'interno della società. Rispetto al primo punto, come ha osservato già anni fa il mio collega tedesco Fritz Reheis (1996), la velocizzazione della società scavalca sistematicamente la cornice temporale della natura circostante. Così, sfruttiamo risorse come il petrolio e il suolo a un ritmo di molto superiore a quello della loro rigenerazione, e scarichiamo rifiuti tossici troppo in fretta perché la natura possa assorbirli. Il riscaldamento stesso del pianeta non è altro che il risultato di un processo di accelerazione fisica determinato dalla società: sebbene stiamo esaurendo le energie immagazzinate in petrolio e gas, letteralmente acceleriamo le molecole dell'atmosfera scaldandole, in quanto il calore è causa ed effetto di un rapido movimento molecolare. D'altra parte può essere benissimo che il corpo e la psiche dell'uomo vengano anch'essi sovraccaricati dal ritmo sostenuto della società. Perciò autori come Ehrenberg (1999) o Baier (2004) hanno sostenuto che l'aumento drammatico di depressioni e burn-out appare come reazione al sovraccarico temporale o agli accresciuti livelli di stress della società moderna. Infatti, coloro che cadono in depressione vivono un cambiamento drammatico nella loro percezione

temporale, passando da un tempo dinamico, o frenetico, a una palude temporale dove il tempo non sembra piú in movimento, ma in stasi. Qualsiasi nesso di significato tra passato, presente e futuro appare definitivamente spezzato.

Bisogna comunque essere oltremodo cauti nel postulare limiti fissi all'adattabilità umana. Quando furono realizzate le prime ferrovie, i medici erano fermamente convinti di aver dimostrato che il corpo e il cervello umano non reggono velocità superiori ai 25 o 30 chilometri orari senza subire danni seri e i viaggiatori ricavano prove evidenti di questo assunto dal semplice fatto che si sentivano male a guardare i vagoni che viaggiavano a quella velocità. A dire il vero anche noi oggi ci sentiamo male quando un treno viaggia a 25 o 30 chilometri all'ora – perché non sopportiamo di perdere così tanto tempo. Abbiamo appreso la tecnica della «visuale panoramica», cioè a non fissare lo sguardo alla banchina, perciò amiamo viaggiare ad alta velocità (Schivelbusch 2003). Allo stesso modo, alcuni studi hanno riscontrato che i giovani d'oggi sviluppano capacità multitasking che il cervello delle vecchie generazioni non saprebbe reggere.

Tornando alla sociologia, le cose si fanno piú interessanti quando si guarda al livello della comunità. Qui è innegabile che sono possibili diversi gradi di accelerazione per le diverse sfere sociali: la velocità delle transazioni economiche, scoperte sociali e innovazioni tecnologiche sembra esser cresciuta in maniera esponenziale negli ultimi decenni; il ritmo della politica invece non è accelerato per nulla e lo è pochissimo quello della riproduzione culturale, ossia del passaggio generazionale della conoscenza simbolica. Il mondo occidentale moderno fonda la propria comprensione di sé sull'idea che la politica debba dettare il ritmo dello sviluppo culturale e sociale. Se vogliamo avere società fondamentalmente *democratiche* ciò significa che la politica regola i confini e le direzioni in cui operano la scienza, la tecnologia e l'economia. Ciò richiede un saldo «ancoraggio della politica al tempo», cioè deve valere l'assunto secondo cui il processo decisionale politico e l'evoluzione sociale sono, o almeno possono essere, sincronizzati. Come ho però spiegato anche altrove (Rosa 2005b), la democrazia è un processo che consuma il tempo. Ci vuole tempo per organizzare la cosa pubblica, per identificare i gruppi sociali rilevanti, per formulare e soppesare tesi, per raggiungere il consenso ed esprimere decisioni. E occorre tempo per mettere in atto le decisioni, soprattutto in società non totalitarie e nel rispetto della legge.

In condizioni tardomoderne questi processi richiedono *ancora piú tempo*, perché le società sono sempre piú pluralistiche e meno convenzionali. L'organizzazione del processo che crea l'opinione pubblica richiede piú tempo, se i gruppi sono piú eterogenei e dinamici e se le condizioni che fanno da sfondo mutano a ritmi sempre piú elevati. Piú esse sono instabili, piú si consuma tempo a pianificare e calcolare. Quindi lo stesso processo che fa accelerare i cambiamenti sociali, culturali ed economici *rallenta* il processo di formazione di una volontà democratica e di decisione e ciò conduce a una netta desincronizzazione tra la politica e la vita ed evoluzione socio-economica. Oggi la politica non è piú sentita come il regolatore del cambiamento e dell'evoluzione sociale. Al contrario, la politica «progressista» – se la parola ha ancora significato oggi – è caratterizzata dalla volontà politica di rallentare le transazioni e gli sviluppi tecnologici ed economici per stabilire o conservare un qualche controllo politico sul ritmo e sulla direzione della società (attraverso strumenti come la Tobin-tax). Di contro, i liberal-conservatori optano oggi per accelerare i processi tecnologici e socio-economici riducendo il controllo politico. In questa inversione dell'indicatore

temporale della politica tra *progressista* e *conservatrice* troviamo una chiara espressione della desincronizzazione in atto tra la politica e le sfere tecno-economiche della società, e quindi del fatto che l'idea di guida da parte della politica si è trasformata da strumento di dinamicizzazione sociale, nella prima età moderna e nella modernità classica, a barriera e ostacolo a un'ulteriore accelerazione in condizioni tardomoderne. Per questo il progetto neoliberale degli ultimi vent'anni perseguiva il progetto di rendere più veloce la società (e in particolare i flussi di capitale) riducendo o addirittura sradicando il controllo o la guida politica – attraverso misure di deregolamentazione, privatizzazione e giuridificazione.

Desincronizzazioni nocive appaiono non solo tra l'economia e le altre sfere della vita, ma anche all'interno dell'economia stessa: la rapida accelerazione dei mercati finanziari dopo le rivoluzioni politiche e digitali del 1989 hanno chiaramente portato a una netta rottura tra le velocità sempre crescenti dei flussi di investimento e di capitale e il ristagno dell'economia «reale», cioè della produzione e del consumo effettivi. Come tutti sappiamo, questa situazione è culminata con la crisi finanziaria ed economica del 2008, la più grave dagli anni Trenta. Se le transazioni economiche e finanziarie possono essere accelerate quasi all'infinito, non accade lo stesso per produzione e consumo: potete avere profitti comprando e vendendo quote in frazioni di secondo, ma non c'è equivalente di tutto questo nella produzione reale; e, in modo analogo, potete acquistare prodotti e servizi in pochi secondi, ma non utilizzarli. Sembra quindi crearsi un divario crescente tra l'acquisto e il consumo (tra comprare un libro e leggerlo, per esempio, o acquistare un telescopio e utilizzarlo). Come mostrerò in seguito, questa forma di desincronizzazione culturale offre un punto di partenza molto favorevole, a mio avviso, per reintrodurre il concetto di falsi bisogni nella teoria critica.

Tuttavia, potrebbero esserci altre forme di desincronizzazione disfunzionale nel tessuto temporale della tarda modernità. Per esempio, come hanno sostenuto autori quali Blumenberg (1996) o Lübke (1998), nel caso della riproduzione culturale: il passaggio di norme e conoscenze culturali da una generazione all'altra, che garantisce una certa dose di stabilità e continuità sociale, appare anch'esso come un processo che inevitabilmente consuma il tempo. Se il mondo della vita viene dinamicizzato fino al punto in cui non c'è più o c'è pochissima stabilità intergenerazionale, le generazioni vivono virtualmente in «mondi diversi», minacciando un tracollo della riproduzione simbolica della società. E infine, la capacità creativa della società di dare risposte realmente innovative a nuove condizioni potrebbe richiedere una quantità considerevole di risorse di tempo «libere» o comunque abbondanti, che permettano di giocare, annoiarsi e starsene a ozio, perdere tempo o in ogni caso impiegarlo apparentemente male. Potrebbe quindi essere proprio l'instancabile lotta della società moderna per cambiare ed essere incessantemente in movimento a minare la sua capacità di innovarsi davvero e adattarsi in modo creativo. In questo senso, sotto la superficie iperdinamica delle società tardomoderne si può scorgere una forma molto solida di sclerotizzazione e congelamento.

Riassumendo: una critica funzionalista dell'accelerazione sociale sembra trovare una gran quantità di sintomi di potenziali patologie da velocità attraverso un'analisi approfondita dei problemi e dei processi di (de)sincronizzazione a tutti i livelli della vita sociale nella società tardomoderna.

Capitolo dodicesimo

La critica normativa: ideologia rivisitata.

Smascherare le norme sociali segrete della temporalità

Se ritorniamo ai «classici» della sociologia come Weber, Simmel o Durkheim, constatiamo che i padri fondatori della disciplina – così come i loro colleghi Elias e Foucault in tempi più recenti – erano tutti condizionati da una visione molto confusa e persino paradossale delle società moderne. Il paradosso con cui cercavano di venire a patti è il seguente: da un lato le società moderne sono caratterizzate da un aumento incredibile di interdipendenza reciproca; le relazioni sociali vengono tessute in reti molto complesse, in cui le catene di interazione e interdipendenza si allungano sempre più. I processi di produzione e distribuzione, ma anche di educazione e intrattenimento, politica e diritto, coinvolgono innumerevoli individui e azioni e risultano da miriadi di decisioni separate localmente e socialmente. Quindi il bisogno di regolamentazione e coordinazione sociale – come di sincronizzazione – è ovviamente enorme e supera di gran lunga il corrispondente bisogno in tutte le altre forme note di organizzazione comunitaria. Perciò si sarebbe portati a credere che la vita sociale sia strettamente regolata e controllata da norme sociali ed etiche molto severe, che guidano il comportamento individuale in modo così ben accordato che tutte quelle catene di interdipendenze sono chiuse e portano avanti le loro operazioni senza rotture né interruzioni. Eppure non è questo ciò che troviamo quando ci rivolgiamo alla regolazione normativa della società. Semmai il contrario: le società moderne (non da ultimo nel loro stesso modo di percepirsi) appaiono liberali, individualistiche e orientate a un codice etico restrittivo al minimo. In altre parole: individualismo, liberalizzazione e pluralizzazione sono processi che corrispondono all'aumento osservato di interdipendenza e implicano una netta diminuzione del livello di regolazione morale della società. Perciò gli individui nelle società moderne si sentono come mai in altra epoca «liberi» moralmente ed eticamente: nessuno dice loro che cosa fare, in che cosa credere, come pensare o amare, come vivere, dove o con chi. Dalla prospettiva dell'ideologia liberale moderna e della percezione che i singoli hanno di sé, sembra che praticamente non esista norma sociale, religiosa o culturale che li vincoli; c'è una gigantesca pluralità di concezioni della vita buona e un'ampissima libertà di scelta tra innumerevoli opzioni in tutte le sfere della vita. Quindi le società e gli individui moderni si sentono giustamente «troppo liberi». Ma com'è possibile tutto ciò? Come possiamo essere troppo liberi e al contempo eccessivamente coordinati, regolati e sincronizzati, ed entrambe le cose a un livello mai visto prima?

In realtà non è poi difficile trovare la soluzione a questo apparente paradosso della modernità. Perché dietro all'autopercezione oggi dominante della libertà si nasconde un'altra travolgente consapevolezza sociale che punta nella direzione opposta. Gli individui, mentre percepiscono se stessi come completamente liberi, si sentono anche completamente dominati da una serie eccessiva di richieste sociali. In conformità al bisogno osservato di una più stretta regolazione sociale, gli attori

delle società moderne si sentono sottoposti a pressioni e pretese eterogenee e incontrollabili come non è mai avvenuto in nessun'altra società. Oserei dire che da nessuna parte al di fuori della modernità occidentale le azioni quotidiane sono così spesso giustificate dalla retorica del «dovere»: legittimiamo sempre ciò che stiamo facendo ai nostri occhi e agli occhi degli altri richiamandoci a qualche istanza esterna: «devo davvero andare al lavoro adesso, devo finire di compilare il modulo delle imposte, devo fare qualcosa per il mio fisico, devo imparare una lingua straniera, devo aggiornare l'hardware o il software, devo stare al passo coi tempi». La lista è infinita e si arriva a cose come «devo assolutamente fare qualcosa per rilassarmi, calmarmi e staccare un po'»; in caso contrario saremmo costantemente minacciati da un attacco di cuore, depressione e burn-out. «La vita quotidiana è divenuta un mare che ci sommerge di richieste», afferma Gergen (2000, p. 75); e Robinson e Godbey (1999, p. 33) confermano con le loro ricerche l'impressione ben nota che «ogni anno dobbiamo correre sempre più in fretta per mantenere il ritmo».

Da quel che ho detto finora dovrebbe essere chiaro che tutto ciò è la conseguenza della gara di accelerazione guidata dalla competitività, che ci tiene prigionieri di una ruota da criceto che va sempre più veloce e non si ferma mai. Ma spiega anche come le società moderne soddisfino il proprio bisogno di coordinazione, regolazione e sincronizzazione delle loro lunghissime catene di dipendenza reciproca: implementando le norme temporali, con il dominio di orari e scadenze, il potere del poco preavviso e dell'immediato e la logica della gratificazione e reazione istantanea. Queste norme – come molte norme morali che conosciamo da altre società e culture – hanno l'effetto principale di produrre soggetti colpevoli: alla fine della giornata ci sentiamo tutti in colpa, perché non abbiamo soddisfatto le aspettative. Non siamo mai in grado di arrivare alla fine della nostra «lista di cose da fare», anzi la distanza dal fondo di quell'ammasso di roba cresce ogni giorno. Così, coloro che insegnano a manager ed élite ad amministrare il tempo e un numero crescente di life coach riferiscono che una delle sfide maggiori è quella di aiutare i clienti ad accettare il fatto che non esauriranno mai la lista, non svuoteranno mai l'account di posta elettronica e a interpretare questo limite come qualcosa di normale e di sano. Ciò richiama alla mente gli psicologi che lavorano con i complessi di colpa di persone che hanno ricevuto una severa educazione religiosa. Le chiese sono state (per molti aspetti anche giustamente) accusate per secoli di aver riempito la testa dei fedeli di sensi di colpa e vergogna (*mea culpa, mea maxima culpa*). Ci hanno però anche fornito elementi per sperare e trovare sollievo: ci hanno insegnato, prima di tutto, che siamo colpevoli per natura e che quindi non è per una nostra mancanza individuale se siamo deboli e, in secondo luogo, che Gesù Cristo è morto per i nostri peccati: per quanto siamo colpevoli, c'è comunque speranza. E infine, come ci ricorda Weber, con l'istituto della confessione e dell'assoluzione la Chiesa cattolica ha almeno fornito al gregge un mezzo per risollevarsi dal senso di colpa. La società moderna invece no: produce soggetti che si sentono colpevoli senza attenuazione e perdono. Dobbiamo pagare il prezzo per tutte le nostre mancanze, e la massa crescente degli esclusi dalla ruota del criceto a causa della disoccupazione ci ricorda quanto alto possa essere quel prezzo.

Eppure queste norme temporali, sebbene siano le norme dominanti della società – basti pensare al fatto che l'educazione è quasi tutta assimilazione di norme temporali: imparare a rimandare il momento della gratificazione, a rispettare orari e ritmi, a resistere e persino ignorare i bisogni e gli impulsi corporei finché non arriva il «momento opportuno» e, prima di tutto, a sbrigarsi –, sono

molto diverse dalle norme morali e religiose che conosciamo dal passato e da altre culture: sebbene siano chiaramente costrutti sociali, non si presentano in una veste etica e neppure come norme politiche, ma come fatti nudi e crudi, come leggi della natura che non è possibile mettere in discussione e contrastare. Sembra che le norme temporali siano semplicemente «date» e agli individui tocchi rispettarle o meno. Non c'è dibattito politico o morale sul potere delle scadenze e i dettami della velocità; e le norme corrispondenti lavorano come una forza temporale silenziosa e nascosta che permette alla società moderna di pensare se stessa come qualcosa di privo di sanzioni e minimamente restrittivo in termini etici. Il «linguaggio silenzioso» del tempo, di cui ha parlato ormai qualche decennio fa Edward T. Hall (1969), è abbastanza efficiente da soddisfare l'enorme bisogno di regole delle società moderne proprio perché rimane tale: silenzioso, inosservato, ideologicamente individualizzato e naturalizzato. Già solo per questo le norme temporali raggiungono una qualità quasi totalitaria nella nostra epoca e soddisfano tutti e quattro i criteri elencati nel capitolo IX: *a*) esercitano pressioni sulla volontà e le azioni dei soggetti, *b*) è impossibile sfuggire loro, ovvero tutti i soggetti sono sottoposti a esse, *c*) sono onnipersive, cioè la loro influenza non è circoscritta a singole aree della vita sociale, ma a tutti i suoi aspetti e *d*) è difficile o quasi impossibile criticarle e combatterle. Per intraprendere una critica di queste norme sociali nascoste della temporalità bisogna allora partire da questo punto: esse violano la promessa di riflessività e autonomia che è il cuore della modernità.

Capitolo tredicesimo

La critica etica 1:

la promessa infranta della modernità

Se «modernizzazione» può designare un processo di cambiamento che evolve per lo più «alle spalle degli attori sociali» – cioè senza che essi l’abbiano pianificato e lo vogliano e, cosa ancora più importante, essendo più una causa che una conseguenza dei loro moventi e valori –, innegabile è comunque il suo legame intrinseco con un «progetto della modernità» intenzionale e assiologico. Questo progetto, nelle forme ricostruite da Jürgen Habermas, ma anche da Charles Taylor nella sua opera principale, *Radici dell’io* (1993), o nelle considerazioni di Johann Arnason (2001), è chiaramente centrato su un’idea e promessa di *autonomia* nel senso di autodeterminazione etica. L’individuo non dovrebbe permettere che la sua vita venga predeterminata da poteri politici e religiosi che agiscono alle sue spalle (re o chiesa), né da un ordine sociale che ne definisca a priori il posto nel mondo (il mondo della famiglia, della politica, del lavoro, arte, cultura, religione e così via). No, la direzione della propria vita dovrebbe essere in mano all’individuo stesso.

Questa idea, ovviamente, implica e supporta i concetti di individualizzazione e pluralizzazione e, come è diventato evidente nel recente dibattito sul «comunitarismo», non contraddice il fatto che anche i soggetti «autonomi» necessitino di «reti di interlocuzione» (Taylor), relazioni forti e comunità per trovare un modo ragionevole di vivere. Come ci rammenta Habermas, vi è qui una stretta connessione con l’idea politica di partecipazione democratica e autogoverno: perché le «macrocondizioni» socio-economiche del nostro agire e vivere non possono essere controllate dai singoli individui e devono essere plasmate da una volontà politica, se non le si vuole abbandonare a forze di aggregazione casuali e prive di controllo. L’idea di autonomia, come aveva già capito Rousseau, può essere preservata solo se le condizioni di vita costruite socialmente possono essere comprese come il risultato dell’autogoverno democratico. In questo senso, il progetto della modernità è necessariamente un progetto *politico*. Questo progetto implica anche il desiderio di controllare le forze della natura: se è l’autodeterminazione umana che deve plasmare la vita, le restrizioni «cieche» imposte dalla natura devono essere individuate e rimosse con l’aiuto della scienza moderna, della tecnologia, dell’educazione e di un’economia forte. Perciò la promessa della modernità accompagna sempre il desiderio di superare le restrizioni a una vita autodeterminata imposte da povertà e mancanza di mezzi, malattia e disabilità, ignoranza e tutte le forme di condizioni naturali avverse. Anche la nostra aspirazione tutta tardomoderna a plasmare il corpo – il sesso o il corredo genetico – segue semplicemente l’impulso della modernità e la sua promessa di autonomia.

A questo punto è importante osservare che tale progetto è diventato possibile e plausibile soltanto nel contesto di una società che era già coinvolta in un processo di accelerazione sociale: l’autodeterminazione individuale ha senso solo in un mondo che si muove secondo un ordine sociale ontologicamente dato, in cui le classi e gli strati sociali (e le autorità politiche e religiose) sono

definiti una volta per tutte e semplicemente si ripetono da una generazione all'altra. Il progetto della modernità guadagna in plausibilità e attrattiva con la nascita dell'energia «cinetica» della società, per così dire, ossia con l'avvento di un mutamento sociale accelerato. Allo stesso modo, la nascita di un'economia capitalistica, produttiva, forte e orientata alla crescita, e il progresso tecnologico e scientifico che l'ha accompagnata hanno prodotto le risorse necessarie per rendere credibile la promessa di una riconfigurazione politica (redistributiva) della società e del potere discrezionale dell'individuo.

In breve: il processo di modernizzazione dell'accelerazione sociale (competitiva) e il progetto (etico) di autonomia e autodeterminazione si sono, almeno in principio, supportati a vicenda. Naturalmente la modernità in un certo senso non ha mai mantenuto la promessa: moltissime persone, forse la maggioranza, non hanno mai goduto della possibilità di determinare autonomamente la propria vita, impedito in ciò dalle pressioni di condizioni di lavoro eteronome. Questo discorso si applica, a mio parere, non solo ai lavoratori salariati, ma anche ai datori di lavoro e ai dirigenti: nessuno di loro ha mai potuto controllare le regole del gioco, ma solo imparare a giocare bene. E il «grande compromesso» di accettare l'eteronomia nella vita lavorativa per avere l'autonomia in quella familiare non ha mai funzionato veramente, come ha sottolineato Taylor (1985). Ciononostante, il «sistema moderno» di privatizzazione etica, capitalismo economico e politica democratica fino all'ultimo trentennio del Novecento è riuscito a «tenere in vita il sogno»: la promessa di una «esistenza pacificata», per usare la formulazione di Marcuse, era credibile alla luce dell'attesa di una consistente crescita economica, di progresso tecnologico, occupazione per tutti, riduzione degli orari di lavoro e di uno stato sociale in espansione. La storia poteva ancora essere interpretata come un movimento verso una direzione dove la battaglia economica (quotidiana), la lotta per la sopravvivenza e la competizione sociale avrebbero perso il loro potere decisivo sulla forma individuale e collettiva della nostra vita. Eppure, il capitalismo appariva come un sistema economico culturalmente accettabile solo alla luce della ferma convinzione – propagata e condivisa dai suoi sostenitori, da Adam Smith a Milton Friedman – che il sistema sarebbe diventato a tal punto produttivo e forte che gli esseri umani alla fine sarebbero stati liberi di portare avanti i loro progetti di vita individuali, i loro sogni, valori e obiettivi senza la minaccia della povertà, del declino e del fallimento a pendere sulla loro testa. Accelerazione e competizione potevano allora essere interpretate come mezzi per raggiungere il fine dell'autodeterminazione.

Come dovrebbe esser risultato evidente dall'argomentazione sviluppata nei capitoli precedenti, la mia tesi è che questa promessa nella «società dell'accelerazione» tardomoderna non è più credibile. Gli individui non percepiscono più la potenza dell'accelerazione come una forza liberatrice, bensì come una pressione che li rende schiavi. Certo, per gli attori sociali, l'accelerazione è sempre stata entrambe le cose: una promessa e una necessità. Nell'età dell'industrializzazione è stata soprattutto una necessità, ma ciò nondimeno ha traghettato nel XX secolo il suo potenziale liberatorio. Oggi, in un XXI secolo «globalizzato» e ancora agli inizi, la promessa ha perso il suo potenziale e la pressione predomina a tal punto che l'idea di autonomia (democratica) individuale e collettiva è diventata anacronistica.

Come ho spiegato in precedenza, si può intendere l'autonomia come promessa di definire obiettivi, valori, paradigmi e pratiche di vita buona il più possibile indipendenti da pressioni e

limitazioni esterne. La promessa, in altre parole, che la forma della nostra vita è il risultato delle nostre convinzioni e aspirazioni culturali, filosofiche, sociali, ecologiche o religiose, e non di pressioni «ciecamente» naturali, sociali o economiche. Perciò la modernizzazione nel senso di accelerazione sociale era intrinsecamente connessa al progetto della modernità per il fatto che dinamiche sociali in crescita e l'aumento dell'energia cinetica della società servivano a liberare la gente da queste pressioni: a livello individuale e collettivo questa energia produceva le risorse necessarie per realizzare l'autonomia. Oggi si è scoperto che l'accelerazione sociale è più forte del progetto della modernità, mantenendosi inalterata mentre la sua logica si rivolta contro la promessa di autonomia. Nello stadio tardomoderno – almeno nella società occidentale – l'accelerazione non assicura più le risorse che permetterebbero all'individuo di realizzare i propri sogni, obiettivi e progetti di vita e alla politica di realizzare una società fondata sulle idee di giustizia, progresso, sostenibilità, ecc.; semmai si verifica l'esatto contrario: sogni, obiettivi, desideri e progetti di vita dell'individuo vengono utilizzati per alimentare la macchina dell'accelerazione.

Per i soggetti la sfida principale è diventata guidare e plasmare la propria vita in modo da riuscire a «rimanere in gara», a restare competitivi, a non cadere dalla ruota. In base a questa logica competitiva si selezionano sempre più persino le pratiche religiose, il partner e la famiglia, gli hobby e le regole per una vita sana. La velocità del cambiamento sociale e l'instabilità delle condizioni di base rendono concretamente pericoloso sviluppare e seguire un «progetto di vita». Autonomia nel senso di tener fede alle proprie aspirazioni individuali anche contro le circostanze è diventato anacronistico, come ci ricorda Gergen: in un capitolo appropriatamente intitolato *Fuori controllo* egli descrive con acume il passaggio dall'idea «vecchiomoderna» di autonomia al concetto tardomoderno del «cavalcare» l'onda con successo:

Devo combattere incessantemente contro la mia tendenza modernista e ben allenata a migliorarmi di continuo, ad avanzare, svilupparmi e accumulare. Lentamente sto imparando il piacere di rinunciare al desiderio di avere tutto sotto controllo. *Si tratta della differenza tra nuotare per raggiungere un determinato punto nell'oceano – domare le onde per conseguire un obiettivo – e abbandonarsi in armonia ai movimenti imprevedibili delle onde*²⁷.

Ciò naturalmente non significa che gli individui della tarda modernità tendano a essere passivi: stare in gara richiede la capacità di «saltare le onde» ogni volta che si presenti un'opportunità promettente, ossia la capacità di giudicare e riflettere. Tuttavia creatività, soggettività e passione non sono più al servizio dell'autonomia nel vecchio senso «moderno», ma vengono ora utilizzate per migliorare la nostra competitività. Politicamente è intanto diventato chiaro che non è possibile sconfiggere la povertà e la fame in un'economia capitalistica. Nel XXI secolo le riforme politiche non hanno più lo scopo di *migliorare* le condizioni sociali e plasmare le politiche di governo in base a obiettivi culturali o sociali definiti democraticamente. La politica ha invece come unico fine quello di mantenere o rendere le società competitive e sostenerne le capacità di accelerazione. Le riforme sono quindi giustificate come «adattamenti necessari» a bisogni strutturali. Il cambiamento politico è giustificato dalla minaccia che altrimenti – *se non abbassiamo le tasse o permettiamo l'ingegneria genetica* – saremo i primi a cadere e a rimanere indietro, ricacciati in uno stato di povertà e mancanza. La promessa dell'autonomia politica di dare forma alla società al di là dei bisogni

economici non è altro che un pallido ricordo in questo contesto. Come ho spiegato, ciò dipende dal fatto che la logica della competizione e dell'accelerazione non ha freni e limiti interni: essa mobilita energie individuali e sociali immense, ma alla fine le risucchia completamente. È logico che il punto finale di questo sviluppo non possa essere che il sacrificio di tutte le energie politiche e individuali alla macchina dell'accelerazione della competizione socio-economica simbolizzata dalla ruota del criceto. Ciò, com'è ovvio, corrisponde a un'eteronomia totale, a un'inversione radicale della promessa della modernità.

Come possiamo verificare, o almeno rendere plausibile, la tesi del divario crescente tra il progetto della modernità – l'autonomia – e il livello tardomoderno di accelerazione sociale? A mio parere condizioni in cui gli attori sociali sono ancorati a un'idea di autodeterminazione legata a concezioni etiche, mentre le suddette condizioni di fatto minano la possibilità di seguire o realizzare a livello pratico quell'idea, portano necessariamente a uno stato di alienazione. L'alienazione, vorrei qui suggerire, può essere definita preliminarmente come uno stato in cui i soggetti portano avanti obiettivi e seguono pratiche che, da un lato, nessun attore o fattore esterno costringe loro a rispettare – ci sono opzioni alternative praticabili –, ma che d'altro canto essi non vogliono e non sostengono «veramente». Così ci sentiamo alienati quando lavoriamo ogni giorno fino a mezzanotte, senza che nessuno ci dica di farlo e anche se ciò che realmente «vorremmo» sarebbe andare a casa presto (magari l'abbiamo anche promesso alla nostra famiglia). L'alienazione crescerà quando perfezioneremo nuove riforme dell'istruzione e dell'economia o strategie manageriali a cui non siamo «realmente» favorevoli, o quando licenzieremo dipendenti in nome di maggiori profitti e di una maggiore competitività: avevamo molti dubbi sui risultati e avremmo potuto agire diversamente, ma «in qualche modo abbiamo dovuto agire così». Qualcosa di simile accade in politica: l'alienazione può crescere se partecipiamo a una guerra che «non ci sembra giustificata» (e che non vogliamo «veramente»), o diamo il nostro sostegno all'industria dell'automobile contro ogni ragione economica: ogni volta che facciamo «volontariamente» qualcosa che «non vorremmo realmente fare». Se questo stato persiste, c'è il rischio che dimentichiamo (individualmente e collettivamente) quello che avremmo voluto «realmente» fare, anche se continuiamo a percepire un vago senso di eteronomia, sebbene manchi la fonte di questa pressione esterna. Nel prossimo capitolo voglio allora delineare una teoria critica e fenomenologia dell'accelerazione sociale.

²⁷ Gergen 2000, p. XVIII; corsivo mio.

Capitolo quattordicesimo

La critica etica 2: alienazione rivisitata, ovvero perché l'accelerazione sociale porta all'alienazione

Come tutti sappiamo, per il giovane Marx il sistema capitalistico della produzione risultava nell'alienazione dell'uomo dal suo *agire* (lavoro), dai suoi *prodotti* (cose), dalla *natura*, dagli *altri esseri umani* (il mondo sociale) e infine da *se stesso*. Alla fine, suggeriva Marx, la modernità capitalista avrebbe prodotto condizioni sociali in cui i soggetti sarebbero stati gravemente limitati nelle loro relazioni con «il mondo» e sarebbero stati alienati dal mondo soggettivo, oggettivo e sociale. Ora, sappiamo anche questo, il concetto o «vero significato» della parola «alienazione» nel discorso sociale non è mai stato univoco e molti marxisti conservatori hanno finito per rinunciare alla nozione (Schacht 1971; Jaeggi 2005). Allo stesso modo, i sociologi ancora discutono sul fatto che il capitalismo davvero e necessariamente crei tutte (o anche solo alcune di) queste proclamate forme di alienazione. Tuttavia, in questo capitolo conclusivo intendo presentare una tesi che riprende in buona parte le argomentazioni di Marx: tenterò di mostrare che l'accelerazione sociale implica scavalcare certi confini al di là dei quali gli esseri umani divengono necessariamente alienati non solo dal loro agire, dagli oggetti con cui lavorano e vivono, dalla natura, dal mondo sociale e da se stessi, ma anche dal tempo e dallo spazio. Spostando l'analisi verso una prospettiva temporale, lascerò aperta la domanda se la logica del cambiamento temporale sia (puramente) economica o no. Come ho suggerito nella prima parte del saggio, credo che le forze che guidano l'accelerazione sociale nella società moderna sorpassino l'ambito del capitalismo economico, ma questa convinzione non è essenziale per la mia argomentazione. In che modo l'alienazione cresce attraverso la velocità? Esaminiamolo punto per punto.

1. Alienazione dallo spazio.

Come ho già spiegato, il cuore del concetto di alienazione che intendo usare qui poggia nella relazione tra il sé e il mondo: l'alienazione indica una distorsione strutturale profonda delle relazioni tra il sé e il mondo, dei modi in cui il soggetto è posto o «collocato» nel mondo. Ora, in quanto soggetti con un corpo, gli esseri umani inevitabilmente fanno esperienza del mondo come un'entità spazialmente estesa e percepiscono se stessi come spazialmente collocati. Però, come hanno osservato Paul Virilio (1998, 2000) e molti altri, nell'età della «globalizzazione digitalizzata» la vicinanza fisica e quella sociale progressivamente si separano: chi ci è vicino socialmente non ha più bisogno di esserci vicino anche fisicamente e viceversa. Allo stesso modo la rilevanza sociale è sempre più separata dalla prossimità spaziale. Perciò per molti, se non per tutti i processi, la collocazione o palcoscenico spaziale non è più rilevante e neppure determinabile. Come ha detto

Anthony Giddens (1994), si assiste a uno «svincolamento» dal tempo e dallo spazio.

Ora, tutto ciò non implica necessariamente una «alienazione dallo spazio», ma la rende possibile. È interessante, per esempio, che i direttori d'albergo riferiscano di come capiti loro sempre più spesso di dover aiutare gli ospiti che si rivolgono alla reception in cerca di orientamento, chiedendo in quale paese e città si trovano al momento. Per prendere «confidenza» con un determinato spazio territoriale, per sentirci «a casa» in un mondo spaziale, ci occorrono talune forme di intimità: il significato della parola tedesca *Heimat* indica secondo me esattamente questo, che siamo in intimità con un certo spazio, nonostante vi siano parti e segmenti che non usiamo e che non ci servono. Simili forme di intimità e confidenza richiedono però tempo per svilupparsi: se vi muovete e ricollocate di continuo, presto o tardi perderete la connessione con un certo spazio geo-sociale in quanto tale: avete bisogno di sapere dov'è il supermercato più vicino, il droghiere, la scuola, l'ufficio e la palestra, ma gli spazi intermedi rimangono «silenziosi» nel senso dei «nonluoghi» di Marc Augé (1993): essi non ci raccontano storie, non ci restituiscono ricordi, non sono connessi alla nostra identità. Ciò alla fine sarà vero anche per molti spazi di intimità, per esempio l'arredamento della cucina: se tenete lo stesso frigo o forno per decenni, ne conoscerete l'aspetto, l'odore, il suono, persino i limiti e i difetti. Ma se ne cambiate due all'anno, non vi interesseranno più le loro caratteristiche individuali: vi basterà sapere come quei dannati marchingegni funzionano. L'accelerazione sociale crea dunque maggiore mobilità e distacco dal nostro spazio fisico o materiale, ma alimenta anche l'alienazione da esso.

2. Alienazione dalle cose.

Con ciò ci siamo già spostati nello spazio delle cose. Il mondo delle cose contiene almeno due tipi di oggetti: quelli che produciamo e quelli che usiamo e consumiamo. Gli esseri umani, vorrei sostenere, almeno con alcuni oggetti hanno rapporti costitutivi molto intimi (T. Habermas 1999). Quelli con cui viviamo, infatti, diventano in qualche modo costitutivi della nostra identità. I nostri rapporti con il mondo delle cose variano però con la velocità dei ritmi di ricambio. Se tenete i calzini, l'automobile o la radiolina portatile per decenni, o almeno per anni; o, vedendola sotto un'altra prospettiva, presumete di tenere l'auto, la radiolina o i calzini – o il computer o il telefono – fino a che non saranno consumati o si romperanno, è molto probabile che essi diventino una parte di voi e, viceversa, che voi diventiate parte di loro. Un'auto che avete voi stessi aggiustato, calzini che avete voi stessi cucito, sono cose che vi appartengono di più e che assumono un carattere più individualizzato: in breve, le interiorizzate. Esse vengono «portate dentro» ed esperite in tutte le dimensioni sensoriali, e portano tracce della vostra presenza. Diventano parte del vostro vissuto quotidiano, della vostra identità e storia. In questo senso l'io si estende nel mondo materiale e le cose divengono abitanti dell'io. Per adottare la terminologia di Taylor (2009), si potrebbe sostenere che l'io rimane in un certo senso «poroso»: gettare via queste cose è un atto che tocca l'identità.

Ora, nelle società dell'accelerazione le cose non vengono più riparate: possiamo facilmente aumentare la produzione, ma non la conservazione e il servizio. Riparare un oggetto diventa molto più costoso che fabbricarne uno nuovo. Molti oggetti, inoltre, diventano tecnicamente sempre più complessi e non siamo in grado di ripararli da soli. Inoltre, con l'accelerazione del cambiamento

sociale il «consumo morale» delle cose prende il sopravvento su quello fisico: tendiamo a buttar via e rimpiazzare automobili, computer, vestiti e telefoni molto prima che si siano fisicamente esauriti. E i calzini indossati due o tre volte appena, l'auto portata dal meccanico anche solo per cambiare una gomma e il telefono cellulare in cui non abbiamo mai neppure impostato l'ora, di certo non divengono più parte di noi. Ci rimangono «alieni». Ciò non implica necessariamente alienazione, ma la determina se diviene per noi il modo principale o unico di relazionarci col mondo delle cose.

La mia tesi è proprio che esso *diventa* il modo principale. Lo vediamo soprattutto nell'ambito della nostra esperienza lavorativa. Quando acquistai il mio primo Pc, gli diedi un nome. Ero sicuro che l'avrei tenuto con me per moltissimo tempo e cercavo di farci amicizia. Dare un nome alle cose è un segno inequivocabile del tentativo di prendere confidenza, di *appropriarsene*. Mi sentivo male all'idea di doverlo dare via perché consumato «moralmente». Ora non so più neppure di che tipo sia il computer che uso, che odore o che aspetto abbia o quali suoni emetta, se non sono in ufficio. E non mi interessa quanto durerà. Lo stesso dicasi del mio cellulare e del portatile. Qui succede qualcos'altro: mentre il mio cellulare, il portatile o l'Ipod diventano sempre più potenti, la distanza tra noi inevitabilmente cresce. Nel mio vecchio portatile sapevo come impostare l'ora, nel nuovo no; non mi sono mai preso il tempo di scoprirlo. Con le vecchie musicassette, sapevo come registrare una canzone dalla radio, mentre con le nuove tecnologie non lo so fare. Nel vecchio cellulare sapevo come cambiare la suoneria, nel nuovo no.

Così, se le cose diventano più sofisticate, io divento più stupido rispetto a esse: ho perso la mia conoscenza pratica e culturale. Questa è una conseguenza naturale dell'incessante svalutazione dell'esperienza attraverso l'innovazione. Mi sento anche alienato dalle cose che mi appartengono, nel senso che mi sento male perché non le tratto nel modo giusto. Mi sento colpevole nei loro confronti. Sono così preziose e intelligenti e io le tratto come un idiota. E tutto ciò, purtroppo, non riguarda solo l'hardware, ma anche il software. Conoscevo davvero bene la vecchia versione di *Word*. Ero al corrente di ogni opzione, ogni trucco. Riuscivo a fare tutto ciò che mi serviva. Avevo familiarizzato abbastanza bene anche con il sistema *XP*, sfruttandolo adeguatamente per i miei bisogni quotidiani. Nei confronti di *Vista* mi sento invece un completo analfabeta: non so come usare i collegamenti, come inserire grafici e tabelle, ecc. Detto in breve: il nuovo software e io rimaniamo del tutto alieni, e lo stesso capita con il mio nuovo orologio, il mio nuovo Ipod o il mio nuovo microonde.

Ovviamente gli individui del giorno d'oggi cercano di compensare queste fastidiose esperienze di alienazione acquistando oggetti cari ed esclusivi, come un vaso esotico, un grande pianoforte o un telescopio di ultima generazione, pensati per durare a lungo. Ma molto spesso non si raggiunge mai la porosità e invece a crescere è il complesso di colpa: queste cose costano così tanto e noi abbiamo così poco tempo e attenzione per loro. E così viviamo, ci muoviamo e lavoriamo in e attraverso oggetti che ci rimangono alieni.

2. Alienazione dal nostro agire.

Non c'è quindi da meravigliarsi se a un certo punto cominciamo a sentirci alienati anche dalle nostre stesse azioni. Se il contrario di «sentirsi alienati» è «sentirsi a casa» (in un certo luogo, con

certe persone o certe azioni), allora possiamo dire che molto spesso non ci sentiamo a casa nel fare le cose che facciamo. L'alienazione potrebbe derivare qui da due cause. La prima è quella che abbiamo appena discusso e che si lega a prodotti e strumenti tecnologici: nella vita moderna abbiamo costantemente a che fare con un equipaggiamento e degli strumenti – e con operazioni da risolvere – che non abbiamo mai realmente imparato a maneggiare e di cui non ci siamo mai realmente appropriati. Così, anche se scrivo questo testo con il mio nuovo netbook, il computer fa cose strane: il cursore all'improvviso salta in avanti in modi per me del tutto misteriosi, creando un senso di alienazione anche in una di quelle rare attività in cui di solito mi sento completamente «a mio agio», scrivere un libro. Stamattina ho preso un aereo da Vienna a Zurigo, ma senza sentirmi mai del tutto sicuro delle procedure e degli orari. Lo stesso accade con il modulo delle imposte e altri formulari che devo compilare.

Di solito l'alienazione nasce qui dal fatto che non troviamo mai il tempo per informarci realmente bene sulle cose che dobbiamo fare. Ogni manuale, ogni contratto che firmiamo (soprattutto in Internet) e ogni pillola che inghiottiamo, iniziano sempre con l'invito a «leggere attentamente le seguenti informazioni prima di procedere»; ma noi non leggiamo *mai* il manuale, il contratto e le condizioni di utilizzo o il foglietto illustrativo (fino in fondo) prima di agire. Lo stesso sovraccarico di informazioni è causa del nostro senso di alienazione (che la si voglia chiamare così o meno) nel mondo moderno.

Tutto questo si applica non solo alle piccole decisioni e cose tecnologiche, ma anche, e maggiormente, alle grandi decisioni della vita: pensate al neodiplomato che deve scegliere a quale corso iscriversi all'università. Ogni guida che consulterà gli darà lo stesso innocente consiglio: «Prima cerca di capire cosa vuoi veramente e come puoi fare per arrivarci. Poi studia con attenzione i cataloghi e i programmi delle università che offrono i corsi che cerchi». Grande consiglio. Se non fosse che i ragazzi ancor più spesso degli adulti *non sanno* esattamente di che cosa hanno bisogno e che cosa vogliono fare della loro vita. In secondo luogo, anche se optano per un campo di studi, quale università offre ciò di cui hanno bisogno? E, terzo, non avranno mai abbastanza tempo per studiare e confrontare tutti i programmi offerti. Inevitabilmente, quindi, cominciano tutti con la coscienza sporca: si lanciano in ciò che conoscono a metà, anche se avrebbero dovuto e potuto informarsi in modo completo. Lo stesso dicasi di quasi tutte le decisioni basilari della vita: vi siete mai informati in maniera esaustiva su che cosa dice una religione su un certo tema, e quindi su quale religione si adatta meglio ai vostri bisogni e alle vostre convinzioni²⁸? Siete sicuri di vivere con il partner giusto? O, a livelli più bassi: avete scelto la compagnia di assicurazioni migliore, il conto in banca più vantaggioso, il migliore fornitore di energia o pensione integrativa (o servizio di assistenza per i vostri genitori anziani)? O, ancor meno ambizioso: avete almeno fiducia nel fatto che le condizioni offerte dalla vostra assicurazione, banca e clausola pensionistica siano buone? E se non è così: come potete «sentirvi a casa» quando trattate queste cose?

Il lettore potrebbe però sostenere che la tesi dell'alienazione posta in questi termini sia un po' stiracchiata e concordo anch'io che non si tratta della fonte principale dell'alienazione nel mondo delle azioni e delle pratiche quotidiane moderne. All'inizio ho definito l'alienazione il sentimento di «non volere realmente ciò che stiamo facendo», anche se il nostro atto dipende solo da noi, da una nostra libera decisione e volontà. Immaginiamo un giorno come tanti al lavoro o a casa: molto spesso

accendiamo il computer con la (migliore) intenzione di fare qualcosa che reputiamo davvero utile e importante e che vogliamo proprio fare. Per esempio, io oggi ho acceso il Pc per scrivere questo libro su accelerazione e alienazione. (A dire il vero non so se è *realmente* quello che voglio fare adesso – o se non preferirei per esempio ascoltare il nuovo album degli U2 che ho appena acquistato – ma sono in ritardo di quasi due anni nella consegna!) Però prima di mettermi a scrivere sono andato velocemente a consultare alcuni siti di informazione: ho dato un'occhiata alla Cnn, cercato i risultati del campionato di calcio tedesco e guardato una pagina con le ultime novità di rock progressivo. Ora, non so dire se volessi *realmente* navigare in questo modo – avevo una strana sensazione mentre lo facevo e questo lieve senso di malcontento cresceva a ogni nuovo «click» che facevo – perché non ho finito di leggere neppure uno degli articoli. Certo potreste dire che questo è un mio problema, che ho una volontà debole e che tutto questo non ha nulla a che fare con strutture sociali alienanti. Be', potrei rispondere dicendo che milioni o miliardi di navigatori in rete vivono la stessa esperienza alienante e malata e che la mia debolezza individuale c'entra quindi assai poco. Ma accetto il rimprovero, per il momento. Perché le cose peggiorano nettamente con il passo successivo: controllo la mia casella di posta elettronica. Da quel momento, per almeno 90 minuti, faccio qualcosa che non ho certo voglia di fare. Non c'è bisogno che scenda nei dettagli, perché il lettore sa esattamente di che cosa parlo: volevo scrivere il mio libro, invece mi sono messo a spedire ogni tipo di file e risposta, e ho «contratto» un'intera serie di preoccupazioni e angosce che prima non avevo. Alla fine mi sono rimasti solo trenta minuti per il libro.

Comunque questa forma di distrazione da (e dispersione di) quello che «davvero vogliamo fare» è osservabile non solo in riferimento ad attività legate alla tecnologia. In quasi tutti gli ambiti, i dipendenti (e i datori di lavoro) si lamentano che il tempo realmente dedicato al loro «mestiere principale» si riduce: i medici hanno poco tempo per i loro pazienti, gli insegnanti per istruire ed educare, gli scienziati per fare ricerca, ecc. Alla fine la tesi che non riusciamo mai a fare davvero quello che volevamo poggia sul fatto che, come ho osservato nella prima parte di questo saggio, la lista delle «cose da fare» cresce in ogni ambito della vita di anno in anno. La «retorica del dovere» esprime con grande chiarezza questo sentimento diffuso di alienazione: tendiamo a giustificare qualsiasi cosa facciamo con scuse come «dovevo proprio farlo adesso» (leggere le notizie, aggiornare il computer, compilare il modulo delle imposte, comprare nuovi vestiti e così via) e questo dimostra che sentiamo tali attività come eteronome. Ciò corrisponde statisticamente al lamento che i ricercatori sentono fare da persone di qualsiasi gruppo sociale in praticamente tutti i paesi sviluppati: «non ho mai trovato davvero il tempo per fare le cose che mi piacciono di più»²⁹. Cosa interessante, perché detta da persone che trovano il tempo di guardare la Tv (o navigare in Internet) per tre e più ore al giorno! Ora, naturalmente, potreste dire che, se è così, allora le persone preferiscono davvero guardare la Tv piuttosto che svolgere le altre attività che dichiarano invece di preferire (suonare il violino, fare un'escursione, andare a trovare gli amici o andare a teatro a sentire un'opera di Wagner). Ma non è così: dati raccolti in studi sui sentimenti e i livelli di soddisfazione delle diverse attività suggeriscono con chiarezza che le persone davvero amano quelle altre attività più di quanto non ci si impegnino. Il livello di piacere e di soddisfazione nel guardare la Tv è di contro eccezionalmente basso (cfr. Kubey e Csikszentmihalyi 1990). Comunque vogliamo interpretare questo strano risultato³⁰, il fatto è che le persone, a quanto sembra, di rado «fanno quello

che davvero volevano»; al contrario, si impegnano – senza che nessuno li costringa, ovviamente – in attività che non amano molto. Questo è un caso paradigmatico di alienazione nel senso definito in precedenza: le persone fanno volontariamente quello che non vorrebbero «realmente».

Questa strana e in fondo nuova forma di alienazione dalle nostre azioni risulta, secondo me, dalla logica autopropellente dell'accelerazione e della competizione. In un mondo strutturato da imperativi di velocità, non solo siamo incoraggiati a cercare realizzazioni a breve termine dei nostri desideri (guardare la Tv) piuttosto che un'evoluzione a lungo termine di essi (suonare il violino); siamo anche spinti, come ho già spiegato, ad acquistare «potenzialità» e opzioni più che beni, e ciò per compensare il consumo «reale» con acquisti sempre più frequenti: non troviamo il tempo di leggere *I fratelli Karamazov*, ma compriamo *L'idiota* di Dostoevskij. Non ci prendiamo il tempo per imparare a usare il nostro telescopio (sarebbe una perdita di tempo anche questa: in quattro delle notti in cui pensavamo di usare il telescopio le nuvole coprono il cielo; la quinta notte è troppo fredda, nella sesta non ci sentiamo bene; la settimana tiriamo fuori il telescopio – e ci accorgiamo che è difficilissimo persino trovare la luna in quel minuscolo segmento di cielo che vediamo attraverso la lente), ma compriamo una macchina fotografica da fissare sulla lente. Così le nostre forze potenziali, opzioni e possibilità crescono incessantemente, mentre le nostre capacità reali o «realizzate» diminuiscono progressivamente. Possediamo più libri, Cd, Dvd, telescopi, pianoforti che in passato, ma non li «digeriamo». Perché digerire è un'altra attività che consuma tempo e noi ci sentiamo sempre più obbligati a risparmiarlo e compensiamo il consumo non realizzato con nuovi acquisti. Bene per l'economia, male per la vita buona – e ovviamente un punto di partenza eccellente per riconsiderare il concetto di «falsi bisogni».

Alla fine, però, tendiamo a dimenticare quel che «davvero» volevamo fare e chi davvero volevamo diventare: siamo così dominati dal tentativo di scalare la «lista delle cose da fare» e impegnati in attività di consumo da gratificazione istantanea (come fare shopping o guardare la Tv) che perdiamo il senso delle cose che sono per noi «autentiche» e care. Perciò, come ha spiegato una volta Ödön von Horvath, alla fine abbiamo la sensazione di essere qualcuno di molto diverso e non abbiamo mai trovato il tempo di essere noi stessi. Ciò introduce ad altre due forme di alienazione: quella *da sé* e quella, molto particolare, *dal tempo*. Partirò da quest'ultima.

4. Alienazione dal tempo.

Come tutti sappiamo bene, mentre possiamo misurare oggettivamente il tempo scandito dall'orologio, l'esperienza del tempo, la sua «durata interna» è un fenomeno molto sfuggente e soggettivo. Mezz'ora può risultare incredibilmente breve o drammaticamente lunga, a seconda delle circostanze e delle attività in cui siamo coinvolti. In ogni caso, le ricerche empiriche ci offrono alcuni risultati abbastanza sostanziosi (e sorprendenti) sulla nostra esperienza interna del tempo. Anche ricorrendo alla nostra esperienza personale e alla memoria possiamo facilmente verificare il fenomeno chiamato «il paradosso soggettivo del tempo». Esso indica che il *tempo dell'esperienza* e il *tempo del ricordo* possiedono qualità inverse: se fate qualcosa che vi piace veramente e ricevete molte impressioni fresche, intense e stimolanti, il tempo passa di solito molto in fretta. Ma se guardate indietro, verso sera, avrete l'impressione che quella sia stata una giornata molto *lunga*.

Pensate, per esempio, a un viaggio di vacanza da Stoccolma alla riviera ligure. Partite la mattina presto, prendete un traghetto e poi l'aereo fino a Monaco di Baviera, fate un giretto della città, sorvolate le Alpi e poi, la sera, vi godete un buon caffè seduti in un bar sul Mediterraneo. Andando a dormire, avrete l'impressione di essere partiti da Stoccolma almeno due o tre giorni prima. Ciò perché un tempo (breve) che passa rapidamente si trasforma in un tempo esteso (lungo) nella memoria. Ed è vero anche l'inverso. Pensate a una giornata trascorsa in stazione ad aspettare un treno annoiandovi o in un ufficio per risolvere qualche faccenda burocratica, magari con qualche ulteriore perdita di tempo se restate imbottigliati nel traffico. Mentre aspettate, il tempo sembra miracolosamente distendersi: vi sembrerà di essere stati seduti in macchina per ore, anche se alla fine le lancette saranno andate avanti sí e no di dieci minuti. Quando andrete a letto dopo una simile giornata, avrete però l'impressione di esservi appena alzati, come se il giorno si fosse miracolosamente dissolto «in un nulla». Il tempo lento e lungo dell'esperienza si è trasformato nella memoria in un tempo molto breve (cfr. Flaherty 1999).

Fino a questo punto, nulla di particolarmente nuovo o rivoluzionario. Ma è adesso che le cose si fanno interessanti: nel mondo tardomoderno dei media pare che queste forme «classiche» di esperienza temporale lungo/breve e breve/lungo vengano progressivamente sostituite da una nuova forma di esperienza che, ed è la cosa interessante, segue lo schema del «breve/breve»: pensate a cosa accade quando tornate a casa e decidete di fare «rapidamente» zapping tra i canali della Tv. Andrà a finire che lo farete per ore, o che vi lascerete catturare da un thriller, e anche in quel caso il tempo passerà senza che neppure ve ne accorgiate, esattamente come è accaduto con il viaggio. E proprio come con il viaggio, riceverete molti stimoli e forse il vostro cuore batterà all'impazzata quando all'angolo della via compare il killer. Però, non appena spegnerete la Tv, il tempo non comincerà a estendersi (come col viaggio), bensì si trasformerà quasi in un nulla. Quando andrete a letto, il tempo trascorso davanti alla Tv sarà evaporato, come nell'esperienza lungo/breve; se la vostra giornata consiste per lo più nel guardare la Tv, vi sembrerà di esservi appena alzati. Quindi, quello che emerge è uno schema breve/breve: il tempo passa in fretta nell'esperienza, ma si contrae anche nella memoria.

Ora, se ciò accadesse solo con la Tv, non sarebbe nulla di che. Già sappiamo che lo schermo televisivo ci fa questo strano effetto. Ma io sostengo che lo schema breve/breve è molto più comune nel mondo della vita tardomoderno. Per esempio si ha un'esperienza identica navigando in Internet o giocando a (alcuni tipi di) videogiochi. Cerchiamo per un attimo di capire le ragioni di questa inversione esperienziale del tempo. Credo che la differenza tra la Tv e il viaggio sia duplice: per prima cosa, il viaggio coinvolge tutti i nostri sensi, è un'esperienza corporea sotto tutti i punti di vista. Invece guardare la Tv è un'esperienza «desensualizzata»: quasi non muoviamo la testa, tutto passa davanti ai nostri occhi da una prospettiva molto limitata e non catturiamo sensazioni con la pelle, il naso, ecc. In secondo luogo, la storia o le storie in cui ci immergiamo guardando la Tv (o giocando a un videogioco) sono decontestualizzate: non hanno nulla a che fare con quello che siamo, con chi siamo, come ci sentiamo e con il resto della nostra vita. Non «rispondono» in modo sensato ai nostri stati d'animo e alle nostre esperienze. Perciò, durante quelle attività, prendiamo parte a «episodi isolati» di azione e di esperienza. Questi episodi non lasciano «tracce mnestiche» nel nostro cervello: poiché non sono rilevanti per la nostra vita e la nostra identità nel suo complesso, e non

aggiungono nulla alle nostre esperienze passate, tendiamo a dimenticarceli subito (e possiamo permettercelo). Questa tendenza a cancellare (o a non lasciare) tracce nella memoria è una cosa molto utile in una società dell'accelerazione, dove l'esperienza è per lo più anacronistica e inutile e dobbiamo essere sempre pronti ad affrontare il nuovo e l'imprevisto. Ma sembra che sia la presenza o assenza di tracce mnestiche (profonde) a determinare se il tempo ci appare breve o lungo.

Ora, se ciò è vero e rilevante, abbiamo buone ragioni per diagnosticare una tendenza generalizzata verso uno schema breve/breve dell'esperienza temporale tardomoderna. Siamo sempre più impegnati in attività e contesti completamente isolati gli uni dagli altri. Magari andiamo in palestra, poi in un parco a tema, e infine al ristorante e al cinema, allo zoo, a una conferenza, a un incontro di lavoro, al supermercato, ecc. Tutte queste attività risultano episodi isolati di azione ed esperienza che non si legano tra loro in modo integrato e dotato di senso. Alla fine ci rammentiamo a stento di aver fatto tutto questo.

Walter Benjamin aveva identificato questa tendenza già quasi un secolo fa. In tedesco egli poteva distinguere tra *Erlebnissen* (cioè episodi di esperienza) ed *Erfahrungen* (esperienze che lasciano un segno, che si connettono alla nostra identità o sono rilevanti per essa e per la nostra storia; esperienze che ci toccano e cambiano chi siamo). E suggeriva che ci stavamo avvicinando a un'epoca ricca di *Erlebnissen* e povera di *Erfahrungen*. Ciascuno di noi può distinguerle facilmente nella propria memoria. Come spiegava Benjamin, ci servono «souvenir», tracce mnestiche per ricordare i semplici episodi della vita, mentre non dimenticheremo mai le esperienze vere nel senso delle *Erfahrungen*. Ora, continua Benjamin, non è un caso che i turisti moderni cerchino souvenir. Devo confessare che io stesso, molte volte, ho bisogno di consultare la mia agenda per sapere se sono stato o no in una certa città (o conferenza, se è per questo). Non potrei dirlo ricorrendo solo alla mia «memoria interna».

Quello che Benjamin non poteva prevedere, però, è che anche i souvenir funzionano solo se ci sono tracce mnestiche «incise», emozionalizzate. Di certo vogliamo conservare souvenir e foto che ci ricordano il nostro primo amore, il nostro primo viaggio all'estero da soli; ma cominciamo a essere stufo di tutti i souvenir e le fotografie che abbiamo raccolto negli anni. Essi non ci dicono più nulla, ci lasciano «freddi». Non hanno il potere di destare in noi alcuna emozione, perché non sono altro che tracce esterne di episodi di esperienza per noi privi di significato. Dunque, come Benjamin pronosticava, diventiamo sempre più ricchi di episodi di esperienza, ma sempre più poveri di esperienze vissute. Ne consegue che il tempo sembra «sfuggir via da entrambe le estremità»: scorre veloce e scompare dalla memoria. Questa potrebbe addirittura essere la spiegazione chiave per la nostra percezione tardomoderna dell'elevata velocità del tempo. Come riscontrato già nel caso delle nostre azioni e dei nostri oggetti, quel che manca qui è «l'appropriazione del tempo»; dimentichiamo di fare del tempo delle nostre esperienze il «nostro» tempo, così gli episodi dell'esperienza e il tempo dedicato a essi ci restano *alieni*. Tuttavia, una mancanza di appropriazione delle nostre azioni ed esperienze non può che portare a forme più o meno gravi di *alienazione da sé*.

5. Alienazione da sé e dagli altri.

In un certo senso l'accelerazione conduce direttamente alla disintegrazione e all'erosione delle

nostre relazioni sociali: non riusciamo a integrare gli episodi delle nostre azioni e della nostra esperienza (e degli oggetti che acquisiamo) nella totalità di un'esistenza e di conseguenza siamo sempre più staccati e sganciati dal tempo e dallo spazio della nostra vita, dalle nostre azioni ed esperienze e dalle cose con cui lavoriamo e viviamo. Come ha illustrato in modo convincente Kenneth Gergen, l'io tardomoderno incontra così tante altre persone (per strada, al telefono, via e-mail, ecc.) in un tempo così breve da finire per sentirsi «satturo»:

Nella società dei contatti immediati il ventaglio delle persone con cui si avevano rapporti era più o meno stabile. Si verificavano cambiamenti a causa di nascite e morti, ma spostarsi da una città a un'altra – per non parlare di regione o stato – era difficile. Il numero di relazioni mantenute oggi si pone in forte contrasto con tutto questo. Contando i familiari, il telegiornale del mattino, la radio ascoltata in auto, i colleghi sul treno e i giornali locali, l'uomo medio nelle prime due ore della giornata si trova di fronte a così tante persone (in termini di immagini) quante il suo predecessore in un mondo basato sulla comunità incontrava in un mese (Gergen 2000, p. 62).

Per mezzo delle tecnologie del secolo, il numero e la varietà di relazioni in cui siamo coinvolti, la frequenza potenziale dei contatti, l'intensità espressa della relazione e la durata nel tempo sono andate costantemente crescendo. Quando questa crescita diviene estrema, raggiungiamo un effetto di saturazione (*ibid.*, p. 61).

Come risultato, diventa strutturalmente improbabile che ci «relazioniamo» davvero gli uni con gli altri. Se avete poco tempo, sarete forse disposti a scambiare informazioni con altri e cooperare con loro in termini più o meno strumentali, ma l'ultima cosa che vorrete fare è ascoltare la storia della loro vita o i loro problemi personali. *Andiamo a bere qualcosa*, sí, ma senza cercare di andare sul personale e di stabilire relazioni profonde nel senso di veri «assi di risonanza» (Taylor 2009). Queste cose richiedono tempo per essere costruite e sono dolorose da sciogliere, entrambi fattori problematici in un mondo di incontri di breve durata.

Che l'*alienazione da sé* possa rappresentare allora un pericolo imminente per la società tardomoderna dell'accelerazione è quasi evidente da quello che abbiamo detto finora. Se siamo alienati dallo spazio e dal tempo, dalle nostre azioni ed esperienze, dalle altre persone e dal nostro rapporto con loro, è molto difficile evitare un senso di profonda alienazione da noi stessi. Perché, come hanno esposto in maniera convincente Charles Taylor e altri esponenti del cosiddetto comunitarismo liberale (e molti altri prima di loro), il nostro senso dell'io nasce dalle nostre azioni, esperienze e relazioni, dal modo in cui siamo collocati (e ci collochiamo) nel mondo sociale e spazio-temporale e nel mondo delle cose (cfr. Rosa 1998 e 2005a, pp. 352 sgg.). Tutti gli episodi del nostro agire e della nostra esperienza, tutte le opzioni che abbiamo, le persone che conosciamo e gli oggetti che acquisiamo sono il materiale grezzo per molte narrazioni possibili di noi stessi, per molte storie che potremmo scegliere per definire la nostra identità. Nessuna di queste storie sembra però conclusiva, perché nessuna è veramente appropriata. (Non c'è da stupirsi, quindi, se siamo poco propensi ad ascoltare le storie della vita di altre persone...) Chi siamo e come ci sentiamo dipende dai contesti in cui ci muoviamo e sembra che non siamo più capaci di integrare quei contesti nella nostra esperienza e azione. Ciò può facilmente portare a un «esaurimento dell'io» o persino a burn-out e depressione, come suggerisce Ehrenberg (1999; cfr. Rosa 2005a, pp. 388-89). Se è «l'importanza di ciò che ci sta a cuore» che costituisce la nostra identità (Frankfurt 1988), la perdita

di un simile senso, di una gerarchia persistente di rilevanza e direzione, non può che portare a una distorsione nel rapporto con il nostro io. L'alienazione dal mondo e l'alienazione da sé non sono due cose separate, ma due facce della stessa medaglia. Esse persistono quando gli «assi di risonanza» tra l'io e il mondo divengono silenziosi.

²⁸ Sono perfettamente conscio del fatto che non è questo il modo in cui i credenti riflettono sulla loro religione. Essi non scelgono un Dio, bensì vengono scelti da (un) Dio. Da questo punto di vista le relazioni religiose rimangono in realtà «premoderne».

²⁹ Per una prova statistica si veda Rosa 2005a, pp. 213-35.

³⁰ Per un tentativo di interpretazione si veda *ibid.*, pp. 222 sgg.

Conclusione

Questo saggio, com'è ovvio, ha presentato un resoconto molto unilaterale e parziale della vita tardomoderna. Ha di continuo sottolineato i pericoli e le trappole e sorvolato sui vantaggi e le opportunità della velocità. Inoltre l'idea centrale dell'alienazione è ancora concettualmente confusa e filosoficamente sottosviluppata. In ogni caso, l'esercizio non aveva la pretesa di arrivare a una nuova e compiuta versione della teoria critica, ma di scavare il terreno ed erigere le fondamenta per essa sotto due punti di vista: prima di tutto, spero di aver convinto il lettore del fatto che ci sia bisogno di un'analisi e di una critica onnicomprensiva delle strutture temporali della società (tardo)moderna. In secondo luogo, era mia intenzione dimostrare la possibilità di reintrodurre il concetto di alienazione all'interno della teoria critica contemporanea. Questa reintroduzione può essere ottenuta, credo, senza ricadere in concezioni essenzialiste della *natura* o dell'*essenza umana*. Ciò da cui siamo alienati per effetto dei dettami della velocità, ho argomentato, non è il nostro essere interiore imm modificabile e inalienabile, bensì la nostra capacità di appropriazione del mondo.

Se, per esempio, è vero che in quanto cittadini-consumatori tardomoderni tentiamo di riparare alla mancanza di appropriazione con acquisti sempre più numerosi e una confusione tra consumo e acquisto, allora potremmo avere una base non paternalistica e non perfezionista per una critica contemporanea dell'alienazione e dei falsi bisogni. Non si tratta del fatto che il teorico sociale ha una misteriosa conoscenza dei «nostri» veri bisogni, ma piuttosto che il soggetto-consumatore stesso manifesta forme di insoddisfazione e compensazione che possono essere analizzate, tra altre, attraverso un'attenta introspezione. Inoltre, tale critica dell'«alienazione causata dal tempo» non ha come presupposto il concetto fuorviante di una soggettività libera da tensioni, conflitti e separazioni intrinseche. Come hanno esposto in maniera convincente i critici dell'idea di una «vera autenticità», da Helmut Plessner a Adorno fino ai poststrutturalisti contemporanei, possono esistere ben pochi dubbi sul fatto che qualsiasi tentativo di eliminazione politica e culturale dell'alienazione porta a forme totalitarie di filosofia, cultura e politica e a forme autoritarie di personalità.

Certo, la soggettività umana è inevitabilmente decentrata, spaccata, piena di tensioni e definita da conflitti insolubili tra desideri e valutazioni. A ogni modo, i dettami tardomoderni di velocità, competizione e scadenze creano due dilemmi che giustificano il verdetto di una nuova forma di alienazione degna di critica sociale: in primo luogo, tali dettami risultano in schemi di comportamento ed esperienza che, come ho tentato di dimostrare, non sono creati dall'una o dall'altra serie di valori e desideri, ma restano davvero «alieni» ai soggetti. In secondo luogo, al contrario di altri tipi di regimi socio-culturali come la Chiesa cattolica, il contesto tardomoderno non offre idee o istituzioni di potenziale «riconciliazione»: tutti gli insuccessi e i difetti ricadono sugli individui. Una conseguenza di ciò è che i soggetti in contesti tardomoderni ad alta velocità sono

sempre meno in grado di riconciliare e allineare i differenti orizzonti temporali della propria vita: schemi, strutture, orizzonti e aspettative delle nostre azioni quotidiane, per quanto siamo capaci di padroneggiarli, sono sempre piú divisi dalle aspettative e dagli orizzonti che sviluppiamo per la vita nel suo insieme, dalla prospettiva temporale del nostro piano di vita; inoltre, come ho tentato di argomentare, manchiamo di un senso di connessione significativo tra le strutture individuali del tempo e il nostro posto nel tempo storico (figuriamoci cosmologico).

Pertanto, una critica delle strutture temporali della società, dei suoi motori di accelerazione e delle sue conseguenze alienanti è, a mio modo di vedere, il candidato piú promettente per un possibile futuro della teoria critica. Potrebbe persino sembrare l'unica opzione razionalmente disponibile in un mondo che è diventato troppo veloce per un'analisi scrupolosa delle sue caratteristiche. Che il mondo sembri troppo sfuggente, tanto per una progettazione politica quanto per la ricostruzione razionale e l'appropriazione epistemologica, a mio parere, non è la causa ma il risultato di un'alienazione il cui nucleo è una completa distorsione (temporale) della relazione tardomoderna tra l'io e il mondo.

Per i soggetti tardomoderni, il mondo (incluso l'io), è diventato silenzioso, freddo, indifferente o addirittura ripugnante. Ciò, comunque, è indice di una forma di alienazione totale se la «responsività» nella relazione tra sé e il mondo è l'esatto contrario dell'alienazione. Quello di cui abbiamo bisogno, com'è ovvio, è un resoconto completo di quale aspetto possa avere una vita *non alienata*. Per il momento, non possiedo nemmeno una bozza di tale resoconto. A ogni modo, sono convinto che il «silenzio» del mondo, la «sordità» nella relazione tra sé e mondo sia la preoccupazione piú persistente e piú minacciosa in tutte le diagnosi di «patologia» reperibili nelle analisi di critica sociale della modernità: l'idea che non si possa far altro se non *urlare a vuoto* nel mondo e aspettare una risposta che potremmo non ricevere mai non è soltanto la radice delle narrazioni esistenzialiste dell'assurdo, come in Camus, ma costituisce il nucleo centrale del concetto di alienazione del primo Marx, della preoccupazione di Weber per il disincanto, dell'analisi dell'anomia di Durkheim, della narrazione della reificazione di Lukács (e Marcuse e Honneth) e della paura del dominio completo della ragione strumentale di Adorno e Horkheimer.

Mimesis, l'antidoto di Adorno, è, a mio parere, definito proprio dalla controidea di un approccio reciproco «responsivo» tra sé e mondo. Fino a oggi, nella storia dell'uomo occidentale, sembrano esistere due grandi forme culturali, o sistemi, in grado di rendere il mondo «responsivo»: la religione, che concede l'esistenza di una o piú divinità «responsive», e l'arte – la poesia e, innanzitutto, la musica – che, nella definizione dei romantici, sveglia il mondo e lo invita a reagire con il canto³¹. Pertanto, è possibile che il «ritorno alla religione» tardomoderno, così come l'aspetto peculiare della «musicalizzazione» onnipervasiva della vita quotidiana – non c'è supermercato, ascensore o aeroporto che sia privo di musica; e un numero sempre maggiore di persone in luoghi pubblici che sembrano sollecitare l'esperienza di «autorisonanza» con gli auricolari, mentre nello stesso momento, per il semplice fatto di farlo, dimostrano completa non risonanza per e nei confronti dell'ambiente – sono infatti sintomi di un disastro di risonanza tardomoderno.

Da questo, mi pare, consegue l'idea che una «vita buona» in fin dei conti potrebbe essere una vita ricca di esperienze multidimensionali di «risonanza»; una vita che vibra lungo distinguibili «assi di risonanza», per usare un'ultima volta il termine di Taylor. Quegli assi possono evolversi in una

relazione tra il soggetto e il mondo sociale, il mondo degli oggetti, la natura, il lavoro, ecc. Risonanza in questo senso di «altro dall'alienazione» è, com'è ovvio, un concetto esistenzialista o emotivo piuttosto che cognitivo: che il mondo risuoni con noi oppure no, non pare dipenda molto dal contenuto cognitivo della nostra concettualizzazione della relazione tra sé e mondo. Al contrario, il fatto di trovare o meno plausibili o attraenti le storie su un Dio benigno o una «più profonda» natura incantata dipende con ogni probabilità dal nostro «essere nel mondo» precognitivo: se percepiamo questo mondo come poco allettante, freddo e indifferente, quelle storie godono di poca credibilità. Nondimeno, è piuttosto ovvio che le strutture cognitive della nostra concezione dell'io e del mondo abbiano una certa influenza anche sull'esperienza che abbiamo del mondo. Se credete, per esempio, che Satana sia sempre in agguato dietro l'angolo, potreste iniziare a percepire il mondo come un luogo ostile. E se credete nelle teorie della *scelta razionale*, le quali sostengono che l'unico obiettivo degli esseri umani sia soddisfare (in maniera strumentale) le proprie preferenze e funzioni-utilità, non dovrete sorprendervi di trovare il mondo estremamente «silenzioso».

Tutto ciò, è chiaro, in questo momento è mera speculazione. Speculazione che tuttavia ritengo abbastanza interessante da stimolare ulteriori ricerche nel campo della teoria critica dell'accelerazione e dell'alienazione.

³¹ «Schläft ein Lied in allen Dingen, | die da träumen fort und fort, | und die Welt hebt an zu singen, | triffst Du nur das Zauberwort» («Dorme un canto in tutte le cose, che sognano e sognano, e il mondo inizia a cantare se trovi la parola magica»). Questo breve testo di Joseph Freiherr von Eichendorff è probabilmente la poesia più paradigmatica (e più spesso citata) del romanticismo tedesco.

Bibliografia

- Appadurai, Arjun (1996), *Disgiuntura e differenza nell'economia culturale globale*, in M. Featherstone, *Cultura globale. Nazionalismo, globalizzazione e modernità*, Seam, Roma, pp. 25-41, poi in Id., *Modernità in polvere*, Raffaello Cortina, Milano 2012, pp. 39-65.
- Arnason, Johann P. (2001), *Autonomy and Axiality. Comparative Perspectives on the Greek Breakthrough*, in Id. e P. Murphy (a cura di), *Agon, Logos, Polis: The Greek Achievement and Its Aftermath*, Franz Steiner, Stuttgart, pp. 155-206.
- Augé, Marc (1993), *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, Elèuthera, Milano.
- Baier, Lothar (2004), *Non c'è tempo! Diciotto tesi sull'accelerazione*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Baudrillard, Jean (1993), *L'illusione della fine. O lo sciopero degli eventi*, Anabasi, Milano.
- Bauman, Zygmunt (2003), *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari.
- Beck, Ulrich, Giddens, Anthony e Lash, Scott (1999), *Modernizzazione riflessiva. Politica, tradizione ed estetica nell'ordine sociale della modernità*, Asterios, Trieste.
- Benthaus-Apel, Friederike (1995), *Zwischen Zeitbindung und Zeitautonomie. Eine empirische Analyse der Zeitverwendung und Zeitstruktur der Werktags- und Wochenendfreizeit*, Deutscher Universitäts-Verlag, Wiesbaden.
- Blumenberg, Hans (1996), *Tempo della vita e tempo del mondo*, il Mulino, Bologna.
- Bonus, Holger (1998), *Die Langsamkeit der Spielregeln*, in K. Backhaus e H. Bonus (a cura di), *Die Beschleunigungsfalle oder der Triumph der Schildkröte*, Schäffer-Poeschel, Stuttgart, pp. 41-56.
- Cohen, Daniel (1999), *Ricchezza del mondo, povertà delle nazioni*, Edizioni di Comunità, Torino 1999.
- Conrad, Peter (1999), *Modern Times and Modern Places. How Life and Art Were Transformed in a Century of Revolution, Innovation and Radical Change*, Alfred A. Knopf, New York.
- Dörre, Klaus (2009), *Die neue Landnahme. Dynamiken und Grenzen des Finanzmarktkapitalismus*, in Id., S. Lessenich e H. Rosa, *Soziologie, Kapitalismus, Kritik. Eine Debatte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 15-57.
- Eberling, Matthias (1996), *Beschleunigung und Politik*, Peter Lang, Frankfurt am Main.
- Ehrenberg, Alain (1999), *La fatica di essere se stessi. Depressione e società*, Einaudi, Torino.
- Eriksen, Thomas Hylland (2003), *Tempo tiranno. Velocità e lentezza nell'era informatica*, Elèuthera, Milano.
- Flaherty, Michael G. (1999), *A Watched Pot. How We Experience Time*, New York University Press, New York.
- Frankfurt, Harry (1988), *The Importance of What We Care About. Philosophical Essays*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Fukuyama, Francis (1992), *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano.
- Garhammer, Manfred (1999), *Wie Europäer ihre Zeit nutzen. Zeitstrukturen und Zeitkulturen im Zeichen der Globalisierung*, Edition Sigma, Berlin.
- Geißler, Karlheinz (1999), *Vom Tempo der Welt. Am Ende der Uhrzeit*, Herder, Freiburg.
- Gergen, Kenneth (2000), *The Saturated Self. Dilemmas of Identity in Contemporary Life*, Basic Books, New York.
- Gertenbach, Lars e Rosa, Hartmut (2009), *Kritische Theorie*, in L. Gertenbach, H. Kahlert, S. Kaufmann, H. Rosa e C. Weinbach, *Soziologische Theorien*, Fink, Paderborn, pp. 175-254.

- Giddens, Anthony (1994), *Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*, il Mulino, Bologna.
- Gleick, James (2000), *Sempre piú veloce. L'accelerazione tecnologica che sta cambiando la nostra vita*, Rizzoli, Milano.
- Glottz, Peter (1998), *Kritik der Entschleunigung*, in K. Backhaus e H. Bonus (a cura di), *Die Beschleunigungsfalle oder der Triumph der Schildkröte*, Schäffer-Poeschel, Stuttgart, pp. 75-89.
- Gronemeyer, Marianne (1996), *Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Gurvitch, Georges (1963), *Social Structure and the Multiplicity of Time*, in E. A. Tiryakian (a cura di), *Sociological Theory, Values, and Sociocultural Change*, The Free Press, Glencoe, pp. 171-85.
- Habermas, Jürgen (1986), *Teoria dell'agire comunicativo* (1981), vol. I. *Razionalità nell'azione e razionalizzazione sociale*; vol. II. *Critica della ragione funzionalistica*, il Mulino, Bologna.
- (1992), *Drei normative Modelle der Demokratie. Zum Begriff der deliberativer Politik*, in H. Münkler (a cura di), *Chancen der Freiheit. Grundprobleme der Demokratie*, Piper, München, pp. 11-24.
- Habermas, Tilmann (1999), *Geliebte Objekte. Symbole und Instrumente der Identitätsbildung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Hall, Edward T. (1969), *Il linguaggio silenzioso*, Bompiani, Milano.
- Harvey, David (1993), *La crisi della modernità*, il Saggiatore, Milano.
- (1999), *The Limits to Capital*, Verso, London — New York.
- Honneth, Axel (1994), *Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie*, in Id. (a cura di), *Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main, pp. 9-69.
- (2002), *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, il Saggiatore, Milano.
- (2003), *Organisierte Selbstverwirklichung. Paradoxien der Individualisierung*, in Id. (a cura di), *Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus*, Campus, Frankfurt am Main, pp. 141-58.
- (2012), *Patologie della ragione. Storia e attualità della teoria critica*, Pensa MultiMedia, Lecce.
- Jaeggi, Rahel (2005), *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Campus, Frankfurt am Main.
- Jahoda, Marie (1988), *Time: A Social Psychological Perspective*, in M. Young e T. Schuller (a cura di), *The Rhythms of Society*, Routledge, London — New York, pp. 154-72.
- Jameson, Fredric (1994), *The Seeds of Time*, Columbia University Press, New York.
- Kohli, Martin (1990), *Lebenslauf und Lebensalter als gesellschaftliche Konstruktionen: Elemente zu einem interkulturellen Vergleich*, in G. M. Elwert, M. Kohli e H. K. Müller (a cura di), *Im Lauf der Zeit. Ethnographische Studien zur gesellschaftlichen Konstruktion von Lebensaltern*, Breitenbach, Saarbrücken, pp. 11-32.
- Koselleck, Reinhart (2009), *Is There an Acceleration of History?*, in Rosa e Scheuerman 2009, pp. 113-34.
- Kraus, Wolfgang (2002), *Falsche Freunde*, in J. Straub e J. Renn (a cura di), *Transitorische Identität. Der Prozesscharakter des modernen Selbst*, Campus, Frankfurt am Main — New York, pp. 159-86.
- Kubey, Robert e Csikszentmihalyi, Mihaly (1990), *Television and the Quality of Life. How Viewing Shapes Everyday Experience*, Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale.
- Laslett, Peter (1988), *Social Structural Time: An Attempt at Classifying Types of Social Change by Their Characteristic Paces*, in M. Young e T. Schuller (a cura di), *The Rhythms of Society*, Routledge, London — New York, pp. 17-36.
- Levine, Robert (1998), *Una geografia del tempo. Le disavventure temporali di uno psicologo sociale, ovvero come ogni cultura calcola il tempo con qualche piccola diversità*, Giovanni Fioriti Editore, Roma.
- Linder, Staffan B. (1970), *The Harried Leisure Class*, Columbia University Press, New York.
- Lübbe, Hermann (1998), *Gegenwartsschrumpfung*, in K. Backhaus e H. Bonus (a cura di), *Die Beschleunigungsfalle oder der Triumph der Schildkröte*, Schäffer-Poeschel, Stuttgart, pp. 129-64.

- (2009), *The Contraction of the Present*, in Rosa e Scheuerman 2009, pp. 159-78.
- Luhmann, Niklas (1984), *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Müller, Hans-Peter e Schmid, Michael (1995, a cura di), *Sozialer Wandel. Modellbildung und theoretische Ansätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Myerson, George (2001), *Heidegger, Habermas and the Mobile Phone*, Icon Books, Cambridge.
- Nullmeier, Frank (2000), *Politische Theorie des Wohlfahrtsstaats*, Campus, Frankfurt am Main — New York.
- Osten, Manfred (2003), «*Alles veloziferisch*» oder *Goethes Entdeckung der Langsamkeit*, Insel, Frankfurt am Main.
- Reheis, Fritz (1996), *Kreativität der Langsamkeit. Neuer Wohlstand durch Entschleunigung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Robinson, John P. e Godbey, Geoffrey (1996), *Great American Slowdown*, in «American Demographics», XVIII, n. 6, pp. 42-48.
- (1999), *Time for Life. The Surprising Ways Americans Use Their Time*, Pennsylvania State University Press, University Park.
- Rosa, Hartmut (1998), *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*, Campus, Frankfurt am Main.
- (2001), *Temporalstrukturen in der Spätmoderne: Vom Wunsch nach Beschleunigung und der Sehnsucht nach Langsamkeit. Ein Literaturüberblick in gesellschaftstheoretischer Absicht*, in «Handlung, Kultur, Interpretation», X, n. 2, pp. 335-81.
- (2003), *Social Acceleration. Ethical and Political Consequences of a Desynchronized High-speed Society*, in «Constellations. An International Journal of Critical and Democratic Theory», X, pp. 3-52.
- (2005a), *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- (2005b), *The Speed of Global Flows and the Pace of Democratic Politics*, in «New Political Science», XXVII, pp. 445-59.
- (2006), *Wettbewerb als Interaktionsmodus. Kulturelle und sozialstrukturelle Konsequenzen der Konkurrenzgesellschaft*, in «Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft», XXXIV, pp. 82-104.
- (2007), *The Universal underneath the Multiple: Social Acceleration as a Key to Understanding Modernity*, in V. H. Schmidt (a cura di), *Modernity at the Beginning of the 21st Century*, Cambridge Scholar Publishing, Newcastle, pp. 37-61.
- (2009), *Kritik der Zeitverhältnisse. Beschleunigung und Entfremdung als Schlüsselbegriffe der Sozialkritik*, in R. Jaeggi e T. Wesche (a cura di), *Was ist Kritik?*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 23-54.
- (2011a), *Beschleunigung und Depression. Überlegungen zum Zeitverhältnis der Moderne*, in «Psyche», LXV, pp. 1041-60.
- (2011b), *Terrorists and High-Speed Surfers. Towards a Sociological Conception of Performative Identity*, in «BIOS. Zeitschrift für Biographieforschung, Oral History und Lebensverlaufsanalysen», XXIV, pp. 204-23.
- (2012), *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umriss einer neuen Gesellschaftskritik*, Suhrkamp, Berlin.
- Rosa, Hartmut e Scheuerman, William (2009, a cura di), *High-Speed Society. Social Acceleration, Power and Modernity*, Pennsylvania State University, University Park.
- Rosa, Hartmut, Strecker, David e Kottmann, Andrea (2007), *Soziologische Theorien*, UVK Verlagsgesellschaft, Konstanz.
- Schacht, Richard (1971), *Alienation*, Anchor Books, Garden City.
- Scheuerman, William E. (2004), *Liberal Democracy and the Social Acceleration of Time*, Johns Hopkins University Press, Baltimore-London.
- Schivelbusch, Wolfgang (2003), *Storia dei viaggi in ferrovia*, Einaudi, Torino.
- Schmied, Gerhard (1985), *Soziale Zeit. Umfang, «Geschwindigkeit», Evolution*, Duncker & Humblot, Berlin.
- Schulze, Gerhard (1994), *Das Projekt des schönen Lebens. Zur soziologischen Diagnose der modernen Gesellschaft*, in A. Bellebaum e K. Barheier (a cura di), *Lebensqualität. Ein Konzept für Praxis und Forschung*, Westdeutscher Verlag, Opladen, pp. 13-39.
- Seiwert, Lothar (2003), *Elogio della lentezza*, Sperling & Kupfer, Milano.
- Sennett, Richard (2000), *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, Feltrinelli, Milano.

Simmel, Georg (1984), *Filosofia del denaro* [1900], Utet, Torino.

– (1995), *Le metropoli e la vita dello spirito* [1903], Armando, Roma.

Sztompka, Piotr (1994), *The Sociology of Social Change*, Blackwell, Oxford.

Taylor, Charles (1985), *Legitimation Crisis?*, in Id., *Philosophy and the Human Science*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 248-88.

– (1993), *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milano.

– (2009), *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano.

Turkle, Sherry (1995), *Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet*, Simon & Schuster, New York.

Van der Loo, Hans e Van Reijen, Willem (1997), *Modernisierung. Projekt und Paradox*, dtv, München.

Virilio, Paul (1982), *Velocità e politica. Saggio di dromologia*, Multipla, Milano.

– (1998), *Polar Inertia*, in J. Der Derian (a cura di), *The Virilio-Reader*, Blackwell, Oxford, pp. 117-33.

– (2000), *La velocità di liberazione*, Mimesis, Milano.

Wagner, Peter (1994), *A Sociology of Modernity: Liberty and Discipline*, Routledge, London.

Weber, Max (1997), *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo (1904-1905)*, Rizzoli, Milano.

Il libro

La vita moderna è in costante accelerazione. Gli strumenti che ci permettono di risparmiare tempo hanno ormai raggiunto un enorme livello di sviluppo grazie alle tecnologie di produzione e comunicazione, eppure l'impressione di non avere abbastanza tempo non è mai stata così diffusa. In tutte le società occidentali, le persone soffrono della mancanza di tempo e si sentono in dovere di correre ancora più in fretta, non tanto per raggiungere un obiettivo, ma per non perdere posizioni.

Questo libro esamina le cause e gli effetti dei processi di accelerazione della nostra epoca individuandone tre aspetti, tecnico, sociale e individuale. Secondo Rosa l'insieme di tali processi porta a gravi forme di patologia sociale legate al rapporto con il tempo e lo spazio, le cose e le azioni, la percezione di sé e degli altri. Subendo la pressione di un ritmo inesorabile, ognuno di noi affronta il mondo senza essere in grado di contenere quella coazione impersonale alla velocità e alla competizione che non è separabile da disagio e insoddisfazione. L'accelerazione è diventata insomma una «potenza» che domina in modo totalitario la società moderna. Essa divora i nostri «sogni, obiettivi, desideri e progetti di vita» stritolandoli entro gli ingranaggi del suo inarrestabile movimento. Cosa possiamo fare per riappropriarci di momenti di esperienza umana non alienata, di «buona vita» conforme alle nostre aspirazioni e desideri più veri?

Sommario:

Introduzione. Parte prima. *Una teoria dell'accelerazione sociale*. Parte seconda. *L'accelerazione sociale e le versioni contemporanee della teoria critica*. Parte terza. *Lineamenti per una teoria critica dell'accelerazione sociale*. – *Conclusione*. – *Bibliografia*.

L'autore

Hartmut Rosa (1965) insegna Sociologia e Scienze politiche all'Università Friedrich Schiller di Jena e dirige il Max-Weber-Kolleg a Erfurt. Tra le sue pubblicazioni ricordiamo: *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne* (Suhrkamp Verlag, 2005) e ha curato, con W. Scheuerman, *High-Speed Society: Social Acceleration, Power and Modernity* (Pennsylvania State University Press, 2008).

Titolo originale *Alienation and Acceleration: Towards a Critical Theory of Late-Modern Temporality*

Original English Edition published in 2010 by NSU Press.

German translation published in 2014 by Suhrkamp Verlag under the title *Beschleunigung und Entfremdung*.

© 2013 Suhrkamp Verlag, Berlin

© 2015 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino

In copertina: Cyril Edward Power, *The Vortex*, incisione su linoleum, 1931. Collezione privata. (Foto © Osborne Samuel Ltd, London / Bridgeman Images / Mondadori Portfolio).

Questo ebook contiene materiale protetto da copyright e non può essere copiato, riprodotto, trasferito, distribuito, noleggiato, licenziato o trasmesso in pubblico, o utilizzato in alcun altro modo ad eccezione di quanto è stato specificamente autorizzato dall'editore, ai termini e alle condizioni alle quali è stato acquistato o da quanto esplicitamente previsto dalla legge applicabile. Qualsiasi distribuzione o fruizione non autorizzata di questo testo così come l'alterazione delle informazioni elettroniche sul regime dei diritti costituisce una violazione dei diritti dell'editore e dell'autore e sarà sanzionata civilmente e penalmente secondo quanto previsto dalla Legge 633/1941 e successive modifiche.

Questo ebook non potrà in alcun modo essere oggetto di scambio, commercio, prestito, rivendita, acquisto rateale o altrimenti diffuso senza il preventivo consenso scritto dell'editore. In caso di consenso, tale ebook non potrà avere alcuna forma diversa da quella in cui l'opera è stata pubblicata e le condizioni incluse alla presente dovranno essere imposte anche al fruitore successivo.

www.einaudi.it

Ebook ISBN 9788858419250