

## ***Il potere della violenza. Su alcune riflessioni di Günther Anders***

Vallori Rasini

Università di Modena e Reggio Emilia  
Dipartimento di Studi Linguistici e Culturali  
vallori.rasini@unimore.it

### **ABSTRACT**

Violence manifests itself in many forms but in modern times it has to be faced mainly as political power and technological development. Both forms of power demote the human individual to an "inferior" being, diminished in potential and in nature. This thoughtless and superficial diminution risks creating something inhuman and monstrous, as happened under Nazism with its totalitarian system, and then occurred again with the dropping of the atomic bombs on Hiroshima and Nagasaki. But the problem does not reside only in the past, and the threat is all too present and must be faced with seriousness and determination. With impeccable theoretical consistency and deep moral sense, Anders reflects on the obligation that in order to recover man's humanity against technocratic and political violence, it is necessary to resort by actions that are in turn also "violent" in order to be genuinely effective.

### **KEYWORDS**

Günther Anders, power, violence, technology, atomic bomb, totalitarianism, humanity of man

### ***I. Violenza politica: il totalitarismo***

Per togliere potere alla violenza non si può che ricorrere ad armi pari: alla violenza, dunque<sup>1</sup>. Questa è la perentoria conclusione di Anders dinanzi ai due fenomeni che maggiormente aggrediscono e sviliscono l'umanità dell'uomo: il totalitarismo politico e l'imperialismo tecnocratico. Questi fenomeni non sono da accostare solo per i loro "effetti comuni"; sono piuttosto intrinsecamente legati da una relazione di "coappartenenza reciproca": il totalitarismo usa la tecnica (o meglio ne abusa); la tecnica, dal canto suo tende a essere totalitaria. Essi esercitano una precisa violenza sull'uomo, subdola, pertinace, per lo più dissimulata e lo conducono allo "snaturamento" (tuttavia non incolpevole).

La riflessione di Anders sul totalitarismo politico, in certo senso stemperata lungo l'intero suo percorso filosofico, ha nel romanzo *Die molussische Katakombe*

---

<sup>1</sup> In sintesi, è questo il duro messaggio che arriva da G. Anders, *Gewalt: ja oder nein*, trad. it. in Id., *Il mondo dopo l'uomo. Tecnica e violenza*, Milano, Mimesis, 2008 (in particolare pp. 35 sgg.).

il proprio fuoco, un vero e proprio trattato, non fosse per la forma letteraria e lo straordinario travestimento metaforico<sup>2</sup>. La tesi di fondo riluce cristallina: il sistema totalitario disumanizza l'uomo, rendendolo parte di una struttura "macchinale" in cui sentimenti e responsabilità non hanno più alcun ruolo. Esempio emblematico ne è Adolf Eichmann. Come *Obersturmbannführer* delle SS, riconosciuto tra i maggiori responsabili delle deportazioni e dello sterminio degli Ebrei nella Germania nazista, Eichmann tentò di dichiararsi non colpevole degli atroci crimini contestatigli sostenendo che l'esecuzione di ordini non implica responsabilità individuale. Nella lettera indirizzata al figlio maggiore dell'ex ufficiale tedesco, pubblicata col titolo *Wir Eichmannsöhne*<sup>3</sup>, Anders illustra mediante quale meccanismo perverso le condizioni di vita all'interno di un sistema totalitario favoriscano la convinzione della legittimità di argomenti come questo.

Certamente l'Ufficiale Eichmann non può essere sollevato dalle sue gravi colpe, perché diversamente da molti altri avrebbe avuto la possibilità di sottrarsi a degli ordini e perché corresponsabile dell'eccidio ben consapevole dei fini perseguiti dal regime<sup>4</sup>; ma un sistema totalitario in quanto tale consente e anzi favorisce l'assopimento delle emozioni e l'inconsapevolezza, anestetizzando il senso di responsabilità. "Il mostruoso" ne è il prodotto. Il sistema totalitario hitleriano ha potuto realizzare lo sterminio di massa, l'eliminazione di milioni di persone, istituzionalizzandolo e industrializzandolo, grazie al reclutamento di un consistente numero di servi assoggettati a un manipolo di infami, ottusi, avidi individui<sup>5</sup>. All'interno degli ingranaggi del sistema, migliaia di persone (che presumibilmente volevano non sapere) poterono mantenersi all'oscuro di tutto, comportandosi come tanti "passivi uomini-Eichmann"<sup>6</sup>. Una simile condizione poté determinarsi proprio grazie alle modalità di funzionamento dell'apparato totalitario: operai al servizio dei carnefici e vittime della carneficina si trovavano così – da questo punto di vista – nella medesima situazione di insipienza e incredulità. Dinanzi al mostruoso non è possibile reagire adeguatamente; e anzi, non c'è "adeguatezza" possibile. Perché il mostruoso porta con sé il disumano, l'allontanamento e il tradimento più radicale di ciò che caratterizza l'essere umano<sup>7</sup>.

---

<sup>2</sup> G. Anders, *Die molussische Katacombe*, trad. it. *La catacomba molussica*, Milano, Lupetti, 2008.

<sup>3</sup> *Wir Eichmannsöhne*, trad. it. *Noi figli di Eichmann*, Firenze, Giuntina, 1995.

<sup>4</sup> Ivi, p. 27, p. 37, p. 42.

<sup>5</sup> Ivi, p. 24.

<sup>6</sup> Ivi, p. 25. Si veda anche K.P. Liessmann, *Günther Anders*, München, Beck, 2002, pp. 103 sgg.

<sup>7</sup> Ivi, pp. 33 sgg.

Si tratta di un fenomeno di discrepanza interna alla natura umana, chiamata “dislivello prometeico”<sup>8</sup>, che ha manifestazioni diverse e di differente livello, ma di eguale matrice: l’antico Prometeo, il campione, in grado di confrontarsi con gli dei e finanche di gabbarli, ha perso oggi tutta la sua *hybris*, la sua indipendenza e la sua dignità, e si è ridotto a una condizione servile all’interno di sistemi politico-economici sempre più “macchinali” dei quali non è più in grado di dare ragione, di guidarli o anche solo di seguirli. A causa di questa discrepanza “dobbiamo perdere le nostre fattezze umane – chiarisce Anders –; e precisamente nella stessa proporzione con cui aumenta la fattezza meccanica del nostro mondo”<sup>9</sup>. Il fenomeno di macchinizzazione del vivere sociale trasforma l’essere umano in una parte, un pezzo, un elemento o uno strumento dell’intero, cambia la persona autonoma e responsabile di un tempo in un ingranaggio dell’impianto globale. Il mostruoso a cui ha dato luogo il totalitarismo nazista è un esito limite, ma il rischio di essere tutti “figli di Eichmann” ha a che fare con le fondamenta stesse di questo fenomeno. Il precedente incancellabile di quel totalitarismo è testimonianza della inclinazione della civiltà contemporanea: costituisce non solo il dato reale di un passato che ancora si fa orribilmente presente nel ricordo, ma una concreta possibilità, ora e sempre incalzante.

Il rischio dell’autoestraneazione è così prossimo che nessuno può dirsi al sicuro. Lo spettro del “mostruoso”, che si serve di passività e alienazione, è oramai sempre dietro l’angolo. “Che cosa ha reso possibile il ‘mostruoso’?”, si chiede Anders<sup>10</sup>. Una (quasi irrintracciabile) “oscurazione del mondo”, risponde; un ottundimento della nostra facoltà di capire e guidare ciò che costruiamo; un offuscamento della immaginazione e della percezione, che ci rende incapaci di cogliere l’effettiva situazione della modernità e impedisce la consapevolezza di un “inceppamento” interno all’uomo. Il termine rende assai bene l’idea del fenomeno in corso: se ciò che si considera più propriamente umano – la sensibilità, l’emozione, la capacità di commozione o la compassione – si inibisce o scompare l’uomo assume le sembianze di un automa, di una macchina i cui ingranaggi possono – appunto – incepparsi. Proprio questa *defaillance*, questo fallimento dell’umanità dell’uomo “rende possibile la ripetizione di queste terribilissime cose”<sup>11</sup>, rende ripetibile il “mostruoso”. Perché l’“analfabetismo emotivo” non debilita solo le passioni, ma anche il senso morale, il sentimento della responsabilità. Il totalitarismo, però, ha una radice ben più profonda di quella politica<sup>12</sup>.

---

<sup>8</sup> Il concetto di “dislivello prometeico” è il filo conduttore dell’opera di Anders *Die Antiquiertheit des Menschen*, trad. it. Id., *L’uomo è antiquato*, 2 voll., Torino, Bollati Boringhieri, 2003.

<sup>9</sup> G. Anders, *Noi figli di Eichmann*, cit., p. 61.

<sup>10</sup> Ivi, p. 29.

<sup>11</sup> Ivi, p. 34.

<sup>12</sup> Ivi, p. 29.

## II. *Violenza tecnologica: la bomba (e il resto)*

Lo sgancio della bomba atomica sul Giappone, avvenuta nel 1945, rappresenta per Anders un evento epocale che cattura completamente e definitivamente la sua attenzione: “compresi subito, già il 7 agosto – dichiara in una intervista –, un giorno dopo lo sgancio su Hiroshima e due prima di quello assolutamente imperdonabile di Nagasaki, che il 6 agosto rappresentava il ‘giorno zero’ di un nuovo computo del tempo”<sup>13</sup>. La necessità di un azzeramento della cronologia storica, ma anche (per Anders) della riflessione filosofica, dipendeva dalla constatazione dell’avvento di un’era speciale, del giorno preciso “a partire dal quale l’umanità era irreparabilmente in grado di autodistruggersi”<sup>14</sup> e di distruggere, insieme, il mondo intero. Questo fatto concreto, così enorme da essere quasi inconcepibile, determina il confronto con un nuovo cominciamento: “il mondo e la posizione dell’uomo nel mondo – dice Anders – sono cambiati così radicalmente che io sono stato costretto a partire dalla realtà stessa”<sup>15</sup>. Da questo momento, qualunque “distrazione” dalla effettiva, nuova e inaudita situazione gli apparirà inappropriata, anacronistica, totalmente inaccettabile.

Non è certo necessario sottolineare quanto si sia dimostrata terribilmente violenta l’energia nucleare anche dopo gli eventi menzionati: basta pensare a Cernobyl o a Fukushima. Ma il nucleare o la bomba rappresentano soltanto un fenomeno estremo, una sorta di “ultimo atto” della deriva tecnologica<sup>16</sup>. I prodotti atomici mettono dinanzi all’altissimo grado di imprevedibilità delle moderne tecnologie. “È ben vero – dichiara Anders – che possiamo fare la bomba all’idrogeno, ma non siamo in grado di raffigurarci le conseguenze di quello che noi stessi abbiamo fatto”<sup>17</sup>. Prova ne è che al momento dello sgancio su Hiroshima nessuno tra tecnici e scienziati fosse in grado di prevedere quanti morti avrebbe causato la bomba, quali e quanti danni avrebbe portato con sé e per quanto tempo. La nostra conoscenza è carente e del tutto inadeguata; ma dinanzi alle dimensioni degli eventi, anche il nostro sentire, la nostra capacità di

<sup>13</sup> G. Anders, *Die Zerstörung einer Zukunft*, trad. it. in Id., *Il mondo dopo l’uomo. Tecnica e violenza*, Milano Mimesis, 2008, p. 73.

<sup>14</sup> *Ibid.* Sul pericolo atomico e la posizione dell’uomo sono da menzionare anche *Die Toten. Rede über die drei Weltkriege* e *Einleitung 1982 a Hiroshima ist überall*, trad. it. in Id., *Discorso sulle tre guerre mondiali*, Milano, Linea d’ombra, 1990; e *Der Mann auf die Brücke*, trad. it. Id., *Essere o non essere. Diario di Hiroshima e Nagasaki*, Milano Linea d’ombra, 1995.

<sup>15</sup> Ivi, 77. La dichiarazione di svolta si aggancia al richiamo – neppure troppo indiretto – al tempo in cui, partendo dal dibattito contemporaneo sulla natura dell’essere umano, lui stesso si era dedicato alla riflessione, di natura ancora accademica, sull’essenza dell’uomo, sollecitato dalle posizioni di Max Scheler (e forse anche di Helmuth Plessner)

<sup>16</sup> G. Anders, *L’uomo è antiquato*, cit., vol. I, pp. 245 sgg.

<sup>17</sup> Ivi, vol. I, pp. 50-51.

provare emozioni arranca: tenta inutilmente di rincorrere quei fatti, impossibilitata ormai a esprimersi di fronte alle loro dimensioni o alla loro lontananza. L'espansione totalizzante della tecnica, l'affinamento delle potenzialità dei suoi prodotti, l'ampiezza della sua applicazione devono indurci, sostiene Anders, a generalizzare il problema. I "nuovi fenomeni del nostro tempo" impongono l'uso di un diverso concetto, quello di "evento sovraliminale": "Chiamo 'sovraliminale' – chiarisce – quegli avvenimenti e quelle azioni che sono troppo grandi per essere compresi dall'uomo: più grandi quindi di quelli che possono essere percepiti e ricordati"<sup>18</sup>. L'impossibilità di immaginare la funzionalità dei prodotti tecnologici odierni, la loro reale portata e le loro conseguenze relega l'uomo a una posizione marginale e obsoleta. Non trovandosi "al passo" con il lavoro dei propri prodotti, egli può servire – al massimo – come "pezzo" del sistema macchinale operativo, come azionatore o conduttore, come semplice leva o puleggia.

La medesima cosa era accaduta ai funzionari, agli amministrativi, agli "operai" del Terzo Reich. La conquista della Germania da parte del Regime nazista era stata così completa e bene organizzata da non lasciare nulla al caso e nulla al di fuori del sistema stesso; la conquista del mondo da parte delle macchine procede – allo stesso modo – con l'integrazione progressiva e specializzante di ciascun suo elemento, inclusi gli umani. Il concetto di "macchina mondiale" individua un immenso, sincronizzato "parco macchine", in cui ciascuna singola macchina si trova in un rapporto di dipendenza stretta e inevitabile con altre, così da divenire parte di una "macchina totale". In virtù dell'espansionismo funzionale della tecnica – una sorta di "legge meccanica" – tutto l'esistente può mutarsi in macchina; e non è affatto casuale – sottolinea Anders – "la somiglianza tra questo minaccioso regno tecnico-totalitario e il mostruoso di ieri"<sup>19</sup>. E anzi, il totalitarismo tecnico si profila persino più pericoloso di quello politico (considerabile come una sorta di "prova generale").

La corsa agli armamenti nucleari iniziata nel secondo dopoguerra (e in realtà non ancora terminata) offre un buon esempio di "totalitarismo meccanico" in avanzamento. Cosa significa? "Significa – spiega Anders – che milioni di noi vengono assunti con la massima naturalezza per co-preparare, e in caso d'emergenza per co-attuare, la possibile eliminazione di popoli e forse perfino dell'intera umanità; e significa anche che questi milioni accettano e svolgono tali 'lavori' con la medesima naturalezza con cui gli vengono offerti e assegnati. Insomma – conclude – la situazione odierna assomiglia nel modo più terribile a quella di ieri"<sup>20</sup> (vale a dire quella politico-totalitaria del Nazismo). La sua violenza, la violenza del suo potere di espansione e di imposizione, è così

---

<sup>18</sup> G. Anders, *Il mondo dopo l'uomo*, cit., p. 76.

<sup>19</sup> G. Anders, *Noi figli di Eichmann*, cit., p. 60.

<sup>20</sup> Ivi, p. 62.

soverchiante che nessuno può opporsi, neppure chi crede di poterlo o volerlo fare. Tutti – volenti o nolenti – siamo cooptati nel sistema e corresponsabili degli eventi<sup>21</sup>.

La limitazione dell'immaginazione (o della fantasia)<sup>22</sup> che consente tutto questo è chiaro segno di quel “dislivello prometeico” che fa dell'essere umano un ente ormai inadatto, fuori dall'accadere del proprio tempo, irrimediabilmente antiquato. Ma al contempo anche moralmente irresponsabile. Bisogna comunque precisare che l'incapacità di reagire al megamacchinico o al mostruoso riguarda gli uomini in maniera diversificata, a seconda della chance di consapevolezza ancora disponibile per un diniego. La collaborazione, qualora l'impianto generale e certi fini siano anche solo lontanamente comprensibili, non può essere sullo stesso piano di un passivo inglobamento nel sistema in una condizione di completo offuscamento del sapere e in assenza di un contesto afferrabile. Per questo, un funzionario in capo non è sullo stesso piano di un semplice soldato; il dirigente della grande azienda industriale non è sullo stesso piano di un qualunque operaio di fabbrica.

### III. “Antiquatezza” e disumanità

Le metamorfosi alle quali è forzosamente sottoposta l'anima umana, a causa dei processi di sviluppo e moltiplicazione tecnologica avvenuti durante la “seconda rivoluzione industriale”<sup>23</sup>, generano significativi fenomeni di cambiamento nel comportamento dell'uomo e nel suo rapporto con il mondo. Si determina una sincronizzazione, sempre più marcata nel tempo, tra l'uomo e l'universo delle sue creazioni, tra le potenzialità e le realizzazioni dei prodotti della tecnica di cui l'uomo è originariamente artefice e la povera arretratezza della natura organica, destinata a conservare più o meno inalterata il proprio insieme di capacità fisiche e psichiche. A questa distanza corrisponde un dislivello dai molteplici aspetti: non si corrispondono più azione e immaginazione, azione e percezione o sensazione, conoscenza e coscienza. La distanza più fondamentale è naturalmente quella tra dotazione organica e corpo artificiale, che fa dell'uomo un essere definitivamente antiquato.

---

<sup>21</sup> Sulla libertà solo apparente è estremamente eloquente l'esergo al vol. I di *L'uomo è antiquato* (p. 37): “Per il loro ultimo pasto i condannati a morte hanno libertà di scelta tra i fagioli serviti con lo zucchero o con l'aceto”.

<sup>22</sup> G. Anders, *Il mondo dopo l'uomo*, cit., p. 74.

<sup>23</sup> Sul significato “antropologico” dei concetti di Prima, Seconda e Terza rivoluzione industriale si veda *L'uomo è antiquato*, vol. II, pp. 9 sgg.

L'artificialità mette a nudo l'insopprimibile carenza del bios. L'uomo non è "originariamente carente" (come ad esempio sosteneva Arnold Gehlen<sup>24</sup>); al contrario, è divenuto carente, incapace o insufficiente proprio in relazione allo sviluppo della tecnica, che accompagna l'evoluzione dell'*homo faber* nel segno della più spietata competizione. Constatata la propria inadeguatezza, dinanzi alla funzionalità, alla molteplicità di prestazioni, alla sostituibilità ecc. delle macchine, l'uomo comincia ad assumere una posizione dimessa e ammirata e un atteggiamento incline all'imitazione. Questo atteggiamento sembra avere molteplici attestazioni nella civiltà occidentale contemporanea: la dotazione organica viene vissuta come un impedimento, mentre l'apporto tecnologico rappresenta una liberazione. Basti pensare al grande favore riscosso dallo *Human engineering* e agli ingenti investimenti nel campo delle tecniche bionico-cibernetiche. Da tempo la fantascienza si è scatenata nell'immaginare corpi misti e robot umanoidi; ma oggi la letteratura sembra addirittura sopravanzata dai fatti: gli interventi di laboratorio, sia sul versante della sostituzione di organi sia su quello dell'elaborazione genetica, hanno ottenuto risultati considerevoli e le aspettative scientifiche raggiungono livelli altissimi, al limite della fantasia.

Sempre, qualunque sia l'esperimento o l'applicazione, c'è in gioco il confronto dell'organismo con la macchina. Per lavorare insieme, uomo e macchina devono essere reciprocamente adeguati; lo *Human Engineering* ha lo scopo di adattarli l'un l'altro. Ma poiché il tecnologico è più funzionale, più performante ed efficiente, dovrà essere l'organismo ad adeguarsi. L'ingegneria umana interviene in questa direzione: potenzia il corpo organico con l'apporto dell'artificio, così da forzare i limiti che naturalmente l'opprimono. La "differenza organica", vissuta come inferiorità, cerca insomma una compensazione: la rassegnazione non fa per l'uomo, il cui sogno – sentenzia Anders – "va da sé, sarebbe di diventare uguale alle sue divinità: agli apparecchi"<sup>25</sup>. L'ingegneria applicata all'uomo favorisce una metamorfosi che alimenta la speranza di una (illusoria) futura consustanzialità con la macchina. Ogni tentativo estremo da parte dell'uomo di farsi "macchinale"; ogni dichiarazione esplicita di rinuncia all'umanità (una rinuncia tutt'altro che esteriore) rivela il profondo perversimento della domanda e dell'offerta, marchio inconfondibile dell'era tecnologica postfordista.

L'ottusità del corpo organico, la sua rigida definizione, i suoi molteplici limiti e la sua finitezza spingono l'uomo alla fuga, come da una calamità, in un campo che sembra offrire ancora qualche speranza. Il sentimento che accompagna la

---

<sup>24</sup> Gehlen considerava l'uomo carente in relazione alla specializzazione animale. Si veda A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, trad. it. Id., *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Milano, Mimesis, 2010.

<sup>25</sup> G. Anders, *L'uomo è antiquato*, cit., vol. I, 68.

“diserzione” dell’essere umano è la vergogna. Ci si vergogna – sostiene Anders – dinanzi a prodotti così superiori da non trovare paragone nel più straordinario e geniale degli esseri umani<sup>26</sup>; ci si vergogna della “mancanza di libertà” che affligge il corpo non fabbricato artificialmente, non autoprodotta; e ci si vergogna di un rapporto con la macchina che – date le condizioni – sembra interferire con il funzionamento macchinale, pare essere di impedimento, di solo intralcio alla perfezione tecnologica. In quanto tale e fatta propria l’aspirazione a un progresso tecnologico illimitato, l’uomo avverte se stesso come una minaccia, quasi come un sabotatore delle proprie opere<sup>27</sup>. Niente a che fare, naturalmente, con danneggiamenti dolosi; il sabotaggio ha a che fare con il rallentamento, l’inadeguato accompagnamento dei propri prodotti, il suo essere d’intralcio come ente rigido e privo di libertà: “in quanto prodotto della natura, nato da donna, corpo, è troppo dichiaratamente determinato per poter partecipare ai cambiamenti del mondo dei suoi prodotti, che varia ogni giorno ed è privo di qualsiasi autodeterminazione. Preoccupato, umiliato e afflitto da un senso di colpa, contempla dunque i suoi rampolli pieni di talento, di cui teme di rovinare il futuro, perché non li può avviare alla loro carriera privi di accompagnamento, né li può seguire”<sup>28</sup>.

Non sentendosi all’altezza dei propri prodotti, l’uomo prova un senso di intima vergogna. La vittoria fin troppo trionfale di un arrogante ma ingenuo Prometeo – che dal furto del fuoco ha ricavato la genesi di un mostro<sup>29</sup> – lo costringe ora a deporre l’orgoglio che gli era tanto naturale nel secolo passato per sostituirlo con un senso di meschinità. “Chi sono io mai?”, si chiede oggi<sup>30</sup>. Lo sconcerto e la vergogna diventano così segni distintivi della modernità. Ma dal punto di vista morale questa vergogna non è innocente; tutt’altro. Il suo aspetto colposo diviene viepiù evidente con l’autoalienazione e l’autodegradazione della natura umana. Di fronte alla caratteristica domanda formulata dalla corrente antropologico-filosofica contemporanea “qual è la posizione dell’uomo nel mondo?”<sup>31</sup>, la risposta di Anders suona: una posizione di rinuncia. Una “non-posizione” – potremmo dire –, in quanto sottrazione a una qualunque posizione nel mondo come “uomo”. L’uomo come tale non ha più ruolo, non ha più “essere”. O meglio: non vuole averlo. Perché non si tratta di un accadere in cui egli non abbia parte; al contrario, l’uomo è il vero e solo

---

<sup>26</sup> Si veda *ivi*, p. 65.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 67.

<sup>28</sup> *Ivi*, pp. 67-68.

<sup>29</sup> La riflessione sulla questione (niente affatto ridicola) è tutta da impostare. L’attribuzione del significato di “mostro mangia uomini” a determinati esiti della produzione tecnologica si perde – tra mitologia e storia – nella notte dei tempi.

<sup>30</sup> G. Anders, *L’uomo è antiquato*, cit., vol. I, pp. 58-59.

<sup>31</sup> Il richiamo è al noto saggio di Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, trad. it. Id., *La posizione dell’uomo nel cosmo*, Roma, Armando, 1997.



responsabile di questa rinuncia. Più precisamente, egli è colpevole di avere abbandonato la propria responsabilità, quella responsabilità che caratterizza l'ente in grado di "rispondere" e di impegnarsi dinanzi agli altri e rispetto al futuro; quella responsabilità che appartiene necessariamente all'ente che deve progettarsi e che ha se stesso come compito<sup>32</sup>. A rispondere non è più l'uomo; non può e non deve più essere un ente "inferiore". La disumanizzazione che si compie con l'affidamento ad altro – alla superiorità dell'artefatto – comporta l'ottundimento della coscienza, per questo è previsto l'uso di precise macchine, che sollevano da certi doveri e giustificano il trasferimento di spettanze<sup>33</sup>. Da un lato, questo scambio di ruoli che determina uno scivolamento della responsabilità sui prodotti tecnologici, veri attori del mondo, e dall'altra il frazionamento di qualunque attività produttiva (la partizione e specializzazione del lavoro) contribuiscono ad abbassare il livello della consapevolezza umana. A regnare sovrana, in un panorama un tempo ricco di forti emozioni e velleità morali, rimane la vergogna, alla ricerca di una *hybris* che conserva ormai l'unico significato di incrocio spurio<sup>34</sup>, accompagnata, sempre più massicciamente, dal marchio della disumanizzazione<sup>35</sup>.

#### IV. *Responsabilità e violenza morale*

Nonostante tutto, non c'è rassegnazione nella visione di Anders. Non solo: non c'è neppure quel pessimismo impotente e paralizzato che qualcuno gli attribuisce. Di più: la sua non è una visione in cui si contrappongono lo strapotere della tecnica, considerata come un Demone onnipotente, e una natura umana debole, schiavizzata (e perciò perdente). Chiunque abbia seguito un poco il percorso intellettuale di Anders, sfogliando le sue molte pagine energiche e antiaccademiche; chiunque abbia capito cosa si celi dietro all'immagine filosofica di un "uomo antiquato"; chiunque abbia capito quanto fosse feroce e sentito l'attacco sferrato contro una modernità miope e ingorda, non può dubitare – neppure per un momento – della posizione eticamente propositiva di Anders, sorretta da una profonda considerazione per le potenzialità dell'uomo e per la sua posizione. In essa trova significato ciascuna delle sue "esagerazioni" retoriche e narrative; in essa è radicato lo sdegno che spesso accompagna le sue parole. Da quello sdegno deriva una posizione estrema, ma affatto lucida e perfettamente coerente con un percorso

---

<sup>32</sup> Il riferimento più immediato è ovviamente a F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, Milano, Adelphi, 2002, pp. 46 sgg.; ma si veda anche A. Gehlen *L'uomo*, cit., pp. 45 sgg.

<sup>33</sup> Si veda l'eloquente esempio di quanto occorso al Generale McArthur: G. Anders, *L'uomo è antiquato*, cit., vol. I pp. 89 sgg.

<sup>34</sup> Sul nuovo significato di *hybris*: *ivi*, pp. 76-80.

<sup>35</sup> G. Anders, *Noi figli di Eichmann*, cit., p. 60.

intellettuale all'insegna della responsabilità e del "pacifismo". Ma l'uso di questo termine dovrà essere chiarito.

Nella situazione di sopore civico e morale in cui si trova l'uomo odierno, sempre più stordito dagli effetti speciali del progresso e avvelenato dalla bramosia di "crescita" socioeconomica, si rende necessaria la rifunzionalizzazione della percezione e dell'immaginazione, cioè di facoltà specifiche della dotazione ontica umana. Occorre poter tornare a osservare il mondo, spingendosi al di là dell'attraente superficie di certo benessere: e non si tratta tanto di una opportunità di "recupero", quanto di un vero e proprio "compito morale". Il fenomeno del dislivello prometeico, benché indotto e dipendente dalle dinamiche dello sviluppo tecnologico totalizzante, non può ottenere lo statuto di un accadere innocente. Non lo può perché l'uomo – volente o meno – ha favorito questo processo di ottundimento progressivo delle facoltà lasciandosi narcisisticamente ammaliare dalle potenzialità dei propri prodotti, sino a perdere ogni tratto delle più qualificanti caratteristiche umanizzanti. E se ora si vergogna dinanzi alle macchine, vuol dire che ha perduto persino il senso di quella perdita.

Il messaggio di Anders però non è di rinuncia. Se l'immaginazione è divenuta ottusa, se l'uomo si è trasformato in una sorta di "analfabeta emotivo"<sup>36</sup>, si possono tuttavia scuotere le menti, agitare gli animi e fomentare rivolte contro la passività. Il sapere – di marxiana memoria – ne è strumento indispensabile; la fantasia il suo principale canale. Il recupero della fantasia può rivelare l'adeguamento meccanico al sistema, sia esso politico-istituzionale o tecnocratico-industriale, che richiama l'uomo a una accondiscendente mansione socialmente "inquadrata" e lo vincola a una ottusa "morale del lavoro": "ormai siamo quasi tutti dei lavoratori subalterni e quindi in quanto tali non siamo per niente interessati ad immaginarci l'effetto del nostro lavoro e tantomeno gli effetti finali in generale. O per dirla meglio. Ci disinteressiamo perché ci viene impedito di provare questo interesse; perché dobbiamo limitarci – consiste proprio in questo la 'morale del lavoro' oggi universalmente riconosciuta – ad interessarci solo della specifica mansione lavorativa a specifica mansione lavorativa per la quale siamo pagati. Ma questo impedimento dell'interesse porta con sé una reazione a catena di impedimenti"<sup>37</sup>. La liberazione da questa catena consente la ricerca di una morale dal segno opposto, una morale "resistente" e responsabile<sup>38</sup>. Perché la responsabilità è parte congenita del comportamento umano, di quell'animale sociale che, incamminatosi lungo il percorso della civilizzazione, ha dimostrato di essere "capace di rispondere"<sup>39</sup>.

---

<sup>36</sup> Ivi, p. 34.

<sup>37</sup> Ivi, p. 41.

<sup>38</sup> Anche Hans Jonas, com'è noto, ha insistito sul bisogno urgente di responsabilità: *Das Prinzip Verantwortung*, trad. it., Id. *Il principio responsabilità*, Torino, Einaudi, 2009.

<sup>39</sup> Ancora F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 46..

Ma se questo carattere gli è davvero proprio, l'uomo andrà considerato responsabile nel bene e nel male, responsabile in generale del proprio comportamento; e dunque anche la sua indifferenza sarà responsabile (e anzi colpevole). Eventuali attenuanti non sono decisive; e in ogni caso non giustificano l'inattività. L'inattività (esattamente come la rassegnazione) si macchia di immoralità nella misura in cui rappresenta una "dimissione" dalla natura umana stessa, una sottrazione al compito che l'uomo – in quanto ente sedicente civilizzato – deve perseguire: fare se stesso (e il mondo) nella responsabilità<sup>40</sup>.

Il risveglio della consapevolezza tramite la fantasia si configura dunque come una possibilità di ritrovamento dell'umanità dell'uomo. Data l'esistenza effettiva del dislivello prometeico – sostiene Anders – e dato che le prestazioni emotive dell'uomo si riducono in proporzione alla grandezza degli eventi a cui prende parte (più sono grandi, spaventosi, inconcepibili, meno se ne sente la vicinanza e inferiore ne è il coinvolgimento), oggi – essendo in grado di determinare eventi di dimensioni enormi, egli è l'essere più dissociato che possa darsi, il più sproporzionato in se stesso e il più inumano: "le facoltà si sono allontanate l'una dall'altra e non si vedono ormai più; non vedendosi più, non vengono più a contatto; e dato che non vengono più a contatto non si fanno più male. Insomma: l'uomo, in quanto tale, non esiste più, ma esiste soltanto, da un lato, colui che agisce o produce e, da un altro lato, colui che sente; l'uomo *in quanto* produttore e l'uomo *in quanto* senziente, e soltanto questi frammenti specializzati di uomini hanno una realtà"<sup>41</sup>. Quella specie di condizione schizofrenica che pareva quasi incredibile nella figura di un Eichmann – la doppiezza di un addetto a un campo di sterminio e insieme buon padre di famiglia – si verifica oggi in ogni uomo, con la lontananza reciproca e l'incomunicabilità delle sue facoltà.

Sia chiaro: Anders non pensa che questa condizione di scollamento, questa discrepanza all'interno della natura umana abbia il significato di una destinazione univoca e definitiva. Così come non ritiene automaticamente stabilita l'irruzione del mostruoso nella dimensione politica dell'uomo, giacché questi può (e anzi deve sforzarsi di) fare esperienza dell'incepimento emozionale traendone la chance del riscatto<sup>42</sup>, allo stesso modo pensa che anche il minimo sentore circa la condizione di "ingranaggio macchinale" all'interno di un sistema tecnocratico possa offrire lo sprone a un cambiamento di rotta<sup>43</sup>.

---

<sup>40</sup> G. Anders, *Noi figli di Eichmann*, cit., p. 34.

<sup>41</sup> G. Anders, *L'uomo è antiquato*, cit., vol. I, p. 282.

<sup>42</sup> G. Anders, *Noi figli di Eichmann*, cit., p. 3.

<sup>43</sup> Questo sentore può essere favorito dall'informazione concreta ma anche dallo shock della paura: l'esagerazione di cui volentieri si serve Anders è in grado (o almeno tenta di) raggiungere questo scopo. Non è diversa, a questo riguardo, l'opinione di Jonas; si veda il suo *Dem bösen Ende näher*, trad. it Id., *Sull'orlo dell'abisso*, Torino, Einaudi, 2000, pp. 82 sgg.

Cercare di “sentire compiutamente” diviene la via da seguire: “*il compito morale determinante del giorno d’oggi consiste nello sviluppo della fantasia morale*, cioè nel tentativo di vincere il ‘dislivello’, di adeguare la capacità e l’elasticità della nostra immaginazione e del nostro sentire alle dimensioni dei nostri prodotti e alla imprevedibile dismisura di ciò che possiamo perpetrare; nel portare allo stesso livello di noi produttori le nostre facoltà immaginative e sensitive”<sup>44</sup>. A questo scopo occorre dedicarsi a precisi e senz’altro faticosi “esercizi di estensione morale”, poiché proprio nell’azione (non nella semplice disposizione) consiste la moralità; e l’agire morale – come resistenza forzata alla disumanizzazione<sup>45</sup> – è sempre anche un “atto di violenza”<sup>46</sup>.

Incorporato nella macchina tecnocratica e semplicemente illuso sul controllo dei propri prodotti, l’uomo subisce costantemente la subdola violenza di un potente sistema; ma la passiva accettazione del disumanizzante, l’inattività accondiscendente diviene – agli occhi di Anders – impotente amoralità. ‘Ormai solo l’azione ci può salvare’ sembra essere il suo motto: la riumanizzazione dell’uomo può passare solo attraverso una energica e violenta opposizione. La radicalità della sua posizione, considerata da certi sbalorditi, è in realtà l’esito di un percorso coerente, senza salti o imprevedibili virate. “Le armi dell’aggressore determinano quelle del difensore”, aveva dichiarato già nel primo volume di *Die Antiquiertheit des Menschen*<sup>47</sup>. Per questo alla violenza del sistema non si può rispondere con un pacifismo inattivo: “la rinuncia ad agire è un’azione insufficiente”<sup>48</sup>.

Nell’antropologia sui generis di Anders<sup>49</sup> rimangono indispensabili concetti come dignità, stimabilità, onorabilità, originarietà umana. Consapevolezza e sensibilità possono innestarsi solo su simili attributi, e l’agire morale deve poterne garantire la combinazione. Se dunque Anders userà toni forti, infrangendo ogni rispetto di certo buonismo etico, sarà solo per trovare il giusto registro, la potenza in grado di affrontare e abbattere un potere disumanizzante. Le sue dure parole contro le forme puramente teatrali della lotta alla violenza hanno lo scopo di muovere alla consapevolezza che la nonviolenza è sempre stata strumentalizzata dal potere politico; a maggior ragione quando – come troppo spesso succede – sia esibita solo occasionalmente (alla maniera dei “pacifisti della domenica”), come performance ad uso personale (per sollevarsi la

---

<sup>44</sup> G. Anders, *L’uomo è antiquato*, cit., vol. I, p. 282.

<sup>45</sup> G. Anders, *Noi figli di Eichmann*, cit., p. E 48; 60.

<sup>46</sup> G. Anders, *L’uomo è antiquato*, cit., vol. I, p. 283.

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> G. Anders, *Il mondo dopo l’uomo*, cit., p. 87.

<sup>49</sup> Si vedano: P. van Dijk, *Anthropology in the Age of Technology. The philosophical Contribution of Günther Anders*, Amsterdam, Rodopi, 2000; L. Lüttkehaus, *Schwarze Ontologie. Über Günther Anders*, Lüneburg, zu Klampen, 2002, pp. 16 sgg.; P.P. Portinaro, *Il principio disperazione. Tre studi su Günther Anders*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.

coscienza). “Non è possibile opporre una resistenza efficace attraverso metodi benevoli come il dono di mazzetti di nontiscordardime, che i poliziotti non possono nemmeno prendere perché tengono in mano i manganelli. Altrettanto inadeguato, anzi insensato, è digiunare per la pace atomica. Questo produce un effetto soltanto nel digiunatore, cioè la fame; e forse la buona coscienza di avere ‘fatto’ qualcosa”<sup>50</sup>. Il pacifismo manifestato in questa forma non è azione morale, ma puro happening<sup>51</sup>, azione fittizia e priva di efficacia e “gli happenings non sono abbastanza!”<sup>52</sup>. In uno “stato di necessità” (come solo si può definire la situazione attuale), mettersi a posto la coscienza è inutile; e non solo. Lasciare le cose come stanno è un comportamento indegno e in certo senso criminoso: occorre essere coraggiosi e sporcarsi le mani; “e chi non trova il coraggio di diventare colpevole, rimane immaturo” – sostiene senza mezzi termini Anders – e “immorale”<sup>53</sup>.

Nell’opposizione alla violenza, dunque, solo la violenza può riuscire; ma una violenza che abbia il puro senso dell’autodifesa<sup>54</sup>. Naturalmente, la violenza come autodifesa si giustifica solo entro precisi limiti, vale a dire “solo fintanto che l’autodifesa rimane necessaria contro lo stato di necessità”. “Noi – precisa Anders – ci serviamo dell’autodifesa al solo fine di renderne superflua la necessità, costringendola a scomparire”<sup>55</sup>. Si tratta dunque, più precisamente, di una “contro-violenza”. Anders non ha la pretesa di fornire una ricetta infallibile; non ha in tasca la soluzione ai problemi del mondo. Ma non teme un confronto radicale con la situazione né gli esiti estremi della coerenza intellettuale.

---

<sup>50</sup> *Ibid.*

<sup>51</sup> “Il teatro e la violenza sono parenti stretti” Ivi, p. 88. Se ancora nel 1969 Anders riconosceva una certa efficacia agli *happenings* che avessero luogo in determinate circostanze (si veda UèA, pp. 330 sgg.), dinanzi all’enormità ad esempio del pericolo atomico di cui parla negli anni ’80 essi sino assolutamente insufficienti.

<sup>52</sup> G. Anders, *Il mondo dopo l’uomo*, cit., p. 41.

<sup>53</sup> Ivi, p. 47.

<sup>54</sup> Ivi, (1987) p. 44.

<sup>55</sup> Ivi, p. 44.