



www.sfi.it

Comunicazione Filosofica

Rivista telematica di Ricerca e Didattica filosofica della Sfi

Registrazione: ISSN 1128-9082

NUMERO 41 – novembre 2018

REDAZIONE

Direttore responsabile:

Francesca Brezzi

Direttori editoriali:

Mario De Pasquale

Anna Bianchi

mariodepasquale@fastwebnet.it

annabian@tin.it

Valerio Bernardi

Cristina Boracchi

Ferruccio De Natale

Francesco Dipalo

Armando Girotti

Fulvio C. Manara

Fabio Minazzi

Graziella Morselli

Gaspare Polizzi

Emidio Spinelli

Bianca M. Ventura

bernarditroyer@virgilio.it

tondino_baby@libero.it

ferruccio.de.natale@alice.it

francesco.dipalo@istruzione.it (webmaster)

armando.girotti@fastwebnet.it

fabio.minazzi@uninsubria.it

morselli@aliceposta.it

gasppo@tin.it

emidio.spinelli@sfi.it

biancaventura@alice.it

Eventuali contributi devono essere inviati alla direzione della rivista in forma elettronica con un breve abstract in lingua straniera.

| | |
|--|---|
| ANNA BIANCHI, <u>Editoriale</u> | |
| Esperienze filosofiche nella scuola | <p>LIA DE MARCO, ALBERTO MAIALE, TIZIANA ANNA PISCITELLI, <u>«Hidden Philosophy». Rete di sperimentazione didattica per una ricerca creativo-didattica applicata ai classici della filosofia</u></p> <p>ALBERTO MAIALE, ANNAMARIA MERCANTE, <u>Didattica & Convegni. Scienze in δια-λογία per una didattica interdisciplinare efficace</u></p> <p>GLAUCO MIRANDA, PIERLUIGI MORINI, <u>Identità. Laboratorio tematico di Filosofia 2018</u></p> |
| Studi e approfondimenti | <p>SALVATORE BELVEDERE, <u>Gramsci nel tempo di Internet</u></p> <p>GERMANO CARUSO, <u>Vivere oltre la crisi. Quale ragione critica per un ben-essere?</u></p> <p>ANNA CLARA DE TUGLIE, <u>Günther Anders e la sfida tecnocratica al Prometeo del XX secolo</u></p> <p>VALENTINA GALIMBERTI, <u>Georg Simmel filosofo della cultura</u></p> <p>MARIA PIROZZI, <u>La relazione etica in Lévinas a partire dal Volto dell'Altro: la messa in ombra della razionalità</u></p> <p>NICLA VASSALLO, <u>Meditazioni metafisiche: una divagazione</u></p> |
| Filosofia e altri saperi | <p>SARO MIRONE, <u>Il ruolo delle simmetrie nella conoscenza della microfisica</u></p> <p>LIDIA NAZZARO, <u>Matematica, Filosofia ed Economia. Pre-visioni ed evocazioni multi-prospettiche dello sviluppo umano</u></p> <p>CORINNA ONELLI, <u>Tra letteratura e filosofia: la ricezione libertina del Satyricon di Petronio nel Seicento</u></p> |
| Recensioni | <p>AA.VV., <u>Nessun giorno senza pensare. Guida alla scrittura filosofica</u> (Cristina Caiano)</p> <p>AA.VV., <u>«Servitium», n. 237, maggio-giugno 2018, Oltre le religioni? Un dibattito attuale</u> (Augusto Cavadi)</p> |

GÜNTHER ANDERS E LA SFIDA TECNOCRATICA AL PROMETEO DEL XX SECOLO

Annaclara De Tuglie

Abstract

The theoretical cornerstone around which Anders builds his philosophical thought is the relationship between man and the world around him. In contemporary society this relationship has taken on collective pathological traits due to the individual's loss of control over the technological devices he himself created. The theme of technocracy is linked to that of Prometheic Shame man experiments when faced with the superiority of his own creations. The dangers of this are evident in the catastrophes which marked the 20th Century, in particular Auschwitz, Hiroshima and Nagasaki, symbols of the loss of responsibility and sensitivity of man, which have transformed technology into a totalitarian subject. Anders explores these episodes in depth, their main characters and consequences, concluding with the invocation of the need to live under the "principle of desperation". This would be the only way to find the courage to be afraid, recover freedom and delay the Time of the End as much as possible to guarantee future generations the habitability of this world.

Keywords

Technocracy, Prometheic Shame, Catastrophes, Principle of desperation, Habitability of the world.

L'attualità del pensiero di Günther Anders

La sociologia, l'antropologia, la bioetica, la filosofica politica e quella della scienza e della tecnica sono solamente alcuni dei settori di studio che, in particolar modo negli ultimi decenni, si sono assunti il compito di indagare e promuovere, grazie ad una vastissima produzione e diffusione di studi, ricerche e resoconti, il tema della pervasività della Tecnologia e delle condizioni di possibilità di una civiltà gestita secondo parametri e valori *tech* invece che umani. All'interno di questo nuovo orizzonte di pensiero è oggi centrale la corrente del trans – umanismo, forma di post – umanesimo che auspica il superamento dell'umano verso forme più evolute di esistenza attraverso l'iper potenziamento delle nostre capacità cognitive, fisiche, emotive e psico – concettuali: poiché l'uomo nella sua forma "storica" tradizionale è diventato obsoleto, «antiquato», incapace di tenere il passo con le proprie innovazioni tecnologiche, si rende necessaria una sorta di "riprogettazione" che ne garantisca la compatibilità con i prodotti tecnici da lui stesso creati. Se dunque il progetto è quello di avviare un cammino in direzione di una nuova condizione post – umana che, una volta raggiunta, determinerebbe radicali trasformazioni non solo a livello generale e superficiale ma in profondità, ovvero nella modalità di ognuno di noi di relazionarsi con il proprio ambiente e con i propri simili e di concepire la propria umanità, diviene eticamente necessario, per non dire doveroso, riprendere in esame una domanda essenziale, senza la quale non sarebbe mai stata possibile né sarà mai più possibile alcuna filosofia: chi o che cos'è l'uomo? Quale concezione dell'umano vogliamo sostenere? Rimanere privi di una risposta a tale domanda non significa solamente dichiararsi incapaci di colmare un vuoto concettuale o rinunciare alla filosofia: se così fosse, se il fallimento rimanesse eternamente relegato al regno della teoresi, non sarebbe poi forse un così grave danno. Nostro malgrado, tuttavia, si tratta di un interrogativo trasversale che, valicando i confini della filosofia, si riversa nella storia e nei suoi accadimenti, nelle scelte sociali e istituzionali di ogni paese, nei rapporti politici interni

ad ogni società ma anche internazionali, nelle concezioni culturali, nei principi morali ed educativi che vengono tramandati di generazione in generazione... In altre parole, la risposta a questa domanda determina il modo in cui, più o meno consapevolmente, ognuno di noi sceglie di considerare – e dunque di trattare – l’Uomo, sia quello che avverte “in se stesso” sia quello che percepisce nell’Altro. Dopo secoli di antropocentrismo ci siamo così ritrovati dinanzi ad una nuova realtà umana, per così dire ibrida, che, divenuta prigioniera della sua stessa capacità tecnica, è giunta al punto di consegnare la funzione di guida nei processi decisionali umani a una moralità tecnica. Il Novecento è stato segnato da una lunga catena di devastazioni, accomunate tra loro dal fatto di aver rappresentato “l’oltrepassamento definitivo di un confine”: questo confine non era altro che l’idea di Uomo come fino a quel momento lo avevamo pensato. Tale considerazione potrebbe ad alcuni apparire esagerata e frutto di generalizzazione: senza voler togliere alcun valore a coloro che, muovendosi controcorrente nella drammaticità del secolo scorso, hanno dato prova di ciò che di migliore può essere l’uomo, non possiamo ignorare il fatto che Auschwitz, Hiroshima e Nagasaki, Cernobyl e Fukushima – senza elencare tutte le conseguenze e gli eventi “minori” gravitanti intorno a queste più famose catastrofi – significarono qualcosa di definitivo per la storia dell’umanità: uccidere milioni di uomini in stile pienamente industriale – come accadde nei lager e, con differenti motivazioni, nei gulag sovietici – ; annientare centinaia di migliaia di individui – oltre che secoli di storia racchiusi nelle loro città – in una frazione di secondo, limitandosi a rispondere ad un comando proveniente dalla parte opposta della terra e ad azionare un “bottono”; condannare un certo numero di generazioni future a subire i danni “collaterali” seguiti all’esplosione di reattori nucleari costruiti vicino a zone popolate e con parametri di sicurezza insufficienti; inquinare e depauperare l’ambiente naturale determinando l’insorgere di una crisi ecologica senza pari nella storia; combattere e vincere guerre grazie alla minaccia incombente della bomba atomica – e l’elenco potrebbe non concludersi mai, ci pone ancora davanti al solito vecchio enigma: chi siamo? O forse, arrivati a questo punto, sarebbe più consono chiederci: chi vogliamo divenire? La scelta di approfondire il pensiero di Günther Anders potrebbe essere dettata, in prima istanza, da un sentimento di riconoscenza che è lecito provare nei suoi confronti: egli visse e morì nei panni dell’ “autore minore”, profondamente criticato in quanto scarsamente realistico, paranoide, dissidente e immotivatamente pessimista, ossessionato della demonizzazione della tecnica, e pur tuttavia ciò non gli impedì né di dar forma ad una filosofia “combattente” né di combattere in prima persona e in prima linea nel movimento antinucleare. In secondo luogo, l’attualità delle sue analisi sulle derive patologiche della tecnocrazia – risalenti a metà degli anni ‘50 – è tale da accostarsi all’intuizione “profetica” e l’elaborazione di una proposta etica reattiva, centrata sul precetto di “vivere senza speranza” per motivare l’urgenza dell’agire fu un gesto non poco coraggioso nella seconda metà del secolo scorso dove, in seguito alle guerre, la corrente portava nella direzione diametralmente contraria. Egli fu quindi un filosofo pessimista ma non rinunciatario, che combatté da solo una guerra contro l’uomo per l’uomo, che teorizzò senza speranza la fine e al contempo esortò a «sbarrargli la strada, senza speranza ma con tutte le nostre forze». È per questi motivi che Anders merita di rientrare a pieno titolo nel novero di autori che ebbero il merito di sensibilizzare le coscienze della generazione successiva, che della drammaticità novecentesca poté percepire e percepi in effetti solo un riverbero, e di porre le basi per l’esistenza di un fronte d’opposizione radicale e risoluto nel voler modificare le sorti della nostra sopravvivenza e della nostra libertà, garantendo così quelle delle generazioni future. È importante che proprio queste generazioni future, che ora sono, pensano ed agiscono nel mondo – “al servizio” delle quali nel secolo scorso Anders e gli altri filosofi politici del Novecento hanno messo la potenza teorica del proprio pensiero – vengano oggi a conoscenza di tali sforzi, per rielaborarli, concretarli nell’attuale, e farsene carico fino ad un nuovo “passaggio di testimone”. Se Anders si trovasse al famoso bivio in cui il Grande Inquisitore dostoevskiano si era trovato a scegliere prima di lui, quello tra “libertà” e “sopravvivenza”,¹ egli non potrebbe probabilmente operare alcuna scelta: pur forse concordando con il personaggio letterario nel valutare la maggioranza degli uomini al pari di una “debole schiatta sediziosa”, desiderosa di protezione, miracoli, misteri ed autorità più che di libertà

¹ Cfr. Russo, 2013, «Etica & Politica».

morale, mai si sarebbe fatto araldo di tale debolezza e mai avrebbe considerato la possibilità della sopravvivenza slegata dalla necessità della verità, unica vera fonte di libertà.

L'uomo è antiquato: considerazioni sull'anima e sulla distruzione della vita

È nell'*Introduzione* al secondo volume di *Die Antiquiertheit des Menschen* (1979) che Günther Anders si dedica alla trattazione di un tema che al giorno d'oggi si sta rivelando non meno attuale che al tempo della sua prima elaborazione, quello della coincidenza tra la mancanza di responsabilità dell'uomo nei confronti delle proprie tecnologie e l'automazione dei processi produttivi, segnata, seppur ancora solo parzialmente, dalla perdita di controllo sulle capacità distruttive dei mezzi tecnici. La società capitalistica, unitamente ad un dilagante conformismo di massa, maggiormente consolidatisi alla fine della guerra, avrebbero provocato, a dire dell'autore, una serie di radicali trasformazioni sul piano dell'esistenza, sia individuale sia collettiva, configurandosi come preludio di un'ulteriore rivoluzione post – industriale. Nel momento in cui le società produttive avanzate hanno dato avvio a questo profondo e inarrestabile processo di mutamento, l'uomo, o meglio la sua prerogativa di umanità, è stata resa superflua e, parimenti, le sue facoltà antiquate, quasi come se si trattasse di esseri ormai arcaici, sostanzialmente inadatti alla modernità industriale e per i quali la Tecnica non poteva che configurarsi come "soggetto totalitario". L'Individuo, in un mondo fatto di pubblicità, di consumo sfrenato e inconsapevole e di prodotti dotati di fascino sirenico, sperimenta l'idolatria delle cose che lo tiranneggiano e ne alterano la capacità di orientamento nel mondo. Postulata così la dissociazione tra l'Artefice e il Mondo degli Artefatti, Anders definisce i contorni di questo stato patologico collettivo nei termini in cui:

La nostra illimitata libertà prometeica di creare sempre nuove cose (costretti come siamo a pagare senza sosta il nostro tributo a questa libertà) ci ha portati a un tale disordine in noi stessi, esseri limitati nel tempo, che ormai proseguiamo lentamente la nostra vita, seguendo di lontano ciò che noi stessi abbiamo prodotto e proiettato in avanti, con la cattiva coscienza di essere antiquati, oppure ci aggiriamo semplicemente tra i nostri congegni come sconvolti animali preistorici.²

Se la potenza industriale non avesse conosciuto tali rapidi sviluppi non si sarebbero mai resi così evidenti gli effetti del dislivello prometeico, dello squilibrio tra *Hertsellen* e *Vorstellen*, cioè tra la nostra capacità di produrre e la nostra capacità di immaginare le conseguenze del nostro operare. Quando Anders scrive che «siamo più piccini di noi stessi, cioè incapaci di farci un'immagine di quanto noi stessi abbiamo fatto» intende dire che nel costruire un "Nuovo Mondo" in previsione di determinati obiettivi non ci siamo resi conto che tale creazione comportava l'introduzione di nuovi imperativi, nuove costrizioni e nuovi bisogni: in questo senso siamo degli "utopisti invertiti", poiché «mentre gli utopisti non possono produrre ciò che immaginano noi non possiamo immaginare ciò che produciamo».³ Alcune rilevanti conseguenze morali, implicate da tale "deriva", possono rintracciarsi nello squilibrio, tipico delle società ad alto sviluppo tecnologico, tra ciò che possiamo produrre e ciò che siamo effettivamente in grado di consumare ma anche nell'ambiguità della condizione ontologica dell'uomo stesso che, se da un lato è *homo creator*, capace di dar vita non solo ad una realtà artificiale mediata culturalmente ma ad una vera e propria seconda natura, dall'altro si presta come *homo materia*, ovvero oggetto di indagine e di manipolazione genetica. Il percorso al termine del quale la Tecnica riesce a imporsi come potenza sociale totalitaria, consiste, secondo Anders, in tre tappe fondamentali, coincidenti con tre momenti della rivoluzione industriale che, concatenandosi tra loro, forniscono una rappresentazione del processo attraverso cui il singolo individuo, nelle società complesse, condanna se stesso a perdere libertà ed autonomia. La prima rivoluzione industriale è consistita

² Anders, 1956, p. 25.

³ Anders, 1959, il volume comprende in appendice il testo "Tesi sull'era atomica", p. 203, poi ripubblicato in *Die atomare Drohung*, 1982, cit. p. 96.

nell'ascesa del macchinismo che, a sua volta, ha determinato la scomposizione del processo produttivo in un numero sempre maggiore di tappe, assegnando così ai mezzi di produzione il ruolo di protagonisti assoluti. Nel secondo stadio della rivoluzione, invece, il riflettore va puntato sull'industria pubblicitaria e, soprattutto, sul fenomeno della produzione dei bisogni grazie al quale non più solo i prodotti si caratterizzano per la propria artificialità bensì anche la nostra disposizione a desiderarli e consumarli. Il terzo momento è consistito, infine, nella radicale trasformazione della condizione umana tramite la fabbricazione di mezzi capaci di mettere in discussione la sopravvivenza stessa dell'uomo. In questo già tetto scenario non manca il riferimento all'eclissi della politica: la sostituzione dell'azione e della pratica responsabile con una serie di processi all'interno dei quali non più l'agire e il fare bensì l'innescare automatismi ed eseguire comandi rappresentano le forme primarie dell'attività umana, ci dà la prova di come l'uomo moderno pretenda di affidare la gestione dei processi decisionali a strumenti capaci di azionare il meccanismo ma non di valutarlo.⁴ L'eteronomo atomismo caratterizzante la società di massa ricorda in parte la base sociale tipica dei regimi totalitari: «nella produzione di massa le diversità appaiono come errori di tessitura del singolo esemplare» e, all'interno di una socialità lacerata ed inautentica, il singolo individuo si muove e si sviluppa in un gruppo umano dove «gli uomini non hanno più nulla di fecondo, di indeterminato, di incontrollabile in sé [poiché resi] determinati, nettamente delineati, fidati». Una certa forma di “socio – schizofrenia” diviene così il segno del nostro tempo: da un lato, gli uomini vengono animati e incoraggiati da quella promessa di felicità ed emancipazione, fatta all'epoca della rivolta e della mobilitazione delle masse, da un tramontante universo politico e filosofico avanguardista ed illuminato; dall'altro, sono costretti a scontrarsi con la triste realtà della sconcertante regressione barbarica delle società e del pericolo costante dello sterminio di cui la contemporaneità, nelle sue manifestazioni deteriori, sembra portare la bandiera. L'autore, rassegnato ad un mondo in cui il singolo individuo non può che incarnare il ruolo della “vittima colpevole”, base passiva del totalitarismo, nel quale l'azione politica è neutrale e neutralizzata, dove la passività è la norma e ogni riflessione d'opposizione è legittimamente assente, finisce col considerare la denuncia morale, fino ai limiti della criminalizzazione morale, come un surrogato dell'azione, seppur ancora un surrogato insufficiente.

L'uomo senza mondo: l'antropologia negativa nell'era della tecnocrazia e la “vergogna prometeica”

Il timore di un rovesciamento tecnico dell'umano e di una sua inarrestabile deriva verso l'“essere – macchina” è un tema tuttora sentito come urgente. I pericoli della transizione verso una nuova condizione post – umana sono evidenti anche nella realtà quotidiana dell'individuo, ovvero nella sua mutata modalità di confrontarsi con il mondo in cui vive. Tale discorso implica, naturalmente, anche una profonda rilevanza etica nei termini in cui determina l'insorgere di domande quali: l'uomo post-umano potrà ancora essere considerato agente morale? Cosa ne faremo degli altri esseri senzienti? Quali limiti dovranno essere imposti alla Tecnica? Quale nuova concezione dell'essere umano emergerà da questo “oltrepassare i confini”? Già nel secolo scorso, Günther Anders, cercando di ridare voce e collocazione all'indagine filosofica all'interno di un mondo radicalmente mutato, ci ha fornito un quadro preciso e realistico di quelle che erano, e che sarebbero state in futuro, le derive patologiche della tecnocrazia. L'autore, definendo la propria filosofia come un'«antropologia filosofica nell'era della tecnocrazia», invoca disperatamente una presa di responsabilità da parte dell'Uomo Moderno nei confronti della tecnica, il cui utilizzo irresponsabile rischia di compromettere definitivamente il nostro pianeta fino al punto, forse, di renderlo inabitabile per l'uomo stesso. È utile notare – seguendo la linea critica

⁴ Tale problema, oggi centrale nella riflessione di filosofi e bioeticisti, venne trattato nel 1947 da Max Horkheimer con la pubblicazione del testo *Eclisse della ragione, critica della ragione strumentale*, manifesto del pensiero della Scuola di Francoforte, nel quale egli riconosce come la scienza abbia consegnato «un rigido controllo razionale alle istituzioni di un mondo irrazionale» (in Horkheimer, 1947, p. 66).

inaugurata da Pier Paolo Portinaro⁵ – come questo autore dovette affrontare, nel corso della propria esistenza, quattro shock principali – l'Olocausto, l'emigrazione accompagnata dall'incapacità di integrarsi in un nuovo paese, il rimpatrio seguito però da una nuova esperienza di esclusione, il bombardamento atomico di Hiroshima e Nagasaki nel 1945 – che determinarono l'insorgere, nel suo animo, di un bisogno di rivolta morale e politica. Il Soggetto Tecnico contro cui Anders si scaglia non va però interpretato come l'antitesi di un essere naturale e autentico poiché, come già aveva illustrato ai tempi della stesura di *Patologia della libertà*, «l'artificialità è la condizione del modo d'essere dell'uomo nel mondo», punto fisso della sua fenomenologia e della sua ontologia. Nei saggi che compongono il primo volume della raccolta intitolata *Die Antiquiertheit des menschen* Anders elabora la propria tesi principale, quella del cosiddetto “dislivello prometeico”, espressione che denota la discrepanza tra le potenzialità tecniche e le facoltà morali dell'uomo. È proprio a causa di questo scarto che si rende oggi doverosa:

Una critica dei limiti dell'uomo, dunque non soltanto della sua ragione, ma dei limiti di tutte le sue facoltà (della sua fantasia, del suo sentire, della sua responsabilità ecc.) sia quel che si debba richiedere in primo luogo dalla filosofia, oggi che la sua attività produttiva sembra aver travolto ogni limite rendendo, così, tanto più chiaramente visibili i limiti tuttora esistenti delle altre facoltà.⁶

All'Uomo perso in questa condizione di spaesamento ontologico e contraddizione morale che lo rende incapace di compiere un definitivo «salto al di là del bene e del male» Anders fa corrispondere, nella sua raccolta di favole filosofiche⁷, l'annuncio della morte della filosofia, spiegando che è come se avessimo ricevuto in eredità un mazzo di chiavi che però rimanda a serrature che non esistono più. All'origine di tutto sta la “vergogna prometeica” *dell'homo faber*, quella «vergogna che si prova di fronte all'umiliante altezza di qualità degli oggetti fatti da noi stessi»⁸. La “macchia fondamentale” per cui l'essere umano prova vergogna non è che l'*origine* «dei suoi bassi natali» ovvero il fatto:

Di essere divenuto invece di essere stato creato, di dovere la sua esistenza, a differenza dei prodotti perfetti e calcolati fino nell'ultimo particolare, al processo cieco e non calcolato e antiquatissimo della procreazione e della nascita.⁹

È a tal proposito che Anders inserisce nella sua trattazione il tema – tuttora assai dibattuto – dello *Human Engineering*: l'uomo, non rassegnandosi all'arretratezza del proprio corpo, continua a coltivare il sogno «di diventare uguale alle sue divinità, agli apparecchi, o meglio: di essere compartecipe della loro natura».¹⁰ Riallacciandosi all'etnologia, che racconta come già nelle società arcaiche era usanza che gli individui venissero sottoposti a rituali di passaggio, funzionali a sancirne l'ammissione nella comunità adulta, Anders nota come oggi lo *Human Engineering* sottoponga gli esseri umani ad esperimenti classificabili esattamente come i nuovi «riti di iniziazione dell'epoca dei robot»: ad essere “adulte”, però, ora sono le macchine dunque il «superamento dell'infanzia significa il superamento dell'essere uomo». Nel 1945, in seguito al

⁵ Cfr. Portinaro, 2003.

⁶ Anders, 1956, p. 26.

⁷ Si rimanda a Anders, 2012. Questo testo contiene le favole che Anders scrisse tra il 1931 e il 1968, rappresentative di un'umanità spaesata, incapace di tenere il passo con il progresso dell'universo tecnico: l'intento di questi racconti, esempi della modalità letteraria - narrativa con cui Anders esperì un diverso modo di fare filosofia, è quello di suggerire una transizione del nostro modo di pensare fuori dalle categorie tradizionali. Gli apparati tecnici non sanno “comunicare” e la loro egemonia ha quindi suscitato, negli uomini, un profondo impoverimento linguistico, dialogico, riflessivo, immaginativo e “sentimentale” (in senso ampio). La favola rappresenta, perciò, uno strumento critico funzionale al recupero della facoltà immaginativa.

⁸ Ciò naturalmente comporta, da parte dell'uomo, la rinuncia a rappresentare il centro e la misura dell'Essere e la sua attribuzione ad una realtà sostanzialmente priva di valore.

⁹ Ivi, p. 32.

¹⁰ Ivi, p. 42.

bombardamento atomico di Hiroshima e Nagasaki, la riflessione e l'opera andersiana viene bruscamente segnata da una *Kehre* che lo rende consapevole di come il terreno da indagare non debba più essere quello ruotante attorno all' uomo – senza – mondo, eroe negativo, sradicato e estraniato da un mondo appartenente ad altri, bensì quello dell'apocalittico mondo – senza – uomo dunque senza vita. Anders tenta così una risemantizzazione del concetto heideggeriano di «essere – per – la – morte», assegnandogli un carattere ed una portata collettivi e presentandolo come il risultato del processo di sviluppo della società tecnologica che, mentre un secolo prima aveva fatto sognare l'emancipazione, ora mostrava di non aver prodotto altro se non il «dominio della potenza nichilistica della tecnica», il cui esemplare più rappresentativo era una bomba, dunque nient'altro che la «possibilità – dell'essere – per – la – morte - collettivo». La produzione della bomba atomica, ci pone in uno stato di ambiguità segnato dal «non poter più non potere una volta che si è potuto» nella misura in cui la distruzione della bomba si configura come un compito ancor più difficile della sua costruzione: creare la bomba e trovarle addirittura un'applicazione concreta di ha dato l'illusione di un'onnipotenza che però, nel suo essere pienamente negativa – oltre che accompagnata da una totale mancanza di fantasia nel rappresentarci le conseguenze del nostro fare e da un generalizzato processo di deresponsabilizzazione – non è altro che impotenza e fonte di catastrofi.¹¹ D'altra parte è chiaro che un' "intuizione tecnica" quale fu la bomba atomica non sarebbe stata possibile se non in una situazione storica che sommasse il perfetto razionalismo scientifico - strumentale con un altrettanto perfetto irrazionalismo morale e politico. Giunti a questo punto, considerando che i maggiori progressi compiuti dalla tecnica riguardano oggi i poteri di distruzione dell'uomo, potremmo modificare il nostro modo di rivolgerci all'attualità iniziando a usare, nel riferirci alle nostre società, il termine "avanzate" per indicare non la loro capacità di progresso produttivo ma quella di regresso distruttivo?

Un passato cristallizzato: la simbologia del Mostruoso

Anders viene a conoscenza della storia del pilota texano Claude Eatherly grazie ad un articolo pubblicato sulla rivista americana Newsweek e nel 1959 gli invia una prima lettera in cui spiega come egli potesse essere considerato il simbolo della nuova epoca tecnocratica:

Il fatto che indirettamente e senza saperlo, come le rotelle di una macchina, possiamo essere inseriti in azioni di cui non prevediamo gli effetti, e che, se ne prevedessimo gli effetti, non potremmo approvare – questo fatto ha fatto sì che si possa diventare "incolpevolmente colpevoli".¹²

Eatherly era stato calorosamente riaccolto in patria e celebrato come eroe ma in breve tempo, caduto in uno stato depressivo, aveva iniziato a compiere atti antisociali e autodistruttivi: solo al termine del carteggio col filosofo – che assume a tratti i caratteri di una consulenza filosofica *ante litteram* – egli comprenderà come il suo fosse stato un tentativo di darsi un castigo, di presentarsi alla società nel modo in cui egli si percepiva, cioè come colpevole. La speranza di Anders risiede nella possibilità che la testimonianza del pilota – cioè il suo tentativo di dominare la propria esperienza e risemantizzare la propria colpa – provochi l'esplosione del panico e del dubbio nelle cieche coscienze degli Altri, di tutti quegli altri che, pur sconvolti e astrattamente addolorati per l'accaduto, non se ne sentivano chiamati in causa in prima persona. È a questo punto che si manifesta con evidenza la grandezza umana – e non solo la potenza teoretica – di Anders, nel suo farsi portavoce dell'ultima vittima di Hiroshima: il Carnefice. Nel caso del giovane Klaus Eichmann, a cui Anders scrive nel 1964 una missiva destinata a rimanere per sempre senza risposta,¹³ l'obbiettivo è duplice: da un lato, aiutare il giovane a fare ordine

¹¹ Cfr. Anders, 1956, p. 279, «ciò che ci dovrebbe mettere in agitazione oggi (...) non è a ogni modo il fatto che non siamo onnipotenti o onniscienti; ma al contrario che al paragone di ciò che sappiamo e che possiamo produrre, possiamo immaginare e sentire troppo poco. Che, nel sentire, siamo inferiori a noi stessi».

¹² Anders, 1961, p. 25.

¹³ Si rimanda a Anders, 1964.

nell'abisso emotivo in cui si supponeva che il padre lo avesse cacciato, dall'altro, riflettere sul significato dell'essere, o del diventare, un Eichmann, possibilità che, secondo il filosofo, è propria in fin dei conti di ognuno di noi, ovvero della generazione dei cosiddetti "figli di Eichmann". Anche in questo caso, agli occhi di Anders, Klaus non è che la vittima di una «immeritata disgrazia» e lo è al punto da attribuirgli, ripensando al numero che venivano marchiati sui prigionieri al loro ingresso nel lager, il numero "seimilioneuno". Anders costruisce il "caso Eatherly" attraverso l'antitesi con il "caso Eichmann", in quanto entrambi simboli e sintomi del «destino di mostruosità» proprio di tutti noi, dell'analfabetismo emotivo, dell'«inceppamento morale». Il Padre di Klaus, Adolf Eichmann, era stato un funzionario - ingranaggio dell'apparato nazista e, peraltro, uno dei più importanti: era stato l'incaricato responsabile della gestione del sistema ferroviario funzionale al trasposto degli ebrei nei vari campi di concentramento, oltre che uno dei fautori e degli organizzatori della "Soluzione Finale". Nel corso del processo tenuto in Israele era emerso, con profondo sconcerto, come Eichmann non facesse altro che giustificare il proprio feroce operato deresponsabilizzandosi, nei termini in cui si era limitato "ad obbedire agli ordini", imperativi impersonali, forse talvolta nemmeno condivisi, ma comunque assolti acriticamente per non perdere il proprio posto nel meccanismo. Eichmann pensava se stesso semplicemente come "non colpevole". A proposito di questo confronto, riportiamo le parole che Anders rivolse al presidente Kennedy in una lettera aperta:

Ma perché mai doveva pentirsi, *lui*, che ha dato solo il segnale del via (...), che si è limitato ad obbedire agli ordini ed è stato semplicemente adoperato? (...) Orbene, signor Presidente, non potrei accettare questa obiezione da nessuno. Sono ebreo, e ho perduto i miei amici nelle camere a gas hitleriane. Con questa scusa ("mi sono limitato a obbedire agli ordini") hanno cercato di giustificarsi tutti i funzionari addetti allo sterminio; e queste parole somigliano in modo troppo macabro alle parole di Eichmann, che si leggono in questi giorni sui giornali di tutto il mondo.¹⁴

A differenza del gerarca nazista, Eatherly cercò di «emanciparsi dal ruolo di rotella del meccanismo»,¹⁵ approfondendo la propria coscienza emotiva e recuperando la propria annebbiata facoltà di immaginazione. Ne risulta quindi, in un certo senso, che l'unica via di salvezza per un uomo come Eatherly è quella di individuare una nuova possibilità di contatto con se stesso, liberandosi dalla contraddizione di essere contemporaneamente colpevole e innocente, carnefice e vittima. In entrambi i casi – seppur con esiti diversi – Anders cerca di combinare un tema caro alla filosofia politica contemporanea, ovvero la relazione con l'alterità, con i principi dell'etica della cura e la funzionalità "terapeutica" del racconto come «creazione di senso». ¹⁶ Sia *Claude Eatherly* che *Klaus Eichmann* recano su di sé le tracce del "mostruoso" e al contempo incarnano il panico inconscio, l'angoscia e la disperazione, compagni di viaggio dell'uomo dell'Età della Tecnica. Il percorso dialogico e biografico dell'aviatore raggiunse il traguardo preposti da Anders: Eatherly risemantizzò la propria intera esistenza alla luce dell'impegno politico militante anti – nucleare e il loro carteggio, oltre ad assumere il valore di conferma pratica di alcune teorie del filosofo, si configurò come possibile contributo morale all'opera di ri – sensibilizzazione della collettività umana. Il figlio del gerarca nazista, invece, non colse l'opportunità di entrare a far parte di quel "noi", "terra promessa" della morale propositagli da Anders in segno di solidarietà: ciò che gli veniva chiesto in cambio era un gesto di esplicita rottura e allontanamento dalle proprie origini. Come molti critici hanno fatto notare, ciò che colpisce è la capacità andersiana di "mettersi nei panni di", con l'obbiettivo di scavare intorno alle radici del mostruoso, per ritrovare e conservare ciò che vi resta di ancora umano: tale "finzione scenico – morale" tocca il suo picco massimo nel tentativo, da parte di un ebreo sopravvissuto come Anders, di immedesimarsi nel figlio di Eichmann, uno degli uomini che avevano contribuito in prima persona alla progettazione dell'incubo della Shoah.

¹⁴Ivi, 185.

¹⁵Ivi, p. XVI.

¹⁶Cfr. Paternò, 1/2016, «Filosofia Politica», pp. 100 e sg.

I comandamenti dell'era atomica

Il 13 luglio 1957 l'autore pubblica sul «*Frankfurter Allgemeine Zeitung*» i cosiddetti “comandamenti dell'era atomica”, prendendo spunto dall'ipotesi secondo cui, al giorno d'oggi, il concetto di “mortalità” ha acquisito un nuovo significato di tipo apocalittico: esso non rappresenta semplicemente il nostro poter essere uccisi in quanto mortali ma il nostro potere essere uccisi «in blocco (...), come “umanità”». Una delle facoltà intaccate dalla “patologia tecnocratica” è la sensibilità così che, parafrasando l'autore: possiamo pentirci tutt'al più dell'uccisione di un uomo, *representarci* – attraverso la facoltà dell'immaginazione – quella di dieci uomini ma «ammazzare centomila persone non presenta più alcuna difficoltà». Il nostro si configura come un periodo storico «refrattario all'angoscia» proprio a causa dell'ottundimento della facoltà del sentire: uno dei limiti imposti a tale facoltà è quello legato alla «mania delle competenze (...) inculcata in noi dalla divisione del lavoro» in base a cui, nel caso di specie, «il problema atomico rientra nella competenza dei politici e dei militari». È immorale, a dire dell'autore, riporre la propria fiducia in una concezione retributiva della giustizia secondo la quale, nel cosiddetto giorno del Giudizio Universale, a scontare una colpa maggiore di fronte a Dio saranno militari e politici: la loro responsabilità nella progettazione e nell'utilizzo della bomba è solo più diretta della nostra ma moralmente e umanamente tutti noi uomini, attivi o passivi, silenziosamente concordi o discordi che fummo nell'agosto del 1945, dovremmo pagare il prezzo di non aver avuto il coraggio di avere una giusta paura, di non essere riusciti ad «elevare ad alta voce il [nostro] monito». La bomba, lungi dall'essere un oggetto qualsiasi e irriducibile a una determinata categoria concettuale, è un *unicum*, o meglio un *monstrum*: questa sua non classificabilità suscita in noi una reazione psico – emotiva che ci spinge ad ignorarla. Bisogna però non ingannarsi credendo di vivere ancora nella «preistoria atomica» perché «la decisione» di superare i limiti sperimentali nell'uso della bomba, investendo non solo l'umanità presente ma anche quella futura, «è già stata presa». Produrre la bomba è stato un passo che ha condannato l'umanità a vivere, fino alla fine dei tempi, nel perpetuo presente della riproduzione meccanica: pur distruggendo ogni bomba A e H presente sul pianeta continueremo «ad averle perché sapremmo come fare per produrle», dunque, a causa del modello “ideale” dell'ordigno – che Anders definisce indistruttibile come le idee platoniche di cui rappresenta, in un certo senso, la «realizzazione diabolica» - non potremmo mai aspirare ad uscire da tale condizione di fatalità.

Auschwitz e Hiroshima: «*maxima moralia*»

È utile, per comprendere i risvolti della posizione teorica andersiana, prendere in considerazione il confronto da lui elaborato tra le due maggiori catastrofi del '900, Auschwitz e Hiroshima. Pur ammettendo che sarà la seconda a «distruggere il mondo», ad aver distrutto l'uomo sul piano morale fu, senza alcun dubbio, il lager. La questione, ruotante attorno l'uso del termine “genocidio”, verte sul paragone tra le forze distruttive che, in entrambi i casi, attivamente determinarono il corso degli eventi: i piloti, infatti, si “limitarono” a premere un bottone, dunque ad azionare un meccanismo il cui effetto letale era troppo distante da loro perché ne ricevessero indietro un “colpo” morale. Per poter stabilire un criterio di moralità o immoralità, dotato di validità attuale, è essenziale sostituire alla *syntopia* il concetto di *schizotopia*: la scoperta delle armi da fuoco in origine e, successivamente, la produzione di testate missilistiche a lunghissimo raggio grazie alle quali «un missile lanciato dall'Oceano Pacifico può produrre i suoi effetti in Siberia»¹⁷ hanno determinato la perdita di senso dell'espressione “luogo del crimine”. Potremmo ipotizzare che, giunto a questo punto, Anders voglia soprattutto sottolineare il significato del ruolo degli “assassini” nelle due diverse situazioni: i piloti erano “lavoratori” di certo acritici, passivi, forse dotati di uno scarso senso di moralità e consapevolezza emotiva ma non erano torturatori che, come i soldati delle SS ad Auschwitz, guardando dritto negli occhi le loro vittime – cosa che invece i piloti americani non fecero nè, forse, fecero in tempo nemmeno ad

¹⁷ G. Anders, 1979, p. 65.

immaginare – scelsero di umiliarle, privarle della propria identità umana, ferirle ed ucciderle senza pietà dopo aver elaborato nei minimi dettagli un accurato progetto di sterminio. Riportando le parole di Anders:

Ciò che accadde a Hiroshima e a Nagasaki fu un omicidio di massa *senza assassini* e fu perpetrato senza alcuna malvagità (...). Non esiste solo *l'innocenza del male* (Eatherly) e *la banalità del male* (Eichmann), ma anche (...) *la malvagità del vero male*, o di chi è diventato o è stato reso ineluttabilmente malvagio dalla consuetudine con il male.¹⁸

Sta alludendo alle guardie dei campi di sterminio che «giorno dopo giorno», naufragando sempre più nel «fondale di un universo quotidiano moralmente indifferente» non si resero conto del male commesso, della «loro inevitabile metamorfosi in esseri malvagi». Se dunque, ciò che rese “apocalittico” Auschwitz fu il grado di orrore morale che si riuscì a toccare dunque, in un certo senso, il dato qualitativo, ciò che rese “apocalittica” Hiroshima fu il dato quantitativo ovvero la possibilità di un singolo uomo tecnologicamente “armato” di «sterminare nella frazione di un secondo duecentomila suoi simili». In altre parole se Auschwitz dimostrò la possibilità di distruggere l'umanità dell'uomo, Hiroshima mostrò la possibilità di distruggere l'umanità in toto.

Il nostro mondo: una futura pallida necropoli

La guerra «di liquidazione» che turba e attraversa l'universo mentale e filosofico andersiano – e che dovrebbe turbare il nostro, «miliardi di morituri (...) di domani» - è quella figlia dello sviluppo tecnico-industriale, «una produzione a macchina di cadaveri». Partendo da una breve analisi della produzione capitalistica, la quale, per ottenere profitto, è costretta a liberarsi dei propri prodotti – dunque a “liquidarli” –assicurando la continuità della «situazione di consumo» grazie a cui «ad esempio, il compito dell'industria delle bevande è di stimolare la nostra sete con la pubblicità», Anders si domanda quale sia l'analogia “situazione di consumo” quando si parla di armi? La risposta è ovvia: la guerra, unica valvola di sfogo per l'industria bellica, il cui scopo “commerciale” è quindi quello di promuovere il pericolo. Per quanto paradossale, quindi, il successo di tale industria è una delle parti costitutive dell'economia in tempo di pace così che, nell'affermare la necessità di sabotare tale industria della distruzione, si corre il rischio di essere tacciati come persone dotate di scarso senso del sociale. Entra così in gioco l'elaborazione di vere e proprie strategie di sabotaggio tecnologico, quale, ad esempio, l'introduzione di un “giuramento d'Ippocrate” in tutte quelle professioni, presenti in ogni società ad avanzato progresso industriale, a rischio di “collusione” con la produzione di mezzi di distruzione: l'intento di un simile codice deontologico sarebbe quello di riportare la professionalità “al di qua del bene e del male” e di riportare in auge il “principio responsabilità”¹⁹ estendendone la validità dalla sfera dell'azione in generale alla sfera della produzione tecnico-industriale. Questa è, secondo Anders, la strada da seguire perché l'*Endzeit*, il “Tempo della Fine” in cui, nostro malgrado, viviamo, non si trasformi in «una vera e propria Fine dei Tempi».²⁰ Negli anni Sessanta, era riuscito in effetti a nascere e a prendere piede nella Repubblica Federale un movimento di massa, chiamato “Lotta contro la morte atomica”, che era però poi stato implicitamente censurato per diretta richiesta di Washington «che sospettava di antiamericanismo – e con ciò automaticamente di

¹⁸ Ivi, p. 66. Anders aggiunge che questa essenza di malvagità si rendeva manifesta, ad esempio, nella nuova concezione da loro sviluppata del significato del termine “vita”: all'interno del lager “essere vivi” equivaleva a “essere ancora torturabili”.

¹⁹ Cfr. Jonas, 1979. L'obbiettivo di Jonas era stato mostrare come, alla luce di una nuova situazione morale segnata dal mutamento della «natura dell'agire umano» e della sua portata, le premesse dell'etica tradizionale avessero perso la propria validità. Era così necessario lasciare spazio ad un nuovo imperativo «orientato a un nuovo tipo di soggetto agente»: «Agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra».

²⁰ G. Anders, *I morti. Discorso sulle tre guerre mondiali* (1964) seguito da *Hiroshima è dappertutto. Una prefazione* (1982), a cura di e tr. It. di E. Mori, Linea d'Ombra, Milano, 1990, p. 57.

filosovietismo, anzi addirittura di essere “telecomandate – le “agitazioni politiche” contro Hiroshima e Nagasaki e contro la minaccia atomica». ²¹ Chinare la testa dinanzi a tali “intimidazioni” fu, secondo Anders, la manifestazione di un fallimento, la conferma di una dilagante e rassegnata mentalità di «pigrizia all’apocalisse» e la gioventù dell’epoca non si riebbe facilmente dallo shock di constatare come «il maggior movimento morale dopo la caduta del nazional-socialismo poteva esser messo prontamente a tacere con un semplice cenno, dall’alto o dal “di là”».

Una «terra incognita tenuta sistematicamente in incognito»

«La nostra esistenza sotto il segno della bomba» rappresenta un campo d’indagine filosofica completamente nuovo e mai solcato. Per questo motivo non sarà possibile darne immediatamente un preciso quadro concettuale ma bisognerà concentrarsi sui particolari che, di volta in volta, quasi in modo casuale, attireranno la nostra attenzione. A mano a mano, lasciando una moltitudine di tracce nel procedere nell’esplorazione di questo terreno, inizierà a delinearsi una via, una strada principale che ci condurrà finalmente ad un panoramico sguardo d’insieme. La peculiarità di questo tema non sta solo nel suo non essere mai stato filosoficamente “scandagliato” nel dettaglio, ma anche nel suo essere invisibile, «al centro della nostra incuria». Poiché, appunto, ci si trova dinanzi ad una “minimizzazione” e ad una “repressione” di tale argomento, non basterà «descrivere[lo] semplicemente» ma si dovrà «riparare a questa confusione ed esagerare il disegno per eccesso, di tanto quanto di solito viene “esagerato per difetto”». ²² Poiché la bomba è una spada di Damocle sulla testa di tutti, e non solo sulla testa degli accademici, Anders sceglie di scrivere un testo capace di rivolgersi ad un uditorio variegato e non prettamente filosofico: si tratta, dunque, «di fare della filosofia in termini popolari». Da sempre la filosofia è abituata a consistere in un «rendere difficile», cosa che, di fronte alla «mostruosa grandezza dell’argomento», è quantomeno immorale: «a uno che si trova in pericolo non si possono presentare problemi resi difficili ad arte, ma bisogna rivolgergli parole che forse lo possono rendere consapevole». ²³ Il vero filosofo si distinguerà proprio per l’accettazione di questo radicale rivolgimento concettuale: se fino al secolo precedente, il nodo morale della filosofia riguardava la giustizia della società e del modo di rapportarsi dell’uomo con l’altro uomo, quindi la «domanda – come», oggi è invece subentrata la «domanda – se», ovvero la domanda relativa alla possibilità della scomparsa dell’umano.

La filosofia è ancora, o comunque, possibile?

Nelle *Riflessioni metodologiche conclusive* (1979) Anders spiega che l’ordine dichiaratamente casuale dei saggi, ²⁴ ricavati a loro volta da un’osservazione altrettanto occasionale della realtà, rispecchia una volontà di a – sistematicità. ²⁵ Anders non compiange la sistematicità, «apriori del pensiero filosofico» occidentale, poiché ritiene che l’ossessione per quest’ultima fosse sempre stata fondata sull’inesatto pregiudizio per cui il “vero” dovesse far rima con l’idea

²¹ Ivi, p. 65.

²² Anders, 1956, p. 221. Su questi temi cfr. S. Velotti, giugno 2010, «Lo Sguardo, Rivista di Filosofia». Il fatto che Anders esprima apertamente il suo servirsi dell’esagerazione e della deformazione come «principi metodici» rende inutili obiezioni quali «non sempre i fatti gli danno ragione. “Esagera”». Lo stesso Anders, in più punti della propria opera, dimostra di non avere alcuna difficoltà ad ammettere che il suo lavoro ed alcune sue analisi necessitano di revisioni e correzioni. Un esempio di tale autocritica lo troviamo nel secondo volume de *L’uomo è antiquato* (p. 429 nota 21) dove afferma: «in effetti senza la quotidiana esibizione degli avvenimenti bellici da parte della televisione, il movimento contro la guerra del Vietnam non avrebbe mai potuto acquistare la forza che di fatto ha acquistato. Quest’esperienza contraddice la caratterizzazione della televisione presentata del primo volume. Gli orrori del Vietnam mostrati dalla televisione raggiunsero evidentemente gli spettatori non solo come “fantasmi”».

²³ Ivi, p. 223.

²⁴ Si riferisce ai saggi componenti il secondo volume de *L’uomo è antiquato*.

²⁵ Questo desiderio risponde alla constatazione per cui, i grandi filosofi succeduti ad Hegel – quali Feuerbach, Nietzsche o Kierkegaard – avevano fatto della morte del sistema, come genere filosofico, una virtù.

di “un tutto”. La pretesa di descrivere la storia umana, o la storia del mondo in generale, inglobandola in un unico sistema ben categorizzato e ordinato non è altro che una forzatura poiché incapace di rispecchiare la realtà dei fatti che, per definizione, sono per essenza “plurali” e “temporali”, dunque a maggior ragione non fissabili. Il sistema “realtà – sua rappresentazione” è quindi una contraddizione in termini. In questa fase del suo pensiero Anders diviene ancor più rigido circa le sorti della filosofia, «fenomeno storico che non è sempre esistito e che probabilmente (...) non esisterà sempre», e lascia la porta aperta a una diversa possibile classificazione delle sue riflessioni sulla realtà. Un altro dei tanti tradizionali pregiudizi «metafisici» della filosofia è il suo considerare l'essere come l'unico privilegiato oggetto d'indagine, con la conseguente relegazione delle «contingenze empiriche» allo statuto di non – essenziale: il suggerimento che l'autore dà agli altri filosofi suoi colleghi è di trovare al più presto il coraggio di «spogliare le cosiddette “essenze” della loro dignità, (...) di “de – essenzializzare”», imitando il comportamento di Van Gogh che trasformò «un paio di stivali scalcagnati in un soggetto o in un punto di partenza per un “messaggio”». Il metodo tramite cui Anders cercò di trascendere l'oggettualità empirica fu l'“interpretazione”. La necessità cogente dell'interpretazione di un ente, di un prodotto, o in generale di «ciò che è nascosto» è legata alla necessità di comprenderne l'origine così che:

Se comprendiamo un prodotto, comprendiamo quello che chi lo ha prodotto o forgiato aveva inteso originariamente. (...) Se interpretiamo questo (...) allora ricaviamo dal prodotto il significato che il soggetto (l'artista, la società, l'epoca) gli ha dato originariamente. (...). Vediamo nella *expressio l'exprimens*.²⁶

Il problema è, però, che oggi parlare di “espressione” è anacronistico:²⁷ non solo i nostri prodotti odierni nascondono la propria origine – quindi non ci dicono nulla di nuovo su noi stessi – ma nascondono anche la propria funzione. Perché non riusciamo a cogliere la funzione delle cose? Vi sono due possibili spiegazioni: o «di fatto oggi la tecnica è soprasensibile» dunque la nostra già di per sé ridotta sensibilità non è in grado di avvicinarsi alla glacialità degli apparati, o le macchine non riportano effettivamente alcun carattere peculiare così che «il loro “aspetto” è» in gran parte «casuale». In effetti, per confermare la propria osservazione, Anders fa notare la somiglianza tra i recipienti di Zyklon B – il cui contenuto era stato usato per uccidere milioni di esseri umani – e i barattoli di marmellata – il cui contenuto era stato invece proposto come nutrimento per milioni di persone – : il mondo degli apparecchi, soprattutto quello degli apparecchi più pericolosi, come le testate atomiche e le sostanze letali, è un mondo caratterizzato in primo luogo dall'invisibilità e dalla non appariscenza così che, per la prima volta nella storia, la percezione sensoriale – in primis quella tradizionalmente affidabilissima della vista – non può più dire di costituire l'accesso più diretto e sicuro alla verità e alla conoscenza del mondo. Se, dunque, i tradizionali metodi d'interpretazione sono inefficaci e privi di valenza conoscitiva, non si può che ricorrere ad un nuovo «organo della verità»: l'immaginazione. L'“ermeneutica prognostica” andersiana si configura allora come una nuova strategia interpretativa attraverso la quale comprendere il senso degli effetti dei moderni apparati tecnici e cogliere i mutamenti antropologici vissuti da un'umanità da essi profondamente influenzata. Per dare un'idea del funzionamento della prognostica Anders scrive:

²⁶ Ivi, p. 393.

²⁷ Gli intellettuali della modernità hanno sempre fondato le proprie analisi sulla convinzione che vi fosse uno stretto legame tra la comprensione e l'autorialità: in altre parole, l'essere autori o co-autori di un certo prodotto (tecnico, culturale, politico ...) poteva semplificare l'intendimento della sua funzione e dei suoi effetti. In fondo, erano stati i primi filosofi a dare avvio alla tradizione secondo cui l'unico campo inaccessibile agli strumenti della ragione fosse quello del creato naturale che non eravamo stati noi a forgiare ma che ci era anteriore, della divinità e, successivamente, dei cosiddetti “misteri della fede”. Per Anders era invece chiaro come, nel mondo attuale, lo squilibrio tra capacità immaginativa e capacità produttiva, avesse del tutto invertito l'ordine di rapporti sopra citato.

Dobbiamo imparare ciò che i “vati” dell’Antichità facevano o erano convinti di fare: prevedere il futuro. Le viscere che dobbiamo imparare a leggere in modo prognostico non sono quelle degli animali sacrificali, ma quelle degli apparecchi, (...) e se non lo fanno da sé, dobbiamo costringerli a farlo. In Molussia c’era un detto che suonerebbe così: “tormentate le cose, finché non renderanno la loro confessione”.²⁸

Gli individui cui dovrà essere assegnata la mansione del «comprendere e interpretare prognostico» saranno i cosiddetti «romanzieri futurologi», i quali dovranno lavorare in virtù della massima «in ogni modo guardare nel futuro, per chi possiede un minimo di fantasia (...) non è più difficile che guardare nel passato, o forse persino meno difficile». A testimonianza di ciò vi sono già gli scritti di «molti straordinari romanzieri utopistici, i quali non “desumono” il domani dall’oggi, ma piuttosto “vedono” nell’oggi il domani», tra cui Anders cita Jules Verne «*profeta della rivoluzione tecnica, come Marx lo fu di quella sociale*». È per questa strada che si arriva alla *Gelegenheitsphilosophie*, un far filosofia lontano dallo stile accademico e dai tecnicismi tipici delle trattazioni specialistiche e metafisiche: l’idea alla base è che oggi debba essere la filosofia ad entrare nel mondo, guardandosi intorno e prendendo spunto da casi concreti per dare avvio ad una meditazione profonda ed instancabile sul reale, o meglio, sulle sue fessure più nascoste.

Il nuovo tempo del male: una sensibilità “in stato di fermo”

Per fornire una rappresentazione “figurata” di questi mutamenti “antropotecnici” Anders suggerisce la lettura di *Der Zauberlehrling*, ballata di Goethe del 1797, dove vengono raccontate le disavventure di un impreparato apprendista stregone che, ignaro degli effetti incontrollati che possono scatenarsi quando ci si serve, in vista di scopi egoistici, di una pericolosa magia, sperimenta il dramma della catastrofe potenziale, in cui sembra impossibile arrestare la cascata di conseguenze di un’azione poco ponderata. Se nella storia però, giunge infine il maestro che ristabilisce l’ordine, nella nostra realtà odierna è essenziale sapere che non giungerà alcun *deus ex machina* a revocare gli effetti dei nostri errori di calcolo. Esattamente come il personaggio di Goethe aveva reso animata una scopa per assolvere, al posto suo, i compiti più faticosi, l’umanità di oggi, trasformatasi in «un esercito di apprendisti stregoni» ha dato vita a un mondo interamente fatto di automatismi “animati”, “spiritizzati”, che, seppur privi di ogni forma di coscienza e senso morale, sono divenuti autonomi «sia in senso amministrativo che in senso fisico – tecnico». ²⁹ Il meccanismo illustrato dalla storia dell’apprendista stregone trova un quotidiano riscontro nella logica comune del «non sapere cosa facciamo quando lavoriamo»³⁰ e, peraltro, del non preoccuparsene affatto. Lavorare senza porsi degli interrogativi circa le finalità, gli usi e gli abusi che, su larga scala, possono effettuarsi a partire dal nostro “piccolo” all’interno della grande catena produttiva, non solamente è immorale, ma oltremodo irrazionale. Nel momento in cui sommiamo, a questo stato di non – pensiero, un implicito divieto all’uso della ragione «metodicamente (...) instillato dentro di noi» allora diventa lecito parlare di «*irrazionalismo come morale*». Da secoli la religione annuncia, di tanto in tanto, l’Apocalisse: se nell’Anno Mille questa mancò all’appuntamento, il rischio della fine è oggi più palpabile e di carattere più «massiccio», nonostante «non si presenti (...) con le vesti solenni di un linguaggio religioso», poiché non si tratta del castigo di un’entità sovranaturale insoddisfatta dell’umano operato quanto della «decisione tra essere o non essere nel mondo»³¹ spettante solo e unicamente a un’umanità che ha perso, in percentuale importante, il senso di responsabilità, tanto individuale quanto collettiva. Purtroppo il pericolo non può essere, in ultima istanza, addossato a un singolo individuo

²⁸ Ivi, p. 399.

²⁹ Come esempi di tale automatizzazione Anders cita le centrali elettriche, i missili atomici, gli apparecchi spaziali e i grandi impianti industriali necessari per la loro produzione.

³⁰ G. Anders, *Non potere* (1975) in Anders, 1979, p. 372.

³¹ Si rimanda a Anders, 1959. Trattasi di un diario di viaggio dove l’autore, rivolgendosi soprattutto a quelli che «per paura di questo coraggio [ovvero quello di provare la paura oggi necessaria] spacciano per coraggio la loro paura», racconta la propria visita in quell’«Oriente molto vicino» dove «l’era atomica [era] divenuta esperienza reale».

o a un singolo gruppo di «malvagi (...) luciferini» poiché «la realtà della megatecnica» va identificata con ogni componente elementare costituente la società umana, dunque, seppur in una millesima frazione di una millesima parte di colpa, con ognuno di noi. Ancora una volta a cambiare deve essere anche il tavolo di lavoro della filosofia: se è vero che da sempre essa si confronta con il problema del male, è vero anche che dopo le devastazioni che hanno caratterizzato il secolo passato dovrà misurarsi con il tema a partire da nuove istanze e da nuovi presupposti. Partendo dal presupposto per cui l'apparato emotivo non costituisce un corredo genetico immutato e immutabile dell'uomo e dimostrando, in *Amare, ieri*³² - opera nata dai diari privati che l'autore scrive durante l'esilio statunitense tra il 1947 e il 1949³³ - come i mutamenti prodotti dal dilagare della Tecnica avessero attraversato il campo emozionale e sentimentale dell'umanità, sancendo il passaggio all'anaffettività e all'im maturità emotiva, Anders individua nella Paura uno dei centri del tanto auspicato "risveglio emotivo". Una paura³⁴ di cui non è possibile identificare con esattezza la fonte si trasforma in un utile «meccanismo di auto – controllo», costituendo così il nucleo attorno cui costruire la chance di un futuro per l'uomo che, imparando nuovamente a percepire l'angoscia – oltre che a trasmetterla a chi stenta in questo recupero – inizierà a riscattarsi come essere libero. L'emotività si trova ad un *impasse*, accecata dal luccichio degli armamenti tecnici e incapace di dispiegarsi immaginativamente per ricostituire una sinergica sincronia con la facoltà produttiva: in questo senso la proposta eticamente reattiva di Anders consiste nel fondare una nuova morale non rinunciataria in cui i doveri siano dedotti dal Principio Primo per cui il nostro compito odierno è «vivere senza speranza»³⁵ in quanto, fintanto ve ne sarà anche solo un granello, non verrà avvertita l'urgenza dell'Agire. Sarà necessario:

tentare "esercizi di estensione morale", aumentare l'estensione delle prestazioni comuni della (...) fantasia e del (...) sentimento, insomma: eseguire esercizi per trascendere la *proportio humana* apparentemente fissa della (...) immaginazione e del (...) sentimento.³⁶

non con l'obiettivo di guarire ma con quello di lacerarsi ulteriormente – "tormentandosi" con il "principio di disperazione" – di fronte ad uno shock che, costringendoci a prendere atto del fallimento del nostro sforzo di immaginare gli effetti di una data azione, ci fornirà un nuovo spazio di manovra morale. Il massimo risultato auspicabile – data l'inarrestabilità del processo di deformazione del nostro essere ad opera della tecnica – non sarà l'eterna conservazione dell'umanità ma il procrastinamento del Tempo della Fine.

Bibliografia

ANDERS, 1979: Günther Anders, *Dopo Holocaust, 1979*, Bollati Boringhieri, Torino, 2014.

ANDERS, 1961: Günther Anders, *L'ultima vittima di Hiroshima. Il carteggio con Claude Eatherly, il pilota della bomba atomica*, Mimesis, Milano – Udine, 2016.

³² Cfr. Anders, 1986. Nell'Introduzione l'autore scrive: «può essere vero che la *rapidità di cambiamento* della sensibilità sia stata più lenta di secoli rispetto a quella del pensiero. Per contro, dobbiamo rilevare che la trasformazione repentina delle nostre capacità, soprattutto delle nostre capacità tecniche, ci ha talmente sopravanzato che la loro supremazia rispetto alla nostra capacità emozionale è aumentata spaventosamente. (...) Se vogliamo sopravvivere dobbiamo per forza costringerci a cambiare la nostra sensibilità (cioè la sua "storia") e dovremmo comunque farlo anche qualcosa la storia (inconoscibile per il suo procedere da lumaca) non esistesse».

³³ Si rimanda a Anders, 2003.

³⁴ Su questi temi cfr. Paternò, 1/2015, «Storia del Pensiero politico», pp. 71 – 91. Paternò fa notare come Anders riprenda la formulazione sull'angoscia fornita da Heidegger in *Sein und Zeit* secondo cui quando si parla di angoscia si deve tener presente che «il minaccioso non è in nessun luogo» e che essa «non sa che cosa sia ciò davanti – a – cui essa è angoscia». L'era tecnologica presenta la tendenza ad occultare e marginalizzare il grado di pericolosità delle proprie proposte così che il consumatore non lo percepisca come immanente e prossimo: ciò che rimane talvolta è una sorta di indistinta diffidenza, che però viene rigorosamente battuta dal desiderio di consumo.

³⁵ Anders, 1978, pp. 7 – 14.

³⁶ G. Anders, 1956, p. 283.

ANDERS, 1964: Günther Anders, *I Morti. Discorso sulle tre guerre mondiali* (1964), seguito da *Hiroshima è dappertutto. Una prefazione* (1982), Linea d'ombra, Milano, 1990.

ANDERS, 1956: Günther Anders, *L'uomo è antiquato, I: Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2007.

ANDERS, 1979: Günther Anders, *L'uomo è antiquato, II: Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2007.

ANDERS, 1986: Günther Anders, *Amare, ieri. Appunti sulla storia della sensibilità*, Bollati Boringhieri, Torino, 2004.

ANDERS, 2003: Günther Anders, *Saggi dall'esilio americano*, Palomar, Bari, 2003.

ANDERS, 2012: Günther Anders, *Lo sguardo dalla torre. Favole con le illustrazioni di A. Paul Weber*, Mimesis, Milano – Udine, 2012.

ANDERS, 1964: Günther Anders, *Noi figli di Eichmann*, Giuntina, Firenze, 1995.

ANDERS, 1959: Günther Anders, *Essere o non essere. Diario di Hiroshima e Nagasaki*, con la prefazione di N. Bobbio, Einaudi, Torino, 1961.

ANDERS, 1978: Günther Anders, *Il mio ebraismo*, a cura di M. Mori, Linea d'Ombra, 1987.

HORKHEIMER, 1947: Max Horkheimer, *Eclisse della ragione, critica della ragione strumentale*, Einaudi, Torino, 1969.

JONAS, 1979: Hans Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino, 1990.

Paterno 1/2016: Maria Pia Paternò, *Günther Anders e la terapia del racconto*, Filosofia Politica 1/2016, pp. 93 – 108, Il Mulino.

PATERNÒ, 1/2015: Maria Pia Paternò, *Il coraggio di avere paura: Günther Anders e l'età della tecnica*, Storia del pensiero politico 1/2015, pp. 71 – 91, Il Mulino.

PORTINARO 2003: Pier Paolo Portinaro, *Il principio disperazione. Tre studi su Günther Anders*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003.

RUSSO, 2013: Nicola Russo, *Sopravvivenza e libertà: il dilemma impossibile*, Etica & Politica, XV, 2013, 2, pp. 271 – 290.

VELOTTI 2010: Stefano Velotti, *L'antropologia di Günther Anders e l'ambivalenza delle immagini*, «LoSguardo», Rivista di Filosofia, III, Giugno 2010.