

DIACRONIA

Rivista di storia della filosofia del diritto

1 | 2023

PISA
UNIVERSITY
PRESS

Diacronia : rivista di storia della filosofia del diritto. - (2019)-. - Pisa : IUS-Pisa university press, 2019- .
- Semestrale

340.1 (22.)

1. Filosofi a del diritto - Periodici

CIP a cura del Sistema bibliotecario dell'Università di Pisa



Opera sottoposta a
peer review secondo
il protocollo UPI

© Copyright 2024

Pisa University Press

Polo editoriale - Centro per l'innovazione e la diffusione della cultura

Università di Pisa

Piazza Torricelli 4 · 56126 Pisa

P. IVA 00286820501 · Codice Fiscale 80003670504

Tel. +39 050 2212056 · Fax +39 050 2212945

E-mail press@unipi.it · PEC cidic@pec.unipi.it

www.pisauniversitypress.it

ISSN 2704-7334

ISBN 978-88-3339-941-6

layout grafico: 360grafica.it

L'Editore resta a disposizione degli aventi diritto con i quali non è stato possibile comunicare, per le eventuali omissioni o richieste di soggetti o enti che possano vantare dimostrati diritti sulle immagini riprodotte. Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633. Le riproduzioni effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate solo a seguito di specifica autorizzazione rilasciata dagli aventi diritto/dall'editore.

Direttore

Tommaso Greco

Comitato di direzione

Alberto Andronico, Francisco Javier Ansuátegui Roig, Giulia M. Labriola, Marina Lalatta Costerbosa, Francesco Mancuso, Carlo Nitsch, Andrea Porciello, Aldo Schiavello, Vito Velluzzi

Consiglio scientifico

Mauro Barberis, Franco Bonsignori, Pietro Costa, Rafael de Asís, Francesco De Sanctis, Carla Faralli, Paolo Grossi, Mario Jori, Jean-François Kervégan, Massimo La Torre, Mario G. Losano, Giovanni Marino, Bruno Montanari, Vincenzo Omaggio, Claudio Palazzolo, Baldassare Pastore, Enrico Pattaro, Antonio Enrique Perez Luño, Anna Pintore, Geminello Preterossi, Pierre-Yves Quiviger, Francesco Riccobono, Eugenio Ripepe, Alberto Scerbo, Michel Troper, Vittorio Villa, Francesco Viola, Maurizio Viroli, Giuseppe Zaccaria, Gianfrancesco Zanetti

Comitato dei referees

Ilario Belloni, Giovanni Bisogni, Giovanni Bombelli, Daniele Cananzi, Gaetano Carlizzi, Thomas Casadei, Alfredo D'Attorre, Corrado Del Bò, Filippo Del Lucchese, Francesco Ferraro, Tommaso Gazzolo, Valeria Giordano, Marco Goldoni, Gianmarco Gometz, Dario Ippolito, Fernando Llano Alonso, Alessio Lo Giudice, Fabio Macioce, Costanza Margiotta, Valeria Marzocco, Ferdinando Menga, Lorenzo Milazzo, Stefano Pietropaoli, Attilio Pisanò, Federico Puppo, Filippo Ruschi, Carlo Sabbatini, Aaron Thomas, Persio Tincani, Daniele Velo Dal Brenta, Massimo Vogliotti, Maria Zanichelli

Redazione

Paola Calonico, Chiara Magneschi, Federica Martiny, Giorgio Ridolfi (coordinatore), Mariella Robertazzi

Sede

Dipartimento di Giurisprudenza, Piazza dei Cavalieri, 2, 56126 PISA

Condizioni di acquisto

Fascicolo singolo: € 25,00

Abbonamento annuale Italia: € 40,00

Abbonamento annuale estero: € 50,00

Per ordini e sottoscrizioni abbonamento Pisa University Press

Lungarno Pacinotti 44

56126 PISA

Tel. 050.2212056

Fax 050.2212945

press@unipi.it

www.pisauniversitypress.it

Indice

Tecnología, poder e diritto: uno sguardo storico-filosofico Tecnología, poder y derecho: una visión historico-filosófica

Prefacio

Fernando H. Llano Alonso9

Modelos historiográficos en la Filosofía del Derecho

Antonio Enrique Pérez Luño 11

El origen de la Filosofía del Derecho: consideraciones acerca de su contenido

Ana M^a Marcos del Cano37

Razón técnica y razón práctica en la moral interna del derecho

Ricardo García Manrique.....61

Potenza della tecnica, potere del diritto.

Lezioni dal Novecento sulla lotta della scienza giuridica con la perfezione della tecnica

Stefano Pietropaoli95

Bertrand Russell y el poder sobre la opinión: un desafío en la sociedad de la postverdad

Nuria Belloso Martín 115

Del hombre auroral a la parábola del Centauro ontológico: la Meditación de la Técnica desde la perspectiva raciovitalista de José Ortega y Gasset

Fernando H. Llano Alonso 161

L'uomo è antiquato? Responsabilità, tecnica e norma nella riflessione di Günther Anders

Serena Vantin 189

I Problemi fondamentali della dottrina del diritto statuale di Hans Kelsen

I Problemi fondamentali presi sul serio. Ancora su diritto, morale e scienza giuridica in Hans Kelsen

Lorenzo Milazzo..... 221

Sul dualismo di essere e dovere nel primo Kelsen

Giorgio Ridolfi245

L'UOMO È ANTIQUATO? RESPONSABILITÀ, TECNICA E NORMA NELLA RIFLESSIONE DI GÜNTHER ANDERS

Serena Vantin

Abstract

This essay investigates the thought of Günther Anders by adopting a legal philosophical perspective. After providing some hints on the life of this twentieth-century author, who lived through profound and multiple caesuras, the reflection examines some central themes of Anders' thought: the conception of responsibility as (historical, but also moral and juridical) identification, the impact of contemporary technology on human action, the problem of norms in a world dominated by the «third industrial revolution».

Keywords

Günther Anders; Responsibility; Technique; Technology; Law.

Il re non vedeva di buon occhio che suo figlio, abbandonando le strade controllate, si aggirasse per le campagne per formarsi un giudizio personale sul mondo; perciò gli regalò carrozza e cavalli.

“Ora non hai più bisogno di andare a piedi” furono le sue parole.

“Ora non ti è più consentito farlo” era il loro significato.

“Ora non puoi più farlo” fu il loro effetto.

G. Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. I.

1. *Vitae non vita*

In un saggio breve ma prezioso sulla condizione dell'emigrante, Günther Anders ha sintetizzato la sua biografia nella massima «*vitae*, non *vita*»¹. Quattro furono le principali cesure che frantumarono la sua esistenza in segmenti diversi: in primo luogo, l'orrore della Prima guerra mondiale, che travolse l'infanzia agiata dell'allora Günther Stern, nato a Breslavia nel 1902, figlio di Wilhelm e Clara Stern, intellettuali di origini ebraiche affermati nel campo della psicologia infantile; in secondo luogo, l'ascesa di Hitler «non solo all'orizzonte, ma disgraziatamente dentro il [suo] orizzonte»², la quale sancì la fine degli anni della formazione e la fuga, prima a Parigi e poi negli Stati Uniti, dopo aver cambiato il suo cognome in qualcosa di «diverso» (*anders*)³; in terzo luogo, la notizia dell'allestimento dei campi di concentramento, dunque «la notizia che l'uomo del tempo dell'industria di massa poteva produrre industrialmente anche milioni di cadaveri, in breve, Auschwitz»⁴; in quarto luogo, Hiroshima, descritta come «la cesura più profonda della [sua] vita»⁵, che lo rese «muto». «Il mio pensiero, la mia bocca e la mia pelle», scrisse, «tacevano davanti alla mostruosità del fatto. [...] Il 6 agosto 1945 rappresentava il giorno zero di un nuovo computo del tempo: il giorno a partire dal quale l'umanità era irreparabilmente in grado di autodistruggersi»⁶.

¹ G. Anders, *L'emigrante* (1962), trad. it. di E. Sciarra, introduzione di O. Franceschelli, postfazione di F. Grosser, Donzelli, Roma 2022, p. 3.

² G. Anders, *Il mondo dopo l'uomo. Tecnica e violenza* (1979, 1987), a cura di L. Pizzighella, Mimesis, Milano-Udine 2008, p. 61.

³ Ivi, p. 62.

⁴ Ivi, p. 61.

⁵ Ivi, p. 73.

⁶ *Ibid.* Cfr. anche G. Anders, *Essere o non essere. Diario di Hiroshima e Nagasaki* (1961), trad. it. di R. Solmi, prefazione di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1961, p. 69, dove l'autore definisce il 6 agosto 1945 come il nuovo «anno zero» di un nuovo computo del tempo. Successivamente (ivi, p. 74), Anders aggiunge che oggi stiamo davanti alla tecnica come ieri stavamo davanti «alle forze della natura; alle forze scatenate e

Scandita da queste fratture, la vita di Anders assomiglia a quella di una «farfalla, che nasce bruco, sverna crisalide e poi prende il volo» piuttosto che a quella di un «cane», le cui «transizioni da una fase all'altra [dell'esistenza] avvengono sullo sfondo o nella cornice di un ambiente che, pur mutando, viene percepito come una costante»⁷. Questo dato di partenza è doppiamente rilevante per comprendere l'elaborazione andersiana: da un lato, infatti, consente di esplorarne le principali influenze teoriche, dall'altro lato, si traduce in contenuti fondamentali per lo sviluppo della sua propria filosofia morale.

Avviato a studi filosofici, Anders fu allievo di Ernst Cassirer ed Erwin Panofsky all'Università di Amburgo, si addottorò con Edmund Husserl all'Università di Friburgo, e seguì un seminario tenuto da Martin Heidegger presso l'Università di Marburgo, nel corso del quale incontrò Hannah Arendt, sua futura prima moglie. A Francoforte, fu in contatto con diversi esponenti della Scuola e coltivò l'ambizione di abilitarsi all'insegnamento della filosofia della musica. Dopo che l'abilitazione gli fu negata, si trasferì a Berlino per lavorare come giornalista. L'impostazione fenomenologica, a partire dalle «cose stesse», dunque dalle strutture percettive ed esperienziali non dai principi, rimase sempre un tratto caratteristico della sua impostazione⁸, così come pure l'attenzio-

senza limiti che dovevamo addomesticare per poter utilizzare. Mentre fino a ieri gli strumenti e gli impianti da noi prodotti servivano a ingabbiare e addomesticare le forze naturali, oggi le forze dei nostri prodotti sono così illimitate che siamo costretti a domare i prodotti stessi». A p. 145, l'autore ammette, peraltro, che la storia «*facit saltus*».

⁷ Anders, *L'emigrante*, cit., pp. 3-4.

⁸ In *Uomini senza mondo* (in «Linea d'ombra», XII (1986), pp. 9-17, in particolare p. 11), Anders scrive di essersi addottorato con Husserl «con una tesi contro di lui». In *Essere o non essere*, cit., p. 34, ricorda, inoltre, che da giovane era stato richiamato da Husserl per aver ballato a una festa di carnevale. Anders commenta: «ero ancora troppo, troppo giovane, per poter spiegare al grande vecchio che il mondo non consiste solo di 'oggetti in generale', e che filosofare e ballare non si escludono reciprocamente». Al contrario, di Arendt, Anders scrive in *La battaglia delle ciliegie. La mia storia d'amore con Hannah Arendt* (1984), trad. it. di S. Bertolini, Donzelli, Roma

ne di ascendenza heideggeriana per temi come l'esistenza, la morte, la tecnica⁹.

Nel periodo parigino (1933-1936), Anders entrò in contatto con il nascente movimento esistenzialista, che contribuì ad approfondire le sue intuizioni giovanili sul rapporto tra contingenza e libertà, prassi e responsabilità¹⁰. Nel corso della fase statunitense (1936-1950), sperimentò l'alienante condizione di chi, pur sentendosi emigrato, viene invece percepito come immigrato, «balbuziente» nell'esprimersi in una lingua diversa da quella materna, precario come un eterno adolescente, per cui «il caso» è divenuto «casa»¹¹. Come un personaggio delle opere di Kafka alle quali aveva dedicato alcuni interessanti appunti di critica letteraria, ma senza più nemmeno il tempo di poter leggere Kafka¹², lavorò in

2021, p. 10: «Allora era al contempo profonda, sfrontata, gioiosa, avida di dominio, malinconica, amante del ballo – non mi assumo alcuna responsabilità per le apparenti contraddizioni – lei era proprio così».

⁹ Ad ogni modo, per una critica alla filosofia di Heidegger, cfr. G. Anders, *Heidegger esteta dell'inazione*, in G. Anders, H. Arendt, H. Jonas, K. Löwith, L. Strauss, *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, Introduzione di F. Volpi, Donzelli, Roma 1998, pp. 23-62. Per un attacco specifico contro l'«antropocentrismo pudibondo» heideggeriano, cfr. G. Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. I: *Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale* (1956), trad. it. di L. Dallapiccola, Bollati Boringhieri, Torino 2021, pp. 183-184. Per un commento, M. Latini, *L'antropologia eretica di Günther Anders. Contingenza dell'umano ed eclissi del senso*, in «Babel», V (2008), pp. 97-106, in particolare pp. 104-106.

¹⁰ Anders stesso sostiene di aver anticipato temi che sarebbero stati in seguito sviluppati da Jean-Paul Sartre: cfr. G. Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. II: *Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale* (1980), trad. it. di M.A. Mori, Bollati Boringhieri, Torino 2021, p. 118.

¹¹ Cfr. in part. Anders, *L'emigrante*, cit., pp. 19-20, 44, 63.

¹² Cfr. Anders, *Kafka. Pro e contro* (1951), trad. it. di P. Gnani, a cura di B. Maj, Quodlibet, Macerata 2006, p. 13: per gli emigranti, «l'esistenza non era dimostrata cartesianamente, ma soltanto esibendo un documento di identità. Chi non ne aveva uno, non lo otteneva. Così kafkiana era la nostra situazione di allora. E si potrebbe pensare che per uno come noi avrebbe dovuto essere 'difficile' non scrivere su Kafka. Ma chi è costretto a vivere kafkianamente, non legge Kafka e non scrive su Kafka». Queste parole ricordano,

fabbrica¹³, poi all'Office of War Information, e infine come addetto alle pulizie presso lo Hollywood Custom Palace, un impiego che lo faceva sentire come il «lavacadaveri della storia»¹⁴. Pur non divenendo mai un componente integrato della Scuola, mantenne i contatti con i francofortesi in esilio e la teoria critica influenzò il suo modo di intendere la società moderna, i suoi strumenti di produzione e le sue dinamiche di consumo. Dal 1950, insieme alla seconda moglie, Elisabeth Freundlich, rientrò in Europa, stabilendosi a Vienna. Nella fase matura della sua esistenza, sino alla morte che lo colse nel 1992, si dedicò strenuamente a campagne militanti a favore del disarmo nucleare e nell'ambito del Tribunale Russell¹⁵, nonché a una sempre più cupa filosofia della tecnica.

Dagli anni travagliati dei primi frammenti della sua esistenza conservò l'attenzione per un aspetto particolare della condizione migrante, l'impossibilità di ricordare e di essere ricordato. Particolarmente drammatiche sono le parole dedicate alla morte del padre e del cugino Walter Benjamin, entrambe avvenute «nel luogo sbagliato», l'una «in una delle città del tabacco del Sud degli Stati Uniti», l'altra «all'ombra di un cespuglio sui Pirenei», ovvero lontano da casa, l'unico luogo in cui è possibile «morire veramente»¹⁶. Come Masik, il protagonista di una delle «favole per adulti» contenute nella raccolta *Lo sguardo dalla torre* (1931-1968), l'emigrato a stento può «mantenere in vita le immagini dei

tra le altre, le pagine del romanzo incompiuto *Il Castello* ([1926], trad. it. a cura di U. Gandini, Feltrinelli, Milano 2021), giudicato da Anders come l'opera maggiore di Franz Kafka, dove, ad esempio, viene esplicitamente richiamato il «ridicolo groviglio [burocratico] che decide dell'esistenza di un individuo» (ivi, p. 96).

¹³ G. Anders, *Opinioni di un eretico* (1979), trad. it. di R. Callori, Theoria, Roma-Napoli 1991, p. 64.

¹⁴ Anders, *L'emigrante*, cit., p. 60.

¹⁵ Cfr. G. Anders, *Visit Beautiful Vietnam. ABC Der Aggressionen Heute*, Pahl-Rugenstein, Köln 1968.

¹⁶ Anders, *L'emigrante*, cit., pp. 25-26.

suoi *essere stato*» non essendo più in grado, da parecchio tempo ormai, di «identificarsi con esse»¹⁷.

2. La responsabilità come identificazione

Ricordo e identificazione sono concetti chiave nell'elaborazione dell'autore che con la formula «*cogitor ergo sum*» si propose di superare criticamente la moderna filosofia del soggetto impiegando una sola lettera¹⁸. In un testo non a caso dedicato al ricordo di Arendt, Anders esplicitava che siamo «esseri dipendenti, appartenenti, attaccati», per giungere poi a denunciare i limiti della monadologia leibniziana, secondo la quale le monadi possono avere soltanto contatti indiretti, come entità distaccate che passano il tempo a telefonarsi l'un l'altra, facendo squillare continuamente infiniti telefoni rotti¹⁹. Il ribaltamento della formula cartesiana declinata al passivo – vengo pensato, quindi esisto – si presta a connotazioni paradossali, come quella presentata nel romanzo *La catacomba molussica* (1992): «ti tormento quindi esisti»²⁰, oppure quella affidata alle pagine di *Essere o non essere. Diario di Hiroshima e Nagasaki* (1961), dove l'irresistibile profumo delle fragole offerte dalla compagnia di volo durante il viaggio intercontinentale sembra suggerire la variante consumistica «ti viziamo, dunque sei»²¹.

¹⁷ G. Anders, *Lo sguardo dalla torre* (1931-1968), con illustrazioni di A.P. Weber, a cura di D. Colombo, prefazione di G. Fofi, Mimesis, Milano-Udine 2021, p. 55. Sulla «terapia del racconto» e il senso della filosofia andersiana, cfr. M.P. Paternò, *Günther Anders e la terapia del racconto*, in «Filosofia politica», XXX (2016), 1, pp. 93-108.

¹⁸ Anders, *L'emigrante*, cit., p. 74.

¹⁹ Cfr. Anders, *La battaglia delle ciliegie*, cit., p. 60. Cfr. anche Anders, *Lo sguardo dalla torre*, cit., p. 30. L'immagine è di ascendenza kafkiana: cfr. Kafka, *Il Castello*, cit., p. 104.

²⁰ G. Anders, *La catacomba molussica* (1992), trad. it. di A. Mantovani, Lupetti, Milano 2008, p. 155.

²¹ Anders, *Essere o non essere*, cit., p. 16.

Ma è soprattutto nei saggi giovanili *Un'interpretazione dell'a priori* (1930) e *La patologia della libertà* (1936) che l'autore porta a compimento queste intuizioni, contrapponendo l'uomo all'animale. Quest'ultimo è un essere istintuale, ha familiarità con il mondo nel quale è «installato» senza necessità di apprendimento. «Il suo è un mondo che non ha bisogno di essere appreso, è una materia data a priori»²². Tuttavia, il mondo è per l'animale anche «sbarramento»: le sue percezioni non vanno al di là del contenuto già anticipato. L'animale è appagato, ma schiavo del suo appagamento. Al contrario, l'uomo è straniero nel mondo, poco adatto al mondo. Questa estraneità lo rende «slegato», e perciò *libero*²³. La possibilità della libertà sta dunque in questo iniziale distaccamento, in questo «scarto»²⁴. Per vivere, l'uomo ha bisogno di creare il suo mondo: con la teoria e con la prassi, ovvero con l'astrazione e con l'azione. Cimentandosi con un'esegesi del *Sofista* di Platone, Anders aggiunge che la stessa libertà del logos, che implica la possibilità di un logos mendace, dipende dal fatto che l'uomo è straniero nel mondo e può quindi porsi la questione dell'essere: il mondo può essere invocato in quanto questo o quello, e «in questo *in quanto* germogliano la smentita e la libertà dell'uomo rispetto ai contenuti del mondo»²⁵.

Eppure, il controcanto di questa possibilità di libertà è la scoperta originaria della contingenza, la quale produce un vero e proprio «shock». Se è vero che siamo liberi di essere liberi, è vero anche che siamo costretti a essere ciò che siamo, così come lo siamo. Essere proprio

²² G. Anders, *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione* (1936), a cura di L.F. Clemente e F. Lolli, Orthotes, Napoli-Salerno 2015, p. 35.

²³ Ivi, p. 40.

²⁴ Ivi, p. 45. Per Anders, l'esperienza visiva è tipicamente umana proprio perché richiede una distanza (la quale non può darsi, ad esempio, nel caso di un'esperienza olfattiva).

²⁵ Ivi, pp. 56-57.

se stessi è una condizione che non si è scelta²⁶; essa genera vergogna²⁷, disgusto di sé²⁸, finanche desiderio di gloria e di rivalsa²⁹. Il divario tra ciò che siamo costretti a essere e ciò che potremmo immaginare di essere dipende dall'«eccesso di mondo» che siamo in grado di pensare, il quale può renderci prigionieri, paralizzandoci nel torpore nichilista³⁰.

Anders spiega però che il nichilismo può essere vinto, due volte. In primo luogo, poiché il paradosso della contingenza si ripete continuamente, la ripetizione lo porta *ad absurdum*³¹. Lo shock che sembrava insuperabile viene continuamente superato. L'uomo si «aggrappa» allora a se stesso e al suo essere contingente³², stabilizzando la sua identità nel ricordo³³. Lo shock del contingente di ieri è una determinazione nella quale l'io di oggi può pienamente identificarsi. «Il ricordo annulla ciò che di indeterminato e di contingente avevamo riconosciuto nell'espe-

²⁶ Anders, *Lo sguardo dalla torre*, cit., pp. 103-105, dove è presentata la favola dal titolo *Meglio mai che contingente*.

²⁷ Si tratta di un atto riflessivo di identificazione che fallisce perché l'io, allo stesso tempo, si identifica e non si identifica con se stesso: l'io si guarda con distacco pur non potendo uscire da sé; in tal senso, la vergogna è soprattutto vergogna della propria origine: cfr. Anders, *Patologia della libertà*, cit., p. 75.

²⁸ Quando ci si percepisce come troppo familiari a se stessi (*ibid.*).

²⁹ Non potendo essere tutto, l'io cerca un compromesso: vuole almeno avere tutto, impossessarsi di tutto, per recuperare il vantaggio che il mondo ha su di lui (*ibid.*).

³⁰ Ivi, p. 83. L'autore propone due esempi. Il primo è quello del tempo verbale futuro: se il futuro semplice è il segno più elementare della libertà umana, il futuro anteriore è compromissione della libertà. Dire «io sarò stato» significa essere capaci di sopravvivere a noi stessi nel pensiero; si tratta dunque di un «sorprendente atto di libertà e di astrazione da sé» (ivi, p. 79). Il secondo esempio è quello della libertà spaziale: anche se l'uomo può pensare di essere ovunque, è sempre costretto a essere unicamente lì dove si trova (*ibid.*).

³¹ Ivi, p. 93.

³² Ivi, p. 96.

³³ Ivi, p. 97.

rienza; [...] nel ricordo ciò di cui l'uomo ha fatto esperienza, ora lo è»³⁴.
Precisa l'autore:

il giudizio di identità: “io sono io”, in origine analitico, e smentito dallo shock del contingente, si trasforma in questa più significativa proposizione: “io sono la mia vita”, oppure “l'io è la vita”; si trasforma, cioè, in un giudizio di identificazione, nel vero senso del termine “sintetico”. È un fatto assolutamente peculiare che il “sono” e l’“è” dei due enunciati precedenti siano intercambiabili. La vita non è solo la prima persona (io), non è solo la terza persona (qualcosa di estraneo e di contingente), ma è un possessivo: è la mia, è la MIA VITA³⁵.

In tal senso, il nichilista si trasforma nell'uomo storico che, superando la paralisi dell'inazione, si identifica con ciò che egli è e con ciò che egli è stato, scartando la contingenza attraverso la necessità della sua storia.

In secondo luogo, un'ulteriore possibilità di identificazione proviene dal mondo sociale, ovvero da «situazioni sociali stabili»³⁶, che assegnano a ciascuno un nome, un ruolo, una professione. Si tratta di circostanze che offrono all'individuo la possibilità di conformarsi, rispondendo alla «richiesta di identità che il mondo pone in lui» attraverso una corrispondenza non più paga soltanto di atti di rimemorazione bensì espressa da «atti morali, e soprattutto atti di responsabilità»: «di ciò che ho fatto ieri, devo rispondere davanti al mondo intero. Questa identità non è [più] di natura storica, ma giuridica e morale»³⁷.

Per superare definitivamente la paralisi e lo shock della contingenza, l'uomo storico può dunque procedere identificandosi con ciò che egli è socialmente, assumendosi la responsabilità morale e giuridica delle sue azioni. In termini morali e giuridici, infatti, la responsabilità *richiede* precisamente questa identificazione; è quest'ultima a rendere possibile l'individuazione di un rapporto determinato tra l'agente e l'effetto

³⁴ Ivi, p. 100.

³⁵ Ivi, p. 101.

³⁶ Ivi, p. 106.

³⁷ Ivi, p. 108.

dell'azione, come rivela ad esempio la teoria tradizionale della colpevolezza, la quale «annette una sanzione alla condotta di un individuo» là dove «l'effetto dannoso di tale condotta è stato *preveduto o inteso* dall'individuo agente» (dolo) oppure là dove la condotta «abbia *provocato* un effetto dannoso [...] se l'individuo non aveva preso quei provvedimenti con cui si può normalmente evitare l'effetto dannoso»³⁸ (colpa).

La riflessione andersiana, impostata inizialmente nei termini dell'antropologia filosofica, culmina allora con un appello all'azione responsabile, che dà l'abbrivo per la svolta verso la «filosofia morale d'occasione» delle sue opere maggiori³⁹. Come il barone di Münchhausen, ciascun essere umano deve tirarsi fuori dalla palude da sé sollevandosi per i propri capelli⁴⁰. L'inciampo nel nichilismo resta sempre possibile⁴¹, perché quest'ultimo non può essere confutato logicamente bensì soltanto superato sul piano pratico: eppure proprio per questa ragione, agire (e identificarsi responsabilmente con le proprie azioni) diviene necessario.

³⁸ H. Kelsen, *Teoria generale del diritto e dello Stato* (1945), trad. it. di S. Cotta e G. Treves, Edizioni di Comunità, Roma 1963, pp. 65-66.

³⁹ Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. II, cit., p. 4, dove Anders definisce il suo un filosofare «*en plein air*».

⁴⁰ «La questione di sapere chi io sia non è di quelle che basti porle, ma di quelle alle quali è necessario dare una risposta»: G. Anders, *Patologia della libertà*, cit., p. 116. Aggiunge infine l'autore: «la problematica dell'antropologia filosofica, che nella prima parte esplorava le specificazioni patologiche della libertà umana, appare ormai come una forma essa stessa viziata e snaturante i problemi. Essa fa dell'autonomia una definizione di sé; e, mentre insegna all'uomo a correre dietro la propria *Eigentlichkeit*, lo abbandona a quanti hanno interesse a riportarlo all'ordine, e gli toglie la sua libertà» (*ibid.*). Sul paragone con il barone di Münchhausen, cfr. G. Anders, *Stenogrammi filosofici* (1965), trad. it. di S. Fabian, Bollati Boringhieri, Torino 2022, pp. 124-125.

⁴¹ Sul nichilismo, cfr. anche Anders, *Essere o non essere*, cit., pp. 83, 132.

3. La tecnica e il problema del rapporto tra l'agente e l'effetto dell'azione

Nel primo volume di *L'uomo è antiquato*, l'opera forse più significativa nella produzione dell'autore, datata 1956, si registra una svolta: a partire dalla metà del XX secolo, l'uomo ha smesso di essere il soggetto della storia⁴²; è la tecnica ad essere oggi «il nostro fato»⁴³. In corso sarebbe pertanto una «rivoluzione», addirittura una «metamorfosi dell'anima»⁴⁴, capace di rendere l'uomo obsoleto.

Spiega Anders:

La nostra illimitata libertà prometeica di creare sempre cose nuove (costretti come siamo a pagare senza sosta il nostro tributo a questa libertà) ci ha portati a creare un tale disordine in noi stessi, esseri limitati nel tempo, che ormai seguiamo 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 preistorici⁴⁵.

Le sorprendenti, straordinarie, capacità proprie della tecnica odierina introducono infatti una nuova discrepanza, che fa saltare la possibilità di identificazione e la conseguente linearità del rapporto tra l'agente e l'effetto dell'azione che, come si è detto, caratterizzava la concezione tradizionale della responsabilità morale e giuridica. Questo smottamento è definito «dislivello prometeico»⁴⁶, e corrisponde precisamente all'«asincronizzazione ogni giorno crescente tra l'uomo e il mondo dei suoi

⁴² Cfr. anche Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. II, cit., p. 3.

⁴³ Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. I, cit., p. 17.

⁴⁴ Ivi, p. 23.

⁴⁵ Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. I, cit., p. 23.

⁴⁶ Pier Paolo Portinaro indaga la genealogia di questo concetto andersiano, rintracciando in autori come Georg Simmel, Karl Mannheim, Simone Weil, Arnold Gehlen: cfr. P.P. Portinaro, *Distopia e post-histoire*, in Id., *Il principio disperazione. Tre studi su Günther Anders*, cit., pp. 81-121, in part. pp. 117-118.

prodotti», la quale genera uno scarto, sempre maggiore e ormai abissale, «tra *fare e immaginare*, tra *agire e sentire*, tra *conoscenza e coscienza* e infine [...] tra il *congegno* fabbricato e il *corpo* dell'uomo». Ipernutrito dai «fantasmi tecnologici», il mondo plasmato dalla tecnica diviene «esorbitante» rispetto alla nostra capacità di comprensione e immaginazione, rispetto alle nostre emozioni e alla nostra capacità di identificazione⁴⁷.

L'uomo contemporaneo è incapace di non-potere dinnanzi alla tecnica⁴⁸; trovandosi obbligato a produrre, scopre che la sua produzione è inarrestabile. Gli effetti delle nostre azioni «debordano», sono «sovraliminali» rispetto alla nostra capacità di sentirci e pensarci come responsabili⁴⁹: «ciò che ci limita [...] è l'illimitatezza degli effetti del nostro agire. L'onnipotenza è il nostro più fatale difetto»⁵⁰.

⁴⁷ Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. I, cit., p. 25. Il richiamo al mito di Prometeo, narrato nella *Teogonia* di Esiodo, sottolinea la confusione tra «creatore e creatura». Cfr. G. Anders, *On Promethean Shame*, in C.J. Müller (ed.), *Prometheanism: Technology, Digital Culture and Human Obsolescence*, Rowman & Littlefield International, London 2016, 29-95, in part. p. 31. Per un commento, V. Rasini, *Il perversimento di Prometeo. Uomo e tecnica nel pensiero di Guenther Anders*, in «Archivio di filosofia», LXXXVII (2019), 2-3, pp. 139-147. L'epilogo della vicenda, che conduce alla punizione eterna attribuita a Prometeo da Zeus, evoca inoltre la dialettica negativa del progresso tecnologico e scientifico. A questo riguardo, cfr. classicamente M. Horkheimer, T. Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo* (1944), trad. it. di R. Solmi, Introduzione di C. Galli, Einaudi, Torino 2010.

⁴⁸ Come nella ballata dell'apprendista stregone di Goethe, siamo incapaci di «non-potere», «incapaci di distruggere, di annullare ciò che un tempo abbiamo creato» (Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. II, cit., p. 367). Anche se ipotizzassimo di distruggere tutte le macchine, «il nostro know-how resterebbe indistruttibile. L'idea sopravvive. Platone vince» (ivi, p. 368).

⁴⁹ Notava Hannah Arendt in *Vita activa. La condizione umana* ([1958], trad. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano 2017, p. 36): «non riusciremo mai a comprendere, cioè a pensare ed esprimere, le cose che pure siamo capaci di fare. [...] Se la conoscenza [...] si separasse irrimediabilmente dal pensiero, allora diventeremmo esseri senza speranza, schiavi non tanto delle nostre macchine quanto della nostra competenza, creature prive di pensiero alla mercé di ogni dispositivo tecnicamente possibile per quanto micidiale».

⁵⁰ Anders, *Il mondo dopo l'uomo*, cit., p. 21.

Divenuta inapplicabile la logica lineare della responsabilità per colpevolezza, l'alternativa è tra due sole opzioni, esemplificate da due modelli divenuti paradigmatici: Claude Eatherly oppure Klaus Eichmann. Eatherly era il maggiore dell'esercito statunitense che, dopo aver valutato le condizioni meteorologiche su Hiroshima la mattina del 6 agosto 1945, autorizzò lo sgancio della bomba atomica. Ancorché, con ogni evidenza, la responsabilità politica della decisione non potesse certo essere attribuita integralmente a quella sua specifica autorizzazione, non appena la guerra fu conclusa egli lasciò l'esercito, rifiutò le decorazioni e cadde in una profonda depressione. Dopo aver compiuto alcuni piccoli furti, fu rinchiuso in un ospedale psichiatrico militare. Venuto a conoscenza della sua vicenda, Anders avviò con lui un carteggio, rendendolo il simbolo della condizione dell'«incolpevole colpevolezza»⁵¹. Come ciascun altro uomo, Eatherly era e sarebbe rimasto per sempre incapace di afferrare il significato di un'azione in grado di provocare la morte immediata di 70.000 persone (una quantità di morti che non può nemmeno essere effettivamente immaginata)⁵², eppure, dopo lo sgancio della bomba e per il resto della sua vita, cercò di fare i conti con la sua dose di responsabilità per quel gesto incomprensibile. Commenta Anders:

⁵¹ G. Anders, *L'ultima vittima di Hiroshima. Il carteggio con Claude Eatherly, il pilota della bomba atomica* (1961), Introduzione di R. Jungk, Prefazione di B. Russell, a cura di M. Latini, Mimesis, Milano-Udine 2016, pp. 25, 153.

⁵² Cfr. anche G. Anders, *Dopo Holocaust* (1979), trad. it. di S. Fabian, Bollati Boringhieri, Torino 2014, pp. 43-45, dove l'autore ricorda che Auschwitz e Hiroshima non sono traumi «elaborabili»: in primo luogo, perché la maggior parte dei singoli vi presero parte su comando di istanze superiori, e ciò «non lascia traccia nel foro interiore del singolo»; in secondo luogo, perché si tratta di atti «smisurati», rispetto ai quali ogni tentativo di confronto morale è destinato a fallire; in terzo luogo, perché sussistono limiti determinati dalla «inesprimibilità linguistica» di quegli eventi. A p. 68, Anders spiega inoltre le ragioni per cui ritiene che Hiroshima sia un fatto «incomparabilmente peggiore» di Auschwitz.

I milioni di uomini del mondo attuale ricevono ogni giorno l'assicurazione che gli effetti delle loro azioni non li riguardano, che il loro non è un "agire" ma un "lavoro", e che questo lavoro, indipendentemente da quelli che possono essere i suoi obiettivi e i suoi effetti, *non olet*, non può essere moralmente dubbio; ed essi bevono allegramente tutto questo. È in questo contesto che dobbiamo vedere Eatherly. Egli è l'uomo che ha resistito in modo esemplare a questa tentazione e si è rifiutato tenacemente di accontentarsi di questo stato; che ha ricusato di accettare questa libertà di essere ciechi⁵³.

D'altro canto, Klaus Eichmann era il figlio di Adolf Eichmann, il funzionario delle SS il cui processo a Gerusalemme fu rendicontato da Arendt in *La banalità del male* (1963), che lo rese il simbolo della «teoria truffa dell'ingranaggio»⁵⁴. Dopo il processo e la condanna a morte del padre, Anders contattò il figlio ventiquattrenne chiedendogli di prendere posizione pubblicamente contro la condotta paterna. Da Klaus Eichmann non giunse alcuna risposta. L'occasione che Anders gli offriva avrebbe potuto avere una profonda rilevanza simbolica: il silenzio, l'indifferenza divenivano invece prova di una – altrettanto profondamente simbolica – colpevolezza imperdonabile⁵⁵, forse persino più inaccettabile di quella del padre⁵⁶. «*Lei*», scrive Anders a Klaus,

⁵³ Anders, *L'ultima vittima di Hiroshima*, cit., p. 229.

⁵⁴ H. Arendt, *Responsabilità e giudizio*, trad. it. di D. Tarizzo, a cura di J. Kohn, Einaudi, Torino 2010, p. 25.

⁵⁵ Anders si chiede se l'indifferenza del figlio di Eichmann non sia forse «al di là dei confini di ciò che è perdonabile». Cfr. G. Anders, *Noi figli di Eichmann. Lettera aperta a Klaus Eichmann* (1964), trad. it. di A.G. Saluzzi, Giuntina, Firenze, 1995, p. 89.

⁵⁶ A proposito del problema della responsabilità, Anders aggiunge in *L'uomo è antiquato*, vol. I., p. 240: «[Ora] ci sono colpevoli attuali. Perché, per quanto confuso possa essere stato finora il problema dell'imputazione: il vero problema della colpa comincia soltanto ora. Soltanto ora, perché soltanto ora sappiamo cosa significa la bomba. Per quanto innocenti si possa essere stati sinora, ora si diventa colpevoli, se non si aprono gli occhi a coloro che non vedono ancora, se non si fanno rintonare le orecchie a coloro che non capiscono ancora. La colpa non sta nel passato ma nel presente e nel futuro. Non soltanto gli eventuali assassini sono colpevoli, ma anche voi, gli eventuali morituri».

non può addurre come scusante un apparato del terrore dal quale sarebbe stato adescato e guidato o nel quale sarebbe stato incorporato. [...] Se Lei rinuncia a questa chance di verità [...], allora lo fa come singolo, lo fa sotto la Sua responsabilità. Quel che si era ancora potuto dire della natura di Suo padre, cioè che essa sia sfumata nei tratti del mondo in cui era apparsa, non si può dire di Lei. [...] Forse un giorno anche Lei avrà un figlio. Che cosa dovrà pensare *lui* di suo padre?⁵⁷.

Nelle riflessioni di Anders, i due uomini adottano comportamenti tanto paradigmatici quanto antitetici⁵⁸ – sebbene figli «della stessa famiglia»⁵⁹, la nostra. Così come l'uno si sforzò di emanciparsi dal ruolo di rotella dell'ingranaggio⁶⁰, addossandosi una responsabilità ben oltre la portata del rapporto (ormai interrotto) tra l'effetto del proprio agire e la capacità di raffigurarsi e comprendere le conseguenze della propria condotta⁶¹; l'altro si limitò a scrollarsi di dosso qualunque occasione di

⁵⁷ Anders, *Noi figli di Eichmann*, cit., p. 79.

⁵⁸ Cfr. Anders, *L'ultima vittima di Hiroshima*, cit., pp. 185, 210, dove si esplicita però l'antitesi con Eichmann padre.

⁵⁹ Ivi, p. 26; Anders, *Noi figli di Eichmann*, cit., pp. 60-63.

⁶⁰ Anders, *L'ultima vittima di Hiroshima*, cit., pp. 28, 30, 210. «Non è l'uomo che fa del meccanismo un pretesto e una giustificazione della mancanza di coscienza, ma l'uomo che scruta il meccanismo come paurosa minaccia alla coscienza. E così facendo coglie il nocciolo del problema morale centrale di oggi, e ci rivolge il monito veramente decisivo: poiché, se scarichiamo ogni responsabilità sull'apparato, in cui saremmo inseriti come viti inconsapevoli e consideriamo l'affermazione ci siamo limitati a collaborare come legittima in ogni caso, liquidiamo *ipso facto* la libertà della decisione morale e della libertà di coscienza, e facciamo dell'aggettivo libero [...] l'asserzione più vuota e ipocrita» (ivi, p. 185).

⁶¹ Proprio l'incapacità di identificazione diventa l'alibi che scagiona «l'alto funzionario G.» «al processo contro i responsabili dello sterminio del popolo baranico», nel racconto intitolato *Le qualità* (Anders, *Lo sguardo dalla torre*, cit., pp. 25-29). Nelle sue nuove vesti, l'imputato non si identifica più con l'atto commesso in qualità di alto funzionario di un regime oggi scomparso, e per questo viene rilasciato.

coinvolgimento, di condivisione e di riflessione morale, confondendo la «libertà di coscienza» con la «libertà dalla coscienza»⁶².

4. Le norme tra tecnica, morale e diritto

Oltre a rendere impossibile l'attribuzione di responsabilità secondo il modello tradizionale della colpevolezza, il dislivello prometeico produce uno «stato patologico collettivo», una condizione di «vergogna prometeica»⁶³ che gli esseri umani contemporanei sperimentano «di fronte all'umiliante altezza di qualità degli oggetti fatti da [loro] stessi». La specie umana diviene «il nano di corte del suo proprio parco macchine», il «padre paralitico». Rispetto alle macchine, l'uomo si scopre ottuso, facilmente deteriorabile, mortale. La sua unicità e insostituibilità diventano un limite. Di fronte alla potenza tecnologica e alla «iconomania» sospinta dai mezzi di comunicazione di massa, l'essere umano si riduce a una «pallida larva», rinchiusa nel suo guscio per non perdere un briciolo del suo «mondo in effigie»⁶⁴.

Nel secondo volume di *L'uomo è antiquato*, pubblicato nel 1980 dopo un lungo «silenzio filosofico»⁶⁵, Anders descrive l'epoca contemporanea come quella della «terza rivoluzione industriale», intesa come l'era nella quale si è affermato «il principio macchinale, cioè a dire: la fabbricazione macchinale di macchine»⁶⁶; queste ultime producono prodotti che *devono* essere consumati attraverso il loro uso⁶⁷. Il «dislivello prometeico» acquisisce allora nuove accezioni, qualificando ora lo

⁶² Anders, *L'ultima vittima di Hiroshima*, cit., p. 229.

⁶³ Anders, *Essere o non essere*, cit., p. 120, dove si nota che la vergogna è contagiosa e disarmata. Cfr. anche Anders, *L'emigrante*, cit., p. 38, dove si aggiunge che solo di rado la vergogna è conseguenza della colpa.

⁶⁴ Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. I, cit., pp. 100, 102.

⁶⁵ Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. II, cit., p. 5.

⁶⁶ Ivi, p. 9.

⁶⁷ Cfr. le dieci tesi sull'espansione delle macchine, discusse ivi, pp. 103-115.

scarto tra ciò che produciamo e ciò che possiamo effettivamente usare, tra il massimo che possiamo produrre e il massimo (vergognosamente piccolo) di ciò che possiamo immaginare, tra il massimo che possiamo produrre e il massimo (vergognosamente piccolo) di ciò di cui possiamo aver bisogno⁶⁸. La terza rivoluzione industriale, inoltre, ha messo l'umanità in condizioni di produrre la propria distruzione, attraverso l'invenzione della bomba atomica. In tal senso, l'età che viviamo è «l'ultima»⁶⁹: dall'uomo senza mondo, si corre ora il rischio di approdare a un mondo senza l'uomo.

Il corollario più inquietante di queste considerazioni è forse quello inerente alla capacità umana di adattamento reattivo al nuovo ambiente. Già negli anni '80 Anders giudicava l'umanità così assuefatta al nuovo mondo da essersi «deprivat[a] del sentimento di essere deprivat[a]». «La maggioranza [degli uomini] crede di possedere tutto *grazie* alle sue catene (di cui non si accorge)»⁷⁰. Non solo. In questo mondo ormai simile a un «formicaio trasparente»⁷¹, gli esseri umani tendono a «fidarsi»⁷² dei loro apparecchi più che di se stessi, auto-plasmandosi a loro immagine⁷³.

⁶⁸ La nostra condizione è tale da farci provare una «mancanza di mancanza», abbiamo «troppo poco bisogno» rispetto alla capacità di produzione di nuovi beni che pretendono di soddisfare i nostri bisogni (ivi, p. 13).

⁶⁹ Ivi, pp. 13-14. Si tratta di un'ultima era nella quale l'uomo è divenuto sia *homo creator* (creatore di materia non esistente in natura) sia *homo materia* (capace di sperimentare su se stesso, come mostrano i prodigi delle biotecnologie). Il mondo appare sempre più come «una miniera da sfruttare», poiché il compito della scienza non è più quello di rintracciare l'essenza segreta della natura o scoprire le leggi immanenti delle cose o ancora spiegare i fenomeni alla luce dei loro rapporti causali, bensì scoprire la loro segreta «usabilità» (ivi, p. 25).

⁷⁰ Ivi, p. 47.

⁷¹ Ivi, p. 51.

⁷² Ivi, p. 27.

⁷³ L'idea andersiana sviluppa ed «esagera» la riflessione marxiana sul feticismo degli oggetti contenuta nel capitolo 1.4 del *Capitale* (K. Marx, *Il Capitale. Critica dell'economia politica* [1867], III voll., trad. it. di D. Cantimori, Editori Riuniti, Roma

Vergognandoci della nostra inadeguatezza, «ci autotrasformiamo per amore delle nostre macchine, perché prendiamo le macchine a modello delle nostre trasformazioni [...], fabbrichiamo nuovi esseri ibridi, incroci tra fabbricanti e oggetti fabbricati». Questa «autolimitazione», «autoumiliazione» e «autodegradazione», da uomini a macchine, contiene in sé un elemento di «arroganza», «perché arroganza e adeguamento sono fenomeni gemelli che è impossibile staccare l'uno dall'altro. [Si può parlare allora di] 'arrogante autodegradazione' e di 'umiltà fatta di *hybris*'». Dalla vergogna prometeica scaturisce così, da un lato, il «mostuoso», ovvero il tentativo tracotante di «tramutarci in esseri conformi alle macchine» e, dall'altro lato, un conformismo standardizzato, che opera obbedendo a una forma di «terrorismo morbido»⁷⁴, che procede «in punta di piedi»⁷⁵.

Per certi aspetti, la tecnica, che non è mai soltanto una questione tecnica⁷⁶, è dotata di una sorta di normatività silenziosa, subdola e subliminale. Spiega Anders:

Vivendo in un mondo di apparecchi, siamo soggetti al trattamento dei nostri apparecchi (e sempre in un modo determinato dalla natura degli apparecchi).

1994, vol. I, pp.103-115). L'«esagerazione filosofica» è un metodo esplicitamente adottato da Anders: cfr. Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. I, cit., p. 23.

⁷⁴ Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. II, cit., p. 230. Come nota Romina Martinelli, si tratta di un «totalitarismo morbido [...] che agisce mediante il terrore mite della lusinga», dove l'individuo «perde la libertà di immaginarsi qualcosa di diverso da ciò che gli viene offerto-comandato» (R. Martinelli, *Totalitarismo morbido in Günther Anders*, in «Montesquieu.it», 2014, pp. 1-38, in part. pp. 26, 35).

⁷⁵ Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. II, cit., p. 187. Sul rapporto tra vergogna e colpa, cfr. C. Pavan, *L'emotività dell'uomo tecnico tra vergogna e colpa. Uno studio su Günther Anders*, in «Iride», XXIX (2016), pp. 57-76, in part. pp. 64-70.

⁷⁶ Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. II, cit., p. 199: «Le invenzioni tecniche non sono mai soltanto invenzioni tecniche». La frase richiama quella di Martin Heidegger, contenuta in *Che cosa significa pensare? Qual è l'essenza nascosta della tecnica moderna* (1954), trad. it. di U. Ugazio e G. Vattimo, Sugar & Co., Milano 1971, vol. II, p. 124: «l'essenza stessa della tecnica non è qualcosa di tecnico».

Ma poiché, d'altra parte, siamo gli utenti di questi apparecchi, e trattiamo il nostro prossimo per mezzo di essi, finiamo per trattare il nostro prossimo, anziché secondo i nostri principi, secondo il modo di operare degli apparecchi, e cioè, in un certo qual modo, secondo le loro massime. Il postulato esige che ci rendiamo conto di queste massime come fossero le nostre (dal momento che lo sono effettivamente e di fatto); che la nostra coscienza morale, anziché dedicarsi all'esame di se stessa (che è ormai un lusso privo di conseguenze), si dedichi a quello degli "impulsi nascosti" e dei "principi" dei nostri apparecchi⁷⁷.

Nel nuovo mondo dominato dalla tecnica, il conformismo adattivo rispetto alle macchine «è già la norma»⁷⁸. La realtà è popolata di «creature sireniche»⁷⁹, i consumi ci «vengono imboccati»⁸⁰. L'individualità scompare a vantaggio della massificazione. Soprattutto, i comandi della tecnica⁸¹ sono vincolanti in modo subdolo: «norme e divieti odierni sono segreti, emanati senza che i destinatari se ne rendano conto»⁸². Inseguendo affannosamente le macchine, inoltre, l'uomo si costringe a un eterno presente, dove agisce soltanto sulla base di un'automatizzata efficacia, come un automa⁸³. In altre parole, l'uomo, ormai irrilevante, diventa «a-storico»: «a differenza dell'angelo di Klee, assunto da Benjamin come figura simbolica, il quale [...] volge all'indietro il capo (sebbene trascinato in avanti dall'uragano della storia che gli si è impigliato nelle ali), [...] l'umanità attuale guarda altrettanto poco indietro che avanti:

⁷⁷ Anders, *L'ultima vittima di Hiroshima*, cit., p. 47.

⁷⁸ Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. II, cit., p. 122.

⁷⁹ Ivi, p. 131.

⁸⁰ Ivi, p. 133.

⁸¹ Cfr. Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. I, cit., p. 105: «Che altro significa "programma"? [Qualcosa che] prescrive come e cosa bisogna sentire o fare».

⁸² Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. II, cit., p. 181.

⁸³ Ciò ci sembra normale, persino ci rallegra, perché ci dà «la garanzia che la nostra esistenza personale continuerà a funzionare in modo piano e che il peso della responsabilità personale ci verrà tolto una volta per sempre» (ivi, p. 375).

durante il suo volo tempestoso i suoi occhi restano chiusi, tutt'al più fissi sull'istante presente»⁸⁴.

Tuttavia, accettare un tale scenario significherebbe assecondare la deriva autodistruttiva dell'umanità e condurrebbe a una nuova, estrema, forma di paralisi nichilista⁸⁵. Viceversa, ai comandi subdoli della tecnica Anders risponde contrapponendo la normatività della morale e del diritto, che egli distingue in termini kantiani⁸⁶. Alla prima, inoltre, riconosce lo stesso primato già percepito da Antigone⁸⁷.

Più nel dettaglio, la morale andersiana si regge su una prospettiva di carattere intuizionista⁸⁸. A suo giudizio, «la necessità di una morale del mondo e dell'uomo non può trovare [...] un fondamento morale»⁸⁹. Eppure, a bordo della «stessa imbarcazione sulla quale tutti ci troviamo»⁹⁰, «una nave gigantesca [che] attraversa la costellazione di Orione,

⁸⁴ Ivi, p. 275. La stessa immagine compare in Anders, *Dopo Holocaust*, cit., pp. 30-31.

⁸⁵ Cfr. la Prefazione di Norberto Bobbio a Anders, *Essere o non essere*, cit., pp. IX-XVII.

⁸⁶ Ivi, p. 37: «il compito della morale consiste proprio nello screditare e dissolvere l'immoralità che detiene illegalmente il potere. La voce della moralità, quando la legalità è immorale, è la voce della resistenza». A seguire, Anders ricorda la distinzione kantiana tra moralità e legalità.

⁸⁷ *Ibid.*, dove Anders richiama espressamente Antigone come esempio di resistenza contro la legge ingiusta. In Anders, *Stenogrammi filosofici*, cit., p. 58, l'autore si sofferma sul rapporto tra diritto e morale.

⁸⁸ Cfr. quanto riportato in P.P. Portinaro, *Tecnica ed etica a una dimensione*, in Id., *Il principio disperazione. Tre studi su Günther Anders*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, pp. 122-179, in part. p. 149, n. 86, a proposito delle notazioni sui colloqui con Bertold Brecht che Anders affida al diario californiano nel 1941. Contro «l'ateismo morale e lo scetticismo normativo» brechtiano, Anders fa valere il suo intuizionismo etico: pur non sapendo dire quale sia il fondamento degli imperativi morali, a suo giudizio ci sono evidenze che non consentono di ignorare i richiami della coscienza.

⁸⁹ Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. I, cit., p. 301.

⁹⁰ Cfr. l'immagine della barca e del codice di bordo contenuta in Anders, *Essere o non essere*, cit., p. 23; cfr. anche Anders, *L'ultima vittima di Hiroshima*, cit., p. 26, dove l'autore ripete che siamo tutti «in the same boat, come dicono gli americani».

[con] le luci schermate, non [...] voluta da nessun Dio, ma nemmeno non non-voluta; non [...] accompagnata da nessun Dio, ma nemmeno ostacolata – diciamo pure: non [...] nota a nessun Dio», su questa immensa nave, che non «sappiamo di dove viene, ammesso che venga da qualche posto; verso quale meta si diriga, ammesso che si diriga verso qualche meta», ci sono tuttavia delle regole «e ciò è l'unica cosa della nave che ci è nota con sicurezza»: «le pareti delle cabine sono tappezzate di regole che costituiscono l'ordinamento di bordo, cioè di regole che sono state sanzionate da qualcuno che a sua volta non è stato sanzionato; non si può negare che sono queste regole a permettere che a bordo la vita brulicante si svolga assolutamente senza intoppi». Non importa quindi stabilire chi abbia posto tali norme, o perché. Ciò che conta per Anders è che esse sono vincolanti⁹¹.

Evocando ancora Kant, egli aggiunge inoltre che

Con Kant, mi vergognerei profondamente di riconoscere la “forza normativa dell'effettuale”, che oggi viene così volentieri chiamata in causa. L'espressione è miserabile. [...] Non conosco alcun codice religioso o morale della storia le cui indicazioni siano state seguite, magari immediatamente. Ma forse che esse sono state confutate o svalorzate dal fatto di essere state trascurate o disattese? Forse che i Padri fondatori si sono resi ridicoli, o irrealisti o immaturi, perché i loro comandamenti non sono stati osservati (né forse avrebbero potuto esserlo)? Forse che il Sermone della montagna ha smesso di costituire un imperativo, perché da duemila anni noi abbiamo continuato a guardare nel sangue? Perché l'era post-cristiana è stata ancora più bestiale di quella pre-cristiana? [...] Ne consegue che *nella morale purtroppo vige la stessa regola che*

⁹¹ Cfr. Anders, *Stenogrammi filosofici*, cit., p. 53: «per quanto possa essere vero che non è ancora mai esistito un fiore che abbia visto le radici da cui è germogliato – è questa forse una prova contro l'esistenza delle radici?». Cfr. anche ivi, pp. 63-65, dove la riflessione termina con questa affermazione: «il principio regolativo è dunque: sii morale nonostante tu non possa fondare, anzi consideri addirittura non fondabile, l'obbligo del dovere morale». Commenta a questo riguardo Portinaro che la morale andersiana è aporetica, divenendo l'esito dell'«intransigenza della disperazione»: «nel mondo totalitario della tecnica anche la morale diventa totalitaria»: Portinaro, *Tecnica ed etica a una dimensione*, cit., p. 155.

*nei mercati dell'usato: cioè, che si deve chiedere di più di quello che ci si può aspettare di ricevere. [...] Non solo si ha il diritto di pretendere troppo, ma anche il dovere*⁹².

Criticando la forza normativa dell'effettuale, l'autore riconosce che un tratto tipico della normatività è la sussistenza di un divario tra il dover essere e l'essere. A ben guardare, nel caso della tecnica, questo scarto non esiste: i comandi della tecnica dissolvono «l'idealità delle norme» in «fatticità»⁹³, rivelandosi in definitiva un mero riflesso psicologico interiorizzato da chi obbedisce.

Questo possibile fraintendimento avviene anche nel caso di un certo modo di intendere il diritto, come mostra l'analisi andersiana dell'opera di Kafka⁹⁴. Lo scrittore boemo è criticato in quanto «moralmente e filosoficamente inutilizzabile, malgrado la ricchezza delle sue vedute»⁹⁵. A causa di una diversa sensibilità morale, Anders guarda con sospetto al kafkiano «moralismo dell'uniformazione»⁹⁶ come pure alla tecnica

⁹² G. Anders, *I morti. Discorso sulle tre guerre mondiali* (1964, 1982), trad. it. di E. Mori, Medusa, Milano 2022, pp. 59-60.

⁹³ Le due espressioni sono husserliane: cfr. E. Husserl, *Introduzione all'etica* (1920-1924), trad. it. di N. Zippel, a cura di F.S. Trincia, Laterza, Roma-Bari 2009, pp. 4, 30.

⁹⁴ L'analisi della produzione kafkiana può essere confrontata con i saggi dedicati ad Alfred Döblin, Bertold Brecht, John Heartfield, Hermann Broch, George Grosz in G. Anders, *Uomo senza mondo. Scritti sull'arte e sulla letteratura*, a cura di S. Velotti, Spazio libri, Ferrara 1991.

⁹⁵ Anders, *Kafka. Pro e contro*, cit., p. 63.

⁹⁶ Ivi, p. 42. Per Anders, nella prosa kafkiana «ciò che la società ordina» è «la moralità» (ivi, p. 41). Si accoglie in tal senso il punto di vista dell'assimilato, in quanto la dicotomia tra «l'accadere oggettivo» e il suo «giudizio soggettivo» è semplicemente «incomprensibile a chi è ben integrato». Non a caso lo sforzo costante dell'agrimensore K., il protagonista di *Il Castello*, è quello di «rispettare tutte le norme, di 'farle proprie interiormente', e di giustificare perfino le 'immorali' pretese dei dominanti». Il «messaggio morale» kafkiano pare allora «*sacrificium intellectus*; e quello politico: mortificazione di se stessi». Per Anders, «queste frasi, senza un'interpretazione, sono pericolose» (ivi, p. 47). Il critico ammette che «l'inversione di colpa e pena» è una delle tante tecniche letterarie di cui lo scrittore si avvale per criticare la società del suo

letteraria della trasposizione di funzioni in personaggi (come nel caso del «bastonatore» del *Processo* [1925]), che gli pare legittimare surrettiziamente la «risposta dello spodestato, dell'irresponsabile, che è irresponsabile perché non gli si lascia alcuna responsabilità; in breve, la risposta di colui che non vive effettivamente ma 'viene vissuto'»⁹⁷. Ma soprattutto Anders non può accettare, se non nei termini di una distopia filosofica⁹⁸, che nel mondo non ci siano diritti⁹⁹. Nella lettura ander-

tempo, che emette giudizi prima dell'azione, ma ritiene che questo ribaltamento produca un effetto di «de-colpevolizzazione», dal momento che, se la pena è immeritata, «anche le conseguenze non sono propriamente 'colpa'». Anders sostiene, inoltre, che «almeno per se stesso, [Kafka] accettò il giudizio della società [e] della casa paterna» crogiolandosi in un'ambiguità e in un'accettazione arrendevole giudicata moralmente irricevibile (*ibid.*).

⁹⁷ Ivi, p. 59. L'interpretazione che Arendt dà del *Castello* è meno polemica: in part., Arendt rileva che la vicenda di K., che a suo dire lotta per i propri «diritti umani», rivela che «la vera umanità non può mai stare nell'eccezione, neppure in quella del perseguitato, ma solo in quella che è o dovrebbe essere la regola». Cfr. H. Arendt, *Kafka: l'uomo di buona volontà*, in H. Arendt, *Il futuro alle spalle* (1966), trad. it. di V. Bazzicalupo, il Mulino, Bologna 1995, pp. 11-22, in part. p. 19.

⁹⁸ In *La catacomba molussica*, Yamyam afferma: «le nostre verità [...] non sono né entità né sentimenti, ma *diritti che di per sé non sono nulla*. E anche le verità non sono nulla se vengono soltanto credute. *Le nostre verità devono essere costruite e annunciate*» (ivi, p. 210). Il romanzo, che rappresenta appunto una sorta di distopia filosofica, allude chiaramente alla caverna platonica, poiché i protagonisti si trovano rinchiusi in una prigione sotterranea. Sull'irrelevanza dei diritti nella narrazione kafkiana, cfr. lo scambio in *Il Castello*, cit., p. 106: «'Nient'affatto' disse K., 'io non chiedo la grazia di un dono dal Castello, solo il riconoscimento dei miei diritti'. 'Mizzi', disse il sovrintendente a sua moglie, che era ancora seduta lì, stretta a lui, a giocherellare distratta con la lettera di Klamms di cui aveva fatto una barchetta, tanto che ora K. gliela tolse, spaventato, 'Mizzi, la gamba ricomincia a farmi molto male, dovremo rifare l'impacco'. K. si alzò. 'Allora mi congedo', disse. 'Sì,' disse Mizzi, che stava già preparando una pomata, 'c'è anche molta corrente'».

⁹⁹ A tal proposito, si rimanda a quanto affermato da Kant nella *Fondazione della metafisica dei costumi* [(1785), trad. it. di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 93]: «colui il quale viola i diritti degli uomini si propone di usare la persona d'altri semplicemente come mezzo, senza tenere in considerazione che essi, come esseri ra-

siana, infatti, è proprio poiché i diritti non esistono che nella narrativa di Kafka nessuno «merita di essere informato, e nessuno, malgrado l'impegnante panburocratismo, è degno di essere al corrente del proprio stato civile. Il "non si può sapere" ha il proprio fondamento in un "non si ha il diritto di sapere"»¹⁰⁰. Questa mancanza di conoscenza è esasperata dall'impiego di un «linguaggio protocollare» in grado di rivelare «non solo l'orrore del disordine ma anche l'ordine dell'orrore»¹⁰¹. Da essa deriva una «furia interpretativa smisurata e senza requie», come accade nel caso della favola, «davvero grandiosa», *Davanti alla legge*¹⁰², che «ci lascia con una quantità di interpretazioni offerte contemporaneamente, ma senza nessun messaggio di valore definitivo»¹⁰³.

L'imperativo categorico kafkiano è allora «mostruoso»: «*Esegui con precisione i doveri che non conosci*»¹⁰⁴. Nel mondo descritto da Kafka, come in quello di Anders, la morale non può avere alcun fondamento, eppure, diversamente da quanto accade in Anders, la logica kafkiana conserva «il giuramento di fedeltà» rispetto al fondamento¹⁰⁵. Come si legge nel racconto *La questione delle leggi* (1931), «le nostre leggi non sono purtroppo universalmente note. [...] Può darsi che queste leggi non esistano nemmeno»¹⁰⁶. Per Anders ciò significa che le leggi kafkiane hanno «esistenza *solo* nell'obbedienza, *solo* in chi vi si attiene»¹⁰⁷, risul-

zionali, devono essere stimati sempre insieme come fini, ossia solamente come tali devono poter contenere anche in sé il fine della stessa e identica azione».

¹⁰⁰ Anders, *Kafka. Pro e contro*, cit., p. 61.

¹⁰¹ Ivi, p. 78.

¹⁰² F. Kafka, *Il processo* (1925), a cura di A. Raja, Feltrinelli, Milano 2021, pp. 193-200.

¹⁰³ Anders, *Kafka. Pro e contro*, cit., p. 63.

¹⁰⁴ Ivi, p. 86.

¹⁰⁵ Ivi, p. 93.

¹⁰⁶ Ivi, pp. 97-98.

¹⁰⁷ Ivi, p. 98.

tando così «ciarpame di legalità»¹⁰⁸. Infine, il mondo di Kafka è totalmente, totalitariamente, istituzionalizzato¹⁰⁹: un mondo in cui non c'è natura. In tal senso, «corrisponde all'odierna civiltà tecnicizzata, che impiega tutto ciò che esiste, almeno virtualmente, come materia prima o fonte di energia, e annienta ciò che non è utilizzabile, perfino l'uomo»¹¹⁰.

In definitiva, per Anders

Kafka è come un uomo che scii tra i detriti, per dimostrare con i suoi ruzzoloni e le sue scalfitture, a coloro che spacciano i detriti per neve, che questi in effetti non solo altro che detriti. [...] Ma coloro che lo videro sciare tra i detriti crederono di veder formarsi neve fresca sotto i suoi sci. Ed egli con loro. [...] Egli con loro: in questo sta la sua colpa. Egli non era all'altezza della sua propria avventura immensamente ironica. [...] È un realista del mondo disumanizzato, ma ne è anche apologeta. È un moralista; ma non domanda del bene e del male nel mondo, che egli rispetta in tutta la sua miserabilità. Vuole entrare nel mondo, ma naufragando per principio. [...] Discute i diritti; ma non sa nemmeno se ha il diritto di farlo. [...] È scettico; ma scettico nei confronti del suo proprio scetticismo. [...] Per lui il potere è diritto. E chi è privato dei diritti è colpevole. La sua filosofia è quella di chi si uniforma invano, di chi si vede con gli occhi del potere¹¹¹.

¹⁰⁸ Per certi aspetti, Arendt condivide questa impostazione quando afferma che la parabola *Davanti alla legge* svela «la vera natura dell'occulta teologia e della più intima fede dei funzionari, cioè una fede assoluta nella necessità», la quale fa sì che «[essi] finiscono per essere degli esecutori di tali necessità»: cfr. H. Arendt, *Kafka: il costruttore di modelli*, in Arendt, *Il futuro alle spalle*, cit., pp. 23-41, in part. p. 31. Spiega Francesca Poggi che in Kafka non si dà un ordinamento giuridico, almeno nei termini hartiani: cfr. F. Poggi, *La questione delle leggi. Brevi osservazioni a margine di un racconto di Franz Kafka*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», XXXVIII (2008), 1, pp. 241-251, in particolare p. 249.

¹⁰⁹ Al contrario, per Anders «dovremmo riflettere tre volte prima di fondare uno Stato mondiale. Perché laddove ve n'è soltanto uno, allora non rimane nessuno spazio al di fuori. Quindi nemmeno alcun rifugio possibile»: cfr. Anders, *Lo sguardo dalla torre*, cit., p. 80. Sul punto, cfr. anche Anders, *Essere o non essere*, cit., p. 54.

¹¹⁰ Anders, *Kafka. Pro e contro*, cit., p. 102.

¹¹¹ Ivi, pp. 105-106. In Anders, *Stenogrammi filosofici*, cit., p. 129, i romanzi kafkiani sono definiti come «delle lampadine grandi come stanze».

Sebbene non sia questa la sede nella quale esprimere un giudizio sull'interpretazione andersiana dell'opera di Kafka, quanto emerge da quelle pagine di critica letteraria risulta ai nostri fini rilevante. Per Anders, infatti, la narrativa kafkiana approda a esiti nichilisti¹¹² *nella misura in cui* essa nega l'esistenza dei diritti e rifiuta la concezione di una normatività esterna ai riflessi psicologici degli ubbidienti. Al contrario, le norme morali e giuridiche conservano per Anders una natura oggettivamente vincolante, consegnando agli uomini prescrizioni che devono spingerli ad agire coscienziosamente, in contrapposizione agli automatismi eteronomi, uniformanti e disumanizzanti della tecnica¹¹³.

5. Conclusioni

Nell'età matura, la riflessione andersiana si fa sempre più desolata. Se già in molti scritti, a partire dagli anni '60, l'autore si era eretto a profeta¹¹⁴, equiparando i suoi sforzi a quelli del patriarca Noè¹¹⁵, le opere della vecchiaia sembrano fare i conti con il fallimento dell'azione¹¹⁶. Infatti, da un lato, le tecniche per la fabbricazione dei prodotti tecnologici si

¹¹² Anders, *Essere o non essere*, cit., p. 49, dove il sacrificio nichilista dell'umanità, evocato da Karl Jaspers, è definito «kafkiano».

¹¹³ Si veda a questo proposito, la proposta di *Codice morale obbligatorio per l'era atomica*, ivi, pp. 36-37. A questo riguardo Andrea Aversano ravvisa in Anders la proposta di un «giusnaturalismo della sopravvivenza», cfr. A. Aversano, *Il diritto all'antiquatezza. Il giusnaturalismo nell'ermeneutica filosofica di Günther Anders*, Wolters Kluwer, Milano 2017, pp. 34, 52, 161, 174.

¹¹⁴ Nelle sue favole brevi, Anders giunge persino a imitare lo stile del testo biblico.

¹¹⁵ Cfr. la novella *Il futuro rimpianto* (1962), in G. Anders, *Brevi scritti sulla fine dell'uomo*, a cura di D. Colombo, Asteriors, Trieste 2016, pp. 23-55) dove Noè riesce a convincere alcuni compagni ad ascoltarlo, anche se con uno stratagemma. Al contrario, in *Essere o non essere* (cit., pp. 180-183), Noè affronta il diluvio solo e piange per la stupidità degli uomini.

¹¹⁶ Per un confronto tra la posizione di Anders e quella di Hans Jonas sulla concezione del futuro, cfr. V. Rasini, *Sulla possibilità del futuro: Hans Jonas e Günther Anders*, in «Syzetesis», IX (2022), pp. 131-146.

rivelano «immortali», come «idee platoniche», perché, una volta scoperte, anche se saranno distrutte, potranno sempre rinascere come le teste dell'idra; dall'altro lato, persino la distruzione dei prodotti tecnologici è vana, poiché essa è la preconditione per la continuazione capitalistica della produzione.

In uno sforzo tanto disperato quanto estremo di uscire da questa nuova paralisi, il ragionamento di Anders approda da ultimo a una giustificazione della c.d. «contro-violenza», la violenza operata in risposta a coloro che esercitano violenza. In un'intervista immaginaria a se stesso, scrive: «Al comandamento 'Non uccidere' (Esodo 20,13), che ormai ha più di 3.000 anni, dovremmo aggiungere un completamento: 'Puoi, persino devi, uccidere coloro che sono pronti a uccidere l'umanità, e che pretendono che gli altri uomini, dunque noi, giudichino bene le loro minacce e partecipino alle loro azioni'»¹¹⁷. Aggiunge, inoltre, che il pacifismo non-violento è ipocrisia sostenuta dalla «piacevole sensazione» di una «buona coscienza»¹¹⁸, invitando non soltanto a «restituire contro-minacce verbali» ma anche a «realizzare, di tanto in tanto, queste minacce, per impedire il sospetto che continueremo a limitarci fino alla fine ad un puro teatro festivo»¹¹⁹. Brandendo l'argomento della legittima difesa, conclude poi che «i minacciati e gli aggrediti, e questo lo prevede non solo il diritto internazionale ma anche il diritto canonico, sono autorizzati e persino obbligati alla legittima difesa contro minacce di violenza e ancor più contro atti di violenza. [...] *Lo stato di necessità legittima l'autodifesa, la morale infrange la legalità*»¹²⁰.

¹¹⁷ Anders, *Il mondo dopo l'uomo*, cit., p. 25.

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ Ivi, p. 29.

¹²⁰ Ivi, p. 38. Nell'epoca dominata dalla tecnologia persino le rivoluzioni gli appaiono antiquate (ivi, p. 43). Il pessimismo storico diventa pessimismo antropologico: «ogni pecora è un lupo travestito da pecora» (ivi, p. 49). In *L'odio è antiquato* ([1985], trad. it. di S. Fabian, Bollati Boringhieri, Torino 2006, pp. 35, 39, 58), l'autore sostiene che nell'epoca contemporanea persino le guerre sono «lavoro», finanche addirittura

Nonostante il cupo «conservatorismo ontologico»¹²¹ nel quale si rifugia negli ultimi anni della sua esistenza, il messaggio esemplare della riflessione di Anders resta l'invito a «risvegliare quelle facoltà» immaginative in grado di condurre l'uomo a un'«autodilatazione di sé»¹²²:

tura un «semplice azionare»; e «ciò che ci perderà è proprio [la] mancanza di odio, questa incapacità di odiare. [...] Bei tempi erano quelli in cui i soldati si minacciavano e si massacravano a vicenda e in cui le guerre erano combattute da uomini capaci di odiare! Si trattava comunque di esseri umani. E coloro che si odiavano reciprocamente potevano un giorno, in determinate circostanze, anche smettere di odiare; e così smettere di combattere; e così smettere di sterminare, o forse persino iniziare ad amarsi. I computer invece non possono smettere di combattere giacché in loro non c'è odio da spegnere. Per non parlare di amore». Sul tema dell'amore, e dell'evoluzione della storia delle emozioni, cfr. G. Anders, *Amare, ieri* (1986), trad. it. di S. Fabian, Bollati Boringhieri, Torino 2004. Per un commento, N. Mattucci, *Tecnocrazia e analfabetismo emotivo. Sul pensiero di Günther Anders*, Mimesis, Milano-Udine 2018, in part. pp. 183-239, nonché lo speciale monografico dal titolo *Potere e violenza nel pensiero di Günther Anders*, a cura di V. Rasini, in «Etica e Politica», II (2013), pp. 141-290.

¹²¹ Anders, *Il mondo dopo l'uomo*, cit., p. 78. Talvolta, Anders si descrive come un Illuminista che vive in un'epoca oscura. Cfr. *La catacomba molussica*, cit., p. 310 («noi, gli illuministi»); *Noi figli di Eichmann*, cit., p. 31 («la nostra epoca [è] una dark age»). Per un commento, S. Velotti, *Stato di necessità e legittima difesa: Günther Anders e le cose ultime e penultime*, in «Parolechiave», (2008), 2, pp. 65-79. Più ampiamente, cfr. M. Latini e A. Meccariello (a cura di), *L'uomo e la (sua) fine. Saggi su Günther Stern-Anders*, Asterios, Trieste 2014; A. Cernicchiaro, *Günther Anders. La Cassandra della filosofia. Dall'uomo senza mondo al mondo senza uomo*, Petite Plaisance, Pistoia 2014; F.R. Recchia Luciani, Natascia Mattucci, *Obsolescenza dell'umano. Günther Anders e il contemporaneo*, Il nuovo Melangolo, Genova 2018; B. Babich, *Günther Anders' Philosophy of Technology. From Phenomenology to Critical Theory*, Bloomsbury, London 2021.

¹²² Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. I, cit., p. 258. Com'è stato notato da Margret Lohmann (*Philosophieren in der Endzeit. Zur Gegenwartanalyse von Günther Anders*, Fink, München 1996, pp. 308-309), date le premesse andersiane, si tratta di una soluzione forse insufficiente, che attribuisce tutte le responsabilità all'individuo. Ad ogni modo, in più occasioni Anders si è definito essenzialmente come un «insegnante»: cfr., *inter alia*, Anders, *Opinioni di un eretico*, cit., p. 46.

«il compito morale determinante¹²³ del giorno d'oggi consiste nello sviluppo della fantasia morale, cioè nel tentativo di vincere il 'dislivello', di adeguare la capacità ed elasticità della nostra immaginazione e del nostro sentire alle dimensioni dei nostri prodotti e alla imprevedibile dismisura di ciò che possiamo perpetrare»¹²⁴. Si tratta, in definitiva, di accettare il destino che l'età della tecnica consegna all'uomo¹²⁵:

questa lotta non è solo il nostro compito, o quello della nostra generazione; ma quello di tutti gli uomini d'ora in poi. [...] Dovremo lasciare questa volontà in eredità ai nostri figli (se ci saranno lasciati dei figli); ed essi dovranno lasciarla a loro volta ai figli che saranno loro lasciati. Vincere è necessario ma non sarà mai definitivo; chi perdesse, invece, perderebbe per sempre¹²⁶.

¹²³ Nota a questo riguardo Marina Lalatta Costerbosa che in Anders la responsabilità è intesa come «una capacità che ci inerisce» e ci costituisce in quanto esseri umani: cfr. M. Lalatta Costerbosa, *Günther Anders. Atomica, vergogna, totalitarismo tecnologico, discrepanza, mostruoso*, DeriveApprodi, Roma, 2023, p. 77.

¹²⁴ Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. I, cit., p. 256.

¹²⁵ Contro Ernst Bloch, Anders rifiuta di ricorrere all'ottimismo della «speranza». Come scrive in *La catacomba molussica* (cit., p. 304): «sperare è l'attività di chi non agisce. È come pregare o consegnarsi alla disperazione: è solo un'intenzione. [...] Il messaggio che dobbiamo tramandare [è] questo: non sperate e non pregate, ma agite. Chi spera consegna la causa nelle mani degli altri e a volte dello stesso nemico; chi prega resta in adorazione e non agisce».

¹²⁶ Anders, *Essere o non essere*, cit., p. 27. In queste pagine, Anders sembra finalmente ricomporre i frammenti della sua esistenza. Dopo essere stato «no land's man», scrive, ora si sente «figlio di questa terra», perché il suo destino è comune a quello del resto dell'umanità (ivi, p. 148). Tuttavia, il dolore vissuto nel corso della sua giovinezza interrotta continuerà a riemergere carsicamente, come racconta ad esempio nel luglio 1966 in occasione del viaggio ad Auschwitz e Breslavia con la terza moglie, Charlotte Zelka: cfr. G. Anders, *Discesa all'Ade. Auschwitz e Breslavia* (1966), trad. it. di S. Fabian, Bollati Boringhieri, Torino, 2008.