

La violenza è dappertutto

Il carattere violento della tecnica nel pensiero di Günther Anders

Letizia Bonvini

Abstract. *Technology, a fundamental concept in Günther Anders' thinking, is there systematized as violent. That violence acquires a multiform and pervasive feature. The slavery of living in check of the system of technocracy that contemporary humanity is serving is explained by acknowledging all the declinations that the violence assumes in Anders' writings. In the pages of the texts written by the philosopher of the Antiquiertheit, we can clearly find out manifestation of violence in the economic, historical-historiographical and political fields. These planes are summarized in a form as thin as it is unavoidable of violence, which is the one that penetrates the metaphysical dimension and which is the cause and at the same time causes the total loss of freedom on the part of human.*

Riassunto. *Quello di tecnica, un concetto fondamentale nel pensiero di Günther Anders, viene al suo interno sistematizzato come violento. Questa violenza assume un carattere pervasivo e multiforme. La schiavitù generata dal vivere sotto lo scacco del sistema tecnocratico che l'umanità contemporanea sta scontando si spiega indagando le declinazioni che la violenza assume nei testi andersiani. Nelle pagine scritte dal filosofo dell'Antiquiertheit possiamo chiaramente rilevare manifestazioni della violenza in campo economico, storico-storiografico e politico. Questi piani vengono sintetizzati in una forma tanto sottile quanto inevitabile di violenza, che è quella che penetra nella dimensione metafisica che è causata e allo stesso tempo è causa della completa perdita di libertà da parte dell'uomo.*

Keywords. Günther Anders, Violence, Technology, Humanity, Technocracy.

Parole chiave. Günther Anders, Violenza, Tecnica, Umanità, Tecnocrazia.

Letizia Bonvini è dottoressa in Filosofia. Si è laureata presso l'Università degli Studi di Parma con una tesi sul pensiero di Günther Anders.

EMAIL: letizia.b95@gmail.com

Quello di tecnica è un concetto chiave del pensiero di Günther Anders. Il suo lavoro si caratterizza infatti per essere allo stesso tempo un'antropologia filosofica e una filosofia della tecnica. Questa viene presentata dal filosofo tedesco come portatrice di violenza, che viene esercitata sull'uomo e che ha la caratteristica di essere multiforme e, da lì, pervasiva. La violenza della tecnica dunque risulta essere uno dei temi principali delle riflessioni andersiane, all'interno delle quali è sempre presente, in modo più o meno latente e in una o più delle sue declinazioni.

Diverse sono le declinazioni della violenza – della violenza della tecnica, per l'esattezza – che si possono rintracciare negli scritti di Anders. Essa si manifesta sia in ambito economico, tanto con la presentazione del ribaltamento del paradigma uomo-merce quanto con la «perdita del fare», che in ambito storico-storiografico, con la «produzione della distruzione» incarnata da Hiroshima e Nagasaki. Ma Anders non si ferma qui nella sua analisi e arriva a sistematizzare la violenza anche in ambito politico attraverso il parallelismo/corrispondenza che propone tra sistema del macchinale e sistemi totalitari. Da ultima, ma sicuramente non meno importante, si rileva la riflessione andersiana su un'altra forma di violenza: quella che permea a livello metafisico e che prevede la soppressione dell'individuo e della sua coscienza. Quest'ultima sintetizza tutte le altre forme di violenza elencate e rilevabili e conduce inevitabilmente al risultato dell'analisi di Anders circa il perché e il come questa violenza possa prendere piede, mostrando una temibile evidenza: essa è così altamente pervasiva e multiforme da non lasciare possibilità di salvezza.

Per quanto riguarda le riflessioni sulla violenza in ambito economico nel pensiero andersiano è importante ricordare che le sue analisi e le sue conclusioni non sono quelle di un economista, egli non lo è né di formazione né di mestiere. Queste mantengono sempre un punto di vista filosofico, qui subendo un'ibridazione sociologica.¹ Un altro aspetto che è necessario tenere presente è certamente il ruolo che hanno avuto nella loro elaborazione le vicende biografiche di Anders: il fatto che egli, arrivato negli States e conoscendone la realtà a cavallo degli anni '30 – quando modelli tayloristici e fordisti sono in piena espansione e anche la produzione culturale assume sempre di più la connotazione di «produzione per il consumo di massa» (sono gli anni d'oro di Hollywood) – ha avuto un peso sulle sue osservazioni, come sottolinea lui stesso.²

Se c'è un concetto chiave che si può identificare nell'indagine andersiana circa il rapporto tra la tecnica e l'economia, è certamente quello di produzione, che si traduce poi in necessità di iperproduzione. Si tratta di quell'impostazione che ha come risultato la massima secondo cui «tutto ciò che può essere prodotto deve essere prodotto» (alla quale si aggiunge quella secondo cui «tutto ciò che viene prodotto deve essere consumato»). O, per dirla con le parole di Anders stesso: «Non solo ciò che si può fare si deve fare, ma anche ciò che si deve fare è ineluttabile» (Anders 2003, II, 12). È quanto accade nel momento in cui, a partire dalla seconda Rivoluzione industriale – cosa che andrà

¹ Prima della presa del potere da parte di Hitler frequenta ambienti marxisti che gravitano attorno alle figure di Walter Benjamin e di Bertolt Brecht. Durante tutti gli anni dell'esilio americano resta in contatto con esponenti della Scuola di Francoforte.

² «Senza il periodo trascorso in fabbrica non sarei mai stato in grado di scrivere la mia critica dell'età tecnologica, quindi il mio libro L'uomo è antiquato. E ancora oggi, mentre preparo il suo secondo volume, faccio tesoro di quelle esperienze». Sono le parole di Anders in un'intervista concessa nel 1979, pubblicata poi anche in traduzione italiana (Anders 1991a)

poi consolidandosi nella terza³ – è chiaro che il bisogno dei prodotti diventa esso stesso un prodotto. I bisogni devono essere mercificati: perché non si debba mai frenare il processo produttivo la fame non deve e non può essere placata. Qui sta il carattere violento della tecnica nella lettura economica e sociologica, che Anders approfondisce e analizza soprattutto nella prima e nella seconda parte del primo volume di *L'uomo è antiquato*.⁴

Ma è sempre nell'ambito della teorizzazione della declinazione economico sociologica della violenza della tecnica che si inserisce anche un'altra riflessione: quella relativa alla «perdita del fare». La tecnica e le sue innovazioni hanno portato l'umanità a potersi emancipare dal fare pratico. Anders mette in luce come l'essere privato del lavoro si traduca però, per il già fu *homo laborans*, in una perdita di senso. Nelle pagine beckettiane, da cui muovono le riflessioni della parte terza del primo volume di *L'uomo è antiquato*, Anders scopre una verità terribile: «anche il fare è diventato una variante della passività [...] ha assunto la forma di un fare senza scopo o di un non fare. Nessuno potrà certo negare che Estragon e Vladimir, che non fanno assolutamente nulla, siano i rappresentanti di milioni di uomini attivi» (Anders 1991b, 73). «La vita del lavoratore – la vita di tutti noi – è doppiamente alienata: non consiste soltanto nel lavoro senza frutto, ma anche nel frutto senza lavoro» (Anders 2003, I, 189). L'uomo contemporaneo vegeta. Ed è a questo proposito necessario riconoscere che lo stato di *comfort* in cui si trova adagiato grazie alla tecnica è frutto di una strategia che questa mette in atto per alimentare l'assopimento delle umane facoltà.

La possibilità che l'uomo oggi ha di accedere a tutti i beni materiali – che non sono solo quelli di prima necessità, ma anche quelli considerati «di lusso» – fa dell'umanità una grande categoria economico sociale che non avverte più la necessità né di lavorare per procurarsi i frutti, né, quindi, di emancipazione dal lavoro stesso. Nonostante tutto l'umanità è diventata come un unico grande proletariato sotto scacco della tecnica – nuovo soggetto della storia – che però, a differenza del proletariato storico sociale, non ha la consapevolezza necessaria per caricarsi della fatica della lotta per l'emancipazione. L'inattualità della componente teleologica caratterizzante il pensiero marxiano fa del proletariato universale contemporaneo una categoria che, come i singoli individui che la compongono, diventa antiquata. Anders, che si è avvicinato negli anni americani al pensiero di Marcuse, fa propria la questione dell'alienazione dell'uomo della società dei consumi di massa amalgamandola con i frammenti delle letture di Marx, arrivando a teorizzare un adattamento economico, politico e sociale delle sue teorie antropologiche. Nel suo consueto stile polemicamente lapidario ne traccia una panoramica in un saggio del 1992, pubblicato in traduzione italiana diversi anni dopo (Anders 2013). Il proletariato storico è stato superato in hegeliano senso. Egli ha prima fatto di se stesso la sua antitesi rendendosi in grado

³ Anders prende di buon grado in prestito il concetto di «rivoluzione industriale», ma ne ridefinisce però i confini, spostando questi momenti dal terreno presso il quale sono abitualmente fissati, fino ai punti che egli considera di volta in volta di non ritorno del procedere dell'uomo nel mondo della tecnica. Insomma «di una vera e propria “rivoluzione industriale”, cioè della prima, si può parlare solo nel momento in cui, con essa, si è cominciato a iterare “il principio del macchinale” e a dire: fabbricare macchinale macchine, o perlomeno pezzi di macchine» (Anders 2003, 9). Egli relegando al passato quella che è la «prima rivoluzione industriale», si concentra a distanza di più di due decenni sulla seconda e sulla terza, alle quali riserva rispettivamente delle «considerazioni» e delle sentenze sulla «distruzione della vita», come recitano i sottotitoli dei due volumi della sua opera principale.

⁴ In questo quadro ha un ruolo centrale anche la tipologia di comunicazione del mondo del macchinale, veicolata dai nuovi media e che usa il linguaggio della pubblicità della società di massa, come viene messo in luce nel saggio di Rondini (2018). In questo Anders si configura quasi come un precursore di McLuhan, Bourdieu e Baudrillard (Nencioni 2010).

di arrivare a tutto, di poter accedere – e questo grazie alla tecnica e al suo progresso positivamente inteso – a tutti beni prima riservati alla borghesia e alla *middle class*, rispetto alle quali si definiva per contrapposizione. Poi è rientrato nella sua condizione di partenza, inglobando tutti gli strati sociali in se stesso, e subordinandosi al nuovo soggetto della nuova storia, la tecnica appunto:

[...] gli operai si sono convinti, o meglio hanno creduto, (e non casualmente, malgrado Marx, bensì con lui e addirittura attraverso di lui) che con il vorticoso “miglioramento” delle macchine a cui lavorano, si stia riducendo, se non addirittura si sia già superata, anche la loro condizione di schiavitù; e ciò significa: si sono liberati del proletariato. [...] La non-solidarietà non dimostra tanto l’esistenza del proletariato, ma definisce al contrario la sua esistenza. Proletariato è colui al quale viene impedito, attraverso il suo stesso essere, di poter accogliere l’idea della solidarietà. (Anders 2013, 135-136)

Questo *status* di proletariato universale nel quale «nessuno è avvolto dagli stracci», ha le sue radici e la sua natura nella condizione di succubanza nella quale l’umanità si viene a trovare una volta soverchiata dal sistema del macchinale, rispetto al quale resta soggetto «costorico». È in questo che sta la violenza della tecnica nei confronti di un’umanità di pro-letari che Anders definisce «proletari vegetanti» (Anders 2013a, 145), tutti narcotizzati dagli stessi prodotti:

Non esiste alcuno speciale «Bildzeitung» per gli operai, per gli operai, per i dipendenti o per gli impiegati, ne viene invece fatto uno unico per tutti e tre i gruppi, i quali, cibandosi quotidianamente delle stesse pagine, diventano simili fra loro, vale a dire: similmente triviali. [...] Al tempo stesso non esistono particolari motociclette, film o negozi pornografici per questo o per l’altro gruppo. Soltanto che ciò non dimostra – si giunge così al punto che qui interessa che oggi gli operai sono altrettanto liberi dei dipendenti, o degli impiegati pubblici, ma, al contrario, che anche costoro, trovandosi sotto l’effetto della costrizione, vale a dire del rifornimento forzato, sono proletari. (Anders 2013, 146-147)⁵

Il fatto che anche la comunicazione e i suoi prodotti vengano investiti da questa tendenza alla produzione di massa, impeccabilmente standardizzata, ha a che fare con la necessità di creare un’uniformità generale, di produrre quelli che Galimberti (2005) chiama «eremiti di massa», tutti omologati, ma disuniti. L’umanità risulta essere quindi composta da individui che deve essere, oltre che tutti uguali, tutti conformi alle esigenze del sistema del macchinale. Non solo, infatti, ogni prodotto finito deve «trasformarsi in mezzo di produzione di massa», ma anche «favorire la produzione dell’uomo per mezzo dei prodotti» (Anders 2003, II, 239-240). Avendo l’anima «subito una trasformazione per mezzo dei prodotti» essa non è più libera nemmeno di scegliere come agire (cioè come e cosa consumare) perché siamo stati resi «consumatori di opinioni» (Anders 2003, II, 241) in una società di massa in cui «non c’è più diversità di opinioni» (Anders 2003, II, 239). È questa la violenta neutralizzazione della libertà (anche solo di consumare) innescata dal conformismo. Ed è qui che si rileva il «carattere totalitario» di questo inganno: «una differenza tra i fatti e le loro interpretazioni non deve esistere. Tale differenza deve essere cancellata, ovvero taciuta» (Anders 2003, II, 243). Anche le interpretazioni e le narrazioni infatti sono imposte, come le merci, come viene chiarito già nel capito che apre il primo volume del- *l’Antiquiertheit*.

⁵ Si tratta del quotidiano, in tedesco *Bild*. Il riferimento a un quotidiano, quindi a un prodotto del mondo dell’informazione, ai media, rimanda al fatto che per Anders – cosa che già chiarisce nella prima parte de *L’Uomo è antiquato vol. I* – anche l’informazione è un prodotto del sistema del macchinale, quindi una merce che ha come scopo quella di essere consumata.

La privazione della propria libertà che l'uomo subisce, questa condizione alla quale lo relega in modo subdolo la tecnica, si declina anche – e forse è proprio questo il cuore del lavoro del filosofo tedesco – sul piano antropologico e della percezione. Sulla scia di quanto sostenuto da Adorno nella sua teorizzazione della *kulturindustrie*, per Anders, le trasmissioni proposte dai canali mediatici contemporanei (televisione in primis, ma anche radio) presentano all'uomo di massa gli schemi fissi, le forme a priori, attraverso le quali il mondo viene costruito. Esse svolgono quindi in questo senso il ruolo che avevano un tempo le ideologie, che diventano oggi antiquate anch'esse. La scomparsa delle ideologie – per non dire degli ideali – non è però certo dovuta al fatto che siano scomparse le forme di oppressione (intese sia in senso politico, che economico, che sociale. Potremmo dire le oppressioni marxianamente intese, ovvero quelle che prendono le forme di una prevaricazione sistematizzata di un soggetto storico su di uno costorico). Al contrario, questo si deve al fatto che lo stato di oppressione, messo in opera dalla tecnica, ha assunto un carattere universale e trascendentale ed è penetrato non solo nel mondo dei prodotti, ma nella stessa prassi:

Il nostro mondo odierno è post-ideologico, cioè non ha bisogno di ideologie. Con ciò si vuol dire che non è necessario arrangiare retrospettivamente false concezioni del mondo, cioè ideologie, perché gli avvenimenti del mondo si svolgono già di per sé come uno spettacolo arrangiato. Dove la menzogna, a forza di mentire, diventa verità, la menzogna esplicita è superflua. (Anders 2003, I, 185)

Lo stato di cattività che è facile delineare partendo da un piano di analisi *massmediatico* ed economico con la riflessione sulla violenza economica della tecnica, passa attraverso la questione della soppressione delle libertà: «La libertà nel mondo capitalistico massmediatico – come ben sintetizza Natascia Mattucci – finisce per assomigliare a una pallida scelta tra opzioni che godono di una stessa indifferente tolleranza» (Mattucci 2018, 62). Per dirla con le parole di Anders stesso, con l'esergo nell'introduzione del primo volume di *L'uomo è antiquato*: «Per il loro ultimo pasto i condannati a morte hanno libertà di scelta tra i fagioli serviti con lo zucchero o con l'aceto» (Anders 2003, I, 11). Posti in questa condizione gli uomini diventano tutti degli esseri determinati, privati del valore, della «differenza» – resa «indifferente» appunto – e della sensibilità, che dà ragion d'essere al concetto individuo.

E se il giogo a cui l'uomo è sottoposto ne chiarisce la posizione di subalternità e sudditanza, ancora più preoccupante è il fatto che anche quando egli si rendesse conto della propria posizione, non avrebbe da essa via di scampo perché obbligato dalla sua posizione stessa. L'incapacità di sottrarsi a questo dominio fa sì, secondo Anders, che l'uomo

Rispetto ai pensatori francofortesi, oltre che allo stesso Marx, Anders ha superato la concezione di un'origine classista di questo sopruso sistematico nei confronti delle coscienze. L'idea che a dominare la società siano sì le leggi economiche, ma soprattutto, a livello strutturale (un termine più adatto a descrivere lo stadio di inferenza della tecnica potrebbe essere «sovraliminale», ovvero inafferrabile dalle facoltà dell'uomo), la normatività insita nel mondo degli apparati della tecnica e delle macchine fa sì che «i detentori di ruoli della società non si riconoscono nei loro ruoli» (Anders 2003, II, 179). Si arriva quindi al punto che, sostiene Anders, «ciò che ci rende conformi», ovvero «l'universo degli apparecchi», una «cosa» violentemente impositiva, risulta vincolante per l'essere umano. Scrive infatti, circa la sua natura:

[Essa] determina ciò che noi facciamo o non facciamo, ciò che dobbiamo o non dobbiamo fare, ciò che possiamo e non possiamo fare; in breve, tutto il nostro stile di vita, così interamente determinato che noi non solo perdiamo la volontà di sottrarci a questa determinatezza, bensì diventiamo addirittura incapaci di percepire o di riconoscere in qualche modo la nostra deter-

minazione. (Anders 2003, II, 180)

Il carattere insidioso della violenza sistematizzata a livello metafisico dell'universo del macchinale sta nel fatto di presentarsi come apparentemente non violenta. Insomma si può oramai parlare di «terrore morbido». Qualsiasi forma o procedura di manifesta coercizione non ha più ragion d'essere. Il proletariato universalizzato dell'età contemporanea è vessato non dalla torturante fatica tipica del soggetto «costorico» fino ad ora comparso sulla scena, ma al contrario si crogiola in una dimensione ovattata di una fantasmagorica accoglienza: «tra le potenze che oggi ci formano e deformano non ce n'è più neanche una la cui forza di formazione possa gareggiare con quella del divertimento» (Anders 2003, II, 124). Tanto attraverso il consumo solitario, ma massificato, (Bobbio, 2005) di merci materiali, quanto attraverso la mercificazione delle esperienze, si creano consumatori con identici bisogni e desideri al fine di portare a compimento la peggiore delle violenze: il furto di identità di coscienza. La «familiarizzazione» infatti corrisponde perfettamente ad una delle esigenze più tipiche del sistema conformistico. Questa esigenza è la «mancanza di pareti» con la quale all'uomo viene quindi sottratta la privatezza della sfera privata e, allo stesso tempo, lo stimolo alla compartecipazione alla cosa pubblica. Viene così abolita però anche la differenza tra anima e mondo. Scompare quel «fatto metafisico, che oppone resistenza alle pretese totalitarie» e cioè il 'fatto dell'individuazione', «il fatto che l'uomo, come ogni altro essente, in quanto "è", è per principio un *discretum*, qualcosa di isolato, o perlomeno anche qualcosa di isolato» (Anders 2003, II, 201). E mentre perde di senso – e poi scompare – la barriera divisoria tra interno ed esterno, tra coscienza individuale e dimensione collettiva, viene a crollare anche il concetto stesso di individualità esperienziale, sulla scia di quel cammino verso l'omologazione dell'appercezione richiamata qualche riga sopra:

Quando ci parliamo l'un l'altro, noi rivestiamo una stessa ed identica esperienza del mondo (di cui siamo stati forniti) con parole che fanno parte dello stesso e identico patrimonio di vocaboli (di cui siamo stati forniti); e perciò non facciamo altro che praticare un mero scambio tautologico [...]. La società conformistica parla nel suo insieme con se stessa [...] un unico "monologo collettivo", pronunciato a ruoli distribuiti. (Anders 2003, I, 97)

sistematico che ha la sua forza proprio nell'impossibilità della presa di coscienza nei confronti della perdita dell'individualità. La questione viene approfondita dal filosofo tedesco nel primo volume di *L'uomo è antiquato*, nelle riflessioni proposte nel capitolo intitolato *Il mondo come fantasma e come matrice* in cui scrive:

Fino a oggi la critica della civiltà aveva visto la distruzione dell'uomo esclusivamente nella sua standardizzazione; cioè nel fatto che all'individuo, trasformato in un essere in serie, non rimane che una individualità numerica. Dunque anche questa individualità numerica è andata perduta; il resto numerico è 'diviso a sua volta, l'individuo è trasformato in un 'divisum', scomposto in una pluralità di funzioni. E evidente che la distruzione dell'uomo non può andare più in là; è evidente che l'uomo non può diventare più inumano di così. Tanto più arzigogolata e ipocrita appare la 'rinascita di puntidi vista integrali celebrata con pathos dalla psicologia odierna, che è in realtà soltanto una manovra per nascondere i cocci dell'uomo sotto la toga accademica della teoria. (Anders 2003, I, 59)

A questo contribuisce, è indubbio, anche lo *status* nel quale l'uomo contemporaneo, quello che vive nell'era della tecnica, viene a trovarsi a causa dell'ambiente violento da cui germoglia e in cui si accresce l'economia imposta dalla tecnica stessa e dal sistema della produzione macchinale. L'incessante ricerca di novità, di svaghi, di divertimenti e di consumi propinati all'umanità con inviti talmente martellanti da far nascere un bisogno inconscio e atavico, la relegano a uno stato di perenne «schizofrenia artificialmente prodotta» – di cui è una delle cause primarie la frammentazione del processo produttivo e quindi del

lavoro dal momento che la «*division of labour* fa degli individui dei “dividui”» (Anders 2003, II, 162). L’anima si trova allora in uno stadio di *dislivello prometeico* – che «si realizza dato che il produttore non ha più niente a che fare col prodotto, già all’interno dello stesso processo di produzione» (Anders 2003, II, 59) – nel quale è come scissa «in due o più esseri parziali, o almeno in due o più funzioni parziali» tanto che «se qui si può ancora parlare di “soggetto” o di “soggetti”, questi consistono meramente nei suoi organi» (Anders 2003, II, 157-158).

La soppressione dell’individuo come forma di violenza va a ricadere però, secondo Anders, non soltanto sul piano metafisico, ma anche su quello economico e politico. Per quanto riguarda quest’ultimo, infatti, egli ha teorizzato il «principio del rendere anonimo» come uno dei punti fallimentari delle battaglie paventate dai partiti operai, velleitariamente appropriatisi delle teorie della «filosofia classica tedesca», e che hanno di conseguenza concesso ai totalitarismi (al nazionalsocialismo in particolare) di trovare la strada spianata per la propria affermazione. In un saggio giovanile, intitolato *Come il nazismo annientò la coscienza di classe*, Anders scrive infatti che:

Il principio del rendere anonimo, che l’industrializzazione aveva portato con sé, veniva assunto dal movimento operaio in un duplice modo: in primo luogo il compagno di lotte si doveva sentire non come un eroe, ma come “uno qualunque” [...] Lo stesso movimento non era un contrappeso rispetto alla vita lavorativa impersonale; al massimo era un contrappeso il fine del movimento operaio, per quanto, a lungo andare, divenisse un fine amaro. (Anders 2013a, 203)

Quello che il filosofo sostiene è che, puntando sull’astrazione, i partiti operai e le ideologie comuniste/socialiste, hanno finito per stremare le coscienze alle quali veniva richiesto uno sforzo eccessivo e che sono state ben contente di trovarsi sgravate da questo peso grazie all’intervento del Nazionalsocialismo e dei concetti chiave che questo offriva alle masse. Dal momento che, alla base di questo *modus vivendi* della lotta operaia combattuta dal «compagno qualunque», c’è un essere relegato all’anonimato (come prevede il principio guida del mondo del macchinale) il passaggio da *imperium* della tecnica a caduta nel nazismo si potrebbe sintetizzare con una formula come: l’impersonalità che caratterizza la vita nell’era della tecnica ha reso irrealizzabili gli ideali socialisti e da questo fallimento emerge il terreno fertile per il proliferare del totalitarismo.

Questo collegamento, insieme a un apparentemente scontato, ma fondatissimo, parallelismo tra la dittatura esercitata dalle macchine e quella esercitata dai regimi politici, ci obbligano a parlare della presenza di violenza anche sul piano politico.

Il totalitarismo – e il nazismo in particolare, dal momento che è il sistema politico con il quale Anders ha avuto maggior familiarità⁶ – è, all’interno del pensiero andersiano, la tecnica della politica o, se si preferisce, la politica della tecnica. Con la prima affermazione si intende che, in ambito politico, il totalitarismo è il regime che per metodologie, aspetti strutturali e procedurali e rapporti con gli individui, ricalca le dinamiche del mondo del macchinale. Con la seconda invece che, nell’era del macchinale, è inevitabile che si instaurino regimi politici di matrice totalitaria, perché questi sono una naturale conseguenza dello stato di cose in cui l’umanità si trova a vivere. Una spiegazione di questa seconda lettura è stata accennata alla fine del paragrafo precedente. Nello stesso saggio che vi è

⁶ Tra le altre cose è importante tenere presente che Anders, che nasce Stern, ha vissuto la questione dell’antisemitismo in ambito familiare. L’opzione di allontanarsi dalla propria religione ha costituito per lui motivo di discussioni e dibattiti con il padre, che egli aveva incoraggiato ad abbandonare la fede ebraica in vista delle limitazioni che sul piano politico sociale avrebbe comportato l’appartenervi.

citato però Anders va oltre con la fondazione del suo parallelismo, nella cui costruzione c'è anche un fine morale, volto alla messa in luce del pericolo del perpetuarsi di questi mali, attraverso il chiarimento del fatto che ancora non si siano estinti e del fatto che, senza una presa di coscienza da parte dell'umanità, non sono destinati a farlo. In *Noi figli di Eichmann*, un volumetto che contiene le parole indirizzate, in una corrispondenza a una direzione, al figlio del gerarca nazista, infatti, Anders chiarisce che esiste un forte legame tra «questo minaccioso regno tecnico-totalitario» e «il mostruoso di ieri» (Anders 2007, 60-61).

Nell'elencare gli aspetti e le caratteristiche del nazismo che hanno fatto sì che per convenienza delle masse questo raggiungesse consensi stellari, menziona, mettendolo al primo posto, la trovata del regime di individuare un «nemico personale». «L'ebraismo in Germania – scrive – non era mai stato così indispensabile come oggi: ora il concetto di razza può soltanto mantenersi tramite il sottosuolo di una razza determinata non germanica, non ariana» (Anders 2013a, 204).

Il nazismo «ha creato l'ebreo» per dare al tedesco la possibilità di sentirsi eroe. Il rapporto tra questi due soggetti è sorretto dalla stessa dinamica che regge il rapporto tra uomo e apparati del sistema del macchinale. Il tedesco di fronte all'ebreo è come la macchina di fronte all'uomo. L'ebreo di fronte al tedesco è come l'uomo di fronte alla macchina. È un essere marchiato da un difetto ineliminabile e riconducibile alla sua dotazione ontica, portatore di una pecca che è seme della vergogna.

Questo parallelismo consente anche di individuare una spiegazione dell'instaurazione del nazionalsocialismo che è riconducibile a quella della fondazione del dominio della tecnica. Il fatto che il nazismo abbia preso piede in Germania, per Anders, non ha niente a che vedere con il fatto che un atteggiamento imperante (e imperioso) sia da ricondurre alla storia del suo popolo e riferibile a una fantomatica «natura tedesca». «Le cause della dissoluzione sociale» che hanno permesso «il ritorno alla barbarie» hanno solo «motivi storici specifici» e il fatto che l'umanità si trovi nell'era del macchinale e dal suo sistema soggiogata è «il solo modo per spiegare la disponibilità della massa alla seduzione» (Anders 2013a, 206).

Lo stesso saggio sull'annientamento della coscienza di classe si sposta nel terreno di un'analisi della seconda interpretazione del legame tra tecnica e totalitarismo e dei rispettivi meccanismi di esercizio della violenza. Nel capitolo del primo volume dell'*Atiquiqui-etheit* intitolato *Il mondo come fantasma e come matrice*, Anders analizza la produzione di modelli da parte del sistema del macchinale ai quali il mondo deve rifarsi (quando invece dovrebbero essere il prodotto ad adeguarsi e/o uniformarsi ai modelli che il mondo propone). Allo stesso modo in queste pagine scritte ben prima del volume I di *L'uomo è antiquato*, individua questa tendenza nel modo di comportarsi del regime totalitario, che fa della narrazione di sé stesso quella che poi deve diventare la storia, proponendosi come suo soggetto sul piano politico:

[...] questa coscienza del tempo ottiene la sua mostruosa realizzazione. Non vengono compiuti dei fatti che poi saranno segni di riconoscimento di simboli, ma vengono fabbricati simboli fin dall'inizio, ai quali viene annessa a posteriori un'azione o l'apparenza di un'azione. [...] il festeggiamento⁷ è la macchina con la quale si suggerisce qualcosa che si fa credere sia già stata fatta e al contempo si definisce quanto fatto in vista di eventi futuri. Gli eventi diventano un abbozzo

⁷ L'evento e i festeggiamenti ai quali Anders fa riferimento per spiegare il modo di operare della comunicazione e della storicizzazione che diventano matrice della storia stessa sono le celebrazioni naziste avvenute a Postdam il 21 marzo del 1933 quando, con l'accordo suggellato da una stretta di mano tra il presidente von Hindenburg e il suo successore e futuro capo del Reich Adolf Hitler, si sancisce l'affermazione del nazionalsocialismo in Germania (Anders 2013a, 212-213).

del resoconto. (Anders 2013a, 212)

Il resoconto e i simboli (o modelli) vengono creati a tavolino e sono preposti ad assumere il ruolo di matrice degli eventi stessi. La storia, come il mondo, diventa un fantasma. La violenza del totalitarismo assume in questo frangente la forma di una dittatura sul processo storico e sulla sua naturalezza. L'umanità viene spogliata della propria responsabilità e del proprio ruolo di soggetto partecipante e attivo. Finisce per essere soggiogata da un sistema menzognero, abbindolata dalla familiarità propinata dalla simbologia (nella quale un ruolo importante è assegnato da Anders, nell'esempio analizzato, «alla trasmissione radiofonica dei discorsi e il commento contemporaneo degli eventi» che rappresentano «l'accompagnamento polifonico dell'ideologizzazione»). In questo modo «la menzogna che sta dietro al potere si restituisce come verità, e – aggiunge – si deve già essere al potere, per non avere bisogno di mantenere le promesse» (Anders 2013a, 213).

Oltre al tema della simbologia creatrice di realtà che funga da matrice di un mondo fantasma, c'è un altro punto di congiunzione tra la comunicazione del mondo macchinale e quello totalitario. Il linguaggio burocratico, *l'Amtsprache* – che Eichmann per esempio dichiara essere «la mia unica lingua» (Arendt 2019, 61) – è lo stesso che viene utilizzato all'interno dei processi di produzione industriali e meccanizzati, fatto di terminologiespecifica e imperativi.

Il luogo della teorizzazione andersiana della violenza politica è però anche la sua produzione letteraria. È nel trattato vestito da romanzo che è *Die Molussische Katakombe* che l'autore delinea i tratti dei sistemi totalitari (Anders 2008a). Il testo, al quale Anders ha lavorato all'inizio degli anni '30, nello stesso periodo nel quale si collocano i saggi nei quali si occupa di critica al nazismo, è stato pubblicato solo nell'anno della sua morte.⁸

La catacomba molussica è la buia prigione di uno stato inventato, Molussia – che Portinaro descrive come un «paese immaginario, che ha molti tratti di una realtà storica cronologicamente assai prossima» (Portinaro 2003, 100) – alla vigilia della rivoluzione. Qui si assiste ai dialoghi di due condannati, Olo e Yegussa, che rappresentano il più vecchio e il più giovane dei prigionieri e sono gli unici detentori di una segreta verità contrapposta alla propaganda fasulla del «mondo dei vivi». Questi dialoghi vengono trascritti quotidianamente e serviranno da testimonianza a rivoluzione avvenuta perché non si dimentichi il passato, «Perché – insomma – a partire da quel giorno Molussia sappia che cosa è stata e perché non entri nella nuova era senza conoscere l'epoca degli inganni» (Anders 2008a, 34). Come rilevato da Pier Paolo Portinaro, il romanzo è riconducibile al «contesto di quella letteratura anti-utopica che comprende Karel Capek, Zamiatin, Huxley ed Orwell» ed è un «apologo sulla verità e la menzogna nell'età del totalitarismo, una meditazione filosofica sull'ideologia e sulla propaganda» (Portinaro 2003, 97-100). Molussia, per Anders, è la trasfigurazione del mondo che abitiamo, non come rischia di diventare, ma come già è senza che ce ne rendiamo conto. E se «Hiroshima (ovvero il più grande dei pericoli e l'emblema dell'apocalisse) è dappertutto» (Anders, 2016)⁹, possiamo dire, parafrasando le parole del filosofo che, dal punto di vista geo politico, Molussia è dappertutto.

Questa “epoca degli inganni” simboleggia infatti certamente quella del totalitarismo politico incarnato dal nazismo, ma anche quella della dittatura esercitata dalla tecnica sul

⁸ La versione in tedesco è stata pubblicata nel 1992, anno della morte di Anders, la prima traduzione in italiano invece è del 2008.

⁹ Si precisa che le citazioni da questo testo che compaiono nell'elaborato sono soggette a una discrepanza nella numerazione delle pagine rispetto all'originale. Il volume consultato è quello della versione e book resa disponibile dalla piattaforma Mlol per i prestiti inter bibliotecari di risorse digitali, che non riporta la numerazione stampata sulle singole facciate, ma ne propone una «per schermate», che parte con la copertina come numero 1 di 270.

mondo contemporaneo.

Il rapporto ambivalente tra tecnica e totalitarismo indagato dal pensatore dell'*Anti-quiettheit*, con il risultato di arrivarli come due forme della stessa violenza, viene ripreso in un saggio di Vallori Rasini dal titolo *Il potere della violenza. Su alcune riflessioni di Günther Anders*, nel quale questi due soggetti vengono identificati come «i due fenomeni che maggiormente aggrediscono e sviliscono l'uomo» e vengono descritti come «legati da una coappartenenza reciproca» (Rasini 2013). Un altro aspetto fondamentale che viene rilevato in questo saggio e che vale la pena richiamare è quello che riguarda il tema della deresponsabilizzazione dell'uomo attuata tanto da parte del sistema del macchinale, quanto da parte del totalitarismo: «Il sistema totalitario disumanizza l'uomo, rendendolo parte di una struttura macchinale in cui sentimenti e responsabilità non hanno più alcun ruolo» (Rasini 2013). In questo senso, le strategie messe in atto da queste due entità, contribuiscono all'assopimento delle coscienze dell'essere umano, attraverso il modellamento della sua anima.

Questo è il punto d'incontro nel quale antropologia filosofica e riflessioni più strettamente connesse con la morale si fondono in Anders. La questione dell'oppressione dell'uomo da parte della tecnica (o, in questo caso, della politica) va a intersecarsi con la manipolazione che questa mette in atto sulle facoltà dell'uomo. Dal momento che «l'uomo non è un essere fisso, cioè che non ha una natura definitiva e vincolante» egli si «adeguа all'artificiale», ovvero ai modelli di volta in volta proposti dai sistemi all'interno dei quali si trova a condurre la sua esistenza.¹⁰

Questo significa in altre parole che questi viene ridotto allo stato di «analfabeta emotivo». Una condizione nella quale egli deve trovarsi per permettere al macchinale di giocare il suo gioco. Dal momento che «il mutamento dei sentimenti procede senza confronto più lentamente del mutamento dell'uomo» (Anders 2003, I, 291), questi non ha modo, mentre «si adeguа all'artificiale», di comprenderne o di sentirne le conseguenze. Non a caso Anders, per spiegare in quale modo l'anima dell'uomo arrivi ad assistere inerte all'incombere dell'Apocalisse, rispolvera un esempio storico che è proprio quello dell'avvento di un'altra rovina: l'affermazione del nazionalsocialismo. Questo ha prodotto un modello di emotività per far sì che «le vittime correate di quei sentimenti [quelli a cui il sistema le ha portate ad abituarsi] avrebbero accettato più facilmente, se non addirittura con entusiasmo, il sistema terroristico con le sue richieste esorbitanti» (Anders 2003, I, 291).

Da ultimo, è evidente che in Anders la violenza come elemento che lega il totalitarismo e la tecnocrazia si concretizza nel loro potere distruttivo. Gli strumenti mortali di questi due apparati, i campi di sterminio e la bomba atomica – che hanno portato ai fatti di Auschwitz e Hiroshima, «due esempi classici» di reificazione della morte realizzata dalla tecnica che prende così le forme del «lavoro ben fatto» e che Anders stesso definisce «i due maggiori scandali morali» (Anders 2014, 83) – sono il tangibile e fattuale filo rosso che li lega, come ha ben intuito Liessmann (2011).

A questo punto è necessario soffermarsi su un'ulteriore declinazione della violenza della tecnica, quella che si realizza in ambito storico. La terza Rivoluzione industriale, nella storicizzazione proposta da Anders, è quella caratterizzata dalla produzione della distruzione. Se l'uomo non può più consumare quello che viene pronto, allora egli può e deve

¹⁰ A proposito dell'antropologia filosofica andersiana e delle sue caratteristiche (in particolare in relazione alla sua definizione come "antropologia negativa", che non esaurisce una definizione in positivo dell'anima dell'uomo e delle sue facoltà) si vedano Latini (2008a, 2008b) e Missiroli (2019). A proposito invece del rapporto tra il concetto di *vergogna prometeica*, centrale nell'antropologia filosofica di Anders, e la responsabilità morale in Anders si rimanda alle riflessioni di Francesco Milano (2013).

essere distrutto. Questa produzione della fine si concretizza nella bomba atomica, con il cui utilizzo si è entrati in quella che viene definita dal filosofo tedesco come ultima era dell'uomo: oggi viviamo «un'esistenza sotto il segno della bomba» (Anders 2003, I, 221), o

«una era nella quale gestiamo la produzione della nostra distruzione» (Anders 2003, II, 13), o, ancora, una realtà nella quale «l'epoca del mutamento d'epoca è finita», «che non è più un'epoca che ne precede altre, ma una scadenza, nel corso della quale il nostro essere non è più altro che un "esser-ci-ancora appena"» (Anders 2003, II, 14). La tecnica ha dunque certamente provveduto a un annullamento degli individui, a un azzeramento delle coscienze e a uno svilimento delle facoltà ontiche dell'uomo. L'ultima tappa di questa *escalation* non può che essere la distruzione vera e propria dell'essere umano.

La questione dell'Apocalisse va inserita, secondo gli studiosi del suo pensiero – ma come anche Anders stesso riconosce¹¹ – nel più ampio quadro del sistema filosofico elaborato dal pensatore. Se da una parte, nella sua antropologia filosofica, egli si è infatti occupato di sistematizzare la venuta a mancare del mondo alla percezione dell'uomo contemporaneo, dall'altra, teorizzare come il mondo sia destinato a rimanere senza l'uomo – dunque la fine delle ere dell'umanità – è risultata per lui quella che Mattucci ha definito

«un'autentica ossessione» (Mattucci 2018, 61). Questo secondo aspetto diviene per lui primario e necessitante di urgente attenzione da Hiroshima in poi.

La bomba è – e questa è l'unica definizione formulata in positivo nei testi andersiani della bomba, altrimenti descritta sono in negativo, come ciò-che-non-è¹² – non un problema, bensì «il problema essenziale per milioni di uomini», «il problema più tremendo che sia mai esistito, poiché implica la possibilità dell'autodistruzione del genere umano [...]» (Anders 2016, 67).

L'Apocalisse che ci minaccia oggi è un'Apocalisse completamente diversa da quelle con le quali l'uomo ha dovuto fare i conti fino alla terza rivoluzione industriale. Non sono più determinate caratteristiche di individui, di gruppi culturali, di soggetti che adottano determinati comportamenti a essere puniti, ma «l'umanità intera è eliminabile»¹³, come ri-

¹¹ Egli scrive infatti nelle sue pagine da critico letterario scrive infatti: «Non a torto passo per uno che ha trascorso decenni – un'occupazione davvero non molto divertente – a ritrarre l'immagine di un mondo spoglio ed errante nello spazio, a mettere in guardia l'umanità dall'autodistruzione, da un "mondo senza uomini" (forse persino senza vita). Questa "idea fissa" [...] effettivamente mi ha accompagnato lungo più di metà della mia vita philosophica» (Anders 1991b, 29)

¹² Anders presenta la bomba solo come ciò-che non-è. Anche se «non c'è nessuno che non sappia in un certo modo che cosa la bomba è la maggior parte delle persone lo sa solamente «nel modo più vacuo; senza affermare realmente quel che sa» e questo avviene perché «se anche pensiamo la bomba, la pensiamo come una categoria errata». In particolare mette in evidenza come sia impossibile presentarla attraverso la coppia concettuale di mezzo-fine, con la quale norma te si pensa alle armi, dal momento che «è troppo grande in assoluto», che significa che «se venisse impiegata il minimo dei suoi effetti sarebbe più grande di qualsiasi scopo (politico, miliare), per quanto grande» (Anders 2003, I, 233-253). La stessa riflessione viene riproposta anche nel Diario di Hiroshima e Nagasaki: «Bei tempi, tempi pacifici, quando c'erano ancora le guerre! Poiché voler dare a intendere che ciò che comincerebbe allo scoppio di un conflitto atomico abbia nulla a che fare con ciò che è stato definito fino a ieri col termine guerra, è pura menzogna. Poiché di guerra si può parlare solo quando l'azione bellica lascia aperto un continuum di vita precedente; quando suppone un nemico che possadifendersi; quando mira a uno stato, dopo la guerra, che non è annullato dall'azione stessa» (Anders 2014b, 78-79).

¹³ Mattucci (2018, 166) sottolinea la presenza in questo passaggio del carattere indulgente delle potenze sovranaturali che hanno governato fino alla contemporaneità l'esistenza dell'uomo: «L'onnipotenza in passato è stata associata a entità superiori, siano esse naturali o sovranaturali che, pur minacciando e distruggendo, hanno risparmiato l'umanità nel suo complesso». Si evidenzia così la superiorità rispetto a se stesso che rende l'uomo-titano estremamente pericoloso.

leva Mattucci: l'uomo nel «balzare avanti la storia nella sua nuova era» muta quella proposizione antropologicamente valida a livello universale che è «tutti gli uomini sono mortali». La massima si trasforma dapprima, con l'avvento del fascismo e la violenza sistematica da esso messa in atto, in «tutti gli uomini sono eliminabili» e infine, con l'utilizzo della bomba, nella più spettrale delle realtà che prevede l'eliminazione di tutto il genere (Mattucci 2018, 299).

La bomba, sottolinea Portinaro, che ha ben colto le modalità e le forme con le quali Anders intende sistematizzarla, è dappertutto e in un tempo in(de)finito perché la sua potenza distruttrice riguarda tutti, ma anche perché è espressione della tecnica e del suo – fino ad allora più sottile e meno palese – ruolo di distruttrice dell'uomo:

L'essere-per-la-morte collettivo non si lascia però interpretare come un segno di autenticità, è piuttosto la cifra dell'inautenticità della storia, di un processo che non ha conosciuto l'emancipazione che soltanto un secolo prima veniva pronosticata come sbocco necessario dello sviluppo della società tecnologica: quel processo è ora divenuto dominio della potenza nichilistica della tecnica. La bomba come possibilità dell'essere-per-la-morte collettivo. (Portinaro 2003, 28)

Hiroshima è il fallimento di Prometeo. Quello che un simile evento lascia sotto gli occhi dell'umanità è la prova tangibile – ma comunque celabile, agli occhi delle coscienze – che qualcosa è andato storto, che un potere del quale credeva di essersi appropriata, avendolo sottratto a dèi minori o maggiori, non è in realtà mai stato suo. L'illusione di potenza creata dalla tecnica cade e mostra la verità: è «l'illimitatezza del nostro agire» a «limitarci» e quindi ad annientarci. Ecco perché Anders parla di «autodistruzione» del genere umano. L'uomo, attraverso gli oggetti da lui stesso prodotti ha reso i suoi simili «uguali agli dei, addirittura uguali a Dio», ma questo è avvenuto «soltanto in senso negativo dato che, naturalmente, non si può parlare di una *creatio ex nihilo*; ma si può affermare che siamo capaci di una totale *reductio ad nihil*, che siamo diventati – come distruttori – davvero onnipotenti [...] possiamo distruggere l'umanità intera [...]» (Anders 2003, II, 376). Siamo noi i fautori dell'Apocalisse, dunque i distruttori di noi stessi. E questo è un altro difetto incorreggibile dell'essere umano: un essere così carente, inadeguato e antiquato rende un difetto anche l'attributo di onnipotenza:

La nostra maledizione non consiste più, come fino a poco tempo fa, nel fatto, o anche nel fatto, che siamo condannati ad un'esistenza finita e quindi alla mortalità, ma consiste al contrario nel fatto (o anche nel fatto) che non possiamo arginare o recidere l'illimitatezza e l'immortalità (degli effetti del nostro agire). Per quanto ciò possa sembrare contraddittorio, ciò che ci limita (e cioè ciò contro cui rimaniamo inermi) è l'illimitatezza degli effetti del nostro agire. L'onnipotenza è il nostro più fatale difetto. (Anders 2008b, 21)

Ma questa potenza illimitata dell'uomo, che egli stesso è convinto di percepire, è in realtà un'illusione, questa è ancora una volta limitata. A dirigere i giochi è sempre la tecnica stessa, che impone la bomba come suo prodotto.

A questo punto Anders si preoccupa di chiarire come sia possibile riferirsi all'atomica come a un prodotto del sistema del macchinale, dal momento che tutti gli altri suoi prodotti fino ad ora conosciuti rappresentavano un anello mai ultimo della catena e avevano l'essenziale requisito di generare una continua e conseguente crescita di produzione. In effetti questo con la bomba non accade perché se anche venisse prodotto un numero infinito di bombe, il loro scopo rimarrebbe lo stesso. Non solo: verrebbe a configurarsi con

un fine talmente assoluto e definitivo da rappresentare il fine o, addirittura, la fine.

Non bisogna però dimenticare un aspetto essenziale, cioè il fatto che «la fabbricazione dei mezzi è diventato lo scopo della nostra esistenza» (Anders 2014b, 236). Possiamo quindi dire che la fabbricazione di una tipologia di prodotto che non può essere classificata come mezzo, toglie scopo alla nostra esistenza. Non avendo più uno scopo, la stessa umanità, perde la *ratio* del suo esistere, si autodistrugge, si avvia verso l'Apocalisse.

Del resto la bomba, pur avendo un diverso fine rispetto agli altri prodotti – anzi, avendo la prerogativa di possederne o rappresentarne uno che non sia la generazione di altri prodotti – non ha una diversa origine. La sua generazione è infatti frutto della logica del sistema del macchinale che è retto dalle leggi secondo le quali tutto ciò che può essere prodotto deve essere prodotto e che tutto ciò che viene prodotto deve essere usato. «Non c'è – infatti – nulla che si opponga alla fabbricazione e all'impiego dell'ordigno» (Anders 2003, I, 232). E «per soddisfare il bisogno della tecnica di fare tutto ciò che si può fare, di realizzare tutto il realizzabile, si sono realizzate armi che rendono ripetutamente possibile la fine dell'umanità» (Anders, 2003, II, 11). Il meccanismo dell'industria, il meccanismo che Anders ancora negli anni '60 non si vergogna a chiamare «capitalistico» – nonostante sia in prima linea ad additare come antiquato questo termine – funziona per la produzione di armi, di morte e di distruzione come per tutti gli altri tipi di produzione: «una volta messa in moto, essa vuole continuare a esistere ed allargarsi» (Anders 2018, 19). È così che la produzione e il perfezionamento di armi non possono essere descritte come altro che un surrogato della guerra, dell'ultima guerra. E della distruzione appunto. Dal momento che tutti i prodotti devono essere venduti, piazzati, liquidati, al fine di consentire il rinnovamento della produzione e la sua perpetrazione con un continuo miglioramento e messa a punto dei prototipi, arriverà (presto) un momento, secondo Anders, nel quale la sopravvivenza di questo modello sarà garantita solo da «una vera liquidazione». Quella dell'umanità (Anders 2018, 27).

La corsa al fare dell'umanità nell'era del macchinale è talmente celere da sfuggire a qualsiasi metabolizzazione preventiva: nel momento in cui un prodotto viene ad occupare la scena – anche solo sotto forma di esperimento – è già sfuggito a ogni tentativo di essere fermato, si è già concretizzato.

L'antiquatezza dell'uomo gioca in questo senso un brutto scherzo, anche perché l'arretratezza della sua emotività, sintomo del *dislivello prometeico* che lo attanaglia, coinvolge anche la sua incapacità di gestire i sentimenti legati all'ambito del conflitto. Tutti i concetti quali «nemico», «battaglia», sono superati e non riescono più a trovare una collocazione come quella tradizionale nel nuovo sistema. Allo stesso modo, sentimenti come l'odio spariscono. Questo, che potrebbe sembrare un aspetto positivo, è invece un aspetto deleterio, il vuoto lasciato dall'odio viene infatti occupato dalla rovina: «Nel momento stesso in cui il mondo diventa, grazie a noi, apocalittico, assume l'aspetto di una fata morgana, di un paradiso abitato da assassini innocenti e da vittime senza odio. Non c'è ombra di malvagità, solo rovine» (Anders 2014b, 90). Lo scontro diretto e lo sfogo in prima persona di sentimenti della sfera emotiva dell'avversione, non essendo soggetti alla mediazione, fanno scattare i meccanismi emotivi che costituiscono un'occasione di remora. Con questo tipo unico di prodotto della tecnica tra le mani invece sparisce il freno inibitore distruttivo dell'uomo:

Quando il distruttore non vede più, in linea di principio, le sue vittime, e non è in grado di immaginarle, anche la sua ultima inibizione si riduce a zero. Quanto più terribile, tanto più facile. A premere il tasto con cui si uccidono centinaia di migliaia di uomini in un punto remoto della terra, ci si risolve molto, ma molto più facilmente che a piantare un pugnale nella schiena del proprio vicino. (Anders 2014b, 116)

L'impedimento a opporsi alla fabbricazione della bomba – e quindi al suo utilizzo e alla

distruzione dell'umanità – va ricercato, secondo Anders, nella cecità dell'uomo di fronte al pericolo. Ecco quindi in che senso questa cecità, questa incapacità di capire, è il ponte di collegamento tra il fatto che l'uomo resti senza mondo, quindi tagliato fuori dall'assetto vigente (Latini 2011), e che il mondo resti senza l'uomo. La venuta a mancare della percezione del reale e della realtà stessa per l'umanità dell'era atomica è un effetto e al contempo una causa di quest'ultima.

L'utilizzo delle bomba che si è concretizzato nella storia è la conferma del fatto che l'uomo non ha difficoltà di comprensione, ma impossibilità di comprensione, di fronte ai prodotti della tecnica.

La non appartenenza dell'uomo a questo mondo, la sua incapacità di percepirlo come suo, si rivela in questa declinazione: si vive e si agisce come non-esseri e la bomba è l'apoteosi di questo stato di cose. Siamo arrivati a Hiroshima perché l'uomo è lontano dal capire quello che realizza e ancora di più dall'immaginarne le conseguenze. Questo è lo stadio al quale l'individuo dell'età contemporanea è approdato proprio a causa del *dislivello prometeico* interno alla sua anima che si concretizza in una mancata coordinazione tra le facoltà dell'intelletto e, in particolare, con l'assopimento della facoltà immaginativa. L'uomo, infatti, come riconosce Fadini «si caratterizza per il suo non-essere pienamente di questo mondo [...] trova espressione significativa in quei suoi costrutti che ne testimoniano la capacità di astrazione dal mondo così com'è». Fadini ne individua anche le conseguenze: «una sottrazione di determinazioni concrete che ben corrisponde ad una difficoltà di comprensione affettiva [che in effetti] è rivelata da Anders soprattutto dopo Hiroshima». Tanto che siamo arrivati a Hiroshima perché «l'uomo prova difficoltà crescenti a capire quello che le sue mani realizzano» (Fadini 2013, 203-204).

Questa incapacità è comunque, secondo Anders, insita anche nelle coscienze più elevate, persino nella sua. Egli stesso lo riconosce: «Ci sono voluti anni prima che io avessi il coraggio di sedermi davanti ad un foglio di carta per adempiere al compito di rendere anche comprensibile quello che noi – e con noi intendevo l'umanità riuscivamo a produrre» (Anders 2008b, 73).

È dunque evidente che la violenza in senso storico, messa in atto della tecnica attraverso quel suo prodotto che è la bomba, ha un canale di contatto diretto con violenza del sistema del macchinale nelle altre sue declinazioni. Indagare il significato della bomba significa dunque cercare di indagare il mondo incomprensibile e inafferrabile del macchinale per cercare di arginare le minacce generate dalla stessa e dei suoi prodotti.

Obiettivo della tecnica risulta quindi essere, in tutte le sue declinazioni, riconducibile in ultima analisi all'annientamento della coscienza – non intesa solo come individuale, ma di massa – da attuare attraverso l'imposizione di modelli. Questo «con» può essere letto in due modi: sia come “attraverso la” che come “al fine di poter attuare senza impedimenti la”. Non solo, infatti, l'imposizione di modelli è il mezzo che la tecnica adotta per condurre alla deresponsabilizzazione, ma anche quest'ultima è la *conditio sine qua non* per continuare a propinare le menzogne con le quali nutrire l'uomo. Così il sistema del macchinale garantisce l'indisturbato mantenimento del suo potere. A farne le spese è invece l'uomo che viene privato prima della percezione della sua esistenza e poi dell'esistenza stessa. E alla base di questa catena che inizia con l'intimazione di schemi percettivi e che finisce con l'Apocalisse, sta niente meno che una natura violenza del sistema macchinale, che risulta quindi rappresentare il filo rosso delle teorie andersiane.

Bibliografia

- Anders, G. (1991b). *Uomo senza mondo. Scritti sull'arte e la letteratura*, a cura di S. Vellotti. Ferrara: Spazio Libri Editori.
- Anders, G. (2003). *L'uomo è antiquato (II): Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Anders, G. (2007). *Noi figli di Eichmann*. Firenze: Giuntina.
- Anders, G. (1991a). *Opinioni di un eretico*. Roma-Napoli: Theoria.
- Anders, G. (2008a), *La catacomba molussica*, Milano: Lupetti.
- Anders, G. (2008b). *Il mondo dopo l'uomo. Tecnica e violenza*. Milano: Mimesis.
- Anders, G. (2013a). *Come il nazismo annientò la coscienza di classe*. *MicroMega - Almanacco di Filosofia*, 9, 199-218.
- Anders, G. (2013b). *Il proletariato è antiquato*. Trad. it. di D. Colombo. *MicroMega - Almanacco di Filosofia*, 1, 129-150.
- Anders, G. (2014a). *Dopo Holocaust*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Anders, G. (2014b). *Diario di Hiroshima e Nagasaki. Un racconto, un testamento intellettuale*. Milano: Ghibli.
- Anders, G. (2016). *L'ultima vittima di Hiroshima. Il carteggio con Claude Eatherly, il pilota della bomba atomica*. A cura di M. Latini. Milano: Mimesis.
- Anders, G. (2018). *I morti. Discorso sulle tre guerre mondiali*. Milano: Medusa.
- Arendt, H. (2019). *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*. Milano: Feltrinelli.
- Galimberti, U. (2005). *Noi, gli eremiti di massa*. In *Repubblica*, 18 agosto.
- Fadini, U. (2013). *Anders e l'incompleto*. In *Etica e Politica*, XV/2.
- Latini, M. (2008a). *Dialettica negativa e antropologia negativa. Adorno-Anders*. In M. Fallia (a cura di). *La Dialettica negativa di Adorno*. Roma: Manifesto Libri.
- Latini, M. (2008b). *L'antropologia eretica di G. Anders. Contingenza dell'umano ed eclissi del senso*. *Pensare il Bios*, numero tematico della rivista «Babel», a cura di Maria Teresa Pansera, 5/2008, 97-100
- Latini, M. (2011). *Uomini senza mondo. Günther Anders tra antropologia filosofica e letteratura*. *Giornale di filosofia*, www.giornaledifilosofia.net
- Liessmann, K. P. (2011). *Thought after Auschwitz and Hiroshima: Günther Anders and Hannah Arendt*. *Enrahonar*, 46, 123-135.
- Mattucci, N. (2018). *Tecnocrazia e analfabetismo emotivo. Sul pensiero di Günther Anders*. Milano: Mimesis.
- Mattucci, N. & Recchia Luciani, F. R. (a cura di) (2018). *Obsolescenza dell'umano. Günther Anders e il contemporaneo*. Genova: Il Melangolo.
- Miano F. (2013), *Günther Anders e la vergogna prometeica*. in *Etica & Politica*, XV.
- Nencioni, A. (2010). *Le teorie dei media nel pensiero di Anders*. Siena: Prospettive.
- Portinaro, P. P. (2003). *Il principio disperazione. Tre studi su G. Anders*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Rasini, V. (2013). *Il potere della violenza. Su alcune riflessioni di Günther Anders*. *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XV, 2, 258-270.
- Rondini, A. (2018). *Anders e la bomba mediatica*. In N. Mattucci & F. R. Recchia Luciani (a cura di), *Obsolescenza dell'umano. Günther Anders e il contemporaneo*. Genova: Il Melangolo.