

# «Stato di necessità» e «legittima difesa»: Günther Anders e le cose ultime e penultime

di Stefano Velotti

## I. Un pensiero reattivo?

Non credo che Anders possa essere annoverato tra i pensatori della nonviolenza. In realtà, non saprei dire neppure tra quale genere di pensatori potrebbe essere annoverato. Forse l'unico momento della sua vita in cui si è associato ad altri è stato quello della militanza anti-nucleare (con Robert Jungk) e del tribunale Russell, che lo ha reso per alcuni anni un punto di riferimento per il movimento pacifista. La sua militanza è durata poi tutta la vita, ma Anders l'ha condotta da solo, arrivando infine a invocare uno «stato di necessità» (*Notstand*) che giustificerebbe una «legittima difesa» (*Notwehr*) – una sorta di “controviolenza” terroristica – rivolta contro coloro che Anders considerava già da tempo «i veri terroristi di oggi»: quelli che «terrorizzano ininterrottamente i nostri contemporanei minacciandoli di distruzione [...] i ricattatori permanenti». Dal 6 agosto 1945, data del bombardamento di Hiroshima, e data di nascita del terrore atomico, i «veri nichilisti di oggi, [...] mettono in gioco [...] l'annichilimento, l'annientamento del mondo» (Anders, 1986). Una posizione, questa, che allora in Germania sorprese e scandalizzò molti, e suscitò aspre reazioni e un dibattito che coinvolse politici, intellettuali e perfino ex terroristi della RAF. Come considerarla? Come sintomo personale dell'esasperazione di un uomo vecchio, sconfitto, solo? Come estrema disillusione rispetto all'efficacia degli accordi sul disarmo – proclamati e sistematicamente aggirati –, dei trattati giuridici e delle istituzioni sovranazionali (deboli, impotenti), della mancata trasformazione delle coscienze (sempre di là da venire)? O dovremmo prendere per buona la diagnosi di Anders (lo «stato di necessità» determinato dagli armamenti e dalle centrali nucleari) e riconoscere con lui che, per quanto la violenza ci ripugni, si impone un'azione di «legittima difesa», e l'unica azione non illusoria sarebbe quella di «restituire la minaccia e rendere innocui quei politici che incoscientemente accettano il rischio della catastrofe» (Anders, 1987, p. 20)?

Certo, l'esasperazione di Anders è comprensibile: non solo per le centinaia di migliaia di vittime di Hiroshima e Nagasaki, ma anche per il ritmo sostenuto dei successivi "esperimenti" nucleari (circa 1.200 "esperimenti", che sono vere esplosioni, e non test di laboratorio); per lo stoccaggio di scorie radioattive poco gestibile e poco controllato e talvolta scellerato; per i continui "incidenti" (secondo rischi "calcolati" e numeri "accettabili" di vittime); per una corsa agli armamenti che nel lungo periodo si è ingigantita ed estesa; per il fatto che l'ultima guerra irakena è stata resa possibile manipolando l'opinione pubblica con il terrore di armi di distruzione di massa inventate artatamente, ma non meno reali nei loro effetti (e minacciando l'uso di armi nucleari strategiche reali); per l'inefficacia di manifestazioni, *happenings* coloriti e marce di volenterosi di fronte al prevalere di enormi interessi industriali e politici<sup>1</sup>. È bene infatti ricordare che Anders non si è opposto solo alla produzione delle armi di distruzione di massa, ma che, almeno dopo Cernobyl, ha considerato alla stregua di terroristi tutti coloro che decidono a favore del nucleare, bellico o civile che sia. Nell'estremo appello alla «legittima difesa», però, colpisce che Anders – il quale in precedenza aveva assegnato alla «ragione pratica» e alla prassi un dominio sulle sole «cose penultime» – sembri infine abbracciare una sorta di fondamentalismo morale («La morale vince la legalità», *ivi*, p. 33) e assegnare al dominio della prassi anche la decisione sulle «cose ultime».

Anders è stato capace di offrire delle analisi molto penetranti e allarmanti della «vita offesa» dell'ultimo secolo, ma ho l'impressione che il suo sia stato sempre un pensiero con una radice "reattiva": straordinariamente lucido nello svelare gli inganni della logica "stupida" e degradante del dominio, della sopraffazione, dello sfruttamento, della distruzione, ma incapace di replicare a queste logiche se non con una "reazione" opposta e simmetrica, un "risentimento" ostinato. Se così fosse, l'esito della sua parabola di pensiero non sarebbe solo frutto della vecchiaia o di una sopravvenuta disillusione, ma sarebbe inscritto profondamente nel suo modo di ragionare e getterebbe una luce retrospettiva inquietante su gran parte del suo pensiero.

Un sintomo, forse, di questo limite traspare dalle scelte linguistiche: anche quando è ancora viva la speranza di potersi opporre allo

1. Di questa esasperazione, noi italiani – che abbiamo addirittura democraticamente deciso con un referendum la messa al bando dell'energia nucleare, e che oggi vediamo sotto i nostri occhi grandiosi piani di costruzione di centrali nucleari – ne dovremmo sapere qualcosa.

scatenamento prevaricante del *herstellen* (della produzione), Anders oppone un contromovimento, come allargamento del *vorstellen* (del rappresentare, dell'immaginare). E colpisce che Anders, nel proporre (nel 1956), si preoccupi che questo tentativo possa essere un «atto di violenza»: il che suona come una sorta di *excusatio non petita*, dato che a nessuno verrebbe in mente che esortare ad ampliare i limiti della propria immaginazione sia un'esortazione alla violenza. Ma Anders la vede così: a una violenza – quella che mediante lo *Human Engineering* tenta di ridurre l'indeterminatezza e la potenzialità indefinita della natura umana, creando uomini “altamente specializzati”, anestetizzati, deresponsabilizzati, schizofrenici, “sentimentalmente” e “immaginativamente” analfabeti – si opporrebbe un altro tipo di violenza, che consiste nel «dilatare volontariamente il volume della nostra immaginazione e del nostro sentire». Questa richiesta di dilatazione, dice Anders, «ricorda molto da vicino quelle pretese brutali ed eccessive che l'autore ha descritto, e recisamente rifiutato, parlando dello *Human Engineering*. Ma non vede altra possibilità. Le armi dell'aggressore determinano quelle del difensore» (Anders, 1956, p. 283). Quest'ultima affermazione denuncia apertamente quel che intendeva con carattere “reattivo” del pensiero di Anders: si tratta solo e sempre di “cambiare di segno” ciò che si subisce, di fare l'opposto simmetrico di ciò che si patisce, di “invertire” la direzione delle mosse dell'avversario?

## 2. Filosofia della discrepanza e «Sovraliminale»

Norberto Bobbio, nei suoi numerosi studi sul «problema della guerra e le vie della pace», ha ribadito l'opportunità di distinguere tre forme di pacifismo attivo: 1. un pacifismo strumentale, equivalente a una politica del disarmo; 2. un pacifismo istituzionale, teso a creare un organo supremo che abbia nei confronti dei singoli Stati lo stesso monopolio della forza che ha lo Stato nei riguardi dei singoli individui; 3. un pacifismo finalistico, che mira a una trasformazione delle coscienze, da attuare come una conversione, mediante mezzi pedagogici, o come invece una guarigione, mediante mezzi terapeutici. Secondo Bobbio, queste tre forme di pacifismo si dispongono in ordine progressivo quanto alla complessità e alla profondità, mentre si dispongono in ordine inverso quanto all'attuabilità e all'efficacia. Vale a dire: il disarmo sarebbe meno complesso e profondo rispetto alla creazione di un'istituzione sovranazionale, la quale a sua volta costituirebbe una soluzione meno complessa e profonda rispetto al cambiamento delle coscienze degli uomini. Il disarmo sarebbe l'obiettivo più fa-

cilmente attuabile, anche se il meno efficace (e la trasformazione delle coscienze sarebbe l'obiettivo più efficace, ma meno attuabile). Le preferenze di Bobbio, come è noto, vanno al secondo tipo di pacifismo, cioè quello teso alla creazione di un organo sovranazionale: meno facilmente attuabile del disarmo, ma più efficace; meno efficace della trasformazione delle coscienze, ma più attuabile. Anders, nel 1956, anno di pubblicazione della sua opera più nota, *L'uomo è antiquato*, sembra puntare a quello che Bobbio considera l'obiettivo più difficile da ottenere, ma anche il più efficace: la (auto)trasformazione delle coscienze, che sola permetterebbe di sconfiggere la «nostra città all'Apocalisse».

Come è noto, la tesi principale di quest'opera è che l'uomo «nell'epoca della seconda rivoluzione industriale» è diventato «antiquato» perché ha prodotto e può produrre molto più di quanto sia in grado di immaginare, di sentire. E se non può abbracciare con l'immaginazione né sentire ciò che ha prodotto, tanto meno può assumersene la responsabilità. Il vecchio adagio umanistico, secondo cui gli uomini possono conoscere e comprendere al meglio ciò che loro stessi hanno fatto (i loro artefatti e la loro storia), perde ogni residua plausibilità. È così che viene a configurarsi quella che Anders chiamerà una «filosofia della discrepanza»: discrepanza tra le diverse facoltà umane, che si sviluppano con tempi diversi, che dimostrano di avere portata e capacità di contenimento incommensurabili, che rischiano di andare ciascuna per conto proprio e quasi neppure conservano la capacità di fare attrito, di lottare, di confliggere tra di loro<sup>2</sup>. Di qui, la micidiale schizofrenia dei contemporanei: è possibile lavorare in fabbrica e produrre strumenti di morte senza neppure pensare alla morte; è possibile produrre in pochi istanti l'olocausto di centinaia di migliaia di persone, ma non è possibile comprendere quel che si è prodotto. Il sentimento, l'immaginazione, la fantasia morale, la *Vorstellung*, non sono abbastanza «cipienti» per poterlo fare<sup>3</sup>. Restano due vie: scindersi, e riservare la morale alle piccole cose, alla coltivazione dell'obbedienza e delle piccole virtù; e, per il resto, *eseguire* senza farsi trop-

2. Senza riferirvisi esplicitamente, qui Anders sembra riallacciarsi ancora a Heidegger, per smentirlo: il *polemos* tra Terra e Mondo, di cui Heidegger parla nell'*Origine dell'opera d'arte* (1936), è cosa di ieri: i «contendenti» non lottano più, si sono persi di vista, e non vige più il *polemos* – che è ancora un rapporto – ma la dissociazione.

3. Nel suo testo *I morti. Discorso sulle tre guerre mondiali* (1965), Anders inviterà allora a piangere dei singoli qualunque: «un bambino irradiato a Hiroshima», «una donna bruciata a Dresda», «un ebreo gassato ad Auschwitz», «un americano annegato nell'oceano», «un uomo picchiato a morte dalla Gestapo» e così via, per tutti gli orrori di massa del Novecento.

pe domande, e consumare gli agi e i beni prodotti. Altrimenti, opporre resistenza a *questa* scissione e abbracciare una “schizofrenia” diversa e consapevole: sapere che, nell’era atomica, le ragioni per sperare sono poche, e tuttavia continuare ad agire, per non cedere al “totalitarismo” della disperazione (ed ecco il motto, reiterato da Anders in più occasioni: «Se sono disperato, ciò non mi riguarda»).

Esempio estremo del primo genere di scissione è Eichmann, il «buon padre di famiglia» e *quindi*, date quelle circostanze, il criminale. Ad Eichmann, Hannah Arendt, come è noto, dedicherà *La banalità del male*. Anders, invece, cercherà di imbastire una corrispondenza con il figlio di Eichmann, Klaus, che però non gli risponderà mai. Chi invece accetterà un dialogo con Anders sarà l’americano Claude Eatherly, il quale, incaricato di indicare al bombardiere *Enola Gay* quale isola colpire, in base alle condizioni meteorologiche, senza sapere veramente quel che faceva condannò gli abitanti di Hiroshima all’olocausto nucleare<sup>4</sup>. Per questo Anders introdurrà la categoria di «Sovraliminale», che andrebbe inquadrata all’interno della critica che Anders muove negli anni Cinquanta all’“iconomania”, al mondo delle immagini e dei nuovi media: in sintesi, si può dire che, per un verso, siamo «*accerchiati dalle immagini*», «siamo esposti a una pioggia permanente di immagini» – al punto che se «un tempo esistevano *immagini nel mondo*, oggi esiste *il mondo nell’immagine*» – *ma, al tempo stesso*, è proprio la nostra immaginazione che registra una discrepanza (o un “dislivello”) per difetto rispetto alle altre facoltà, e che non riesce più a *comprendere* in un’immagine ciò che accade nel mondo. Con conseguenze devastanti: «1. *Veniamo defraudati dell’esperienza e della capacità di prendere posizione [...]* 2. *Veniamo defraudati della capacità di distinguere tra realtà e apparenza [...]* 3. *Formiamo il nostro mondo sulla base delle immagini del mondo: “imitazione invertita” [...]* 4. *Veniamo “passivizzati” [...]* 5. [...] *siamo persino defraudati della libertà di avvertire la perdita della nostra libertà [...]* 6. *Veniamo “ideologicizzati” [...]* 7. *Veniamo “macchinalmente infantilizzati” [...]*» ecc., con l’ulteriore conseguenza di non riuscire a sviluppare *sentimenti* che siano all’altezza dei nostri prodotti, delle nostre “azioni”, degli accadimenti reali, e quindi senza neppure essere in grado di sentircene *responsabili* in alcun modo.

4. Dopo la guerra, Eatherly, accolto in patria come un eroe, tenta invece di trovare una punizione per la sua “colpa innocente”, e compie piccoli crimini assurdi. Finirà prima in carcere, poi in manicomio. Concluderà la sua grama esistenza nell’ospedale psichiatrico militare di Waco, Texas, nel 1978.

Di qui, appunto, l'introduzione del concetto di «Sovraliminale»<sup>5</sup>, che si applica a quei gesti fatti prodotti eventi che si situano al di sopra della soglia di una comprensione che ne permetta l'elaborazione: esemplare la semplice e tragica esclamazione, «*I still don't get it*», di Eatherly (Anders, 1956, p. 53). Come dire: siamo diventati produttori sistematici e inconsapevoli di traumi giganteschi cui non siamo strutturalmente più in grado di far fronte. Sia perché esposta a un profluvio di immagini assolutamente inedito, al loro soffocante e abbagliante sensazionalismo, sia perché chiamata a cogliere unitariamente eventi troppo grandi, l'immaginazione collassa, provocando, in una sorta di effetto domino, un'anestetizzazione difensiva, e quindi anche una perdita di realtà, e la conseguente impossibilità di assumersi la responsabilità nei confronti di un mondo che produciamo senza potercene riconoscere come soggetti (il nuovo soggetto della storia, come è noto, sarebbe, per l'ultimo Anders, la tecnica). Ed Eatherly, esecutore di un atto inelaborabile, vittima lui stesso, non riuscirà mai più a integrare le sue parti scisse, ma neppure a tenerle completamente separate. Ad altri accadde, a quanto pare, di sopravvivere «felicamente». È il caso del primo pilota dell'*Enola Gay* Tibbets:

Personalmente non ho rimorsi. Mi fu detto – come si ordina a un soldato – di fare una certa cosa. E non parlatemi del numero delle persone uccise. Non sono stato io a volere la morte di nessuno. Guardiamo in faccia la realtà: quando si combatte, si combatte per vincere, usando tutti i metodi a disposizione. Non mi posi un problema morale: feci quello che mi avevano ordinato di fare. Nelle stesse condizioni lo rifarei.

### 3. Da «L'uomo senza mondo» a «Un mondo senza uomo»

La «filosofia della discrepanza» ha un complesso rapporto con le idee proposte da Anders al suo esordio come filosofo, e forse la mancanza di un'adeguata riflessione teorica su questo nesso può aver contribuito a produrre gli esiti finali del suo pensiero. Sul finire degli anni Venti, Anders proponeva una sorta di «antropologia negativa» che, senza dubbio, presenta molti tratti in comune con idee che circolavano in

5. «Con Sovraliminale mi riferisco a quegli avvenimenti e a quegli atti che sono troppo grandi rispetto a quelli che l'uomo riesce ad afferrare. [...] Mentre i produttori non potevano più prevedere il danno che causavano, le vittime non potevano più ricordare ciò che era stato fatto loro» (Anders, 1956). È evidente la parentela della nozione di «sovrالiminale» con la nozione di «sublime» elaborata da Kant nella *Critica della facoltà di giudizio*, dove però il collasso dell'immaginazione trovava ancora un riscatto nella ragione morale.

Europa in un ambito di pensiero che attraversa, grosso modo, la sociologia, la fenomenologia e l'esistenzialismo: l'uomo, a differenza degli animali non umani, non ha predisposizioni biologiche che ne determinano l'appartenenza a un ambiente specifico, o che ne prefigurano le risposte adeguate. L'uomo appare, in un certo senso, «senza mondo». Di quest'espressione – «uomo senza mondo» – Anders ha ricostruito a cinquant'anni di distanza una storia all'interno del suo pensiero, dove vengono messe in evidenza le principali accezioni in cui si è via via precisata. Una *prima* accezione è quella appena tratteggiata:

noi uomini (forse i soli fra le specie a noi note) non siamo predisposti *a nessun mondo e a nessuno stile di vita specifici*, ma piuttosto siamo costretti – in ogni epoca, in ogni luogo, se non addirittura quotidianamente – a procurarci o a crearci un mondo e uno stile di vita nuovi; e non facciamo altro che rendere positivo questo difetto antropologico della “*non predisposizione*” quando ci autodefiniamo “*storici*” e “*liberi*” (Anders, 1984, p. 33).

Quel che sorprende in questa nota retrospettiva è la mancanza di una riflessione che Anders aveva fatto altrove: vale a dire, che proprio l'uomo contemporaneo sperimenta un mondo in cui l'indefinita potenzialità, l'indeterminatezza, la ricchezza della contingenza sono ridotte preventivamente dalla produzione di immagini: un mondo, dunque, tendenzialmente ridotto ad “ambiente” animale, dove la necessità e il compito di interpretare (di formare un mondo a partire dalla contingenza infinita) viene preventivamente assolto dalla tecnica, che lo filtra, lo semplifica, lo appiattisce, lo pre-interpreta, lo pre-digerisce, lo manipola, nascondendo al tempo stesso – nell'apparente ovvietà delle sue produzioni – le sue stesse manipolazioni. In altre parole: Anders qui non menziona neppure l'evidente tensione tra una visione della natura umana infinitamente plasmabile ed esposta a una contingenza infinita, e quella di una “discrepanza” tra le facoltà, che è invece conseguente a certe rigidità strutturali dell'essere umano. Credo che questo sarà uno dei nodi irrisolti e decisivi riguardo all'opzione per la violenza da parte di Anders.

Una *seconda* accezione di «senza mondo» è quella che designa, come ampliamento della tesi marxiana, «una condizione di classe»: non solo il proletariato non possiede i mezzi di produzione mediante i quali produce e riproduce il mondo della classe dominante, ma non può «essere nel mondo» allo stesso modo in cui lo è quest'ultima. Si trova, semmai, solo “*all'interno*” dello stesso mondo, ma non è «a casa propria in questo mondo allo stesso modo in cui l'operaio edile non è

a casa propria in un edificio che ha contribuito a edificare» (Anders, 1984, p. 30). Una *terza* accezione va in una direzione ancora più concreta e sociologicamente determinata: sono i *disoccupati* a essere “senza mondo” in modo ancora più “potenziato”, essendo coloro i quali «*non solo non potevano o dovevano perdere le loro catene, ma ai quali non era stato concesso neppure di portarle*» (ivi, p. 32). Anders li considera addirittura, «insieme agli apparecchi tecnologici, le figure chiave della nostra epoca», portavoce del motto «*non laboro ergo non sum*». All'*homo laborans* viene cioè negata perfino la sua condizione di non-libertà, che non si trasforma, però, per magia della doppia negazione, in una situazione di libertà, ma in una sorta di emarginazione e clandestinità diffusa. Una *quarta* accezione rimanda a quella che Anders, negli anni Ottanta del secolo appena trascorso, considera la nostra situazione attuale, e cioè quella del *pluralismo culturale*: «l'uomo, essendo contemporaneamente partecipe di molti, troppi mondi, non ha un mondo determinato e perciò non ha nessun mondo». Con pluralismo culturale o “interiorizzato” Anders intende l'appartenenza solo consumistica alla cultura in tutte le sue dimensioni, ammantata della virtù della tolleranza; il prevalere, di nuovo, di una situazione di semplice adiacenza di “valori”, gusti, norme, stili di vita, credenze («*La parola chiave, quasi sacra, della nostra epoca è la “e”*»), in cui il cittadino si trasforma in cliente, in cui siamo tutti uguali, ma solo come consumatori. È quello che talvolta viene stigmatizzato oggi come “relativismo”. Ma naturalmente questa posizione è irrisolta e molto problematica: è lo stesso Anders, per primo, a confessare di non sapersi spiegare questa sua avversione per il pluralismo (per questa «*validità simultanea di tutti i sistemi di valore e di tutti gli stili*»); proprio lui che non si sente «radicato in alcun ambiente ortodosso» e che è cresciuto con la «“parabola dell'anello” di Lessing». È evidente che qui c'è un altro nodo teorico e politico da sciogliere, un nodo di grande importanza e con radici profonde: sembrerebbe, infatti, di nuovo, che la pluralità di mondi sia l'ostacolo che impedisce all'uomo di avere un proprio mondo, quando invece è lo stesso Anders ad avergli non solo attribuito una condizione strutturalmente «mancante di mondo», ma ad aver difeso – quasi normativizzandola – la sua indeterminatezza, per «proteggerlo – come ha notato Pier Paolo Portinaro – dai rischi di una sua forzata “determinazione”». E, infatti, poco dopo torna a difendere e a rallegrarsi della «sovraabbondanza della vita alessandrina» che ha vissuto, e persino a prendere sotto la propria tutela la «variopinta spazzatura culturale in cui sono immerso fino al collo» (ivi, pp. 47-8). Anders non si impegna in una distinzione delle diver-



se dimensioni dell'esperienza e dei livelli di identificazione – statuali e non statuali, giuridici e politici, istituzionali ed esistenziali, religiosi, individuali ecc. – che permetterebbe, forse, di articolare in maniera meno aporetica il problema del “pluralismo”. Tuttavia, è possibile cogliere qui un'indicazione utile anche ai nostri fini: Anders, infatti, non pensa che il pluralismo sia un male di per sé e detesta la retorica del “radicamento” e delle identità forti, ma tuttavia pensa che *questo* pluralismo sia un *surrogato consumistico* – livellante, indifferente, nichilistico – di un pluralismo diverso e che viene lasciato imprecisato, ma che si può immaginare come sostanziato da pretese di verità, da conflitti di appartenenza, da un confronto tra credenze diverse che non sia ridotto a un semplice supermercato delle identità. La categoria di «surrogato», d'altronde, sarà anche quella che verrà affibbiata da Anders a tutte le manifestazioni consuete del pacifismo: surrogati di azioni autentiche, efficaci. Surrogati, infine, di azioni violente. Se non «rendiamo innocuo» chi ci minaccia – abbandonando i surrogati a favore di azioni reali – dirà Anders, rischiamo non tanto di sperimentare nuove forme di «mancanza di mondo», ma una globale mancanza di vita sul mondo, un «mondo senza uomo».

#### 4. Dall'antropologia negativa ai limiti della persuasione

Come ho accennato, l'idea centrale della sua antropologia negativa degli inizi, quella secondo cui l'uomo è “senza mondo” in quanto esposto a tutta la sua contingenza, viene contraddetta dall'affermazione secondo cui oggi «è il mondo che viene all'uomo, che gli viene fatto entrare in casa in effigie [...]; il viaggio di scoperta e di apprendimento è diventato superfluo, e, poiché quanto è superfluo si atrofizza, è diventato impossibile» (Anders, 1956, p. 136). Cosa che però sembra essere smentita clamorosamente – insieme a tutte le altre tesi sostenute da Anders a proposito delle facoltà e delle *azioni* che sarebbero atrofizzate e dunque “diventate impossibili” – da quella che è la proposta “pratica” di Anders, la sua risposta al “che fare?”. L'«esercizio oggi necessario», che costituisce anche la «*raison d'être* del nostro testo», è «tentare “*esercizi di estensione morale*”, *aumentare l'estensione delle prestazioni comuni della [...] fantasia e del [...] sentimento*, insomma: eseguire *esercizi* per trascendere la *proportio humana* apparentemente fissa della [...] immaginazione e del [...] sentimento» (ivi, p. 283). Ma il tentativo di questa estensione («*l'ampliamento volontario della capienza del nostro sentire*») non presuppone proprio quell'antropologia negativa già messa in crisi, quella indeterminatez-

za e plasmabilità che Anders aveva messo ripetutamente in questione, perfino nella *Introduzione* allo stesso volume del 1956?

In fin dei conti – scriveva – a parte la sua illimitata capacità formale di produrre, l'uomo, per il resto, è un tipo morfologico più o meno determinato, quindi ha una adattabilità più o meno limitata: un essere dunque che non può venir rimodellato a piacere né da altre forze né da lui stesso, un essere la cui elasticità non si lascia strapazzare *ad libitum* (ivi, pp. 52-3).

Su queste premesse, l'idea che un'opera d'arte (l'esempio portato da Anders è una sinfonia di Bruckner) possa davvero costituire un rimedio all'atrofizzazione della sensibilità, dell'immaginazione e dei sentimenti, suona un po' debole, e contiene forse una *petitio principii*: dire che, «se l'anima “contiene” ciò di cui viene “riempita” (cioè il mondo della sinfonia), ciò significa [...] che essa altresì lo “afferra”», e che, «fintantoché esperisce realmente la sinfonia, esperisce anche il proprio mutamento di grandezza», è presupporre ciò che si voleva mostrare, cioè la possibilità di un “ampliamento” dell'immaginazione. Probabilmente occorrono ben altre elaborazioni teoriche per venire a capo – almeno al livello di una riflessione coerente – di queste tensioni, e un confronto attento e rinnovato con la realtà e le discipline, anche empiriche, che si occupano sistematicamente di problemi analoghi.

Ma intanto è possibile sollevare un'obiezione generale, che colpisce tutti i tentativi di “trasformare le coscienze” in maniera deliberata e consapevole: abbiamo davvero il governo sul nostro carattere, sulle nostre facoltà, sulla nostra immaginazione e sui nostri sentimenti? Quanto possiamo autotrasformarci, e in che modo? Il problema è speculare rispetto a quello della produzione non intenzionale di certi effetti (speculare a una “eterogenesi dei fini”): mentre nel caso dell’“eterogenesi dei fini” accade che, quando facciamo o produciamo qualcosa, produciamo anche effetti che non ci proponevamo di produrre; nel caso dei tentativi di “autotrasformazione” deliberata e consapevole tentiamo di produrre effetti desiderabili che però non possono essere prodotti consapevolmente e intenzionalmente (ma che sono «effetti essenzialmente secondari», come li ha chiamati Jon Elster, 1983). Per esempio, non si può mirare a distrarsi consapevolmente e intenzionalmente, perché ciò implicherebbe una specie di comando contraddittorio, del tipo “concentrati a distrarti” o “ricordati di dimenticare”. Ma la stessa cosa si può dire di ogni sentimento: i sentimenti non sono soggetti al nostro libero arbitrio, o almeno non direttamente, e non dipendono da decisioni intenzionali e consapevoli. Ogni

proposta di (auto)trasformazione dovrà dunque progettare strategie che non mirino direttamente ad essa, ma a ottenere obiettivi diversi (che possono produrre, forse, indirettamente, anche (auto)trasformazioni reali).

Anders era consapevole del carattere quantomeno “sperimentale” e incerto del compito di estendere la propria immaginazione, il proprio sentire e quindi la responsabilità rispetto ai propri atti e alle proprie produzioni. I suoi modelli di riferimento sono quelli religiosi, e – in negativo – quelli ideologici, come la propaganda nazista<sup>6</sup>. Scriveva Anders:

Non mi sembra possibile fornire indicazioni concrete sul come compiere questi tentativi e nemmeno determinarne il contenuto. Non sono comunicabili. Il momento estremo che forse ancora si presta ad essere parafrasato è la *sosta alla soglia*, il momento cioè che precede l'azione vera e propria, il momento in cui chi fa l'esperimento si propone il compito, in cui si “*auto-suggerisce*” ciò che finora non è stato immaginato e sentito allo scopo di attirare all'aperto “la canaglia” che si nasconde nel suo intimo: la fantasia svogliata, il sentimento pigro, e di costringerli a venire a capo del compito assegnato. Si tratta dunque di un *appello*, ma non di un appello sentito direttamente, come quello della voce della coscienza, bensì di un appello che lanciamo noi stessi: perché lo lanciamo al di là della frattura creata dal dislivello, come se le facoltà rimaste dall'altra parte fossero persone; e sono esse, la fantasia e il sentimento, che devono udire o a cui vogliamo prima di tutto “insegnare a udire” (Anders, 1956, p. 284).

Trent'anni dopo sembra che Anders abbia abbandonato queste speranze di riuscire in esperimenti di trasformazione o autotrasformazione delle coscienze, dei sentimenti, della portata delle proprie facoltà, e abbia sperimentato i duri limiti della persuasione, approdando infine alla violenza:

*Soltanto i sognatori sopravvalutano il potere della ragione!* Il primo compito del razionalismo consiste nel non farsi *nessuna* illusione riguardo al potere della ragione e alla sua forza di persuasione. Per questo giungo sempre alla medesima convinzione. Contro la violenza, la nonviolenza non serve a niente. Coloro che preparano o per lo meno accettano il rischio dell'eliminazione di milioni di persone di oggi e di domani (dunque della nostra definitiva eliminazione), devono sparire, non devono esserci più (Anders, 1987, p. 43).

6. In un articolo di trent'anni fa, ancora di notevole interesse, intitolato *Comprendere, modificarsi*, Remo Bodei (1979) aveva tentato una prima ricognizione del problema, focalizzandosi sulle strategie di trasformazione elaborate nella psicoanalisi freudiana, per un verso, e nel pensiero di Gramsci, per un altro.

## 5. Le cose ultime e penultime

E così, una volta tramontate le speranze in questa trasformazione del sentire e dell'immaginare, sembra che a un *Notstand* (a uno «stato di necessità») non si possa rispondere altrimenti che con una *Notwehr* (una «legittima difesa»): a mali estremi, estremi rimedi.

L'idea che la nonviolenza debba essere ottenuta mediante la violenza («non v'è dubbio che la violenza debba essere il nostro metodo, se col suo aiuto e soltanto col suo aiuto può affermarsi la nonviolenza»; ivi, p. 21), non è certo una novità, dato che quasi tutte le forme di violenza organizzata vengono giustificate e razionalizzate in questo modo. È deludente che Anders si appiattisca sulla relazione banale tra mezzi e fini (“i fini giustificano i mezzi”) che ha sempre dominato il “realismo” politico-militare, e che proprio il pensiero nonviolento (ma non solo) ha cercato di ripensare (esigendo, almeno, che i mezzi usati non contraddicano i fini proclamati, pregiudicandone la realizzazione), tanto più che lo stesso Anders aveva avviato una meditazione sul rapporto mezzi-fini già quarant'anni prima. Allora la critica era rivolta a una razionalità strumentale che si annetteva ogni possibilità di ragionare sugli scopi, consistendo oggi «lo scopo degli scopi [...] nell'essere mezzi dei mezzi»: soltanto la produzione di mezzi, infatti, trova una sua ragion d'essere nella logica “progressista” della produzione e del consumo, in cui gli scopi sono ammessi solo in quanto possono “servire a qualcosa”, e dunque in quanto diventano a loro volta mezzi da consumare, e da produrre nuovamente. In fondo a questa catena infinita, a questa “cattiva infinità”, si trova un ente ontologicamente mostruoso, un *unicum*, che non può essere trattato come un mezzo al pari degli altri, né come un fine, dato che la sua esistenza minaccia l'annullamento di ogni altro mezzo e di ogni altro fine: la bomba atomica.

Nel 1987 Anders equipara i detentori della bomba atomica, i responsabili dei programmi nucleari, a Hitler. Come lui, terrorizzano il mondo; peggio di lui, lo minacciano di una distruzione totale, tra indicibili sofferenze di tutti i viventi. Se ci si oppone a questa visione così radicale si rischia di cadere nella categoria poco illuminata dei “minimizzatori”<sup>7</sup>. È evidente che di fronte all'ultima accezione di «uomo senza mondo» – quella che in realtà prospetta un mondo senza uomo – si tratta di correre ai ripari, e non sembra che il mondo (che l'uomo) se

7. Come metteva bene in luce Norberto Bobbio nella sua Introduzione all'edizione einaudiana del libro di Anders *Essere o non essere. Diario di Hiroshima e Nagasaki*, del 1961 (ed. or. 1959).

ne curi troppo. Né sembra che i politologi o i filosofi abbiano un granché da dire: durante una conferenza, per esempio, agli inizi della seconda guerra del Golfo, fu chiesto a Michael Walzer quale argomento – quale risposta *in linea di diritto* – si potesse dare per giustificare il fatto che gli Stati Uniti intendono impedire (con ogni mezzo) ad altri paesi di costruire la loro atomica o altre armi di distruzione di massa, visto che loro ne hanno abbastanza da far saltare il mondo intero. Non è una logica (umiliante, per la coscienza di chi la propone, e per la dignità di chi la subisce) del *double-standard*? La risposta di Walzer mi sembrò molto deludente: «gli Stati Uniti hanno questo diritto perché hanno firmato patti di non-proliferazione». A parte il fatto che la situazione dei vari accordi è piuttosto intricata, e che questa non-proliferazione andrebbe indagata a fondo, non si capisce bene perché oggi l'Iran, per esempio, non potrebbe rispondere così: «firmeremo i trattati di non-proliferazione ecc. il giorno che avremo un arsenale paragonabile al vostro» (né si possono chiamare in cause le diverse “forme di governo”: come si sa, solo una democrazia, finora, in uno dei suoi ricorrenti e quasi permanenti “stati di necessità”, ha usato la bomba atomica).

Insomma, è evidente che i problemi sollevati da Anders con tanta veemenza sono problemi enormi e urgenti. È anche evidente che “la trasformazione delle coscienze” mediante gli “esercizi di ampliamento” delle nostre facoltà, o “l'appello” di ciascuno alle proprie facoltà rimaste indietro rispetto a quelle che presiedono alla produzione tecnica non soddisfaceva neppure Anders. Di qui un altro appello, estremo, quello alla “legittima difesa” violenta. Ma, al di là di ogni altra considerazione, se il primo appello – così com'era formulato – conteneva forse una “contraddizione performativa” e risultava ineseguibile, *questo* appello è innanzitutto assolutamente astratto e generico: un conto era – stando all'analogia proposta da Anders – attentare alla vita di Hitler (un obiettivo concreto e sensato, che avrebbe potuto avere conseguenze decisive), del tutto diverso sarebbe minacciare di morte i detentori o i fautori degli armamenti e delle centrali nucleari: chi è da considerarsi “detentore del potere atomico” oggi? Cominciamo (noi chi?) col minacciare di morte tutti i capi di governo, o i *commanders in chief*, dei Paesi che possiedono un arsenale nucleare o delle centrali nucleari (monitorando, magari, col fucile spianato, chi, come oggi Obama, ne controlla il potere, ma dichiara di volere il disarmo)? Ma se la minaccia non deve essere un'altra forma di *happening* in cui non succede un bel niente, bisognerebbe anche darle seguito, cominciare ad attentare alla vita di qualcuno. Dunque, bisognerebbe usare l'odioso terrorismo per terrorizzare gli odiosi terroristi? E poi? Con

quali conseguenze? Vi immaginate il mondo che si disarmi, che fa scomparire armi e centrali nucleari, le scorie e le industrie collegate, che diventa meno pericoloso e meno violento, meno avido o meno suicida perché c'è un terrorismo internazionale antinucleare che minaccia i detentori o i fautori di impianti nucleari? Senza neppure argomentare troppo, basti dare uno sguardo agli effetti prodotti dagli attentati terroristici dal 2001 a oggi. Che senso avrebbe?

Nel secondo volume de *L'uomo è antiquato*, Anders pubblica un saggio (scritto nel 1972) proprio sul problema del "senso". Il "senso" sarebbe minato ormai dalle nostre modalità di lavoro parcellizzato e dalla nostra irresponsabilità riguardo al prodotto del nostro lavoro («il senso ultimo di un modesto gesto manuale può chiamarsi "genocidio"»); dal fatto che viviamo in un «universo di mezzi»; dal fatto, infine, che il "senso" presupporrebbe – dice Anders – una prospettiva teologica, ma «Dio è morto». La categoria del "senso" ha senso, afferma Anders, solo in un orizzonte pragmatico, nello spazio compreso tra gli scopi ultimi (inaccessibili o inesistenti) e la puntualità del qui e ora. Anders, che rivendica a sé il titolo di moralista, oppone infine all'insensatezza una risposta infondata e infondabile, ma pragmatica:

La verità morale sta a metà tra "l'ora" e l'infinito. Così come ci viene richiesto di riflettere sull'"ora" puntuale, così è superfluo spingere la domanda di senso *ad infinitum*. Se noi riconosciamo come senso ultimo di un prodotto alla cui produzione collaboriamo la distruzione dell'umanità, sappiamo bene ciò che dobbiamo fare ovvero tralasciare di fare. *La domanda successiva*, ad esempio: *quale senso deve avere il fatto che esista un'umanità e non piuttosto che non ne esista alcuna*, tutt'al più ha un senso nel campo della ragione teorica (anche se non è possibile rispondervi), ma al contrario *non presenta alcun interesse per la ragione pratica*. Essa non riguarda il moralista. Questi si accontenta della penultima domanda. E si può dire fortunato se riesce a ottenere una risposta per il penultimo stadio (Anders, 1980, p. 362).

Anders parla qui di un «tralasciare di fare» (una sorta di disobbedienza, di non collaborazione), ma soprattutto lascia fuori dalla sfera delle azioni pragmatiche e della morale la risoluzione delle questioni ultime. Saggiamente, direi. Ho l'impressione, però, che la struttura "reattiva", che mi è sembrato di scorgere in una parte importante del pensiero di Anders, abbia infine provocato un cortocircuito tra lo spazio della morale, della prassi e la percezione di questa minaccia apocalittica "ultima". E allora, messe da parte le irrinunciabili questioni penultime – che certo richiedono tenacia e determinazione, lungimiranza e pazienza, né escludono forme di violenza –, Anders si è ab-

bandonato alla sua contraddizione finale: quella di promuovere i mezzi adatti a intervenire sul mondo e su tutte le sue complicate questioni “penultime” anche alla dimensione delle questioni “ultime”, mimando l’apocalisse che ci minaccia con piccole apocalissi dagli esiti molto dubbi e probabilmente controproducenti.

## Riferimenti bibliografici

- ANDERS G. (1956), *Die Antiquiertheit des Menschen Band I: Über die Seele in Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, Beck, München 1956; 1980 (trad. it. di L. Dallapiccola, *L'uomo è antiquato. 1. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, Il Saggiatore, Milano 1963; poi Bollati Boringhieri, Torino 2003).
- ID. (1959), *Der Mann auf der Brücke. Das Tagebuch aus Hiroshima und Nagasaki*, Beck, München (trad. it. *Essere o non essere. Diario di Hiroshima e Nagasaki*, con una Introduzione di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1961).
- ID. (1961), *Off Limits für das Gewissen. Der Briefwechsel zwischen dem Hiroshima-Piloten Claude Eatherly und Günther Anders*, Rowohlt, Hamburg (trad. it. *La coscienza al bando. Il carteggio del pilota di Hiroshima Claude Eatherly e Günther Anders*, Einaudi, Torino 1962).
- ID. (1980), *Die Antiquiertheit des Menschen Band II. Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, Beck, München 1980 (trad. it. di M. A. Mori, *L'uomo è antiquato, 2: Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2003).
- ID. (1984), *Mensch ohne Welt. Schriften zur Kunst und Literatur*, Beck, München 1984 (ed. it. a cura di S. Velotti, *Uomo senza mondo. Scritti sull'arte e la letteratura*, Spazio Libri, Ferrara 1991).
- ID. (1986), *Tesi su Cernobyl*, uscite in tedesco sulla rivista austriaca “Falter”, 13, 3-16 luglio 1986 (trad. it. di S. Velotti in “Linea d'ombra”, IV, 15-16, ottobre 1986).
- ID. (1987), *Gewalt – ja oder nein. Eine notwendige Diskussion*, Knauer, München 1987 (trad. it. parziale di A. G. Saluzzi, con una Presentazione di G. Fofi, Edizioni Cultura della Pace, Firenze 1997).
- BOBBIO N. (1979), *Il problema della guerra e le vie della pace*, il Mulino, Bologna (IV ed. 1997).
- BODEI R. (1979), *Comprendere, modificarsi. Modelli e prospettive di razionalità trasformatrice*, in G. Gargani (a cura di), *Crisi della ragione*, Einaudi, Torino, pp. 197-239.
- ELSTER J. (1983), *Sour Grapes. Studies in the Subversion of Rationality*, Maison des Sciences de l'Homme-Cambridge University Press, s.l. (trad. it. di F. Elefante, *Uva acerba*, Feltrinelli, Milano 1989).
- PORTINARO P. P. (2003), *Il principio disperazione. Tre saggi su Günther Anders*, Bollati Boringhieri, Torino.