



**HAL**  
open science

# L'emotività dell'uomo tecnico tra vergogna e colpa. Uno studio su Günther Anders

Chiara Pavan

► **To cite this version:**

Chiara Pavan. L'emotività dell'uomo tecnico tra vergogna e colpa. Uno studio su Günther Anders. *Iride*, 2016, 1, pp.57-78. hal-04555354

**HAL Id: hal-04555354**

**<https://hal.science/hal-04555354>**

Submitted on 22 Apr 2024

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## L'emotività dell'uomo tecnico tra vergogna e colpa. Uno studio su Günther Anders

Senza riguardo, senza pudore né pietà / m'han fabbricato intorno erte, solide mura.  
E ora mi dispero, inerte, qua. / Altro non penso: tutto mi rode questa dura  
sorte. Avevo da fare tante cose là fuori. / Ma quando fabbricavano come fui così assente!  
Non ho sentito mai né voci né rumori. / M'hanno escluso dal mondo inavvertitamente.

[Kostantinos Kavafis, *Mura*]

### *Introduzione. L'artificialità dell'uomo e dei suoi sentimenti*

È una domanda, in fondo, semplice, ad accompagnare Anders negli anni tormentati tra la patria e l'esilio (in una terra, quella statunitense, che gli rimarrà tanto estranea quanto la sua lingua), anni segnati da insuccessi, conflitti professionali e mancati riconoscimenti. Si tratta di interrogarsi sull'uomo, e in particolare sull'uomo che il mondo dominato dalla tecnica ha spodestato dal suo ruolo di soggetto della storia per farne un mero prodotto. Parrebbe quasi banale reiterare una domanda vecchia di secoli, o rinvigorire la critica al sistema produttivo allorché la teoria dell'alienazione sembra continuare a dar prova di sé. Ma la banalità lascia il posto ad una radicalità del tutto nuova nel momento stesso in cui Anders coniuga la critica alla tecnica con il rifiuto di una qualsivoglia natura umana, di un'essenza dell'uomo o di uno stato originario del mondo di cui la tecnica rappresenterebbe un tradimento o un'inversione innaturale.

Già nel 1934, infatti, Anders sposta il punto focale dell'indagine sull'uomo dall'essenza all'esperienza, ovvero dalla natura alle condizioni di volta in volta diverse che egli stesso si costruisce e in cui si ritrova implicato, aderendo interamente a quella linea di pensiero che, con Weber e Geertz, per citarne alcuni, definisce l'uomo come un animale sospeso in una rete di significati da lui stesso tessuta: «*L'a posteriori* è un carattere *a priori* dell'uomo; l'elemento di *posteriorità* inerente alle esperienze *a posteriori* è incluso *a priori* nell'essenza dell'uomo.»<sup>1</sup> Allo stesso modo, quando Anders, all'inizio degli anni '50, comincia a riflettere sulla condizione del mondo tecnico, si ritrova nell'impossibilità di aderire a una critica della tecnica che ne denunci l'artificialità, contrapponendola a una condizione precedente giudicata più naturale e autentica. Se l'artificialità è la condizione del modo d'essere dell'uomo nel mondo, la critica a una tecnica innaturale e contraria all'essenza dell'uomo perde tutto il suo valore; l'indagine filosofica è allora costretta a rivolgersi all'uomo situato *d'emblée* in un mondo tecnico, così come la sua critica deve rinunciare ad appoggiarsi su un presunto mondo più originario e autentico.

Tali esigenze si possono dispiegare attraverso uno stile filosofico che va compreso in relazione all'eredità fenomenologica di Husserl e Heidegger, accolta da Anders nella sua formazione filosofica e particolarmente

---

1 G. ANDERS, «Une interprétation de l'*a posteriori*» (1934), versione informatica (perso.ovh.net), p. 5, trad. it. mia. Cf. anche C. GEERTZ, *The interpretation of cultures*, London, Hutchinson, 1975. La rinuncia all'esaltazione del mondo pre-tecnico è uno degli aspetti che maggiormente differenzia il pensiero di Anders dalle riflessioni heideggeriane; cf. a questo proposito H. HILDEBRANDT, *Weltzustand Technik*, Berlin, Metropolis, 1990, p. 9.

evidente negli scritti giovanili. Non è certo senza considerare le accuse di astrazione e di negligenza della prassi rivolte ai suoi maestri che si può render conto dello stile andersiano; tuttavia, l'importanza di questo legame deriva dal fatto che, a rivelarsi essenziali per un'analisi della tecnica che prescindendo dall'esaltazione della naturalezza del mondo pre-tecnico, sono proprio dei motivi d'origine fenomenologica, coniugati con una reinterpretazione del senso dell'ontologia. In particolare, l'utilizzo di strumenti ontologici gli permette di fornire una descrizione della tecnica che, al pari dell'analisi heideggeriana<sup>2</sup>, non si riduca ad una semplice critica dei mezzi e dell'utilizzo che l'uomo potrebbe farne, bensì che renda conto della sua dimensione pervasiva e totalitaria, ossia del fatto che la tecnica, lungi dall'essere uno strumento neutro, è diventata l'ambiente che determina non solo il modo d'essere degli oggetti, ma anche le forme di pensiero e l'uomo stesso<sup>3</sup>. In effetti, la rilevanza assunta dal processo produttivo si è estesa a tal punto da assegnare alla categoria del prodotto una valenza universale, ontologica, ed è per tale ragione che l'ontologia, anziché esser rifiutata, viene messa al servizio dell'ente, e in particolare dell'ente prodotto<sup>4</sup>. Inoltre, la lezione fenomenologica impedisce ad Anders di descrivere i fenomeni tecnici ricorrendo a dei concetti preesistenti (semmai, il confronto tra un fenomeno e un concetto finisce per rivelare l'incongruenza tra i due), obbligando la critica, che si vuole in tal senso ancor più radicale, a trovare nella descrizione stessa della tecnica la possibilità di farsi strada. D'altronde, solo nella misura in cui la critica emerge dalla descrizione dei fenomeni tecnici, ovvero come contraltare dell'ontologia e della morale vigenti nell'apparato tecnico, essa può sussistere senza presupporre uno stato naturale dell'uomo e del mondo.

Questa premessa era indispensabile per poter cogliere tutta la posta in gioco nel tema che ci si propone di approfondire nelle pagine seguenti, e che riguarda la sfera dei sentimenti umani. Le riflessioni che Anders conduce in proposito fanno emergere in modo preponderante il sentimento di vergogna, che sarà definito nell'era tecnica «vergogna prometeica» e le cui conseguenze si ripercuoteranno sulle nozioni di colpa e responsabilità. Ma, prima di immergersi in un'analisi più dettagliata di questi temi, è bene allontanare ogni sospetto legato alla sfera dei sentimenti, perché Anders nulla cede al sentimentalismo o all'idea di una disumanizzazione intesa come perdita delle emozioni; né si affida ad una retorica poco avvertita, volta a rimpiangere il tempo passato. Cosa implica dunque la riflessione sui sentimenti umani?

Innanzitutto, il rifiuto di due posizioni. (1) La prima è quella secondo cui i sentimenti rimarrebbero fissi nel corso della storia, dando luogo ad un sostrato emozionale invariato. Certo, rispetto all'evoluzione della tecnica, essi mutano a fatica, tanto da sembrare costanti; eppure la loro lentezza non giustifica l'assenza di una storia dei sentimenti, che Anders denuncia già durante il suo soggiorno americano. Gli appunti presi negli Stati Uniti alla fine degli anni '40 saranno pubblicati più tardi, nel 1986, in *Amare ieri*, con il sottotitolo *Annotazioni sulla storia della sensibilità*, ma questo problema accompagna Anders anche negli anni '50, ed

---

2 Cf. M. HEIDEGGER, «Die Frage nach der Technik», in *Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt, Klostermann, 1953, trad. it. a cura di G. Vattimo, «La questione della tecnica», in *Saggi e discorsi*, Milano, Mursia, 1976. Cf. anche J. EDOUARD, «Le sens de l'émotion. Un indice de la situation fondamentale de l'homme au monde», in P. Avez, C. Capet e G. Guyomarc'h, *Sentir et penser*, Villeneuve d'Ascq, Pus, 2013.

3 Cf. U. GALIMBERTI, *Psiche e techne*, Milano, Feltrinelli, 1999, p. 34.

4 Cf. G. ANDERS, *Ketzereien, Ischl. Ontologischer Waldspaziergang*, München, Beck, 1987, p. 260.

ampi riscontri se ne possono trovare nel primo volume di *L'uomo è antiquato*, cui farà seguito il testo sull'antiquatezza dell'odio<sup>5</sup>. In effetti, la storicità dei sentimenti umani è essenziale per descrivere la condizione dell'uomo nell'era tecnica senza richiamarsi alla sua natura; e se Anders, nell'introduzione al tomo del 1980, si rivolge contro Brecht e la presunta modificabilità dell'uomo, o se critica Gehlen, pare farlo piuttosto in un moto di disperazione dovuto alla lentezza di tale processo, che in tutti i modi egli cerca di incoraggiare ad evolversi in direzione contraria a quella tecnica. (2) La seconda idea in opposizione alla quale va compresa la riflessione di Anders sull'uomo, è la teoria marxiana dell'alienazione, interpretata nel senso di una disumanizzazione, ovvero di una perdita di sentimenti dovuta al lavoro industriale. È pur vero che nel lavoratore alienato sorge un sentimento di umiliazione, ma anche questo è destinato a sparire nella generale passivizzazione dell'uomo, almeno fino a quando, a mutate condizioni storico-economiche, l'umanità del lavoratore stesso potrà risvegliarsi. Al contrario, Anders, riprendendo in ciò anche l'idea heideggeriana di un'emotività fondamentale, che determina l'uomo nel suo essere al mondo, nega l'identificazione del progresso tecnico con una crescente passivizzazione dell'uomo o con l'annullamento della sua dimensione emotiva. Che la tecnica renda l'uomo antiquato, superfluo e ontologicamente inferiore, non significa che essa ne distrugga completamente l'emotività o che lo renda totalmente passivo. Una conseguenza del dominio tecnico è infatti la cancellazione di ogni linea di demarcazione tra l'attività e la passività<sup>6</sup>: l'uomo non è succube della tecnica perché questa lo declassa da produttore attivo a prodotto passivo, ma perché lo inserisce nel processo infinito della produzione in cui egli è prodotto che produce prodotti e che produce se stesso in quanto prodotto. L'uomo continua ad essere attivo e ad essere dotato di sentimenti, benché questi siano del tutto diversi, spesso opposti, rispetto non tanto alla natura umana, quanto al modo tradizionale di intendere l'uomo, a quel modo oramai antiquato in cui l'uomo ancora crede di vedere se stesso.

L'analisi presente cercherà di mettere in luce la forma che la vergogna assume nell'età tecnica e di decifrare il suo legame con la colpa e la responsabilità, seguendo le riflessioni che Anders dissemina in testi molto diversi tra loro. Tramite lo studio dell'emotività dell'uomo, centrato sul rapporto tra vergogna e colpa, si giungerà infine ad interrogare la possibilità di una morale critica nei confronti della tecnica, che non si presenti al tempo stesso come il ripristino di un'irrispettata natura umana.

### *1. Discrepanza e vergogna prometeica*

È per descrivere la relazione particolare e del tutto nuova che lega l'uomo agli strumenti tecnici di cui si

---

5 Cf. G. ANDERS, *Lieben gestern*, München, Beck, 1986, p. 9-10, trad. it. di S. Fabian, *Amare ieri*, Torino, Boringhieri, 2004, p. 9-10: «fino a oggi abbiamo di fatto considerato l'apparato emozionale dell'uomo come una dotazione naturale e immutabile [...] se vogliamo sopravvivere, dobbiamo per forza costringerci a cambiare la nostra sensibilità (cioè la sua "storia")». Cf. anche G. ANDERS, *Hass. Die Macht eines unerwünschten Gefühles*, Hamburg, Rowohlt, 1985, trad. it. di S. Fabian, *L'odio è antiquato*, Torino, Boringhieri, 2006.

6 Cf. G. ANDERS, *Die Antiquiertheit des Menschen. Band II: Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, München, Beck, 1980, p. 145, trad. it. di M. A. Mori, *L'uomo è antiquato II. Sulla distruzione della vita nella terza rivoluzione industriale*, Torino, Boringhieri, 2007 [1992], p. 132 [In seguito, abbreviato AM2].

serve, relazione irriducibile ad un semplice utilizzo o ad un neutro automatismo, che Anders introduce la nozione di vergogna prometeica:

Credo di essere capitato sulle tracce di un nuovo tipo di *pudendum*; di un motivo di vergogna che non esisteva in passato. Lo chiamo per il momento, per mio uso, "vergogna prometeica", e intendo con ciò "vergogna che si prova di fronte all'"umiliante' altezza di qualità degli oggetti fatti da noi stessi"<sup>7</sup>.

Il motivo della vergogna prometeica, che Anders descrive a lungo nel primo tomo di *L'uomo è antiquato*, è il carattere che più di ogni altro permette di comprendere la situazione emotiva dell'uomo nell'età tecnica<sup>8</sup>. La vergogna è in effetti quel sentimento che ha rimpiazzato l'orgoglio (più che mai desueto) per aver prodotto un certo oggetto: invece di essere spinto da un moto di compiacimento di fronte alla macchina da lui stesso prodotta, l'uomo prova risentimento, ma soprattutto prova umiliazione. Eppure, tale umiliazione non può essere spiegata tramite la teoria classica, e oramai desueta anch'essa, dell'alienazione e della reificazione; al contrario, questo caso d'umiliazione ne è l'esatto capovolgimento, perché si tratta della vergogna che l'uomo prova per il fatto di essere se stesso, di non essere un prodotto o ancora di esser nato al posto di esser stato fabbricato. In un mondo in cui l'essente coincide con ciò che è utilizzabile e sfruttabile e in cui l'essere materia prima è diventato il criterio d'esistenza<sup>9</sup>, anche l'uomo deve sottostare alla legge dell'essente; e lo può, perché egli stesso è diventato nell'era tecnica un prodotto. Tuttavia, e in ciò si trova la radice dell'umiliazione e della vergogna, egli deve scontrarsi con degli impedimenti che si frappongono alla riuscita del suo esser-prodotto.

Se infatti l'uomo è, agli occhi di Anders, modificabile, non lo sono tutte le sue facoltà in ugual misura: ogni facoltà ha una portata e un limite particolari, ogni capacità si trasforma con una velocità diversa, e per tale ragione si creano degli sfasamenti, dei dislivelli che mettono in pericolo la coincidenza dell'uomo con se stesso. Le forme in cui il dislivello si ripropone sono molteplici, ma quella fondamentale, che giustifica l'espressione «*prometheisches Gefälle - dislivello prometeico*»<sup>10</sup> e che corrisponde alla radice della cecità dell'uomo di fronte ai pericoli dell'era tecnica, è la differenza tra la capacità di produzione e di immaginazione. Si tratta di una frattura dovuta all'efficienza e alla velocità con cui si migliora la capacità umana di produrre, contrapposta alla lentezza di immaginazione, comprensione, sensazione o addirittura percezione; la prima avanza a rapidi passi, le altre arrancano e non riescono ad oltrepassare la propria obsolescenza, perché all'interno di un sistema nel quale gli effetti non sono né direttamente né immediatamente visibili, l'uomo non riesce a rappresentarsi e ad immaginarsi quel che è effettivamente in grado di produrre. Oppure lo sa, ma lo sa soltanto, senza prenderne davvero coscienza, senza poter sentire o percepire la portata effettiva di ciò che pensa<sup>11</sup>. Ed è proprio la differenza tra le diverse capacità dell'uomo

---

7 G. ANDERS, *Die Antiquiertheit des Menschen. Band I: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, München, Beck, 1956, p. 23, trad. it. di L. Dallapiccola, *L'uomo è antiquato II. Sulla distruzione della vita nella terza rivoluzione industriale*, Torino, Boringhieri, 2007 [2003], p. 31 [In seguito, abbreviato AM1].

8 Cf. anche K. P. LIESSMANN, *Günther Anders: Philosophieren im Zeitalter der technologischen Revolutionen*, München, Beck, 2002, p. 65.

9 Cf. AM2, p. 32-33, trad. it. p. 25-26.

10 AM1, p. 267, trad. it. p. 250.

11 Cf. AM1, p. 267, trad. it. p. 251: «Assassinare, possiamo migliaia di persone; immaginare, forse dieci morti;

che può spiegare come il fatto che egli partecipi attivamente alla produzione non compensi con l'orgoglio la vergogna per la sua inadeguatezza di fronte alla macchina; la vergogna emerge infatti per l'incapacità umana di stare al passo con una potenzialità produttiva che appare infinita, benché questa competa all'uomo stesso in quanto parte del sistema di produzione: «il fatto che noi ci sentiamo inferiori ai nostri prodotti, *sebbene* li produciamo, è appunto l'oggetto di questa trattazione»<sup>12</sup>.

Di conseguenza, il dislivello prometeico si configura in primo luogo come una frattura soggettiva, ovvero come una differenza interna all'uomo (tra la facoltà di produrre e di immaginare) che diviene in tal modo inferiore a se stesso, e in secondo luogo come una discrepanza presente tra l'uomo e il mondo dei suoi prodotti e delle macchine, i cui effetti rimangono per l'uomo invisibili e inimmaginabili<sup>13</sup>. A sua volta, nella misura in cui l'uomo è esso stesso un prodotto, la frattura tra le diverse facoltà dell'uomo si tramuta nell'impossibilità dell'uomo di mutare interamente se stesso in un prodotto. In altri termini, l'arretratezza di alcune delle sue capacità limita non solo la possibilità di essere all'altezza di ciò che produce e dunque di controllare gli effetti delle sue azioni, ma essa limita anche la possibilità di completare la sua trasformazione in un prodotto. Ma cosa significa più esattamente il suo esser-prodotto? E perché l'uomo dovrebbe vergognarsi di non esser stato fabbricato?

Esser-prodotto significa per l'uomo non dover sottostare ad alcune condizioni che gli derivano dall'esser-nato e che gli impediscono di essere efficiente al modo di ciò che lui stesso produce. Il prodotto, certo, non è perfetto, perché si può rompere, non è versatile come l'uomo e non è nemmeno eterno. In realtà, nulla di tutto ciò costituisce un'obiezione alle riflessioni andersiane sulla vergogna: quel che il mondo tecnico considera come la perfezione non è la versatilità, ma la specializzazione, ovvero la coincidenza tra il prodotto e lo scopo preciso per il quale esso è stato fabbricato, coincidenza che d'altronde ne rende l'uso obbligatorio, in quanto il prodotto non ha altra ragion d'essere se non la sua utilizzabilità, tanto che sarebbe del tutto irrazionale produrre qualcosa per poi lasciarlo inutilizzato; inoltre, il prodotto, una volta identificato con il suo scopo, è reso perfettamente sostituibile e, benché si deteriori, esso diviene eterno in quel processo produttivo che, lungi dal definire l'epoca attuale come una forma di materialismo, la trasforma in un «platonismo industriale», nel quale gli oggetti sono i prodotti in serie di un modello unificato<sup>14</sup>. Di conseguenza, è in confronto all'esser-prodotto che l'esser-nato appare una costruzione difettosa, a causa di quella scarsa e lenta malleabilità che gli impedisce di stare al passo con la produzione e, al tempo stesso, per quell'indeterminatezza che ne rende l'utilizzo incerto; o ancora, in ragione della sua «facile deteriorabilità» unita all'insostituibilità che ne fa un *unicuum*; ma anche a causa del suo peso, che contrasta l'immediatezza e l'istantaneità, fini ultimi della produzione tecnica. In un'unica formula, esser-prodotto significa per l'uomo

---

piangere o rimpiangere, tutt'al più uno.»

12 AM1, p. 52, trad. it. p. 57.

13 A tal proposito, sarebbe opportuna una distinzione ulteriore, ovvero una versione oggettiva della discrepanza, che non si produce né solo tra le facoltà dell'uomo, né solo tra l'uomo e il mondo dei suoi prodotti, ma anche nel processo stesso di produzione, tra la visibilità delle macchine e degli strumenti, da un lato, e l'invisibilità degli effetti che questi sono in grado di produrre. Cf. C. PAVAN, «Être et apparaître à l'ère technique. Une promenade ontologique avec Günther Anders», in *Mosaïque*, n° 8, 2013, p. 224 e seguenti.

14 Cf. AM1, p. 52, trad. it. p. 56.

potersi identificare con la macchina che gli sta di fronte; ma poiché l'asincronicità tra l'uomo e il mondo dei suoi prodotti non può essere colmata, poiché la frattura non può essere sanata, l'identificazione totale con la macchina non può avvenire in modo definitivo, almeno fino a quando l'uomo non venga rimpiazzato definitivamente tramite lo *human engineering*.

Ecco perché la vergogna prometeica non è affatto una metafora: in generale, la vergogna designa un fallimento della relazione con se stessi, provocato da uno scacco dell'identificazione, ovvero dall'esperienza di essere contemporaneamente se stessi e altro da sé<sup>15</sup>. In altri termini, l'uomo, che ha sempre provato vergogna per ciò che gli era estraneo, per ciò che non coincideva con sé o con la propria rappresentazione di sé, che si trattasse dell'*es* degli istinti e del corpo o dell'*ego* dell'individuazione, si ritrova ora a provare vergogna per se stesso, di fronte a sé e di fronte alla macchina con la quale non riesce ad identificarsi completamente<sup>16</sup>. Ed è così che l'imperfezione dell'uomo, oggetto di vergogna, diventa una colpa: la vergogna, essendo essa stessa indice dell'inadeguatezza dell'uomo, produce nuova vergogna e rende manifesta la colpa che l'uomo tenta di mascherare nella visibilità e nell'assenza di pudore, viste dal mondo tecnico come una garanzia di moralità: «"Chi non si nasconde [...] chi rimane in vista, non desta il sospetto di esser preso da vergogna (e con ciò di essersi macchiato di una colpa).»<sup>17</sup> Ma sulla scia di questo nuovo «coinvolgimento erotico»<sup>18</sup> tra l'uomo e la macchina, come va inteso il rapporto tra colpa e vergogna? Anders sembra intenderlo come un capovolgimento della tradizionale derivazione della vergogna da una colpa particolare: «Insomma: non ci si vergogna della colpa; al contrario, ciò di cui ci si vergogna diventa spesso una colpa. "Mi vergogno, dunque sono colpevole" è più valido di "Sono colpevole, dunque mi vergogno"»<sup>19</sup>. Ma in che senso è possibile affermare che la colpa deriva dalla vergogna, e non viceversa? La vergogna non è più semplicemente quel sentimento che rivela un'incongruenza tra ciò che è e ciò che dovrebbe essere, manifestando dunque una colpa che si è già prodotta?

## 2. Dalla vergogna prometeica alla colpa metafisica

Se la vergogna prometeica è divenuta l'aspetto che meglio di ogni altro definisce la relazione tra l'uomo e la macchina, e dunque la condizione dell'uomo nell'età tecnica, ciò dipende dal fatto che essa permette di allargare la nozione di colpa e di concepirla anche in assenza di responsabilità. Infatti, l'analisi del rapporto tra vergogna e colpa nell'uomo tecnico deve fare i conti con il fatto che la tecnica ha privato l'uomo della responsabilità individuale, intesa come la possibilità di controllare le proprie azioni secondo la

---

15 Cf. AM1, p. 66, trad. it. p. 68.

16 Anders non identifica esplicitamente il primo caso di fallimento dell'identificazione con la teoria dell'alienazione, ma essa si può derivare senza alcun dubbio da passaggi come il seguente: «Ormai l'uomo moderno non si sogna nemmeno di collegare idee spaventose con la forma passiva di "essere strumentalizzato" [...]. Al contrario *egli pensa che la sua disgrazia sta* nelle sue limitate possibilità di essere utilizzato, *nell'eventualità* che la sua passività, la sua utilizzabilità, insomma *la sua mancanza di libertà abbia dei limiti definitivamente segnati.*» (AM1, p. 42, trad. it. p. 48.)

17 AM1, p. 29, trad. it. p. 37. Cf. anche G. ANDERS, *Lieben gestern*, cit., p. 81 e 85, trad. it. p. 90 e 94: «la vergogna del provare vergogna è un'emozione ormai fuori corso».

18 P.P. PORTINARO, *Il principio disperazione. Tre studi su Günther Anders*, Torino, Boringhieri, 2003, p. 65.

19 AM1, nota 72, p. 331, trad. it. nota 30, p. 307.

considerazione degli effetti che queste possono provocare. Se l'uomo non è più in grado di prevedere gli effetti delle proprie azioni, se il sistema in cui è inserito è volto a privarlo persino del diritto ad essere responsabile, e se, a maggior ragione, la colpa di cui si macchia deriva dalla sua incapacità di stare al passo con il ritmo delle macchine, ne consegue allora che la colpa attribuibile all'uomo non può più essere definita come la conseguenza dannosa di un atto per il quale si è responsabili.

Mentre siamo "*liberi da ogni responsabilità*", non dobbiamo in effetti avere *nessun diritto alla responsabilità*; la responsabilità deve esserci preclusa. [...] La possibilità di diventare colpevoli [nel senso di una colpevolezza che deriva dalla responsabilità] ci è sottratta dagli apparati del nostro mondo [...]. Sembriamo assolti perché non siamo più noi stessi a fare il male che facciamo. La colpa ci è sottratta, perché abbiamo trasferito gli atti, tramite i quali la colpa viene al mondo, a delle cose che, ora, agiscono al nostro posto<sup>20</sup>.

Al contrario, la vergogna, derivando da uno scacco dell'identificazione, non ha bisogno di essere riferita ad un soggetto responsabile al fine di manifestarsi. Ecco allora che essa si dimostra del tutto adeguata per pervadere la sfera emotiva dell'uomo nell'età della tecnica; al punto che Anders finisce per scrivere: «non c'è espressione che indichi più chiaramente ciò che è la vergogna di questa: "*non essere responsabile di qualche cosa*" ["*nichts können für etwas*"]»<sup>21</sup>, e vi aggiunge: «un difetto di cui non si ha colpa non è perciò meno umiliante, ma più umiliante ancora»<sup>22</sup>. Per spiegare queste affermazioni di Anders, si potrebbe dire, in un senso molto generale, che l'emergere della vergogna sembra essere indifferente alle nozioni di responsabilità e di colpa per un atto effettivamente prodotto: in fondo, è il modo in cui l'uomo ritiene di essere considerato che lo conduce a vergognarsi di sé, ragione per cui egli può vergognarsi di essere accusato benché sappia di esserlo ingiustamente, o anche solo perché pensa di essere accusato quando in realtà non lo è. Ma perché l'assenza di responsabilità dovrebbe essere ancora più umiliante? 1) In primo luogo, ciò avviene in riferimento alla vergogna come fallimento dell'identificazione, ovvero come scarto tra ciò che si è e ciò che si dovrebbe essere: l'assenza di responsabilità di chi prova vergogna impedisce la giustificazione dell'oggetto della vergogna, o l'assunzione di un atto di cui ci si vergogna come conseguenza di una decisione, ed essa ostacola in tal modo la possibilità di colmare la frattura tra sé e sé. In altri termini, la vergogna viene rafforzata a causa dell'impotenza a render ragione del motivo della vergogna. 2) In secondo luogo, in riferimento al rapporto tra uomo e macchina nell'età della tecnica, la vergogna dell'inadeguatezza dell'uomo di fronte agli apparati tecnici si declina come vergogna di non essere responsabili e di non essere colpevoli per ciò di cui si vorrebbe essere responsabili. Ciò non significa affatto che l'uomo si vergogni di non essere all'altezza della sua umanità; al contrario, egli si vergogna di non essere all'altezza della macchina, perché è a quest'ultima, in ragione della sua efficienza, che la responsabilità è oramai stata trasferita. La vergogna prometeica può essere definita come una vergogna dell'uomo per l'inadeguatezza che gli impedisce di essere considerato come responsabile.

Di conseguenza, come va interpretata l'analisi di Anders secondo cui, nell'età tecnica, sarebbe la vergogna a produrre la colpa e non più viceversa? Il senso di quest'affermazione sembra essere non tanto la semplice

---

20 G. ANDERS, *Die atomare Drohung*, cit., p. 85 e 88, trad. it. mia.

21 AM1, p. 69, trad. it. p. 71.

22 AM1, nota 32, p. 327, trad. it. nota 8, p. 304.

inversione tra colpa e vergogna, quanto un capovolgimento che va di pari passo con la trasformazione di ciò che questi termini indicano. Se la vergogna è sempre stata associata all'assenza di responsabilità (ad esempio, nel caso dell'*es* degli istinti o dell'*ego* dell'individuazione)<sup>23</sup>, non si può dire lo stesso della colpa, che, se intesa come un atto particolare, dovrebbe essere strettamente associata alla nozione di responsabilità. Quel che invece sembra accadere nel mondo tecnico, è l'allargamento della dimensione metafisica e ontologica dalla vergogna (che è una vergogna per la costituzione dell'uomo) alla colpa (in quanto l'uomo diventa colpevole della propria arretratezza, pur non essendone responsabile):

[...] per la macchina la distinzione [tra l'io e la macchina] non esiste nemmeno. Se a un lavoratore venisse in mente di giustificarsi dicendo che lui non ha colpa del cattivo esito, ma la sua mano goffa, di cui egli non è responsabile, la macchina farebbe per così dire una spallucciata. Ma non è affatto così che si giustifica il colpevole. Perché se nel momento della cattiva riuscita egli scopre improvvisamente in se stesso, invece che una parte di macchina, l'antico Adamo, egli si giudica con il criterio *della macchina*, si vede dal punto di vista di *quella* - all'incirca come il membro del partito, perfettamente allineato, si vede *sub specie* del suo partito e si riconosce colpevole *à tout prix* nell'interesse di quello, anzi si sente colpevole<sup>24</sup>.

In altri termini, per quanto l'uomo possa non essere responsabile dell'errore causato dalle sue condizioni troppo umane, non per questo egli viene assolto dall'accusa di colpevolezza. È in tal senso che, allo schema per cui un soggetto si vergogna di un'azione colpevole che avrebbe potuto evitare in quanto soggetto responsabile o si vergogna di qualcosa per cui non può essere considerato colpevole in quanto non responsabile, ne sopraggiunge un altro per cui, la vergogna prometeica, che è vergogna per ciò di cui non si è responsabili, dà luogo ad una colpa essa stessa metafisica, la colpa di essere ancora troppo umano, in virtù della quale gli errori di fronte alla macchina vengono considerati come delle colpe particolari di cui è bene vergognarsi. La colpa finisce allora per identificarsi con la vergogna, non solo a livello della singola azione, ma nella sua stessa dimensione metafisica.

È in questo contesto, peraltro, che Anders prende le distanze da Kafka, all'epoca ancora poco conosciuto, accusandolo di aderire all'inversione tra colpa e pena che egli mette in scena nella narrazione. Ponendo la punizione sociale e la vergogna che ne deriva come condizione della colpa, egli critica giustamente il mondo

---

23 Cf. AM1, p. 72, trad. it. p. 73. La dimensione metafisica della vergogna appare negli scritti di Anders anche prima degli scritti sulla tecnica (il che dimostra, peraltro, come non sia la sua forma ad essere una novità nel mondo tecnico); in particolare, nell'articolo *Patologia della libertà* del 1934 (cf. G. ANDERS, *Pathologie de la liberté*, versione informatica, perso.ovh.net, p. 6), la vergogna metafisica (ossia inerente all'esistenza e provocata, in quel caso, dall'incontro con la contingenza) è distinta dalla vergogna di un atto particolare (corrispondente al rimorso) e posta come sua condizione. In seguito, pur ricollocandola nell'ambito della tecnica, Anders non sembra disconoscere l'analisi precedente e addirittura rinvia ad essa in una nota: nell'età della tecnica, la vergogna dell'origine diventa vergogna dell'individuazione, ovvero di ciò che ostacola l'identificazione totale all'apparato tecnico (Cf. AM1, p. 75, trad. it. p. 76. Cf. anche AM2, p. 219, trad. it. p. 201-202: «[Il potere totalitario] indicherebbe *l'individuazione come un peccato contro le sue pretese monolitiche* e incolperebbe l'individuo di "autoappropriazione indebita"»). Ed è proprio tale tratto metafisico della vergogna a consentirne l'estensione anche a ciò che non riguarda specificatamente l'uomo. Così come, negli anni '30, descrivendo uno stato totalitario anti-utopico, Anders formula il motto: «Il fondamento del mondo si vergogna delle sue individuazioni, ossia del fatto che, sotto forma di individui, si è allontanato da se stesso», nel 1956 lo riprende in una nota tramite la riformulazione di un motto spinoziano: «La vergogna di cui soffre l'individuo è solo una parte della vergogna che il "fondamento" sente per le sue proprie individuazioni» (AM1, nota 75<sup>2</sup>, p. 332, trad. it. nota 34, p. 308); infine, anche nel mondo tecnico, la vergogna dell'individuazione si estende al mondo dei prodotti, i quali, aspirando a ridurre al minimo il loro residuo corporeo per raggiungere un ideale di istantaneità e immediatezza, «sembrano vergognarsi, come l'anima, di essere vincolati a un corpo, di appartenere alla natura» (AM1, p. 189, trad. it. p. 178).

24 AM1, p. 93, trad. it. p. 92.

in cui la miseria e il declassamento sociale diventano la causa della presenza dei criminali, ma secondo Anders finisce per presentare la pena e la vergogna come testimonianza di una colpa già esistente: «"non verrei punito", egli sembra dire, "se non fossi colpevole"»<sup>25</sup>. Che si concordi o meno con la lettura andersiana di Kafka, si vede come Anders vi riconosca l'impronta della teologia del peccato originale, per la quale ogni punizione è la conseguenza di una condizione preesistente e incancellabile di colpa, di cui i singoli uomini non sono propriamente responsabili. La tecnica, in fondo, sembra aderire pienamente alla teoria del peccato originale, declinandolo nel senso del confronto tra l'uomo e la macchina: l'uomo può vergognarsi di un errore perché si vergogna della propria condizione tecnicamente imperfetta e può rendersi colpevole di un mal funzionamento perché è fondamentalmente colpevole di essere *ancora* tremendamente arretrato.

Quel che Anders, al contrario, contesta alla morale tecnica, è proprio tale indistinzione tra vergogna e colpa; l'attenzione alla concretezza e il suo impegno attivo sul fronte anti-atomico e nella denuncia dei crimini contro l'umanità sembrano infatti impedirgli di concepire la colpa in assenza di una responsabilità declinata in senso strettamente individuale. Ne consegue che il suo rifiuto della nozione tecnica di colpa si rivolge contro il concetto di colpa collettiva<sup>26</sup>, e la sua critica mira anche quei filosofi che hanno teorizzato una nozione metafisica o ontologica della colpa, perché l'estensione della colpa a ciò che va al di là dell'individuo finisce per mascherarne la dimensione morale e politica. In tale direzione, ad esempio, Anders si distanzia rispetto ad Heidegger: non solo perché l'idea di colpa derivabile da *Essere e tempo* corrisponde alla mancata conformazione ad un astratto ideale d'autenticità<sup>27</sup>, ma anche perché Heidegger identifica il senso autentico dell'esser-colpevole (*Schuldigsein*) con la sua accezione ontologica, ovvero con l'impossibilità del *Dasein* di porre da sé il proprio fondamento<sup>28</sup>; e lo stesso si potrebbe dire del senso ontologico della colpa che si ritrova nelle analisi di Martin Buber e di Karl Jaspers<sup>29</sup>. Al contrario, se Anders non disconosce totalmente quel sentimento che Jaspers chiama «colpa metafisica»<sup>30</sup>, corrispondente all'essere ancora in vita dopo e nonostante lo sterminio degli ebrei, egli rifiuta tuttavia di annoverarlo tra i diversi generi di colpa, per farne invece una forma di vergogna, nella quale la dimensione metafisica si intreccia inevitabilmente con la

---

25 G. ANDERS, *Kafka. Pro und contra. Die Prozeß-Unterlagen*, München, Beck, 1951, p. 38, trad. it. di P. Gnani, *Kafka. Pro e contro: i documenti del processo*, Macerata, Quodlibet, 2006, p. 65.

26 Anders identifica infatti il concetto di colpa collettiva con la realizzazione di un fine di tipo totalitario: «a quei poteri interessati alla massificazione dell'uomo, niente era più gradito della teoria che attribuisce a ciascuna vittima la colpa per la massificazione» (G. ANDERS, *Über Heidegger*, München, Beck, 2001, p. 394). Cf. anche G. ANDERS, *Hiroshima ist überall. Tagebuch aus Hiroshima und Nagasaki*, München, Beck, 1982, p. 116, trad. it. mia: «Come se la solidarietà consistesse nella condivisione della colpa o del peccato! La solidarietà si esprime piuttosto nell'azione: nello sforzo di impedire ciò che è stato fatto da alcuni di noi e che potrebbe essere fatto di nuovo.» O ancora G. ANDERS, *Wir; Eichmannsöhne*, München, Beck, 1964, p. 81-83, trad. it. di A. Saluzzi, *Noi, figli di Eichmann*, Firenze, Giuntina, 1995, p. 87-90.

27 L'idea di colpa che Anders attribuisce a Heidegger, «non essere se stesso è la colpa del Dasein» (G. ANDERS, *Über Heidegger*, cit., p. 57, trad. it. mia), viene rovesciata in una colpa essa stessa: «come egli [Heidegger] non veda che costruire un vero mondo a misura dell'uomo possa quantomeno essere il compito dell'uomo - questa stessa è sin d'ora la colpa di Heidegger» (*Ibid.*, p. 193, trad. it. mia).

28 Cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1986, §58, p. 285, trad. it. di F. Volpi, *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 2005, p. 340.

29 Cf. M. BUBER, *Schuld und Schuldgefühle*, Heidelberg, Schneider, 1958, trad. it. di L. Bertolino, *Colpa e sensi di colpa*, Milano, Apogeo, 2008, p. 4-5 e K. JASPERS, *Philosophie*, Berlin, Springer, 1956, trad. it. di U. Galimberti, *Filosofia*, Torino, Utet, 1978, p. 725.

30 K. JASPERS, *Die Schuldfrage*, Heidelberg, Schneider, 1946, p. 31 e seguenti.

specifica condizione storica che la produce. Così, Anders fa posto ad una vergogna legata all'esistenza umana, ma che non per questo è identificata con una colpa ontologica, né posta all'origine di una colpa morale. Per un verso, essa riguarda l'appartenenza al gruppo di ebrei sopravvissuti, non solo di Anders stesso, ma di tutti gli ebrei, compresi quelli che nasceranno in futuro; si tratta della vergogna di essere ancora in vita, di essersi salvato, pur appartenendo ad un popolo che si identifica con una storia di sofferenza e lacerazione.

E se infine mi chiedete in quale giorno io mi sia più profondamente vergognato [...] di essere ancora qui come ebreo, allora rispondo: "È stato quel giorno ad Auschwitz davanti a montagne di scarpe, montagne di occhiali, dentiere rotte, ciuffi di capelli tagliati e valigie a mano ormai prive di padrone. E tra queste cose avrebbero dovuto trovarsi anche i miei occhiali, i miei denti, le mie scarpe, la mia valigia. Allora io - che non ero stato deportato ad Auschwitz - che da tutto questo ero venuto fuori per caso - io mi sentii come un disertore." [...] come potrebbe un uomo, messo di fronte ai milioni di milioni che - in nulla più colpevoli di quello stesso uomo - se ne sono andati in fumo, pronunciare il proprio grazie per aver avuto, lui proprio, una tale "chance"? [...] questa vergogna di esistere ancora oggi qui *in quanto ebreo* - di non essere tra quelli che sono stati annientati ad Auschwitz o a Maidanek [...] ha una sua preistoria. [...] [È la punta più manifesta dello] stupore di essere venuto al mondo *ancora* come ebreo. [...] Naturalmente non riguarda solo il mio personale "essere ancora qui", ma il fatto che noi esistiamo ancora: noi, la cui preistoria e la cui storia è consistita in un'interrotta "catena di lacerazioni" - di migrazioni, persecuzioni, fughe e massacri<sup>31</sup>.

Per un altro verso, la vergogna viene estesa all'appartenenza al genere umano nel suo complesso, per ciò che esso ha prodotto e per l'irreversibilità della situazione che ha creato. Benché non del tutto estranea ad una certa forma di impotenza, questa vergogna è l'esatto opposto rispetto a quella suscitata dalla morale tecnica: la vergogna non si produce più per l'incapacità dell'uomo di stare al passo con la macchina, quanto per la mostruosità delle capacità d'azione e di produzione dell'uomo e della macchina, che la sfera emotiva arretrata d'un uomo antiquato non è in grado di raggiungere e controllare:

La vergogna di oggi: la vergogna di ciò che gli uomini *avevano* potuto fare agli uomini; dunque di ciò che *anche oggi* possono ancora farsi reciprocamente; dunque di ciò che *noi* possiamo farci reciprocamente; dunque vergogna di essere *anche* un uomo. [...] *La nostra vergogna di essere uomini*; la nostra vergogna del fatto che degli uomini sono in grado di condurre i loro simili in situazioni nelle quali a loro non è più possibile agire umanamente<sup>32</sup>.

### 3. Dall'umanità come residuo alla morale critica

Una morale critica, opposta a quella tecnica, si presenta allora come uno slittamento dell'oggetto della vergogna: non più vergogna per l'arretratezza dell'uomo rispetto alla macchina, ma vergogna per il fatto che la discrepanza tra le diverse facoltà dell'uomo può portare quest'ultimo a diventare colpevole, e soprattutto per la possibilità che l'uomo, incapace di prevedere gli effetti delle sue azioni e di adeguare alla sua nuova condizione la nozione di responsabilità, diventi colpevole rimanendo indifferente rispetto a tale colpevolezza. Ciò rende visibile come la sfera emotiva, lungi dall'essere un mero aspetto soggettivo che si aggiunge a dinamiche concrete, costituisca al tempo stesso la radicalità della dimensione totalitaria della tecnica descritta da Anders e la possibilità d'instaurare, a partire da tale descrizione, una morale ad essa opposta, che

---

31 G. ANDERS, *Mein Judentum*, in H.J. Schultz (hrsg.), *Mein Judentum*, Stuttgart, Kreuz, 1978, p. 63-64, trad. it. di E. Mori, *Il mio ebraismo*, in A. Cavaglion (a cura di), *Gli aratori del vulcano. Razzismo e antisemitismo*, Milano, Linea d'Ombra, 1994, p. 97-98.

32 G. ANDERS, *Hiroshima ist überall...*, cit., p. 74 e 83, trad. it. mia.

non poggia tuttavia sull'idea di una natura umana preesistente e del dominio tecnico inteso come disumanizzazione<sup>33</sup>. Non sono infatti un'essenza umana o una natura immutabile, e nemmeno l'effettivo rapporto concreto tra l'uomo e la macchina, che decidono in ultima istanza della condizione dell'uomo. Sono i suoi sentimenti che determinano la sua posizione d'adesione o di critica rispetto al sistema tecnico.

Un rischio possibile, ad esempio, sarebbe quello di interpretare i tratti dell'uomo che gli impediscono di identificarsi interamente alla macchina come un residuo della sua umanità e della sua libertà, che in fondo la tecnica non potrà mai sconfiggere. Ma nella descrizione andersiana della tecnica questo passo è già stato compiuto: non perché il dislivello sia stato in qualche modo annullato completamente (la tecnica è ancora e pur sempre un processo in continuo movimento che, per essere colto in quanto tale, richiede una descrizione esagerata, ed è un processo nel quale la discrepanza permane tanto quanto la vergogna<sup>34</sup>), ma proprio perché l'arretratezza dell'uomo è oggetto di vergogna: se nei confronti di quel che potrebbe essere definita la sua *umanità* l'uomo prova vergogna e repulsione, e se vede in essa una colpa alla quale cerca in ogni modo di sottrarsi, allora non è l'umanità in quanto tale a definire la sua condizione attuale, bensì il suo rifiuto, ovvero l'umanità in quanto residuo.

Che ogni singolo in quanto singolo, ogni individuo in quanto individuo sia insostituibile (sia "di valore insostituibile") è stato in fondo il credo di ogni *humanitas*. Potrebbe sembrare quindi che stessimo parlando di un rudimento di *humanitas* o del residuo di un'esperienza di *humanitas*. Si tratta del contrario. Perché determinante è qui appunto *quale posizione* il singolo assume di fronte alla propria insostituibilità; *come* la sente. Cioè il fatto che egli la giudica uno svantaggio immeritato, un attributo contro cui si ribella, sebbene non possa rifiutarsi di identificarvisi - insomma: un difetto e una macchia di cui si vergogna. Determinante è dunque il "malaise dell'unicità"<sup>35</sup>.

Ecco qual è l'apporto più importante dell'analisi *fenomenologica* della vergogna che rifiuta di fondare la descrizione su una nozione di essenza umana: l'impotenza dell'uomo, la sua arretratezza, la sua morale antiquata, non sono dei resti d'umanità ai quali l'uomo rimane legato nel tentativo cosciente d'evitare l'adesione totale al progetto tecnico. *Non abbiamo più a che fare con un residuo d'umanità, ma con l'umanità in quanto residuo*. L'obsolescenza dell'uomo è infatti un residuo della tecnica, un materiale di scarto della

---

33 Ancora durante il soggiorno americano, Anders rifiuta di parlare di un'essenza dell'uomo: «[...] la non-identificazione dell'uomo con se stesso o con l'essere-proprio-se-stesso, di cui si vergogna - certo questi tratti possono essere possibili solo nell'uomo: ma dove sta scritto che ciò che solo a lui è possibile, lo determina anche nell'"essenza"? Poche cose hanno danneggiato la filosofia europea più dell'identità, sempre presupposta come naturale, di *differentia specifica* ed "essenza"» (G. ANDERS, *Lieben gestern*, cit., p. 62, trad. it. p. 69). Questo passaggio sembra indicare non tanto l'abbandono di ogni tipo di considerazione antropologica capace di distinguere l'uomo dagli altri enti (cf. M. Latini, «L'antropologia eretica di Günther Anders», in *Babelonline*, n° 5, 2008, p. 97-106), quanto il tentativo di parlare dell'uomo e della dimensione emotiva che ne connota più specificatamente la condizione senza far ricorso alle nozioni di natura e di essenza, intese come strutture fisse.

34 Se Anders può affermare che la vergogna sparisce nel momento in cui la differenza tra la prestazione dell'uomo e quella della macchina diviene troppo grande, in quanto viene a mancare la ragione di un paragone fra le due prestazioni (cf. AM2, p. 97, trad. it. p. 88), è in realtà perché il dislivello viene in tal caso annullato: non vi è più alcun confronto, perché l'uomo è diventato definitivamente una parte di macchina che non ha alcun motivo di interessarsi a ciò che oltrepassa la sua funzione. La vergogna, infatti, esiste fin quando permane la discrepanza (cf. AM2, p. 156, trad. it. p. 142). Quanto ai dubbi che Anders stesso esprime in una nota del 1979 a proposito dell'analisi della vergogna, essi non paiono giustificati dal contesto: la vergogna non dovrebbe sorgere per il reinserimento dell'uomo al livello degli apparecchi, ma per la sua esclusione, che sarebbe dovuta all'impotenza umana (cf. AM2, nota 11, p. 433, trad. it. nota 14, p. 405).

35 AM1, p. 56, trad. it. p. 60.

produzione, in quanto essa, manifestandosi nel caso di un errore nell'adempimento di una funzione specifica, rappresenta ciò che la tecnica non riesce ad integrare e a rendere completamente uniforme a sé. E ciò che la tecnica non può assimilare, lo rifiuta in quanto scarto, coerentemente con l'identificazione del mancato utilizzo con uno scandalo morale: se ciò che si può produrre si deve produrre e si deve di conseguenza utilizzare, se tutto l'esistente coincide con la materia prima da sfruttare, allora «si deve togliere esistenza a ciò da cui non si può far nulla, e [...] ovunque ci sia d'intralcio, esso dev'essere annientato»<sup>36</sup>. Così come la produzione implica sempre un materiale di scarto, la tecnica (e l'uomo stesso in quanto produttore) rifiuta l'uomo che non può essere trasformato a suo piacimento, trasformandolo in residuo. «"Zur Schlacke machst du dir!" - "Diventi una scoria!"»<sup>37</sup>

Resta tuttavia il problema di capire come sia possibile l'emergere di una morale critica, ovvero di un cambiamento dell'oggetto della vergogna, all'interno di una tale pervasività del dominio tecnico. Se è a partire della discrepanza tra l'uomo e la macchina, e tra le diverse facoltà dell'uomo, che tale possibilità sembra apparire, si è detto d'altra parte che questa stessa discrepanza costituisce la condanna dell'uomo, ciò che gli impedisce di percepire gli effetti del proprio lavoro, di tenere la macchina sotto il suo controllo e di adattare le proprie nozioni morali alla situazione presente. Inoltre, l'ontologia e la morale instaurate dalla tecnica mirano all'istantaneità e all'immediatezza necessarie all'accelerazione del processo di produzione<sup>38</sup>, e queste ostacolano ancor più ogni tipo di pensiero critico, nella misura in cui si dirigono verso l'annullamento della possibilità. Del resto, facendo coincidere la possibilità con ciò che, potendo essere prodotto, deve essere portato all'esistenza (ovvero fabbricato e utilizzato), la tecnica rovescia il possibile (il «se» dell'eventualità) nella realtà della produzione: «quanto più integralmente un'esistenza umana è determinata da altri, quanto più ermeticamente è isolata dagli altri contro l'imprevisto, tanto più rapidamente si atrofizza il "se"»<sup>39</sup>. Lo stesso avviene rispetto all'ideale della visibilità totale, in vista del quale la vergogna cerca di mascherare nella spudoratezza la colpa di cui è indice: la visibilità altro non è se non una forma di pienezza e di saturazione che impedisce l'apertura del possibile e lo sviluppo dell'immaginazione<sup>40</sup>.

---

36 AM2, p. 33, trad. it. p. 26.

37 AM1, p. 44, trad. it. p. 50. In questo senso è anche possibile reinterpretare la differenza, nel pensiero di Anders, tra gli articoli fenomenologici degli anni '30 e le riflessioni sulla tecnica, vista da alcuni come una svolta dall'"uomo senza mondo" al "mondo senza uomo" (ad esempio, P.P. PORTINARO, *Il principio disperazione*, cit., p. 33 e C. DAVID, «Fidélité de Günther Anders à l'anthropologie philosophique : de l'anthropologie négative de la fin des années 1920 à l'obsolescence de l'homme», *L'Harmattan*, 2011/3, n° 181, p. 165 e 175), e da altri come l'introduzione di un concetto d'uomo ben determinato, necessario alla critica della tecnica (cf. H. HILDEBRANDT, *Anders und Heidegger*, in K. P. Liessmann (a cura di), *Günther Anders kontrovers*, München, Beck, 1992, p. 35). L'analisi del ruolo centrale della sfera emotiva dell'uomo porterebbe piuttosto a concludere che, benché sia necessario appoggiarsi su un concetto d'uomo determinato, esso non consiste in una natura umana prestabilita: ciò che caratterizza l'uomo può essere considerato o come punto di partenza della descrizione (la libertà sarebbe in questo caso indice d'umanità) o come uno scarto della produzione e un residuo da eliminare (a partire dunque dal punto di vista della tecnica che esclude dal mondo questa presunta umanità).

38 Ad esempio, la tecnica cerca di affrancare l'essere dalla durata, affinché esso diventi eternamente puntuale nella continua reincarnazione dei singoli prodotti: l'eternità della produzione si rivela direttamente proporzionale alla mortalità dei singoli prodotti. Cf. G. ANDERS, AM2, p. 46, trad. it. p. 39: «La natura delle merci di consumo consiste in questo, *che esse ci sono per non esserci.*»

39 G. ANDERS, *Lieben gestern*, cit., p. 60, trad. it. p. 67. Per un approfondimento sulle nozioni di tempo e distanza nel mondo tecnico, cf. A. ZORDAN, «La persistenza del presente», in *Kainos*, n° 6, 2011, p. 23-31.

40 «Wahrnehmung blockiert Vorstellung - la percezione blocca l'immaginazione» (G. ANDERS, *Lieben gestern*,

Eppure, benché sia considerato come un residuo della tecnica, rimane il fatto che il dislivello tra l'uomo e la macchina equivale all'apertura di uno spazio che fornisce la possibilità di una presa di distanza rispetto all'ontologia e alla morale della tecnica, ovvero di uno spazio che può diventare una fonte di libertà. La discrepanza rispetto alla macchina costituisce beninteso una libertà puramente potenziale, in parte garantita dall'apparato stesso, che vuole diminuire il rischio di compromissione del sistema totale dovuto al malfunzionamento di un suo pezzo, in parte causata dall'inadeguatezza dell'uomo. Ma Anders si batte per mostrare come lo spazio e il tempo di cui l'uomo ha ancora vergognosamente bisogno possano diventare lo spazio e il tempo della critica rivolta contro la tecnica, ovvero quell'apertura capace di far intravedere la dimensione del futuro e della possibilità. Come? Per prendere coscienza del pericolo costituito dal dislivello tra le facoltà dell'uomo, è necessaria l'esperienza di uno shock: è lo shock - o la vergogna - provocato dal fallimento del tentativo di immaginare gli effetti delle nostre azioni. Questo fallimento, anziché essere relegato ad un'impotenza da mascherare o esser fatto oggetto di indifferenza (ed è proprio questo, secondo Anders, ciò di cui Eichmann si è reso colpevole<sup>41</sup>), può rendere coscienti della limitatezza dell'immaginazione e della sfera emotiva dell'uomo rispetto al mondo della produzione tecnica, conducendo così a riformulare la nozione di responsabilità e a riorientare la colpa al futuro, cessando di interpretarla come una colpa metafisica resa manifesta dalla vergogna prometeica e intrecciandola piuttosto con una nuova forma di responsabilità individuale: per Anders, si diventa colpevoli se, di fronte al fallimento del tentativo di immaginare gli effetti delle nostre azioni, si accetta la situazione data senza opporvisi, se si accetta la discrepanza come una giustificazione dell'agire, ovvero se ci si rende volutamente ciechi, se si produce o se non si cerca di modificare la cecità degli altri<sup>42</sup>.

Per quanto innocenti si possa essere stati sinora, ora si *diventa* colpevoli, se non si aprono gli occhi a coloro che non vedono ancora, se non si fanno rintonare le orecchie a coloro che non capiscono ancora. *La colpa non sta nel passato, ma nel presente e nel futuro. Non soltanto gli eventuali assassini sono colpevoli, ma anche noi, gli eventuali morituri*<sup>43</sup>.

E la cecità è principalmente emotiva, in quanto dovuta all'ostacolo che la visibilità e l'immediatezza della tecnica rappresentano per l'immaginazione e la sensazione; ancora una volta, dunque, i sentimenti risultano determinanti, non solo per comprendere la condizione attuale dell'uomo, ma anche per cercare di evitarne la scomparsa: è un lavoro sulla "fantasia morale", sull'"immaginazione morale" (intese come le capacità indispensabili in un mondo in cui gli effetti della produzione non sono per l'uomo immediatamente visibili), che Anders ritiene necessario per colmare la discrepanza tra le facoltà dell'uomo, e permettergli di adeguarsi al mondo della produzione tecnica. Non per identificarsi alla macchina, bensì per riprendere il controllo delle proprie azioni, e per potersi considerare nuovamente responsabile e colpevole dei propri atti.

---

cit., p. 109, trad. it. p. 118).

41 Cf. G. ANDERS, *Wir Eichmannsöhne*, cit., p. 38, trad. it. p. 43.

42 Cf. G. ANDERS, *Wir Eichmannsöhne*, cit., p. 94, trad. it. p. 98.

43 AM1, p. 256, trad. it. p. 240.

## Conclusion

«I nuovi sentimenti - precisa Anders - non sono nulla di nuovo»<sup>44</sup>: non perché essi manifestino la natura costante e autentica dell'uomo, ma perché il cambiamento e la novità dei sentimenti costituiscono una costante della storia; e sono proprio i sentimenti che possono capovolgere la condizione dell'uomo, se è vero che un fondo incancellabile d'umanità può essere trasformato in un'umanità intesa come scarto della produzione e viceversa. Per tale ragione, lo studio dell'emotività consente al tempo stesso di misurare tutta la radicalità del dominio tecnico, che non lascia spazio a nessun fondo d'incancellabile umanità, ma anche di intravedere la possibilità di una morale critica, che si nasconde nelle lacune e nelle pieghe lasciate aperte dalla tecnica stessa.

Per concludere, sono però opportune due precisazioni. (1) La prima, è che le riflessioni di Anders, il suo impegno e i possibili rimedi che egli indica, non si sottraggono affatto alla visione apocalittica che li informa: lungi dal ritenere possibile un rovesciamento dell'era tecnica, Anders definisce quest'ultima come l'ultima era storica. L'unico scopo che la morale critica può realisticamente proporsi è, di conseguenza, il tentativo di allargare il tempo e lo spazio per rimandare la fine, ovvero ritardare il più possibile l'accelerazione tecnica che terminerà inevitabilmente nella distruzione del mondo e dell'umanità. (2) La seconda, legata alla sensazione che il rovesciamento della morale tecnica in una morale critica sia in fondo debole, in quanto ridotto ad una mera possibilità, riguarda l'assenza di un fondamento morale che garantisca e rinforzi la possibilità di tale rovesciamento:

Poiché il "dover essere" del mondo (o dell'umanità, ecc.) non può esser fondato; e poiché inoltre non ci sono o non possono esistere comandamenti o divieti morali che non si riferiscano ai rapporti *interni al* mondo o *all'umanità*, nemmeno questi possono essere fondati o dedotti. Anche questi sono pertanto, dal punto di vista metafisico, non vincolanti; e l'etica rimane un'impresa utopica<sup>45</sup>.

Da queste riflessioni appare che non è tanto la possibilità dell'emergere della morale a non trovare alcuna ragion d'essere; al contrario, l'assenza di fondamento cui Anders si riferisce riguarda la decisione di sfruttare lo spazio che negativamente deriva dalla morale tecnica. Come utilizzare la discrepanza o perché scegliere una morale piuttosto che un'altra: sono queste le scelte che non possono avere alcun fondamento morale, non potendosi basare su una natura umana da difendere. Lungi dall'essere la difesa di una natura umana, la morale è una modalità d'opposizione che va costruita di volta in volta, trasformando l'emotività che determina la visione dell'uomo rispetto a se stesso e al mondo. Se non è la natura umana, ma la storia che, con i suoi scandali, dà vita al moralista<sup>46</sup>, d'altra parte l'assenza di un fondamento della morale nella natura umana non pregiudica affatto contro la sua possibilità, né contro la sua validità: «*l'artificialità* - scrive Anders - *non è lo scandalo, ma il punto d'onore della morale*»<sup>47</sup>.

---

44 AM1, p. 315, trad. it. p. 290.

45 G. ANDERS, *Philosophische Stenogramme*, München, Beck, 2002, p. 48, trad. it. mia, citato anche da C. DAVID e D. RÖPCKE in «Quand le moraliste déserte la pratique», *Tumultes*, 2007, n° 28/29, p. 79.

46 Cf. G. ANDERS, *Wenn ich verzweifelt bin...*, cit., trad. fr. p. 30.

47 G. ANDERS, *Lieben gestern*, cit., p. 94, trad. it. p. 103.

## **Abstract**

Nel pensiero di Günther Anders, la descrizione del mondo dominato dalla tecnica implica una riflessione approfondita sulle mutate condizioni dell'uomo e sulla sua progressiva trasformazione da produttore in prodotto; tuttavia, questo processo non equivale tanto ad una forma di passivizzazione dell'uomo, quanto a un cambiamento della sua emotività e sensibilità, che ne modifica la posizione rispetto al mondo e a se stesso. Il presente lavoro si propone di approfondire il tratto dominante dell'emotività dell'uomo tecnico, che Anders identifica nella "vergogna prometeica", e il suo legame con la colpa e la responsabilità, che la morale tecnica pare aver sottratto all'uomo. L'analisi della vergogna consente di mettere in luce la peculiarità della critica andersiana e di sottolineare l'impossibilità, per la critica al mondo tecnico, di reggersi sull'esistenza di un mondo naturale e più autentico, o di un'essenza predeterminata dell'uomo. Per tale ragione, l'indagine sull'emotività appare fondamentale per interrogare la possibilità di una morale critica all'interno di un mondo che non pare offrirle alcuno spazio.