

**per la storia
del pensiero
giuridico
moderno**

55

T.II

2026

IL GOVERNO DELLA TECNICA

Scienza giuridica e innovazione
tecnologica (sec. XV-XX)

**QUADERNI
FIORENTINI**



Lefebvre Giuffrè

Copyright Giuffrè Francis Lefebvre SpA Milano - certificazione DSA

SERENA VANTIN

LA RESPONSABILITÀ OLTRE LA RESPONSABILITÀ. DISCORSI NOVECENTESCHI SUL GOVERNO DELLA TECNICA

Così passarono delle ore, ore di comune respiro,
di palpiti comuni, ore durante le quali K. ebbe
la costante impressione di smarrirsi o d'inoltrarsi
così profondamente in un mondo estraneo come
mai nessuno prima di lui, un mondo estraneo nel
quale l'aria stessa non conservava più nulla dell'aria
di casa, dove c'era da soffocare d'estraneità,
ma nelle cui insensate seduzioni non si poteva
far altro che inoltrarsi ancora, smarrirsi ancora.
F. Kafka, *Das Schloss* (1926), trad. it. a cura di U.
Gandini, *Il Castello*, Milano, Feltrinelli, 2021, p. 75.

Oggi [...] la responsabilità ha il suo punto di gravità
non più nell'uomo ma nella concatenazione delle cose.
Non s'è notato come le esperienze si siano rese
indipendenti dall'uomo?
R. Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften* (1930), trad. it.
a cura di A. Frisé, *L'uomo senza qualità*,
Torino, Einaudi, 1996, t. I, p. 166.

1. Introduzione. — 2. *Die Wiederverzauberung der Welt*. — 3. La tecnica: da protesi a mondo. — 4. L'agire collettivo-cumulativo. — 5. La responsabilità oltre la responsabilità. — 6. Il pilota. — 7. Il genitore. — 8. Conclusione: sul governo della tecnica.

1. *Introduzione.*

Nel corso del Novecento, in particolare nel periodo compreso tra la fine della Seconda guerra mondiale e l'avvento della digitalizzazione, numerosi filosofi hanno osservato con sgomento le metamorfosi della tecnica e i loro effetti sull'agire umano, elaborando

DOI 10.69134/QF55_2026_22

riflessioni volte a denunciare la crisi della nozione tradizionale di responsabilità ⁽¹⁾.

Le pagine che seguono si soffermeranno su alcuni di quei discorsi. Se, da un lato, la ragione strumentale dominante nella tarda modernità sembra aver generato nuove mitologie tecnologico-produttive, dall'altro lato, la tecnica non appare più come il mero insieme degli strumenti capaci di amplificare le facoltà umane, ma risulta ormai come un vero e proprio mondo autonomo. In un tale scenario, l'azione umana viene frammentata e scomposta in una molteplicità di segmenti incapaci di dar conto della direzione complessiva dell'atto e delle sue conseguenze ultime. Gli effetti finali dell'agire sottoposto alla mediazione tecnica ⁽²⁾ si collocano così al di fuori del perimetro, relativamente ristretto, della responsabilità moderna, in cui le motivazioni e le intenzioni conservano la propria forza regolatrice.

Tuttavia, seguendo l'elaborazione di due grandi filosofi del XIX secolo, Günther Anders e Hans Jonas, è forse possibile provare a dilatare il concetto di responsabilità oltre i suoi confini consolidati, con l'obiettivo di offrire strumenti per un governo della tecnica, secondo una lettura che del genitivo privilegi un'interpretazione non soggettiva bensì oggettiva: non, dunque, il governo della *tecnica* come ordine che si genera autonomamente, ma il *governo* della tecnica da parte dell'uomo.

2. Die Wiederverzauberung der Welt.

A partire dal secondo dopoguerra i discorsi pronunciati dai più influenti pionieri in ambito scientifico-tecnologico furono attra-

⁽¹⁾ Cfr., a titolo di esempio, U. SCARPELLI, *Riflessioni sulla libertà politica. Responsabilità, libertà, visione dell'uomo*, in *La responsabilità politica: diritto e tempo*, a cura di R. Orecchia, Milano, Giuffrè, 1982, pp. 43-95, in part. pp. 60-61; S. COTTA, *Verità e responsabilità*, in *Verità e responsabilità. Contributi al Convegno del Centro di Studi Filosofici di Gallarate, Aprile 1995*, a cura di S. Biolo, Torino, Rosenberg & Sellier, 1996, p. 17; N. ABBAGNANO, *Il giudizio di responsabilità nella morale e nel diritto*, in « Rivista di Filosofia », 1957, 1, pp. 30-45.

⁽²⁾ Come ha notato John Lachs, paradossalmente la mediazione tecnica produce sia l'effetto di contrarre sia quello di espandere l'agire umano: cfr. J. LACHS, *Responsibility and the Individual in Modern Society*, Brighton, The Harvester Press, 1981, p. 17.

versati da un diffuso senso di meraviglia, accompagnato dal presentimento che una svolta epocale fosse ormai imminente.

Nel 1948, con la pubblicazione della prima edizione di *Cybernetics: Or Control and Communication in the Animal and the Machine*, Norbert Wiener inaugurò ufficialmente gli studi sulla cibernetica, una disciplina che mirava a integrare la logica matematica, la biologia, le scienze umane e l'ingegneria al fine di individuare principi comuni tra sistemi naturali e artificiali. Avvalendosi di un lessico destinato ad ampia fortuna, l'autore ipotizzava il funzionamento di macchine capaci di apprendimento (*learning machines*) in grado di interagire, almeno in via teorica, con facoltà tradizionalmente riservate all'umano, come la percezione, restituendo la funzionalità ad arti paralizzati o ripristinando capacità sensoriali compromesse ⁽³⁾.

Due anni più tardi, in un saggio divenuto celebre, Alan Turing metteva in discussione un altro caposaldo della distinzione tra uomo e macchina: il pensiero. Il matematico inglese affermava, infatti, che, a determinate condizioni verificabili tramite una prova empirica, le macchine possono essere considerate capaci di pensare, stabilendo un parallelismo esplicito tra i processi di apprendimento dei dispositivi e quelli dei bambini ⁽⁴⁾. Affascinato dalle possibilità aperte dai più recenti sviluppi scientifici ⁽⁵⁾, Turing giungeva inoltre a profetizzare il conseguimento di risultati tecnologici straordinari in un « futuro prossimo » e comunque entro la fine del secolo ⁽⁶⁾.

Queste premesse teoriche trovarono un importante sostegno nell'estate del 1955 presso il Dartmouth College, nel New Hampshire, con la stesura preliminare del progetto di ricerca che pose le basi dell'odierna intelligenza artificiale. I responsabili scientifici dell'iniziativa — John McCarthy, Marvin L. Minsky, Nathaniel Rochester e Claude E. Shannon — condividevano la convinzione che i processi neuronali di apprendimento potessero essere simulati

⁽³⁾ N. WIENER, *Cybernetics: Or Control and Communication in the Animal and the Machine* (1950), trad. it. di G. Barosso, *La cibernetica*, Milano, Il Saggiatore, 1968, pp. 50, 185-190.

⁽⁴⁾ A. TURING, *Computing Machinery and Intelligence*, in « Mind. A Quarterly Review of Psychology and Philosophy », 1950, 236, pp. 433-460, in part. pp. 450, 456.

⁽⁵⁾ Ivi, p. 450.

⁽⁶⁾ Ivi, pp. 449, 442.

da macchine opportunamente istruite (7). L'assunto fondamentale che animava questa stagione di studi consisteva nell'ipotesi che fosse possibile « far fare alle macchine delle cose che richiederebbero intelligenza se fossero fatte dagli uomini » (8), un'idea destinata ad alimentare un immaginario collettivo intriso di grandi aspettative.

Si consolidava così la sensazione che l'umanità si trovasse alle soglie di una trasformazione non soltanto epistemologica ma anche antropologica, in grado di ridefinire le coordinate dell'esperienza umana e di modificare in profondità la vita sul pianeta. A ben guardare, le promesse inaudite e le meravigliose visioni che accompagnavano queste ambizioni esprimevano una rinnovata « fame di magia » (9), che si configurava come una sorta di *Wiederverzauberung der Welt*, un re-incantamento del mondo. A distanza di pochi decenni, la celebre tesi di Max Weber, secondo la quale la tecnica e il calcolo razionale della civiltà moderna avrebbero sostituito la magia e la superstizione tipiche delle società tradizionali (10), sembrava già aver subito una torsione imprevista, se non addirittura un

(7) J. MCCARTHY, M.L. MINSKY, N. ROCHESTER, C.E. SHANNON, *A Proposal for the Dartmouth Summer Research Project on Artificial Intelligence*, 31 agosto 1955, dattiloscritto, p. 2. Come ha notato Hubert DREYFUS (*What Computers Can't Do. A Critique of Artificial Reason* [1972]; trad. it. di G. Alessandrini, *Che cosa non possono fare i computer. I limiti dell'intelligenza artificiale*, Roma, Armando, 2000), il principale limite del progetto originario sull'intelligenza artificiale è quello di confondere l'ontologia con l'epistemologia, fondando la riproducibilità della mente sulla validità dei modelli utilizzati per comprenderla. Oggi, com'è ben noto, l'intelligenza artificiale si basa su premesse completamente diverse, soprattutto a partire dalla « scorciatoia » delle correlazioni statistiche introdotta dal ricercatore dell'IBM Frederick Jelinek: sul punto, cfr. N. CRISTIANINI, *The Shortcut. Why Intelligent Machines Do Not Think Like Us* (2023), trad. it. *La scorciatoia. Come le macchine sono diventate intelligenti senza pensare in modo umano*, Bologna, il Mulino, 2023.

(8) *Semantic Information Processing*, Cambridge (MA), MIT Press, 1968, p. V.

(9) G. SIMONDON, *Psychosociologie de la technicité* (1960-1961), trad. it. di A.S. Caridi, *Psicosociologia della tecnicità*, in ID., *Sulla tecnica*, Napoli-Salerno, Orthotes, 2017, pp. 13-99, in part. p. 54.

(10) M. WEBER, *Wissenschaft als Beruf* (1919), trad. it. a cura di P. Rossi, *La scienza come professione*, in ID., *La scienza come professione, La politica come professione*, Roma, Edizioni di Comunità, 2001, pp. 1-40, in part. pp. 17-18. Del resto, come ha notato Pier Paolo Portinaro, lo stesso Weber riconosceva che il processo di secolarizzazione e intellettualizzazione del mondo si basa su un politeismo dei valori che relega questi ultimi nell'ambito dell'irrazionale, privandoli di quella capacità di orientamento delle condotte individuali che era propria dei sistemi religiosi tradizionali: cfr. P.P.

precoce tramonto ⁽¹¹⁾. La ragione strumentale generava anzi nuove forme di misticismo tecnologico, con l'effetto di contrarre la responsabilità umana: nel futuro prossimo sarebbero state le mirabolanti invenzioni scientifiche ad assumere il controllo, sottraendo via via agli esseri umani la capacità di governarne l'irresistibile sviluppo ⁽¹²⁾.

3. *La tecnica: da protesi a mondo.*

Contro l'eccesso di entusiasmo suscitato dalle nuove scoperte scientifico-tecnologiche metteva in guardia già José Ortega y Gasset nella sua *Meditación de la técnica*, temendo che «la magnifica e favolosa tecnica contemporanea corresse il pericolo di sfuggirci dalle mani» e sospettando che in questa, assieme a indiscutibili benefici, si nascondesse un terribile pericolo ⁽¹³⁾.

Il tema, che sarebbe divenuto ricorrente in molti autori suc-

PORTINARO, *Secondo "contrappunto". Per un'etica laica*, in N. GALANTINO, A. MOLINARO, P.P. PORTINARO, *L'agire responsabile. Lineamenti di etica filosofica*, Palermo, Augustinus, 1991, pp. 181-221, in part. p. 182.

⁽¹¹⁾ Sul punto, cfr. M. HORKHEIMER, *Eclipse of Reason* (1947), trad. it. di E. Vaccari Spagnol, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, Torino, Einaudi, 2000, p. 27, dove si legge che la ragione, ridotta alla funzione di strumento, assume una sorta di materialità e di cecità, diventando un feticcio o «un'entità magica»; più ampiamente, cfr. M. HORKHEIMER, T. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung* (1947), trad. it. di R. Solmi, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 2010. Più recentemente, Giuliano da Empoli ha descritto l'IA come una tecnologia «il cui potere risiede nella capacità di produrre stupore»: G. DA EMPOLI, *L'heure des prédateurs* (2025), trad. it. di S. Mambrini, *L'ora dei predatori. Il nuovo potere mondiale visto da vicino*, Torino, Einaudi, 2025, p. 101.

⁽¹²⁾ Questa prospettiva avrebbe condotto, alcuni decenni più tardi, al dibattito sulla responsabilità macchinica o «by design»: constatata l'impossibilità di governare le tecnologie mediante l'assegnazione di responsabilità umane, si riflette sulla possibilità di rendere le macchine stesse «responsabili» in virtù di particolari accorgimenti tecnici: sul punto, cfr., a titolo di esempio, M. BOVENS, *Two Concepts of Accountability: Accountability as a Virtue and as a Mechanism*, in «West European Politics», 2017, 33, pp. 946-967; N. DIAKOPOULOS, *Algorithmic Accountability. Journalistic Investigation of Computational Power Structures*, in «Digital Journalism», 2015, 3, pp. 398-415.

⁽¹³⁾ Il volume, pubblicato nel 1939, è composto dagli appunti delle lezioni di un corso estivo tenuto nel 1933 presso l'Università di Santander, precedentemente editi sul quotidiano argentino «La Nación» nel 1935. Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía* (2004), trad. it. a cura di L. Taddio, *Meditazione sulla tecnica e altri saggi su scienza e filosofia*, Milano-Udine, Mimesis, 2011,

cessivi ⁽¹⁴⁾, veniva aperto da una esplorazione in chiave antropologica volta a chiarire una verità considerata fondamentale: l'essere umano è quell'animale che trova il suo compimento al di fuori di sé, attraverso la tecnica. Senza quest'ultima, infatti, l'umanità non sarebbe mai esistita né potrebbe esistere, dal momento che, a giudizio del filosofo spagnolo, un uomo privo di tecnica non è propriamente un uomo ⁽¹⁵⁾.

Più precisamente, secondo Ortega la condizione umana è

pp. 54-55. Sul punto, cfr. anche Id., *La rebelión de las masas* (1929), trad. it. di S. Battaglia, C. Greppi, *La ribellione delle masse*, Milano, SE, 2001, pp. 110-111.

⁽¹⁴⁾ Cfr., senza alcuna pretesa di esaustività, M. HEIDEGGER, *Die Frage der Technik* (1945), trad. it. a cura di F. Sollazzo, *La questione della tecnica*, Firenze, goWare, 2017; HORKHEIMER, ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, cit.; HORKHEIMER, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, cit.; T. ADORNO, *Minima Moralia* (1949), trad. it. di R. Solmi, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Torino, Einaudi, 2015; J. ELLUL, *La technique ou l'enjeu du siècle* (1954), trad. it. di C. Pesce, *La tecnica. Rischio del secolo*, Milano, Giuffrè, 1969; G. ANDERS, *Die Antiquiertheit des Menschen*, Bd. I: *Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution* (1956), trad. it. *L'uomo è antiquato*, vol. I: *Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003; H. ARENDT, *The Human Condition* (1958), trad. it. di S. Finzi, *Vita activa. La condizione umana*, Milano, Bompiani, 2017; G. SIMONDON, *Du mode de l'existence des objets techniques* (1958), trad. it. di A.S. Caridi, *Del modo di esistenza degli oggetti tecnici*, Napoli-Salerno, Orthotes, 2021; J. HABERMAS, *Theorie und Praxis* (1963), trad. it. a cura di C. Donolo, *Teoria e prassi nella società tecnologica*, Roma-Bari, Laterza, 1978; H. MARCUSE, *One-Dimensional Man* (1964), trad. it. di L. Gallino, T. Giano Gallino, *L'uomo a una dimensione*, Torino, Einaudi, 1999; H. JONAS, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* (1979), trad. it. a cura di P.P. Portinaro, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Torino, Einaudi, 1990; G. ANDERS, *Die Antiquiertheit des Menschen*, Bd. II: *Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution* (1980), trad. it. *L'uomo è antiquato*, vol. II: *Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2007; U. GALIMBERTI, *Psiche e techné. L'uomo nell'età della tecnica*, Milano, Feltrinelli, 1990; E. SEVERINO, *Il destino della tecnica*, Milano, Rizzoli, 1998.

⁽¹⁵⁾ ORTEGA Y GASSET, *Meditazione sulla tecnica*, cit., pp. 37, 50. Ortega si cimenta in questo caso con la questione della natura umana secondo l'impostazione inaugurata dai grandi esponenti dell'antropologia filosofica tedesca: M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), trad. it. a cura di M.T. Pansera, *La posizione dell'uomo del cosmo*, Roma, Armando, 1997; H. PLESSNER, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* (1928), trad. it. a cura di V. Rasini, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Torino, Bollati Boringhieri, 2019; A. GEHLEN, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der*

quella di un « centauro ontologico »: per metà immerso nella natura, per metà teso a superarla ⁽¹⁶⁾. Pur condividendo con l'animale i bisogni biologici, l'uomo è capace di distaccarsi da essi, trascendendosi, per ritirarsi in sé (*ensimismarse*) ⁽¹⁷⁾ e immaginarsi come progetto. Il suo bisogno fondamentale è quello di vivere bene, affrancandosi dalla « circostanza », intesa come tutto ciò che spontaneamente lo circonda ⁽¹⁸⁾. Egli desidera il superfluo, che gli diviene necessario ⁽¹⁹⁾; in tal senso, soprattutto vuole riformare quella natura che lo rende povero e bisognoso ⁽²⁰⁾: i mezzi che usa per farlo sono precisamente ciò che denominiamo 'tecnica'. Essa non implica dunque un adattamento del soggetto all'ambiente, bensì piuttosto la trasformazione dell'ambiente in funzione del soggetto. In tal senso, la tecnica appare come una protesi gigantesca, un enorme apparecchio ortopedico che compensa l'inadeguatezza dell'essere umano rispetto al mondo in cui vive ⁽²¹⁾.

Welt (1940), trad. it. a cura di V. Rasini, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Milano-Udine, Mimesis, 2010.

⁽¹⁶⁾ ORTEGA Y GASSET, *Meditazione sulla tecnica*, cit., p. 61.

⁽¹⁷⁾ Per un commento sul punto, cfr. F. LLANO ALONSO, *Del hombre auroral a la parábola del Centauro ontológico: la Meditación de la Técnica desde la perspectiva raciovitalista de José Ortega y Gasset*, in « *Diacronia. Rivista di storia della filosofia del diritto* », 2023, 1, pp. 161-188, in part. p. 163.

⁽¹⁸⁾ ORTEGA Y GASSET, *Meditazione sulla tecnica*, cit., p. 46. Günther Anders avrebbe affermato che gli esseri umani, « bisognosi per natura », non sono fatti per il Paese della Cuccagna perché non sono « nati soltanto con il bisogno di essere sazi, ma con il 'secondo bisogno' di faticare per saziar[si] ». La « seconda fame » è, dunque, fame di fatica; non di pane ma del suo procacciamento: cfr. ANDERS, *L'uomo è antiquato*, vol. I, cit., p. 188. In tal senso, Anders pone l'accento sull'elemento negativo, sullo sforzo che conduce all'appagamento di un bisogno biologico (il piacere è l'esito della rimozione di una privazione); Ortega si concentra piuttosto sul piacere procurato dalla soddisfazione di un desiderio, compresi quelli « futili » come ubriacarsi, provare eccitazione sessuale o suonare musica: cfr. ORTEGA Y GASSET, *Meditazione sulla tecnica*, cit., p. 50.

⁽¹⁹⁾ Ivi, p. 52.

⁽²⁰⁾ Ivi, p. 48.

⁽²¹⁾ Questo discorso venne precisato nel 1951 in occasione della Conferenza di Darmstadt. In quell'occasione, com'è noto, Ortega intervenne dopo Martin Heidegger, giungendo a conclusioni opposte. In estrema sintesi, per Heidegger, l'uomo abita la Terra e costruisce spontaneamente: per lui costruire e abitare coincidono, come dimostra l'etimologia: « essere in quanto infinitivo di '*ich bin*' = io sono, ossia: inteso come esistenziale, significa *wohnen bei* = abitare presso, *vertraut sein mir* = essere familiare

Per Ortega lo sviluppo tecnologico non è tuttavia qualcosa di omogeneo né di unitario. Vi sono anzi diversi « programmi d'essere » che, scaturendo da valori differenti, incarnano modi alternativi di essere uomo, e ciascuno implica un sistema di tecniche corrispondenti. Ad esempio, la produzione tecnologica del *bodhi-sattva buddista* sarà ben distinta rispetto a quella del *gentleman vittoriano* o dell'*hidalgo* spagnolo ⁽²²⁾. Inoltre, è possibile tratteggiare diversi stadi storici: secondo l'autore, dalla « tecnica del caso » si è passati progressivamente alla « tecnica dell'artigiano » e infine si è giunti alla « tecnica del tecnico » ⁽²³⁾.

Quest'ultima definisce l'era moderna, dove l'uomo è ormai integralmente immerso nel tecnicismo e si trova ad abitare una *sobranaturalaleza*, una natura artificiale che ha progressivamente sostituito l'ambiente originario ⁽²⁴⁾. Eppure, proprio perché immersa in essa, l'umanità tende a percepire ciò che è tecnico come un dato spontaneo, un fatto naturale, perdendo la coscienza delle condizioni storiche che ne hanno reso possibile l'emergere.

La condizione umana diventa allora « tragicomica » ⁽²⁵⁾: l'individuo, angosciato dalla consapevolezza della propria apparente

con » (M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* [1927], trad. it. di A. Marini, *Essere e tempo*, Milano, Mondadori, 2020, p. 85; sulla costitutiva familiarità dell'esserci con il mondo: cfr. anche ivi, pp. 115, 130; sulla tecnica moderna, cfr. in part. M. HEIDEGGER, *Conferenze di Brema e Friburgo*, Milano, Adelphi, 2002, pp. 17-108 e Id., *La questione della tecnica*, cit.). Al contrario, per Ortega, l'uomo, pur trovandosi sulla Terra, non vi abita spontaneamente. Anzi, è proprio la sua radicale inadeguatezza nei confronti di qualsiasi luogo determinato a spingerlo a costruire. Pertanto, lo stare al mondo si configura per lui come un malessere originario accompagnato da un desiderio di benessere, che lo induce a trasformare la natura mediante opere come strade, ponti e utensili: la tecnica, in quest'ottica, non è un semplice modo di essere dell'uomo, ma la manifestazione del suo sforzo per rendere il mondo abitabile. Cfr. ORTEGA Y GASSET, *Meditazione sulla tecnica*, cit., pp. 101-129, in part. p. 108. Per un confronto tra i due autori sul punto, E. RIPEPE, *Il pensiero politico di José Ortega y Gasset*, Milano, Giuffrè, 1967, pp. 22-24; F.H. LLANO ALONSO, *Homo excelsior. Los límites ético-jurídicos del transhumanismo*, Valencia, Tirant Lo Blanch, 2018, pp. 25-58.

⁽²²⁾ ORTEGA Y GASSET, *Meditazione sulla tecnica*, cit., pp. 69-76.

⁽²³⁾ Ivi, pp. 81-89.

⁽²⁴⁾ Ivi, pp. 38, 48.

⁽²⁵⁾ Ivi, pp. 88-89. Per un confronto, cfr. ANDERS, *L'uomo è antiquato*, vol. I, cit., p. 191, dove pure l'autore tedesco definisce « tragicomica » la condizione della nostra epoca.

assenza di limiti, si confronta con una tecnica che, in linea di principio, consente di realizzare qualsiasi cosa si possa immaginare, anche le fantasie più eccentriche ⁽²⁶⁾. Tuttavia, questa capacità illimitata si traduce in un vuoto esistenziale: poter essere tutto equivale, paradossalmente, a non essere nulla. La tecnica, ridotta a pura potenzialità, risulta priva di contenuto, rivelandosi incapace di orientare la vita. Come chiarisce l'autore:

[q]uesta nuova consapevolezza della tecnica in sé colloca l'uomo, per la prima volta, in una situazione radicalmente diversa da quella che ha sempre sperimentato; in un certo modo, in una situazione anti-
 tetica [...] per la quale, quando ci viene in mente la cosa più
 stravagante rimaniamo turbati, perché in tutta sincerità non pos-
 siamo essere sicuri che questa stravaganza — il viaggio verso le stelle,
 ad esempio — sia impossibile da realizzare. [...] Essere tecnico e solo
 tecnico significa poter essere tutto e, di conseguenza, non essere nulla
 di determinato. Puramente piena di possibilità, la tecnica è mera
 forma vuota ⁽²⁷⁾.

Questo esito segnala al lettore un autentico cambio di paradigma. La tecnica contemporanea non si configura più, secondo una tradizione riconducibile già al *Protagora* di Platone ⁽²⁸⁾, come una semplice protesi ortopedica destinata a « integrare, intensificare e agevolare » le facoltà del corpo umano, colmando le sue insufficienze ⁽²⁹⁾. Essa assume invece una natura radicalmente diversa: diviene un ambiente artificiale, uno sfondo sul quale si staglia l'esistenza, un vero e proprio mondo.

Tra gli altri, è Günther Anders a sviluppare compiutamente questa idea, traendone una serie di considerazioni ulteriori. Secondo

⁽²⁶⁾ ORTEGA Y GASSET, *Meditazione sulla tecnica*, cit., p. 65.

⁽²⁷⁾ Ivi, pp. 88-89. A proposito dell'ipotesi del viaggio tra le stelle, si vedano le considerazioni espresse da Hannah ARENDT in *Man's Conquest of Space* (1963), trad. it. a cura di V. Sorrentino, in *Verità e politica. La conquista dello spazio e la statura dell'uomo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2004, pp. 79-99.

⁽²⁸⁾ PLATONE, *Protagora*, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani, 2001, pp. 39-41, dove è narrato il mito di Prometeo ed Epimeteo.

⁽²⁹⁾ Riprendo qui le riflessioni di Arnold Gehlen, nella parte in cui l'autore richiama Ortega testualmente: cfr. A. GEHLEN, *Die Seele im technischen Zeitalter* (1957), trad. it. a cura di M.T. Pansera, *L'uomo nell'era della tecnica*, Roma, Armando, 2003, pp. 32-33.

il filosofo tedesco, in particolare da quando l'umanità è nelle condizioni di « produrre la propria distruzione » ⁽³⁰⁾, avendo congegnato armi tecnologicamente sofisticate come la bomba atomica, si è aperta l'epoca della « terza rivoluzione industriale » ⁽³¹⁾, nella quale la tecnica è divenuta nientemeno che il soggetto della storia ⁽³²⁾. Come per Ortega, il vizio originario deriva dall'illimitata libertà prometeica che contraddistingue il genere umano ⁽³³⁾:

costretti come siamo a pagare senza sosta il nostro tributo a questa libertà [...], [noi] esseri limitati nel tempo [...] ormai seguiamo lentamente la nostra vita, seguendo di lontano ciò che noi stessi abbiamo prodotto e proiettato in avanti, con la cattiva coscienza di essere antiquati, oppure ci aggiriamo semplicemente tra i nostri congegni come sconvolti animali preistorici ⁽³⁴⁾.

A giudizio di Anders, in un arco temporale sorprendentemente breve, la produzione meccanizzata di manufatti tecnici avrebbe preso il sopravvento, relegando dapprima gli esseri umani alle sole estremità delle catene produttive ⁽³⁵⁾ per poi lasciare intravedere persino uno scenario postapocalittico, successivo all'estinzione dell'umanità ⁽³⁶⁾. Quest'ultima appare sempre più obsoleta e anacronistica, non diversamente dal mobilio barocco ornato di frange e

⁽³⁰⁾ ANDERS, *L'uomo è antiquato*, vol. II, cit., p. 13.

⁽³¹⁾ *Ibidem*.

⁽³²⁾ Ivi, pp. 258-261.

⁽³³⁾ Sul punto si veda in particolare il saggio giovanile G. ANDERS, *Pathologie de la liberté* (1936), trad. it. a cura di L.F. Clemente e F. Lolli, *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione*, Napoli-Salerno, Orthotes, 2015.

⁽³⁴⁾ ANDERS, *L'uomo è antiquato*, vol. I, cit., p. 24.

⁽³⁵⁾ ANDERS, *L'uomo è antiquato*, vol. II, cit., p. 9.

⁽³⁶⁾ Si vedano in particolare le riflessioni contenute in G. ANDERS, *Gewalt. Ja oder nein. Eine notwendige Diskussion* (1987) e in *Id.*, *Die Zerstörung einer Zukunft* (1979), trad. it. a cura di L. Pizzighella, *Il mondo dopo l'uomo. Tecnica e violenza*, Milano-Udine, Mimesis, 2008. Per un commento sul punto, cfr. in part. *L'uomo e la (sua) fine. Saggi su Günther Anders*, a cura di M. Latini, A. Meccariello, Trieste, Asterios, 2014; A. CERNICCHIARO, *Günther Anders. La Cassandra della filosofia. Dall'uomo senza mondo al mondo senza uomo*, Pistoia, Petite Plaisance, 2014; F.R. RECCHIA LUCIANI, N. MATTUCCI, *Obsolescenza dell'umano. Günther Anders e il contemporaneo*, Genova, Il nuovo Melangolo, 2018.

cordoni che un tempo arredava le dimore dei nostri avi ⁽³⁷⁾. Al contrario, la tecnica, ben lungi dal costituire una semplice somma di oggetti isolati, è divenuta un sistema integrato che esige di tramutarsi in una totalità ⁽³⁸⁾.

Per questa via, essa si è trasformata nel « nostro mondo », una struttura già data che ci precede e alla quale, diversamente da quanto aveva sostenuto Ortega, per Anders cerchiamo di adattarci, finendo con l'esserne al contempo forgiati e asserviti ⁽³⁹⁾. Secondo una dialettica negativa implacabile, gli esseri umani divengono allora i pezzi di ricambio di un'entità funzionale che pone gli apparecchi tecnologici al proprio centro ⁽⁴⁰⁾. L'uomo torna dunque a essere inadatto al mondo, ma non perché quest'ultimo *gli* sia estraneo, bensì piuttosto perché *dal punto di vista di questo mondo* egli è straniero, ridotto a componente subordinata, contingente e accidentale ⁽⁴¹⁾.

Sottoposto a una simile degradazione, l'uomo sperimenta un grave disordine interiore. Da un lato, invidiando le macchine e la

⁽³⁷⁾ G. ANDERS, *Der Traum der Maschinen: Briefe an Powers* (1960), dattiloscritto conservato presso il Literaturarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek di Vienna - Nachlaß Günther Anders (ÖLA 237/04), trad. franc. par B. Reverte, *Le rêve des machines* (1960), Paris, Éditions Allia, 2022, p. 115.

⁽³⁸⁾ Ivi, pp. 40, 44. Di tecnica come sistema aveva parlato anche ELLUL in *La tecnica. Rischio del secolo*, cit., pp. 101, 140, 143. Per Anders, si tratta di un sistema costruito « su misura per l'uomo », che finisce per « perdere il suo carattere di oggetto »; un mondo « postideologico » alimentato dal conformismo, privo di libertà: cfr. ID., *L'uomo è antiquato*, vol. I, cit., pp. 183-187.

⁽³⁹⁾ Cfr. ANDERS, *Le rêve des machines*, cit., p. 45; ID., *L'uomo è antiquato*, vol. I, cit., p. 162; si veda anche ivi, pp. 289-290. Similmente a Ortega, Anders spiega che, in un primo tempo, l'uomo « trasforma il suo strumento in una parte del suo corpo (di cui allarga il campo di espressione) e lo incorpora nel suo organismo come un nuovo organo »; tuttavia, in un secondo tempo, fa « di sé stesso un organo della macchina, [si lascia] incorporare nell'andatura della macchina, [si adopera] attivamente alla propria passivizzazione e la compie[e] egli stesso ». È l'uomo che cerca di farsi allora « protesi » della macchina: eppure, questa « consustanzialità strumentale » resta impossibile da realizzare pienamente (a causa dei 'difetti' fisici del corpo umano), si rivela niente altro che « un ambito sogno » (ivi, pp. 90, 43 corsivo aggiunto).

⁽⁴⁰⁾ ANDERS, *Le rêve des machines*, cit., p. 63. Come spiega l'autore, si tratta di una dialettica reale, una vera e propria lotta: cfr. ivi, p. 98.

⁽⁴¹⁾ Ivi, p. 63. Questo ribaltamento del punto di vista è definito « antropocentrismo pudibondo »: cfr. ANDERS, *L'uomo è antiquato*, vol. I, cit., p. 177.

loro potenza performante, sviluppa un'umiliante « vergogna prometeica (*prometheische Scham*) » nei confronti delle sue creazioni tecnologiche ⁽⁴²⁾. Avendo interiorizzato « il metro » di giudizio della tecnica e l'insieme di valori che essa irradia ⁽⁴³⁾, egli si scopre « il nano di corte del suo proprio parco macchine », il « padre paralitico » ⁽⁴⁴⁾: di fronte ai suoi dispositivi, si percepisce come ottuso, lento nel calcolo, facilmente deteriorabile, mortale. La sua unicità e insostituibilità si rivelano un limite ⁽⁴⁵⁾; giunge a concepirsi come una « pallida larva » racchiusa in un guscio pateticamente vulnerabile ⁽⁴⁶⁾.

Dall'altro lato, l'essere umano si dimostra incapace di colmare la propria insufficienza morale, che si acuisce in proporzione all'ampliamento del « dislivello prometeico (*prometheische Gefälle*) » tra la sua straordinaria capacità di produrre tecnologia e la parallela incapacità di comprenderne appieno gli effetti ⁽⁴⁷⁾. Particolarmente inadeguate, rispetto alle « esorbitanti » esigenze dell'epoca contemporanea, si rivelano la fantasia morale, la sfera emotiva e, soprattutto, la concezione della responsabilità ⁽⁴⁸⁾: l'umanità non riesce a *immaginare* le potenziali conseguenze distruttive della tecnica di cui dispone e, per questo, non è in grado di *provare* quella angoscia salutare che potrebbe trattenerla dal compiere azioni irreversibili ⁽⁴⁹⁾; sembra, pertanto, irrimediabilmente condannata all'*irresponsabilità* ⁽⁵⁰⁾.

La responsabilità sembra in effetti annullata alla radice, poiché vengono escluse le condizioni del suo insorgere ⁽⁵¹⁾. L'apparato del potere tecnico, al quale si conforma persino il potere economico, produce individui ignoranti ma inconsapevoli della propria igno-

⁽⁴²⁾ Ivi, pp. 31-94.

⁽⁴³⁾ Ivi, pp. 40, 52.

⁽⁴⁴⁾ Ivi, pp. 33, 42.

⁽⁴⁵⁾ Ivi, p. 60.

⁽⁴⁶⁾ Ivi, p. 102.

⁽⁴⁷⁾ Ivi, pp. 24-25.

⁽⁴⁸⁾ Ivi, p. 25. Sul punto, cfr. N. MATTUCCI, *Tecnocrazia e analfabetismo emotivo*.

Sul pensiero di Günther Anders, Milano-Udine, Mimesis, 2018.

⁽⁴⁹⁾ ANDERS, *L'uomo è antiquato*, vol. I, cit., pp. 248-250.

⁽⁵⁰⁾ Cfr. ivi, pp. 251-256.

⁽⁵¹⁾ Cfr. ivi, p. 232.

ranza; disciplinati, immediatamente obbedienti a logiche eteronome, senza possibilità di alcuno scarto riflessivo autonomo. Chi non si conforma diviene irrilevante, fino ad essere addirittura espulso dal sistema. Per questa ragione, secondo Anders, la tecnica ha assunto una vera e propria natura totalitaria, capace di imporre la propria falsa alternativa: assimilazione totale o sterminio totale ⁽⁵²⁾.

Il nuovo « totalitarismo tecnocratico » ⁽⁵³⁾ presenta tuttavia un volto mite: rifiuta la violenza esplicita e predilige mezzi discreti ⁽⁵⁴⁾. Avendo inglobato il sistema economico in un abbraccio mortale, seduce attraverso i comandi segreti del mercato ⁽⁵⁵⁾. Le offerte sono presentate come dei « *must* » ⁽⁵⁶⁾, ordini ingiuntivi che i consumatori assimilano « con dolcezza » ⁽⁵⁷⁾. Il regime avanza così « in punta di piedi » ⁽⁵⁸⁾, adottando modalità d'azione impercettibili, che avvolgono le masse e mirano alla meccanizzazione della loro vita interiore: volontà, pensiero, aspettative, sensazioni, doveri vengono progressivamente plasmati dai comandi tecnici, confezionati insieme agli stimoli al consumo ⁽⁵⁹⁾. Questa via, tanto morbida quanto soffocante, è in grado di annullare ogni opposizione ⁽⁶⁰⁾, realizzando compiutamente l'ambizione propria di ogni totalitarismo: divenire un fenomeno totale ⁽⁶¹⁾, secondo una logica di espansione integrale ⁽⁶²⁾. Una volta compiuta l'equazione « mondo = apparecchio » ⁽⁶³⁾, si avvera il « sogno delle macchine » ⁽⁶⁴⁾: la creazione

⁽⁵²⁾ ANDERS, *Le rêve des machines*, cit., p. 66.

⁽⁵³⁾ ANDERS, *L'uomo è antiquato*, vol. I, cit., p. 83.

⁽⁵⁴⁾ Ivi, p. 101.

⁽⁵⁵⁾ Ivi, pp. 167-168.

⁽⁵⁶⁾ Ivi, p. 163.

⁽⁵⁷⁾ Ivi, p. 269.

⁽⁵⁸⁾ Ivi, p. 187.

⁽⁵⁹⁾ ANDERS, *Le rêve des machines*, cit., p. 68. Anders parla, in proposito, di « psicotecnica »: ANDERS, *L'uomo è antiquato*, vol. I, cit., p. 158.

⁽⁶⁰⁾ Ivi, p. 187.

⁽⁶¹⁾ ANDERS, *Le rêve des machines*, cit., p. 69.

⁽⁶²⁾ Ivi, pp. 73, 75. Per un confronto, cfr. H. ARENDT, *The Origins of Totalitarianism* (1948), trad. it. di A. Guadagnin, *Le origini del totalitarismo*, Torino, Einaudi, 2009, pp. 423-656.

⁽⁶³⁾ ANDERS, *Le rêve des machines*, cit., p. 95.

⁽⁶⁴⁾ Cfr. ivi; ma anche G. ANDERS, *Wir Eichmannsöhne* (1964), trad. it. di A.G. Saluzzi, *Noi figli di Eichmann*, Firenze, Giuntina, 1995, pp. 53-59.

della macchina universale, capace di assimilare e fagocitare ogni cosa.

In questo nuovo ordine, gli individui-consumatori sono schiavi che percepiscono tuttavia la coercizione come libertà, interpretando gli obblighi cui sono sottoposti come loro diritti ⁽⁶⁵⁾. Essi credono di essere liberi pur essendo incatenati e giungono persino a *desiderare* le catene che non riconoscono come tali. È il trionfo della *Gleichschaltung*, vale a dire di quel processo di uniformazione, indottrinamento e coordinamento forzato introdotto dal regime nazional-socialista, che, nel termine originale tedesco, evoca innanzitutto l'idea di una sincronizzazione temporale ⁽⁶⁶⁾. Ciascuno coltiva il desiderio di obbedire ed è spinto ad allinearsi, seguendo meccanicamente il 'passo' predeterminato, come in una macabra marcia. In quanto « pezzi di macchina » o « materiale indispensabile per la macchina » ⁽⁶⁷⁾, gli uomini vengono via via « eliminati *come* uomini » ⁽⁶⁸⁾, secondo modalità che rendono evidente la « somiglianza » tra « questo minaccioso regno tecnico-totalitario e il mostruoso di ieri » ⁽⁶⁹⁾. Nel mondo della tecnica contemporanea, ci scopriamo allora tutti « ugualmente figli di Eichmann » ⁽⁷⁰⁾, esecutori di attività meccanizzate che frammentano l'azione finale in segmenti di cui non comprendiamo — o non vogliamo comprendere — la portata ⁽⁷¹⁾.

4. *L'agire collettivo-cumulativo.*

In tal senso, l'agire mediato dalla tecnica non modifica solo il *soggetto* tradizionale dell'azione (il sistema tecnico, non più l'uomo)

⁽⁶⁵⁾ ANDERS, *Le rêve des machines*, cit., p. 111.

⁽⁶⁶⁾ Cfr. P. FIORATO, *Il calore umano dello humor. Günther Anders pensatore delle "cose penultime"*, in *Lineamenti di moralismo andersiano*, a cura di V. Rasini, G. De Nittis, Milano-Udine, Mimesis, 2024, pp. 55-82, in part. p. 76.

⁽⁶⁷⁾ ANDERS, *Noi figli di Eichmann*, cit., p. 60.

⁽⁶⁸⁾ *Ibidem*.

⁽⁶⁹⁾ *Ibidem*. L'allusione qui è ovviamente al regime nazista, che per Anders rischia addirittura di apparire come « un teatro sperimentale di provincia » al confronto con le potenzialità distruttive dell'epoca atomica (ivi, p. 61).

⁽⁷⁰⁾ Ivi, p. 63.

⁽⁷¹⁾ Ivi, pp. 24-25.

ma anche il suo *oggetto*. L'azione è frantumata in una miriade di passi intermedi che compongono il lavoro finito soltanto secondo un tracciato indiretto e impenetrabile, seguendo il modello di una grandissima azienda ⁽⁷²⁾.

La complessa articolazione dell'organizzazione diviene, anzi, garanzia della sua buona esecuzione ⁽⁷³⁾:

i procedimenti aggrovigliati e indiretti delle organizzazioni indeboliscono o assorbono completamente le energie morali che potrebbero opporre un ostacolo. [...] Quando un'organizzazione è in funzione, l'idea della moralità dell'azione viene sostituita da quella della bontà del funzionamento. Se tutto è 'in ordine' nell'organizzazione di un'impresa e tutto funziona pulitamente, anche le sue prestazioni sembrano in ordine e pulite. E pulite non solo perché tutto il complesso funziona bene, ma anche perché il complesso preso nel suo insieme resta sottratto alla vista. [...] 'Sudiciume condiviso da migliaia è pulito' ⁽⁷⁴⁾.

Anders rileva così l'affermazione di un « principio 'mediale' conformistico », che si esprime come « collaborazione attiva-passiva-neutrale » ⁽⁷⁵⁾. Di norma ciascun « frammento erratico » dell'azione, isolatamente considerato, non è un crimine. Criminale può essere, tuttavia, il prodotto finito, che resta nascosto ai singoli collaboratori ⁽⁷⁶⁾.

A cadere è la millenaria distinzione posta da Aristotele tra attività che perseguono un *telos* e attività che hanno in sé stesse il proprio scopo. L'*eidos* del lavoro e dell'agire odierno avrebbe condotto all'annullamento di questa distinzione, « perché il lavoro alla macchina o la collaborazione irreggimentata non si rivolgono a un *telos* e non raggiungono uno scopo, né più né meno che l'andare

⁽⁷²⁾ ANDERS, *L'uomo è antiquato*, vol. I, cit., pp. 271; pp. 230-231.

⁽⁷³⁾ Ivi, p. 231.

⁽⁷⁴⁾ Ivi, pp. 231-232.

⁽⁷⁵⁾ Ivi, pp. 269-270.

⁽⁷⁶⁾ Sul punto, si vedano per un confronto i saggi di ARENDT contenuti nella raccolta *Responsibility and Judgment* (2003), a cura di J. Kohn, trad. it. *Responsabilità e giudizio*, Torino, Einaudi, 2010.

a passeggio » (77). Per questo, Anders non smette di sottolineare il legame *intrinseco* tra il regime nazista e il presente tecnologico (78): a suo giudizio, lo stile di lavoro, produzione e azione che reggeva Auschwitz è lo stesso che domina ancora oggi, al punto che immaginarne uno differente ci appare ormai impossibile (79).

Il paragone con le aberrazioni naziste consente all'autore di formulare una considerazione ulteriore: nel nuovo orizzonte tecnologico-produttivo, persino la natura umana viene esaminata e impiegata essenzialmente come materia prima da sfruttare (80).

Su questo fronte la riflessione viene sviluppata ulteriormente

(77) ANDERS, *L'uomo è antiquato*, vol. I, cit., p. 274. Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, I, 1, 1094a1-5.

(78) Considerazioni analoghe vengono offerte nel volume di Gitta SERENY, *Into that Darkness. From Mercy Killing to Mass Murder* (1974), trad. it. di A. Bianchi, *In quelle tenebre*, Milano, Adelphi, 1975, a pp. 165-166, dove si ricostruisce la vicenda legata all'accertamento delle responsabilità di Franz Stangl, il *Kommandant* di Treblinka. Secondo la storica, gran parte del processo si svolse intorno alla domanda se egli avesse o meno ucciso *direttamente* (secondo l'accusa sostenuta dalla testimonianza di Stanislaw Szmaizner, il quale affermava che Stangl avesse in specifiche circostanze sparato sulla folla di prigionieri). Commenta Sereny: « in ultima analisi, è ovviamente irrilevante se Stangl portasse o no una pistola, e in realtà — considerando ciò ch'egli ha fatto in questi campi — se l'abbia veramente usata o no. [...] Quando insisteva di non aver mai sparato su una folla, Stangl mi pareva più indignato di quest'accusa che non di qualsiasi altra, e che non desse altrettanta importanza al fatto che, sia ch'egli avesse sparato nel gruppo o no, quella gente moriva comunque, meno di due ore dopo, in seguito ad operazioni che dipendevano da lui. Può sembrare una questione marginale, ma credo sia particolarmente significativa per esemplificare un concetto profondamente sbagliato, accettato — magari per necessità — dai tribunali, dal pubblico, e anche dalle persone implicate, un concetto secondo il quale la responsabilità è stata limitata ad azioni momentanee, spesso isolate, e a pochi individui. È stato credo a causa dell'universale accettazione di questa errata concezione della responsabilità che lo stesso Stangl (fino all'ultimo momento), la sua famiglia e — in un senso più ampio, ma altrettanto e forse ancora più importante — innumerevoli altre persone in Germania e fuori hanno ritenuto per anni che la cosa decisiva, per la legge, e perciò per l'intera condotta delle cose umane, è ciò che un uomo fa anziché ciò che egli è ».

(79) ANDERS, *L'uomo è antiquato*, vol. I, cit., p. 272. Sul punto, cfr. Z. BAUMAN, *Modernity and the Holocaust* (1989), trad. it. di M. Baldini, *Modernità e Olocausto*, Bologna, il Mulino, 1992, in part. pp. 45-46, 143-147, 262-263.

(80) Anders parla di « *human engineering* », ovvero di ingegneria applicata all'uomo, per riferirsi a tecniche di addestramento e camuffamento in grado di rendere l'uomo simile a un prodotto: si pensi al caso di V., che sogna di diventare attrice di Hollywood e, tramite diete, allenamento fisico e cure estetiche, finisce per diventare,

da Hans Jonas, che osserva come la tecnica odierna abbia indotto l'*homo faber* a tramutarsi in *homo materia* ⁽⁸¹⁾. Ne deriva non solo che la condizione umana, un tempo ritenuta immutabile, appare oggi esposta a trasformazioni arbitrarie, ma anche che l'azione dell'uomo non è più confinata entro la roccaforte artificiale delle proprie costruzioni, perché coinvolge ormai tutto ciò che esiste ⁽⁸²⁾.

Del resto, secondo Jonas, in passato l'interferenza umana nell'ordine cosmico era limitata e la natura appariva complessivamente invulnerabile, come mostra il Coro dell'*Antigone*, che offre una celebrazione delle straordinarie capacità degli esseri umani indicandone al contempo anche il limite invalicabile: essi non possono sfuggire alla morte; al contrario, la natura perdura e resiste ⁽⁸³⁾. Di conseguenza, le etiche classiche, di impianto antropocentrico, consideravano la tecnica come qualcosa di neutrale, confinando il giudizio morale al presente e all'orizzonte di una singola vita ⁽⁸⁴⁾. La « leva breve » del potere umano non richiedeva allora la « leva lunga » del sapere predittivo ⁽⁸⁵⁾.

Oggi, invece, la fragilità della natura dinnanzi alla potenza tecnologica impone, secondo Jonas, una cautela inedita. È soprattutto la medicina a sollevare le perplessità maggiori: in questo campo, la vocazione al progresso ha introdotto un'ambizione al « miglioramento » che, pur animata da buone intenzioni ⁽⁸⁶⁾, rischia di produrre esiti perversi:

secondo Anders, « qualche cosa » invece di « qualcuno »: ANDERS, *L'uomo è antiquato*, vol. I, cit., pp. 195-199.

⁽⁸¹⁾ JONAS, *Il principio responsabilità*, cit., pp. 24-28. Cfr. anche H. JONAS, *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung* (1985), trad. it. di P. Becchi, A. Benussi, *Tecnica medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, Torino, Einaudi, 1997.

⁽⁸²⁾ JONAS, *Il principio responsabilità*, cit., pp. 4-5.

⁽⁸³⁾ *Ibidem*.

⁽⁸⁴⁾ Ivi, p. 8.

⁽⁸⁵⁾ Ivi, p. 9.

⁽⁸⁶⁾ Cfr. JONAS, *Tecnica medicina ed etica*, cit., pp. 28-29, enfasi aggiunta: « la difficoltà è questa », spiega l'autore, « non solo quando la tecnica è malvagia, vale a dire quando se ne fa un uso indebito per scopi cattivi, ma anche quando è impiegata con buona volontà per i suoi scopi veri e profondamente legittimi ha in sé un suo lato minaccioso, che a lungo termine potrebbe avere l'ultima parola ».

[c]on lo scopo inequivocabile di combattere le malattie, guarirle, e alleviare le sofferenze [la medicina] è stata finora eticamente indiscutibile e solo la sua capacità è stata di volta in volta messa in dubbio. Ma con i suoi *nuovissimi potenti mezzi* — la sua quota di utile nel generale progresso tecnico-scientifico — oggi si può prefiggere scopi che mancano di questa indiscutibile beneficenza e può perseguire anche quelli tradizionali con metodi che fanno sorgere *dubbi etici* ⁽⁸⁷⁾.

Le questioni discusse da Jonas spaziano dagli esperimenti su soggetti umani alla selezione degli embrioni per finalità eugenetiche, sino all'ipotesi della clonazione ⁽⁸⁸⁾. Tuttavia, egli ritiene che la portata complessiva delle trasformazioni in corso debba essere osservata in termini globali. Similmente ad Anders, infatti, afferma che il groviglio delle sperimentazioni tende a celare il *telos*, la direzione e il disegno ultimo verso cui esse complessivamente conducono. Le implicazioni dell'agire mediato dalla tecnica contemporanea gli paiono addirittura indipendenti da ogni intenzione diretta ⁽⁸⁹⁾.

Secondo l'autore, una volta attivate, le catene causali innescate dalla prassi tecnologica producono effetti irreversibili, secondo un ordine di crescita esponenziale. All'aumento vertiginoso del *machen* (il fare, come capacità) corrisponde una *Macht* (potere) ormai abissale e, per certi aspetti, impersonale ⁽⁹⁰⁾, capace di riverberarsi non soltanto sui prometeidi ⁽⁹¹⁾ che l'hanno scatenata ma anche sulla loro progenie e sulla biosfera del pianeta che abitano ⁽⁹²⁾.

⁽⁸⁷⁾ JONAS, *Il principio responsabilità*, cit., pp. 5-6, enfasi aggiunta.

⁽⁸⁸⁾ JONAS, *Tecnica medicina ed etica*, cit., pp. 81-154.

⁽⁸⁹⁾ JONAS, *Il principio responsabilità*, cit., p. 32.

⁽⁹⁰⁾ H. JONAS, *Dem bösen Ende näher. Gespräche über das Verhältnis des Menschen zur Natur* (1993), trad. it. a cura di P. Becchi, *Sull'orlo dell'abisso. Conversazioni sul rapporto tra uomo e natura*, Torino, Einaudi, 2000, p. 56.

⁽⁹¹⁾ Mutuo l'espressione da ANDERS, *L'uomo è antiquato*, vol. I, cit., p. 54, ma anche Jonas ricorre al mito di Prometeo: a titolo di esempio, cfr. JONAS, *Il principio responsabilità*, cit., p. XXVII.

⁽⁹²⁾ Cfr. *ivi*, pp. 10-11.

L'irreversibilità [di questi processi], insieme al loro ordine di grandezza complessivo, introduce nell'equazione morale un ulteriore fattore di novità. A questo si aggiunge il loro carattere cumulativo: gli effetti si addizionano in modo tale che la condizione delle azioni e delle scelte successive non è più uguale a quella dell'agente iniziale, ma risulta diversa da essa in misura crescente e sempre di più un risultato di ciò che è già stato fatto ⁽⁹³⁾.

L'autoriproduzione cumulativa del mutamento tecnologico supera continuamente le condizioni dei singoli atti, generando ogni volta situazioni senza precedenti, dinnanzi alle quali l'esperienza non ha nulla da insegnare ⁽⁹⁴⁾. Anzi, la stessa accumulazione erode alla base l'intera serie causale, minando il presupposto che dovrebbe assicurare la possibilità di attribuire responsabilità: poiché gli effetti delle azioni amplificate dalla tecnica non sono in alcun modo prevedibili, essi risultano involontari. Per un'altra via, si giunge dunque a una constatazione analoga a quella anticipata da Anders: l'impianto dell'*Etica nicomachea*, saldamente eretto sui concetti di *hekousion* e *akousion* (che, a partire da Cicerone, si è soliti tradurre, anche se impropriamente ⁽⁹⁵⁾, con *voluntarium* e *involuntarium*), sembra oggi obsoleto. Se *hekousion* è « ciò il cui principio è in chi agisce » ⁽⁹⁶⁾, non agisce *hekon* colui che opera mediante la tecnica contemporanea, poiché l'esito del suo operare non scaturisce più da un principio interno, ma da una catena di effetti che si sottraggono al suo controllo e alla sua previsione.

Un tale fattore di destabilizzazione si aggiunge al già rilevato carattere cumulativo-collettivo dell'azione, che per Jonas insiste soprattutto sul soggetto dell'agire:

⁽⁹³⁾ Ivi, p. 11.

⁽⁹⁴⁾ *Ibidem*.

⁽⁹⁵⁾ Cfr. in part. A. GIULIANI, *Imputation et justification*, in « Archives de Philosophie du Droit », 1977, 22, pp. 85-96, dove l'autore nota che i significati che noi contemporanei attribuiamo alle nozioni di volontario e involontario derivano dalla tradizione giusnaturalista che, accogliendo l'eredità della teologia, introduce il concetto di causa morale, fondamento di una concezione « forte » della volontà, sconosciuta agli antichi. Sull'« invenzione » della volontà: cfr. A. BRUNORI, *Imputazione e colpa. L'invenzione della volontà*, Macerata, Quodlibet, 2024.

⁽⁹⁶⁾ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, III, 1, 1110a15-16.

nell'immagine che l'uomo coltiva di sé — l'idea programmatica che determina il suo essere altrettanto quanto lo rispecchia — egli è sempre di più il produttore di ciò che ha prodotto e l'esecutore di ciò che può eseguire, ma soprattutto il programmatore di ciò che sarà in grado di fare. Ma chi è questo 'egli'? Né voi né io: sono l'attore e l'azione collettivi, non l'attore e l'azione individuali, ad essere qui in gioco; ed è il futuro indefinito, molto più che non lo spazio contemporaneo dell'azione, a costituire l'orizzonte rilevante della responsabilità ⁽⁹⁷⁾.

Ma di quale responsabilità possiamo parlare se ad agire è una vasta pluralità di soggetti a cui sfugge il senso ultimo delle proprie azioni frammentate in segmenti, nell'ambito di catene causali che essi non hanno il potere di controllare? I confini della nozione tradizionale di responsabilità sembrano ormai valicati: la domanda che si impone è se sia ancora possibile pensare la responsabilità al di fuori di essi.

5. *La responsabilità oltre la responsabilità.*

L'uso del sostantivo 'responsabilità' (*responsibility*, *responsabilité*, *responsabilità*, *Verantwortlichkeit*) è documentato nelle lingue inglese, francese, italiana e tedesca soltanto a partire dal XVIII secolo ⁽⁹⁸⁾. Ciò naturalmente non significa che il contenuto ricon-

⁽⁹⁷⁾ JONAS, *Il principio responsabilità*, cit., p. 14.

⁽⁹⁸⁾ Cfr. il *Dizionario di filosofia*, a cura di N. Abbagnano, edizione aggiornata e ampliata da G. Fornero, Torino, UTET, 1998, pp. 929-930, dove si riporta che il termine 'responsabilità' compare per la prima volta in lingua inglese (*responsibility*) nel 1787, nel *Federalist* di Alexander Hamilton, John Jay e James Madison. Confermano questa ricostruzione R. BONITO OLIVA, *Responsabilità*, in *Enciclopedia italiana*, VII appendice XXI secolo, Roma, Treccani, 2007, pp. 121-123 e G. SEMERARI, G. ACOCCELLA, *Responsabilità*, in *Enciclopedia filosofica*, vol. X, Milano, Bompiani, 2006, pp. 9650-9653. Anche nella lingua francese, la circolazione del termine *responsabilité* è documentata a partire dal 1787-1788, come riporta J. HENRIOT, *Note sur la date et le sens de l'apparition du mot "responsabilité"*, in « Archives de Philosophie du Droit », 1977, 22, pp. 59-62. Per un'indagine che si estende anche alla lingua italiana e tedesca, cfr. M.A. FODDAI, *Sulle tracce della responsabilità. Idee e norme dell'agire responsabile*, Torino, Giappichelli, 2005, pp. 11-28.

ducibile al suo campo semantico fosse del tutto sconosciuto in precedenza ⁽⁹⁹⁾.

È anzi possibile rintracciare un significato antico, riferibile alla radice etimologica *respondeo* (rispondere), a sua volta derivata da *spondeo*, l'atto solenne del promettere e del garantire nel diritto romano ⁽¹⁰⁰⁾, il quale esprime la necessità di conservare un equilibrio all'interno del sistema delle relazioni sociali ed evoca una dimensione della responsabilità che oggi definiremmo oggettiva, collegata essenzialmente a un ruolo o funzione familiare, sociale o politica ⁽¹⁰¹⁾. Questa accezione implica l'idea di un impegno per il futuro (connessa al concetto di garanzia) ed espone alla sanzionabilità in caso di violazione della promessa ⁽¹⁰²⁾. È a partire da questi significati, essenzialmente giuridici, che, nel corso del Settecento, si distaccò l'esigenza di qualificare la responsabilità — nacque così il sostantivo — di individui che ricoprivano particolari funzioni pubbliche, come i ministri di un governo. Progressivamente, il lemma sviluppò una parallela connotazione politica, come testimoniato dall'uso che Hamilton ne fece del folio 63 del *Federalist* ⁽¹⁰³⁾.

Nel corso del XIX secolo, tuttavia, emerse un secondo significato, tipicamente moderno, di responsabilità, frutto di una mag-

⁽⁹⁹⁾ Cfr. L. LÉVY-BRUHL, *L'idée de responsabilité*, Paris, Hachette, 1886, dove l'autore argomenta che l'emersione del sostantivo *responsabilité* è legata a particolari esperienze pratiche: le mutate esigenze sociali e politiche del XVIII secolo richiesero una nuova articolazione e una più precisa caratterizzazione di ciò che prima costituiva un amalgama vago di concetti e nozioni tradizionali.

⁽¹⁰⁰⁾ É. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* (1969), trad. it. di M. Liborio, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Torino, Einaudi, 1976, vol. I: *Economia, parentela, società*, p. 446 rileva la somiglianza tra il latino *spondeo* e il greco *spendo* (fare offerte agli dèi per assicurarsene il favore, concludere un patto). Secondo Michel Villey, il *responsor* nella *stipulatio* romana è colui che interviene in favore del debitore a garanzia futura del suo debito: M. VILLEY, *Esquisse historique sur le mot responsable*, in « Archives de Philosophie du Droit », 1977, 22, pp. 45-48, in part. p. 46.

⁽¹⁰¹⁾ Cfr. FODDAI, *Sulle tracce della responsabilità*, cit., p. 8. Secondo l'autrice, in antico l'attribuzione di responsabilità non riguarda tanto ciò che si fa quanto piuttosto ciò che si è (ivi, p. 117).

⁽¹⁰²⁾ Ivi, p. 13.

⁽¹⁰³⁾ Più ampiamente, in A. HAMILTON, J. JAY, J. MADISON, *Federalist Papers* (1787-1788), il vocabolo '*responsibility*' è ricorrente, comparando nei saggi n. 23, 44, 48, 57, 63-64, 66, 69-70, 73-74, 76-80.

giore enfasi sull'individuo e sul suo mondo morale (le sue azioni e intenzioni). Nell'ambito di un percorso teorico che dalla controriforma passa dal giusnaturalismo per approdare compiutamente a Kant ⁽¹⁰⁴⁾, vengono progressivamente accentuati gli aspetti soggettivi dell'azione e l'attenzione si volge alle massime che orientano l'agire. Il dovere di rispondere si concentra sugli atti strettamente volontari, mentre si fa strada l'idea di un soggetto compiutamente razionale e moralmente autonomo ⁽¹⁰⁵⁾. Dall'imputazione si passa all'imputabilità (*l'imputavitas* di Pufendorf), ovvero alla determinazione dei criteri che consentono di designare l'agente come imputabile ⁽¹⁰⁶⁾. Per questa via, la responsabilità oggettiva appare solo in termini residuali nei sistemi di responsabilità civile definiti dai codici ottocenteschi, nei quali va affermandosi il criterio principe della colpa ⁽¹⁰⁷⁾.

Nel Novecento, la nozione di responsabilità giunge ormai carica di diverse stratificazioni di significati morali, giuridici e politici ⁽¹⁰⁸⁾. Con Weber l'etica dell'intenzione (*Gesinnungsethik*) di-

⁽¹⁰⁴⁾ Cfr. FODDAI, *Sulle tracce della responsabilità*, cit., pp. 163-253.

⁽¹⁰⁵⁾ Secondo VILLEY, in epoca moderna si sarebbe approfondita la tendenza alla moralizzazione dei concetti giuridici: cfr. VILLEY, *Esquisse historique sur le mot responsable*, cit., p. 50. Tuttavia, secondo Jean-Pierre Vernant questo processo sarebbe ravvisabile già nel pensiero antico. A giudizio del classicista francese, il binomio greco *hekousion/akousion*, di cui come si è già ricordato è permeata l'*Etica nicomachea* aristotelica, ricalcherebbe la distinzione tra il delitto pienamente punibile (*phonos hekousios*), accertato dall'Areopago, e l'omicidio scusabile (*phonos akousios*), di competenza del Palladio. I concetti etici elaborati da Aristotele deriverebbero, dunque, da ciò che oggi qualifichiamo come diritto e, in particolare, dall'esigenza di giustificare le pene: J-P. VERNANT, *Ébauches de la volonté dans la tragédie grecque* (1976), in J-P. VERNANT, P. VIDAL-NAQUET, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, Éditions de la Découverte, 1995, pp. 41-74, in part. p. 54.

⁽¹⁰⁶⁾ Parallelamente, acquista sempre maggiore importanza il regime delle eccezioni, come quelle legate alla malattia mentale discusse a partire dal caso Moosbrugger in R. MUSIL, *Der Mann ohne Eigenschaften* (1930), trad. it. a cura di A. Frisé, *L'uomo senza qualità*, Torino, Einaudi, 1996, t. I, in part. pp. 272-274, 298, 356-360.

⁽¹⁰⁷⁾ Cfr. FODDAI, *Sulle tracce della responsabilità*, cit., pp. 255-294.

⁽¹⁰⁸⁾ Cfr. a titolo di esempio l'indagine di H.L.A. HART che, nel poscritto di *Responsibility and Punishment* (1968), trad. it. a cura di M. Jori, *Responsabilità e pena*, Roma, Edizioni di Comunità, 1981, pp. 239-266, distingue tra « responsabilità per ruolo (*role responsibility*) », « responsabilità causale (*causal responsibility*) », « responsabilità come soggezione giuridica (*liability responsibility*) » e « responsabilità come soggezione

viene separabile dall'etica della responsabilità (*Verantwortungsethik*), la quale, ancora una volta, rinnova per il politico l'onere di agire sulla base di un'adeguata comprensione della propria funzione, ovvero sulla scorta di una valutazione preventiva dei mezzi idonei e delle conseguenze prevedibili del proprio operato ⁽¹⁰⁹⁾.

Come rileva Scarpelli, pertanto, diventa sempre più chiara la scissione tra una responsabilità « attuale » e una « potenziale » ⁽¹¹⁰⁾ o, per meglio dire, tra l'essere responsabili e l'agire responsabilmente ⁽¹¹¹⁾. Un soggetto è *responsabile* davanti ad altri per azioni che ha commesso o che sono riconducibili alla sua sfera di influenza. La responsabilità, in tal senso, è sempre successiva al fatto e viene attribuita dall'esterno sulla base della logica dell'imputazione, che qualifica l'attribuzione di un'azione all'agente *come se* quest'ultimo ne fosse la causa (il sentimento che può accompagnare il colpevole che ad esempio provi interiormente senso di colpa oppure orgoglio caparbio è retroattivo quanto il doverne rispondere) ⁽¹¹²⁾. Al contrario, *agisce in modo responsabile* chi valuti *ante factum* l'appropriatezza dei mezzi atti a conseguire uno scopo, soppesando tutte le conseguenze prevedibili della propria azione, un'operazione che può svolgersi anche mediante una ponderazione esclusivamente interiore, riflessiva.

Così definiti, l'essere responsabile e l'agire responsabilmente presuppongono un soggetto, o più d'uno, chiaramente individuabili, ai quali riferire l'azione nel suo intero arco — dal proponimento agli effetti —, insieme a una certa capacità di comprensione e giudizio

morale (*capacity responsibility*) ». Per un commento, cfr. A. ROSS, *Skyld, Answar og Straf* (1970), trad. it. a cura di B. Bendixen, P.L. Lucchini, *Colpa, responsabilità e pena*, Milano, Giuffrè, 1972, pp. 63-77, 104.

⁽¹⁰⁹⁾ M. WEBER, *Politik als Beruf* (1919), trad. it. di F. Tuccari in Id., *La scienza come professione, la politica come professione*, cit., pp. 41-113, in part. pp. 102, 111.

⁽¹¹⁰⁾ SCARPELLI, *Riflessioni sulla libertà politica*, cit., p. 47.

⁽¹¹¹⁾ Al contrario, per Benedetto Croce la differenza fondamentale è tra l'essere *responsabile* e l'essere *fatto responsabile*: cfr. B. CROCE, *Frammenti di etica*, in Id., *Etica e politica*, Bari, Laterza, 1945, p. 107.

⁽¹¹²⁾ Cfr. JONAS, *Il principio responsabilità*, cit., p. 116.

relativa sia alla valutazione del rapporto tra scopo e mezzi, sia allo spettro delle conseguenze immaginabili ⁽¹¹³⁾.

Si è già ricordato che, per autori come Anders e Jonas, l'agire collettivo-cumulativo tipico del mondo tecnico contemporaneo mette radicalmente in discussione entrambi questi presupposti: da un lato, la natura plurale delle azioni e la loro frammentazione in segmenti discontinui non consentono di identificare con chiarezza un autore; dall'altro lato, la facoltà di comprendere risulta offuscata da un'insufficienza dell'immaginazione, che impedisce di figurare anticipatamente l'insieme dei possibili esiti derivanti dall'azione. Eppure, entrambi gli autori sollecitano una riformulazione della nozione di responsabilità, al fine di adeguarla alle esigenze dei tempi nuovi. Le strade che percorrono, a prima vista molto diverse, sembrano incontrarsi almeno in un punto.

6. *Il pilota.*

« Claude è diventato ormai il simbolo della [nuova] responsabilità » ⁽¹¹⁴⁾. Così scriveva Anders in una lettera del 1° settembre

⁽¹¹³⁾ Paul Ricœur ha evidenziato che 'responsabilità' significa, al tempo, rispondere *per* (o *di*) e rispondere *a*. La prima espressione ha una stretta connessione con l'idea di imputabilità, spesso associata alla colpa e alla punizione (la radice latina *putare* rimanda in questo caso al calcolo e a una sorta di « contabilità » dei meriti e demeriti). La seconda espressione enfatizza, invece, la necessità di 'farsi carico' di qualcosa che è accaduto, al fine di riparare un male, nel contesto di una relazione: cfr. P. RICŒUR, *Filosofia della volontà*, Genova, Marietti, 1990, p. 60; ID., *Il concetto di responsabilità. Saggio di analisi semantica* (1995), in ID., *Il giusto*, Torino, Effatà, 2005, I, pp. 54-55. Su questi temi, il filosofo francese si confronta con Emmanuel Lévinas, per il quale la responsabilità addirittura precede la soggettività: l'uomo è un essere che si trova originariamente assegnato all'alterità e, per questo, la responsabilità — che a suo giudizio si rende possibile solo nell'orizzonte della relazione — « è la struttura essenziale, primaria, fondamentale, della soggettività »: E. LÉVINAS, *Éthique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo* (1982), trad. it. a cura di F. Riva, *Etica e infinito. Dialoghi con Philippe Nemo*, Roma, Castelvocchi, 2014, p. 95; cfr. anche ID., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), trad. it. di S. Petrosino, M. Aiello, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Milano, Jaca Books, 1983, p. 15.

⁽¹¹⁴⁾ G. ANDERS, *Off limits für das Gewissen. Der Briefwechsel zwischen dem Hiroshima-Piloten Claude Eatherly und Günther Anders* (1961), trad. it. a cura di M. Latini, *L'ultima vittima di Hiroshima. Il carteggio con Claude Eatherly, il pilota della bomba atomica*, Milano-Udine, Mimesis, 2016, p. 153.

1960 ai famigliari di Claude Eatherly, il pilota che il 6 agosto 1945 aveva autorizzato lo sgancio della bomba atomica su Hiroshima. Rientrato negli Stati Uniti, Eatherly rifiutò onori e decorazioni e, dopo una serie di condotte antisociali culminate in reati minori, forse animate dal desiderio di ricevere un pubblico biasimo, fu internato in un ospedale psichiatrico militare. Nel giugno 1959, Anders gli inviò una prima lettera, da cui prese avvio un carteggio nel corso del quale l'ex maggiore dell'esercito, guidato dal filosofo, tentò di confrontarsi con l'enormità del gesto compiuto, maturando la decisione di mobilitarsi per la causa del pacifismo internazionale e del disarmo nucleare ⁽¹¹⁵⁾.

In ragione della sua vicenda, Eatherly assurge, a giudizio di Anders, a precursore, fratello e maestro dei suoi contemporanei ⁽¹¹⁶⁾. Rifiutando la « semplice manovra di occultamento » ⁽¹¹⁷⁾ che gli avrebbe permesso di scaricare su altri il peso della propria condotta, egli cercava in tutti i modi di

far fronte, *a posteriori*, all'effetto (che allora non poteva concepire) della [s]ua azione; [...] questo tentativo, anche se dovesse fallire, prova che [egli] ha potuto tener viva la [s]ua coscienza, anche dopo essere stato inserito come una rotella in un meccanismo tecnico e adoperato in esso con successo. E serbandò viva la [s]ua coscienza ha mostrato che questo è possibile, e che *dev'*essere possibile anche per noi ⁽¹¹⁸⁾.

In altri termini, Eatherly aveva colto « il nocciolo del problema morale centrale di oggi » ⁽¹¹⁹⁾: rifiutandosi di confondere la libertà *di* coscienza con la libertà *dalla* coscienza ⁽¹²⁰⁾, ribaltava l'argomento invocato in quegli stessi anni da Adolf Eichmann nell'ambito del suo processo a Gerusalemme ⁽¹²¹⁾, divenendone la grande antitesi ⁽¹²²⁾.

⁽¹¹⁵⁾ Cfr., ad esempio, ivi, pp. 36, 50-56, 63.

⁽¹¹⁶⁾ Ivi, pp. 25-26.

⁽¹¹⁷⁾ Ivi, p. 29.

⁽¹¹⁸⁾ Ivi, p. 28.

⁽¹¹⁹⁾ Ivi, p. 185.

⁽¹²⁰⁾ Ivi, p. 229.

⁽¹²¹⁾ Cfr. H. ARENDT, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (1963), trad. it. di P. Bernardini, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Milano, Feltrinelli, 2001.

⁽¹²²⁾ ANDERS, *L'ultima vittima di Hiroshima*, cit., pp. 186, 208-211.

Pur avendo obbedito a un ordine al quale sarebbe stato arduo sottrarsi, il militare statunitense decise di addossarsi la responsabilità dell'atto, rifiutando di placare la propria coscienza acquietandosi. È questa, per Anders, l'unica forma di responsabilità ancora praticabile: una responsabilità che, nutrita dal « principio disperazione »⁽¹²³⁾, opponga all'esempio di Prometeo quello di Sisifo, l'eroe dell'assurdo che diviene il simbolo di una resistenza ostinata⁽¹²⁴⁾.

Fuori di metafora, Anders invita ad assumersi il peso della consapevolezza delle tragedie d'ora in avanti sempre incombenti, vivendo, e cercando di dilatare il più possibile, il *tempo penultimo* che ci separa dall'apocalisse. Responsabile è allora chi accetta questo compito impossibile, mobilitandosi per scuotere i compagni di sventura⁽¹²⁵⁾. Si tratta di una scommessa tanto doverosa quanto priva di speranza, che tuttavia esprime ciò che resta dell'umano: il dovere di lottare contro il nulla assoluto che segue la fine dell'uomo⁽¹²⁶⁾. Il tentativo, titanico e per certi aspetti paradossale, è quello di coniugare l'accezione moderna della responsabilità, basata sulla sequenza individuo-volontà-colpa e accostabile all'etica dell'intenzione, con quella traiettoria dell'accezione antica che approda all'etica della responsabilità, focalizzandosi sulla rilevanza di una valutazione preventiva che si sforzi di dilatare, attraverso l'immaginazione, la capacità di comprensione degli effetti conseguenti al-

⁽¹²³⁾ Cfr. P.P. PORTINARO, *Il principio disperazione. Tre studi su Günther Anders*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.

⁽¹²⁴⁾ Cfr. A. CAMUS, *Le Mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde* (1942), trad. it. a cura di G. Cintioli, *Il mito di Sisifo*, in Id., *Opere*, Torino, UTET, 1947, pp. 597-744.

⁽¹²⁵⁾ Cfr., a titolo di esempio, ANDERS, *L'uomo è antiquato*, vol. I, cit., p. 240: « ora si diventa colpevoli, se non si aprono gli occhi a coloro che non vedono ancora, se non si fanno rintronare le orecchie a coloro che non sentono 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 ». Per questa ragione, la proposta di Anders è militante e critica: cfr. in part. M. LALATTA COSTERBOSA, *Günther Anders. Atomica, vergogna, totalitarismo tecnologico, discrepanza, mostruoso*, Roma, DeriveApprodi, 2023; B. BABICH, *Günther Anders' Philosophy of Technology. From Phenomenology to Critical Theory*, London, Bloomsbury, 2021.

⁽¹²⁶⁾ Andrea Aversano ravvisa nel pensiero di Anders addirittura l'elaborazione di un « giusnaturalismo della sopravvivenza »: cfr. A. AVERSANO, *Il diritto all'antiquatezza. Il giusnaturalismo nell'ermeneutica filosofica di Günther Anders*, Milano, Wolters Kluwer, 2017, pp. 34, 52, 161, 174.

l'azione. In questi termini, la potenza della tecnica diviene al contempo un *a posteriori* (l'umanità ormai ne è *responsabile*) e un *a priori* (l'umanità deve perciò *agire responsabilmente*, in vista di ogni determinazione futura).

7. *Il genitore.*

D'altro canto, per Jonas la figura archetipica della responsabilità è quella del genitore ⁽¹²⁷⁾, il quale non è chiamato a rispondere (soltanto) a seguito del compimento di uno specifico fatto ma è soprattutto tenuto a impegnarsi globalmente, permanentemente e irrevocabilmente ⁽¹²⁸⁾ per la « determinazione del da-farsi », ovvero per la causa che gli impone di agire ⁽¹²⁹⁾: la vita e il benessere del figlio. Il « per che cosa » della sua responsabilità (il figlio) si trova al di fuori di lui, eppure all'interno del raggio di influenza nel quale si estende il suo potere ⁽¹³⁰⁾. È questa la ragione per cui « la causa » diventa sua: essa ha una relazione causale con un potere che è 'suo' (del genitore) ⁽¹³¹⁾. Per questa via, « il potere diventa *oggettivamente responsabile* per ciò che [...] gli viene affidato, e vi si impegna affettivamente mediante la presa di posizione del senso di responsabilità: nel sentimento ciò che è vincolante viene a legarsi alla volontà soggettiva » ⁽¹³²⁾. L'ordine dei fattori è decisivo: Jonas precisa che prima viene il « dover essere dell'oggetto » e poi il « dover fare del soggetto chiamato ad averne cura » ⁽¹³³⁾. La pura esistenza del neonato sarebbe, infatti, a suo parere, l'esempio — unico e paradigmatico — di un « 'è' semplice, fattuale » che coincide immediatamente con un « dover essere »: questa vita (che ora esiste) deve-essere ancora, deve continuare a esserci. Una tale « normatività dell'essere » o « dover essere ontologico » ⁽¹³⁴⁾ fonda in seguito la

⁽¹²⁷⁾ JONAS, *Il principio responsabilità*, cit., pp. 128, 162.

⁽¹²⁸⁾ Ivi, pp. 120, 124-135.

⁽¹²⁹⁾ Ivi, p. 117.

⁽¹³⁰⁾ *Ibidem*.

⁽¹³¹⁾ *Ibidem*.

⁽¹³²⁾ *Ibidem* (enfasi aggiunta).

⁽¹³³⁾ Ivi, p. 118.

⁽¹³⁴⁾ Ivi, pp. 162-163. Sul punto, si rimanda alle pagine in cui Jonas discute la questione dell'« assioma ontologico », ovvero della superiorità dello scopo sull'assenza

normatività dell'agire del genitore (e, in sua assenza, di tutti gli altri adulti viventi) ⁽¹³⁵⁾.

A questo proposito, il filosofo chiarisce che il nuovo nato non rivolge un'implorazione all'ambiente (del tipo: « prendetevi cura di me »), posto che egli non è ancora in grado di implorare e che, soprattutto, un'implorazione, anche quella più commovente, non è ancora vincolante ⁽¹³⁶⁾. Jonas non intende neppure appellarsi a sentimenti come la compassione, la pietà o l'amore ⁽¹³⁷⁾. Piuttosto, « il lattante unisce in sé il potere autolegittimantesi del già-esserci e l'impotenza esigente del non-essere-ancora, l'incondizionato essere-fine-a-se-stesso di ogni creatura vivente e il dover-divenire delle relative facoltà di adeguarsi a quel fine » ⁽¹³⁸⁾. In altri termini, il dover essere che si manifesta nel bambino che viene al mondo possiede un'evidenza, una concretezza e un'urgenza estremamente fattuali, le quali vengono tuttavia a coincidere con « il suo estremo diritto » ⁽¹³⁹⁾.

In sintesi, per Jonas, dal fatto brutto di una vita indifesa promana un dover-esserci-ancora che fonda il dover-fare di chi è

di scopo, ivi, pp. 101-114. A p. 102, l'autore precisa: « Nella capacità di avere degli scopi in generale possiamo scorgere un bene-in-sé, la cui infinita superiorità rispetto a ogni assenza di scopo dell'essere è intuitivamente certa. Non sono sicuro se questo sia un enunciato analitico oppure sintetico, ma in ogni caso non è possibile retrocedere davanti all'autoevidenza che esso possiede ». Questa impostazione non cade nella fallacia naturalistica perché rifiuta di considerare l'essere come un fatto privo di valore: recuperando il finalismo aristotelico, Jonas ritiene, infatti, che l'essere in quanto scopo a sé stesso sia dotato di un valore intrinseco. Dall'essere deriva, dunque, un dover essere che in realtà è già posto nell'essere. Per un commento, cfr. P. BECCHI, *Hans Jonas. Un profilo*, Brescia, Morcelliana, 2010, pp. 33-56; PORTINARO, *Secondo "contrappunto". Per un'etica laica*, cit., pp. 208-213; P.P. PORTINARO, *Introduzione*, in JONAS, *Il principio responsabilità*, cit., pp. XV-XXV, in part. pp. XXII-XXIII; per una critica, cfr. K-O. APEL, *Verantwortung heute* (1986), trad. it. a cura di C. Bonaldi, *Responsabilità oggi*, in K-O. APEL, P. BECCHI, P. RICEUR, *Hans Jonas. Il filosofo e la responsabilità*, a cura di C. Bonaldi, Milano, Alboversorio, 2004, pp. 67-101; W.E. MÜLLER, *Der Begriff der Verantwortung bei Hans Jonas*, Frankfurt am Mein, Athenäum, 1988; M. RATH, *Intuition und Modell. Hans Jonas und die Ethik der wissenschaftlichen Zeitalters*, Frankfurt am Mein, P. Lang, 1988.

⁽¹³⁵⁾ JONAS, *Il principio responsabilità*, cit., p. 163.

⁽¹³⁶⁾ *Ibidem*.

⁽¹³⁷⁾ *Ibidem*.

⁽¹³⁸⁾ *Ivi*, p. 166.

⁽¹³⁹⁾ *Ivi*, p. 168.

chiamato a prendersene cura. La responsabilità dei genitori, e per estensione quella di tutti gli esseri umani, non guarda, dunque, al fatto compiuto ma alla determinazione per il da-farsi. Facendo perno su un'«euristica della paura»⁽¹⁴⁰⁾, che è doveroso attivare per ricercare una guida che sostituisca al male esperito un male solamente immaginato⁽¹⁴¹⁾, l'indagine jonasiana non mira a sostenere una vaga speranza o ad assicurare il rifugio in una rassicurante utopia escatologica, ma si propone di stabilire i presupposti razionali del nostro agire futuro. È questa una compiuta espressione di una teoria dell'*agire responsabile*, tesa a scongiurare i possibili danni irreparabili che scaturiscono dalla potenza della tecnica mediante una rivisitazione dell'etica della responsabilità, per certi aspetti ancora imperniata sulla sequenza antica funzione-azione-relazione, a garanzia di un ordine futuro.

8. *Conclusione: sul governo della tecnica.*

Entrambi gli esempi riportati, quello del pilota di Hiroshima e quello del genitore come archetipo, esprimono il tentativo di adeguare la nozione di responsabilità alle sfide del mondo della tecnica contemporanea. Nonostante le significative differenze, Anders e Jonas concepiscono la nuova responsabilità come un «habitus» *scelto*⁽¹⁴²⁾ da individui che, pur trovandosi ad agire in modo collettivo-cumulativo e pur rimanendo *incapaci* di sentire, comprendere e immaginare compiutamente gli effetti di lungo periodo delle

⁽¹⁴⁰⁾ Ivi, p. 35. Per un commento sul punto, cfr. A. CORONEL, *La sabiduría del temor. Miedo, ciencia y eco-autoritarismo en la bioética de Hans Jonas*, in «Isonomía. Revista de Teoría y Filosofía del Derecho», 2023, 59, pp. 38-66.

⁽¹⁴¹⁾ JONAS, *Il principio responsabilità*, cit., pp. 35-36.

⁽¹⁴²⁾ Si è consapevoli che l'accostamento tra «habitus» e «scelta» può sembrare, a prima vista, paradossale. Il richiamo è, naturalmente, al concetto di «habitus» nel significato proposto da Pierre Bourdieu, quale sistema di disposizioni cognitive e pratiche che orientano l'azione al di là dell'enunciazione esplicita e della coscienza riflessiva (cfr. P. BOURDIEU, *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédé de Trois études d'ethnologie kabyle* [1972], trad. it. di I. Maffi, *Per una teoria della pratica. Con Tre studi di etnologia cabila*, Milano, Raffaello Cortina, 2003). Tuttavia, l'invito di autori come Anders e Jonas pare proprio quello a sviluppare una consapevolezza che possa condurre ad abbandonare l'abito della deresponsabilizzazione, indotta dal mondo tecnico, per accogliere quello di una nuova responsabilità.

proprie azioni, di fronte al rischio di un male enorme e irreparabile, si scuotono dall'ignoranza e dall'inerzia, sforzandosi ostinatamente di determinarsi in vista del futuro ⁽¹⁴³⁾. Anche se con gradazioni differenti, entrambi recuperano significati riconducibili all'accezione antica del lemma: Anders lo fa evocando lo sforzo sovraumano di congiungere, in ogni singola determinazione soggettiva, l'etica moderna dell'intenzione alla valutazione preventiva delle conseguenze propria dell'agire responsabile; Jonas recupera invece più esplicitamente l'etica della responsabilità nella sua dimensione prospettiva e cautelativa, fondandola su un meta-principio ontologico che la caratterizza in senso deontologico, dotandola di validità universale ⁽¹⁴⁴⁾.

Entrambe queste proposte finiscono per dilatare la dimensione morale e politica della nozione di responsabilità, forse a scapito di quella giuridica. Tuttavia, se è vero che dal punto di vista interno nessun ordinamento può rinunciare alla razionalità che gli è propria, e con essa alla stretta logica dell'imputazione, *de jure condendo*, il diritto nel mondo della tecnica potrebbe sentirsi sollecitato a 'rispondere' al grido di allarme proveniente da ambiti ad esso contigui, riconoscendo una connessione necessaria con un'etica minima dell'agire responsabile ⁽¹⁴⁵⁾. In altri termini, la necessità di governare la tecnica potrebbe giustificare l'adozione di misure precauzionali invalicabili, ben giustificate in quanto legittimate dalla necessità di garantire la condizione per l'esistenza futura dell'ordinamento stesso. Naturalmente, stabilire con precisione quante e quali non è compito semplice.

⁽¹⁴³⁾ Per una comparazione sul concetto di futuro in Anders e Jonas, cfr. V. RASINI, *Sulla possibilità del futuro: Hans Jonas e Günther Anders*, in « Syzetesis », IX (2022), pp. 131-146.

⁽¹⁴⁴⁾ Per questa ragione, l'etica della responsabilità di Jonas rifiuta sia il decisionismo sia il relativismo etico, divenendo essa stessa un principio — il « principio responsabilità », appunto: cfr. BECCHI, *Hans Jonas. Un profilo*, cit., pp. 50-53.

⁽¹⁴⁵⁾ Si tratta di un'esigenza che esprimeva già Sergio COTTA in *La sfida tecnologica*, Bologna, il Mulino, 1968, quando parlava della necessità, per il giurista della civiltà tecnologica, di un « recupero umanistico », quale « chiara assunzione di responsabilità etica »: cfr. *ivi*, pp. 153-193, in part. p. 188. Questa prospettiva dovrebbe contrapporsi all'atteggiamento produttivista e consumistico dell'« uomo tolemaico », insofferente a ogni limite: cfr. S. COTTA, *L'uomo tolemaico*, Milano, Rizzoli, 1975, p. 135.

SERENA VANTIN, *Responsibility beyond Responsibility. Twentieth-Century Discourses on the Governance of Technology*

The article examines several twentieth-century discourses that explore the distinctive features of contemporary technology, no longer understood as an « orthopedic apparatus » designed to enhance human faculties, but rather conceived as an authentic « world ». Within this framework, the foundations of the modern conception of responsibility begin to falter. Human action, in particular, becomes fragmented into a series of discrete segments that can no longer account for the overall meaning of action or for its ultimate consequences. Yet, by following the paths traced by the distinct perspectives of Günther Anders and Hans Jonas, it appears possible to revive an inquiry into a form of 'responsibility beyond responsibility'.