



Fall 2017

La violenza della violenza

Babette Babich

Fordham University, babich@fordham.edu

Follow this and additional works at: https://fordham.bepress.com/phil_babich

 Part of the [Continental Philosophy Commons](#), [Ethics and Political Philosophy Commons](#), [History of Philosophy Commons](#), and the [Other Philosophy Commons](#)

Recommended Citation

Babich, Babette, "La violenza della violenza" (2017). *Articles and Chapters in Academic Book Collections*. 83.
https://fordham.bepress.com/phil_babich/83

This Article is brought to you for free and open access by the Philosophy at DigitalResearch@Fordham. It has been accepted for inclusion in Articles and Chapters in Academic Book Collections by an authorized administrator of DigitalResearch@Fordham. For more information, please contact jwatson9@fordham.edu.

BABETTE BABICH

LA VIOLENZA DELLA VIOLENZA

1. Introduzione: teorizzando il potere

Günther Anders, al pari di Hannah Arendt, fu un teorico del potere che sviluppò un'esplicita riflessione filosofica sulla violenza. Tuttavia, anche gli esperti delle sue opere trovano solitamente che le riflessioni di Anders sul potere (in tedesco *Macht*) implicino una certa difficoltà interpretativa,¹ specialmente perché la sua scrittura è stilisticamente impegnativa, ma anche perché, in modo più decisivo, Anders scrisse sulla natura della tecnica, argomento inusuale per la maggior parte dei teorici della politica e dei filosofi. Questo interesse può essere riscontrato a cominciare dalle primissime riflessioni del filosofo tedesco sulla musica, e in tutti i suoi studi sull'essere umano come una sorta di 'oggetto di antiquariato',² oltre che nella sua corrispondenza con Claude Eatherly, l'aviatore di Hiroshima. Per Anders, dire che «Hiroshima è dappertutto»³ prefigurava già le sue successive osservazioni all'inizio dell'intervista con Manfred Bissinger, pubblicata con il titolo *Gewalt, Ja oder Nein (Violenza, sì o no)*: «Chernobyl è dappertutto».⁴ Il pericolo per il quale Anders era preoccupato rimane 'invisibile', così come le contaminazioni radioattive (per quanto siano reali e ci colpiscono ogni volta che passiamo attraverso i controlli di sicurezza aeroportuali)

1 Qui mi limito a menzionare Christian Dries, ma molti altri specialisti hanno trovato difficile interpretare le riflessioni di Anders sul concetto di potere: per esempio, Konrad Paul Liessmann legge Anders in stretta connessione con la Arendt. Si veda Liessmann 2011. Della questione più ampia e generale dell'invisibilità, mi sono occupata a fondo in relazione alle donne (Babich 2010a) e non meno in riferimento alla filosofia continentale, particolarmente la filosofia continentale della tecnica e della scienza (Babich 2010a, nonché Babich 2012). Cfr. anche Dries 2013. Si veda altresì, nella stessa raccolta, Babich 2013 e Jolly 2013; si veda altresì Rasini 2013.

2 E non potremmo essere più d'accordo, abituati come siamo al Postumano, al Transumano, all'umanità 2.0, la prossima generazione, come nel caso di un iPhone.

3 Anders 1995a.

4 Anders 1987, pp. 21-22. Tr. it., p. 86.

rimangono fino a oggi un affare «lontano dagli occhi, lontano dal cuore» (*out of sight, out of mind*).⁵

2. *Nomen est omen*

Günther Anders, chiamato ‘qualcos’altro’ (in tedesco *Anders*) per sua propria scelta, non è un nome ben noto,⁶ ma deve essere annoverato in un gruppo quasi ‘incestuoso’ di nomi famosi. Günther Stern (Anders) era figlio di William Stern, l’inventore del *test* per misurare il quoziente intellettivo; era anche cugino di Walter Benjamin, cosa che gli consentì, *inter alia*, di conoscere Theodor W. Adorno. Divenne il primo marito della pensatrice politica Hannah Arendt, e, come quest’ultima, fu allievo di Martin Heidegger; scrisse poi una dissertazione sulla fenomenologia della musica sotto la supervisione di Edmund Husserl. E, come se non bastasse, egli fu, insieme con Max Horkheimer, Theodor W. Adorno ed Herbert Marcuse, uno dei fondatori originari della Scuola di Francoforte.

Anders ha sostenuto che l’ideologia della resistenza non-violenta si è armonizzata in modo fin troppo conveniente con quel non-potere (*Nicht-können*) che si identifica con l’autorità della legge, espressa dallo Stato di diritto: si tratta della nostra scusante fin troppo borghese per l’inazione, fondata sul supposto rispetto della legge. Questa perenne codardia è esacerbata dalla nostra dipendenza dalla tecnologia. La critica di Anders alla tecnica iniziò già con gli studi sulla fenomenologia della trasmissione e ricezione radiofonica della musica, continuati poi quando si concentrò sui programmi radiotelevisivi. Anders ha sostenuto che il consumatore fa di sé stesso, o di sé stessa, un partecipante alla logica del consumo indotta dai *mass-media*, paradossalmente: una sorta di ‘eremita’, che lavora instancabilmente su sé stesso o sé stessa, nel suo lavoro domestico non remunerato, fino a produrre l’uomo-massa. Dopo che i *media* gli hanno fatto trovare la pappa bell’e pronta, il consumatore si trova isolato mentre guarda la tele-

5 C’è molto materiale da leggere su questo complesso argomento, ma qui mi limito a rimandare, sul tema della (in-)visibilità teorica, a Pilkey & Pilkey-Jarvis 2007a e 2007b, pp. 45-65 e 140-163, rispettivamente. Con esplicite menzioni di Günther Anders. Rainer B. Jogschies nel suo contributo cerca di tematizzare la questione dell’invisibilità in riferimento alla catastrofe atomica (Jogschies 2006).

6 Non abbiamo l’abitudine di conoscere i nomi di pensatori ‘anomali’ (*outlier*). Noi accademici tendiamo a limitare la nostra attività di scrittura e di lettura concentrandoci solo su pochi nomi comunemente diffusi. Così non è sorprendente che conosciamo soltanto i nomi noti anche a ogni altra persona.

visione (anche in presenza di altri): per lui il mezzo televisivo diventa la quintessenza dell'autismo sociale. In *The Hallelujah Effect*, sostengo che Facebook e altre forme odierne di navigazione su internet esemplificano quest'effetto autistico.⁷

Anders sostiene che non è possibile la democrazia in un mondo dominato dalla televisione (ancor meno, potremmo aggiungere, in un mondo dominato da Internet). Quindi, contrariamente alle convinzioni comuni (ma non contrariamente ai fatti, come il destino della Primavera araba rende evidente), i telefoni cellulari non favoriscono le rivoluzioni, così come i computer, le truffe di Internet e filtri vari rendono la democrazia un evento meno possibile di quanto sia mai stato. Come scrive Jean Baudrillard: «I *mass media* sono contrari alle mediazioni e intransitivi. Essi fabbricano la non-comunicazione».⁸

Ma che cosa ha a che fare tutto ciò con la violenza? In che senso la radio, o almeno ciò che la radio ha di sinistro, ha a che fare con la violenza? E in che senso si parla di *Hallelujah*? Citando *Sonic Warfare*⁹ di Steve Goodman, come faccio io altrove nel tentativo di spiegare alcuni dei punti critici sollevati da Anders, la musica alla radio, o in una trasmissione televisiva, come anche la musica su YouTube o Spotify, sembrano essere l'antitesi della violenza. E ancora, riecheggiando Friedrich Kittler, Goodman pone all'inizio del suo libro una citazione dal film *Apocalypse Now* di Francis Ford Coppola, che si riferiva alla *Cavalcata delle Valchirie* di Richard Wagner. Goodman, un filosofo e *performer* scozzese (produttore di musica elettronica in cui i bassi sono protagonisti, sotto il nome di Kode9), attribuisce al «generale Kilgore» (in realtà il tenente colonnello Bill Kilgore) la seguente citazione: «Arriveremo a bassa quota con il sole alle spalle, e a un miglio di distanza gli sbatteremo la musica».¹⁰

7 Babich 2016.

8 Qui la citazione completa: «Ciò che caratterizza i mezzi di comunicazione di massa è il fatto che impediscono ogni mediazione, sono 'intransitivi' – se siamo d'accordo che la comunicazione deve venir definita come uno *scambio*, come lo spazio reciproco di una *parola* e di una *risposta*, e perciò di una *responsabilità* – ma non certo di una responsabilità psicologica e morale, ma di una correlazione tra l'uno e l'altro sul piano dello scambio» (Baudrillard 1972, p. 208. Tr. it., p. 165). Cfr. anche Baudrillard 2004.

9 Goodman 2010. Per questo e altri riferimenti, si veda Babich 2016.

10 Goodman 2010, p. XI. Pochissimi hanno notato l'errore, sicché vorrei ringraziare Tracy Strong per averlo posto alla mia attenzione, ma anche Tracy ha sbagliato il grado militare, chiamandolo colonnello Kilgore, anziché tenente colonnello. E cfr. Kittler 1987.

Questo fu il Vietnam, in effetti: ma si tratta comunque di un film. La realtà, come Goodman mostra, è più perniciosa ed è ancora in svolgimento. Ritornando alle riflessioni che Anders sviluppò nel 1930, ciò che è sinistro e perturbante riguardo alla radio – soprattutto per i nostri cervelli, in quanto siamo obbligati a elaborare queste informazioni – è l'ascoltare la stessa musica da ogni finestra.¹¹ Theodor W. Adorno riprende quest'immagine nei suoi scritti americani raccolti sotto il titolo *Current of Music. Elements of a Radio Theory*.¹² E un anno dopo il saggio di Anders *Spuk in Radio (Lo spettro nella radio)*, Aldous Huxley mostra il ruolo degli altoparlanti nel romanzo *Brave New World (Il mondo nuovo, 1931)*. Tale ruolo si ripresenta solo per recitare la stessa parte nel romanzo di George Orwell, *1984*, uscito nel 1949.¹³ Tutto ciò ci coinvolge e ci affascina con i *jingles* pubblicitari, che innescano e danno impulso al nostro pensiero (questo vuol dire che i nostri cervelli sono di nuovo a lavorare), ma nel senso di una risposta per la nostra attenzione ai programmi radiofonici, televisivi, a tutte le *playlists* di YouTube, allo *streaming* dei vari *media*. Tutto viene programmato, ora anche su richiesta.

La manipolazione sociale attraverso Facebook nella recente campagna elettorale per le presidenziali statunitensi (e naturalmente questa 'ingegneria sociale', come viene chiamata, è stata dispiegata per un certo lasso di tempo)¹⁴ è l'ultima manifestazione di ciò che Anders descrive parlando del modello di alimentazione forzata che noi imponiamo a noi stessi quando

11 Stern 1930, pp. 65-66. Quest'argomento è già correlato all'analisi che ne fornirà Rudolf Arnheim nel suo libro dal titolo *Radio* e appare altresì nel saggio di Adorno *Current of Music* [il saggio di Adorno è stato pubblicato come volume 3 delle *Nachgelassene Schriften: Current of Music: Elements of a Radio Theory*, hrsg. von R. Hullot-Kentor, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2006, e poi ristampato come *Current of Music*, Polity Press, Oxford 2009. N. d. T.]

12 Si vedano i riferimenti e un'ulteriore discussione in Babich 2014.

13 Dallas Smythe, in una nota a piè di pagina al suo testo, rimanda il lettore a Ewen 1976, per le prove documentali di ciò che lo stesso Smythe descrive come la «funzionalità con cui il capitalismo monopolistico usava la pubblicità e i *mass media* ai loro albori, nel periodo intorno alla Prima Guerra mondiale» (Smythe 1977, p. 27).

14 In realtà, quest'esperimento di ingegneria sociale digitale è tutt'altro che l'unica manipolazione di cui siamo a conoscenza; il che non significa che noi siamo consapevoli di tale manipolazione, né che ne conosciamo l'estensione e la portata. La manipolazione dell'opinione pubblica è ciò che Adorno e Horkheimer denominarono «industria culturale» e chiamarono «programmazione». Pertanto, tali discussioni risalgono alle origini della tecnologia radiofonica nella misura in cui essa riguardava il controllo dell'opinione pubblica. L'argomento è stato discusso da Noam Chomsky (cfr. Chomsky 2008), sotto l'etichetta di controllo dei *media*; in modo più neutrale, si tratta di ciò che tutti chiamano «pubbliche relazioni» o «distorsione di notizie» (*spin*).

guardiamo la televisione (o ‘andiamo *on line*’, oppure usiamo i cellulari per scrivere messaggi, o ci serviamo del GPS per trovare una strada in città: Google Earth certamente non è neutrale). Per Anders, se «si presume che la democrazia consista nel disporre del diritto di esprimere una propria opinione, allora la democrazia è stata resa impossibile dai *mass media*». ¹⁵

La questione essenziale sollevata da Anders non riguarda ciò che si considera come la propria opinione, bensì soltanto il fatto *se si è liberi di formarsi tale opinione*: è la questione prioritaria con cui cominciare. In tal modo, i giudizi che ci formiamo in accordo con i *mass media* non rispondono a opinioni liberamente formate; e ciò a prescindere se si è stati sostenitori di Trump, oppure di Hillary Clinton, dato che la maggior parte delle persone ha sostenuto che la candidata democratica dovesse essere eletta non per le qualità positive di cui era portatrice – Hillary era un candidato alquanto invisibile – ma proprio perché *qualsiasi cosa* sarebbe stata meglio di Trump (l’America sta vivendo questo trauma proprio ora). Ma come dimostra il successo di Trump, non esiste alcuna cattiva pubblicità. E gli Stati Uniti hanno eletto un *leader* che assume la sua carica dopo aver mostrato che può cavarsela con qualunque impiccio. Come l’inconscio, la pubblicità funziona solo in una direzione. Le ricerche sull’opinione pubblica lo hanno compreso fin dai primi anni Venti. E la ripetizione, come Adorno ha sostenuto, per conto dell’Ufficio preposto alle informazioni belliche nella Seconda guerra mondiale (iniziò nel 1937 con il suo lavoro al Princeton Radio Project), comporta che la radio non trasmette opere popolari ma *induce* la popolarità. ¹⁶ È la radio, come vi dirà ogni musicista professionista, che crea i successi.

In questi casi, essere *a favore* o *contro* il sistema è la stessa cosa (almeno nell’effetto finale). In entrambi i casi c’è da preoccuparsi. Come Epitteto ci ricorda, proprio nella stessa misura in cui si sarebbe inorriditi al pensiero di essere consegnati fisicamente alla potenza di un altro, si dovrebbe similmente provare ripugnanza di fronte al pensiero di permettere alla propria mente di essere turbata da parole offensive, proprio perché in questa maniera si consegna la mente al rimprovero. ¹⁷ Nietzsche sviluppa le conseguenze del potere delle parole per conquistare il nostro pensiero quando

15 Anders 1987, p. 31. Tr. it., p. 92.

16 Si vedano le ricerche che Adorno pubblicò per il Princeton Radio Project, in particolare *Music in Radio e Plugging Study*. Altri riferimenti si trovano in Babich 2014.

17 «Se uno desse il tuo corpo in potestà di qualunque che gli venisse alle mani, tu te ne sdegnaresti: e dando tu la tua mente in potere di chicchessia, per modo che se egli ti dirà una mala parola, quella si turbi e confonda, non ti vergogni però punto?» (Epitteto 1988, p. 1057).

scrive della trasvalutazione dei valori riconducendola all'influenza della morale degli schiavi sul pensiero reattivo.

L'architettura dei *media*, specialmente dei moderni mezzi di comunicazione, come Baudrillard sostiene, «proibisce per sempre una risposta».¹⁸ Per formarsi un'opinione personale, bisognerebbe costruirselo indipendentemente dalla televisione, Facebook, Twitter, e così via. Tutto questo è per Baudrillard «parola senza risposta».¹⁹ Così ho fatto riferimento a Facebook, che induce un moderno 'autismo'.²⁰ Quindi, sebbene riteniamo di essere liberi di rispondere a qualcuno su Facebook o su Twitter, tutto quello che possiamo realmente 'fare' è premere il pulsante 'mi piace', lasciando che il mittente (e Facebook) sappia che abbiamo visto e ricevuto il messaggio.²¹ Se uno scrive una 'risposta', forse a fianco di 'risposte' già scritte, si ha solo un simulacro di una conversazione. Ma il risultato non produce il Discorso *con* la Risposta, almeno non per i teorici della semiotica come Umberto Eco, citato dallo stesso Baudrillard. Il Discorso *con* la Risposta presupporrebbe un'interazione, comprensiva di tutto ciò che costituisce la conversazione. E la conversazione, come Gadamer ha sempre sottolineato, è una proprietà emergente dello spirito che resiste alla formalizzazione e si oppone a ogni sorta di istituzionalizzazione: tesi sostenuta pure da Ivan Illich.²²

3. «Seit ein Gespräch wir sind» (Da quando siamo un colloquio)²³

Nella sua poesia *Friedensfeier* (*Festa di pace*), Hölderlin chiama noi esseri umani «un colloquio» (in tedesco *Gespräch*). Dicendo questo, il poeta

18 Baudrillard 1972, p. 208. Tr. it., p. 165. Come osserva Baudrillard, che è stato l'ideatore del concetto di economia politica del segno, soffermandosi diffusamente su questi fenomeni, i *media* rendono impossibile «ogni processo di scambio (tranne che sotto forma di una *simulazione* di risposta, una forma integrata al processo di emissione; ciò che non cambia nulla all'unilateralità della comunicazione). In questo consiste la loro vera astrazione; ed è su questa che si fonda il sistema di controllo sociale e di potere» (*Ibidem*).

19 Baudrillard 1972, p. 211. Tr. it., p. 167.

20 Rimando nuovamente a Babich 2016.

21 In effetti, si può anche condividere il messaggio sulla propria pagina – una sorta di super 'mi piace' (simile al *retweet*).

22 Illich 2002. Per una discussione più articolata e per altri riferimenti, si vedano le ultime sezioni di Babich 2018.

23 *Viel hat von Morgen an, / Seit ein Gespräch wir sind und hören voneinander, / Erfahren der Mensch; bald sind wir aber Gesang. / Und das Zeitbild, das der große Geist entfaltet, / Ein Zeichen liegt vor uns, daß zwischen ihm und andern*

ovviamente non intende la capacità di inserire un 'mi piace' o di 'rispondere' su Facebook. Hölderlin mette in evidenza la locuzione *hören von einander* («udiamo l'uno dell'altro»), chiave esplicativa dell'espressione che conclude il verso: *bald sind wir aber Gesang* («presto saremo canto»)²⁴. Anders assume la capacità da parte nostra, quasi simile alla risonanza musicale, di essere in sintonia gli uni con gli altri, argomentando che quello che in gioco è ciò che Kant chiamava *Mündigkeit* («maggiore età»): l'abilità (o capacità) di parlare con le nostre bocche, con le nostre voci. I mezzi di informazione oggi, tuttavia, comportano il fatto che *der Mensch ist kein 'mündiges' Wesen mehr* («l'uomo non è più un essere maggiorenne»). Per citare Anders: «L'uomo non è più un essere responsabile che possa esprimere con la propria bocca una propria opinione».²⁵

Anders è preoccupato per la 'unilateralità' delle trasmissioni radiotelevisive e per quelli che oggi chiameremmo *social media*. Guidati dai mezzi di comunicazione collimanti con i nostri sensi, noi siamo 'persone-occhio', noi siamo 'persone-orecchio'. Lo Zarathustra di Nietzsche (Capitolo *Sulla redenzione*) pronostica già un essere umano che è diventato solamente un orecchio gigante. Anders usa la terribile espressione *Genudelte Gänse* («oche ingrassate»), aggiungendo che durante tutti gli anni che ha vissuto negli Stati Uniti egli stesso non era stato libero di esprimere la propria opinione. E parimenti non ha mai conosciuto nessuno che fosse lui stesso libero.

I mezzi di comunicazione ci costringono a creare noi stessi a immagine e somiglianza di essi. Ma non c'è nessuna tirannia in questa costrizione. Secondo la nostra libera volontà noi assumiamo il compito di creare noi stessi trasformandoci in masse. Non come il proletariato – l'argomento di Anders

/ *Ein Bündnis zwischen ihm und andern Mächten ist* («Molto ha fin dal mattino, / da quando siamo un colloquio e udiamo l'uno dell'altro, / esperito l'uomo; ma presto saremo canto. / E l'immagine del tempo che il grande spirito dispiega, / ci sta davanti come un segno, che tra lui e altri/un patto vi è tra lui e altre potenze». [*Friedensfeier*/Festa di pace. Tr. it. di S. Mati, in Hölderlin 2010, p. 169]).

24 In un abbozzo precedente leggiamo: *Ein Chor nun sind wir. Drum soll alles Himmlische was genannt war, / Eine Zahl geschlossen, heilig, ausgehn rein aus unserem Munde. / Denn sieh! es ist der Abend der Zeit, / Die Stunde wo die Wanderer lenken zu der Ruhstatt. / Es kehrt bald Ein Gott um den anderen ein* [*Entwurf zur Friedensfeier*, in Hölderlin 1999, p. 159] («Un coro ora siamo. Per questo deve/ tutto il Celeste che fu nominato, un numero, / chiuso, sacro, uscir fuori puro dalla nostra bocca./ Perché vedi, è la sera del tempo, l'ora / in cui i viandanti piegano verso il luogo di riposo./ Presto arriva un dio dopo l'altro». [*Festa di pace. Abbozzo in prosa*. Tr. it. di S. Mati, in Hölderlin 2010, p. 153]).

25 Anders 1987, p. 31. Tr. it. p. 92.

è molto più benjaminiano: noi creiamo noi stessi come esseri umani all'epoca della riproducibilità tecnica. Così consumiamo prodotti di massa *en masse*: gli stessi prodotti immoderatamente, senza misura.²⁶

Baudrillard puntualizza che «il potere tocca a colui che può dare, e *al quale non può essere restituito nulla*».²⁷ Pertanto, il filosofo francese sostiene che «la rivoluzione ovunque, o meglio la rivoluzione *tout court*, risiede nel ripristinare questa possibilità di risposta».²⁸ Fare questo comunque presupporrebbe una trasformazione completa dell'architettura dei mezzi di comunicazione in quanto tali.²⁹ Anders è anche meno accomodante di Baudrillard, etichettandoci come se fossimo dei «*parvenus* cosmici, usurpatori dell'apocalisse» e sostenendo (questo è il lato oscuro del suo linguaggio nella sua lettera aperta al figlio di Eichmann, *We Sons of Eichmann [Noi, figli di Eichmann]*) che abbiamo la nostra scusa a portata di mano, nella nostra non-azione a causa dell'illiceità, dell'illegalità di qualsiasi azione che tenti di ripristinare condizioni più eque. È contro la legge. Il movimento *Occupy Wall Street* fu soppresso a New York, nel 2012, secondo una prassi fascista, bloccando (si ricordi il linguaggio utilizzato da Trump

26 Questo è l'argomento del libro pubblicato da Günther Anders nel 1956, *Die Antiquiertheit des Menschen* (Anders 1956), ma affrontato non meno del consumo dei *mass media* nell'intervista di Anders con Manfred Bissinger, già citata: *Violenza, sì o no?* Anders sostiene che il fatto di appropriarsi di qualcosa che non sia il tuo come se fosse tuo non lo rende tuo – non importa quanto entusiasticamente tu lo faccia: si pensi alle manifestazioni a favore di Trump o della Clinton, si pensi alle proteste attuali in una direzione o in un'altra. Il punto cruciale (e questo è il motivo per cui si deve intendere la presa di distanza di Anders da Heidegger più che semplicemente *cum grano salis*) è una questione di *Eigentlichkeit*: autenticità.

27 Baudrillard 1972, p. 209. Tr. it., p. 165.

28 *Ibidem* [trad. modificata].

29 «Ogni velleità di democratizzare i contenuti, di sovvertirli, di ridare 'trasparenza al codice', di organizzare una reversibilità dei circuiti, o di prendere il potere sui *media*, è senza speranza, ove non si spezzi il monopolio della parola, non certo per darla individualmente a ciascuno» (Baudrillard 1972, p. 209. Tr. it., pp. 165-166). Abbiamo bisogno di ciò che in effetti è una conversazione a quattr'occhi, dobbiamo parlare e sentirci l'un l'altro, e per farlo non possiamo ricorrere ai *media* perché avremo bisogno di tutti gli elementi che sfuggono alla trasmissione, alla memorizzazione, alla condivisione, al *retweeting*. Abbiamo bisogno delle ironie e delle allusioni che sfuggono al mero scambio. Baudrillard sta parlando di tale conversazione hölderliniana e gadameriana quando scrive, nel suo *Requiem per i media*, che la parola deve essere in grado di scambiare, dare e ripagare sé stessa, come si verifica occasionalmente con gli sguardi e i sorrisi. In altri termini, è necessario che «la parola possa scambiarsi, darsi e restituirsi senza che mai la si possa fermare, bloccare, immagazzinare e ridistribuire in una qualche zona del processo sociale» (Baudrillard 1972, p. 209. Tr. it., p. 166).

per aver la meglio³⁰ sulla Clinton) come ‘terroristi’ i manifestanti del movimento.

A tutt’oggi, la violenza può essere dispiegata solo da chi è al potere. Questa è la violenza della violenza. Una volta posta in movimento, una volta scatenata, la violenza vincola tutte le azioni che seguono. Se qualcuno ti rimprovera (per richiamare di nuovo Epitteto sul problema del rispondere agli insulti) e se lasci che ciò ti crei dei problemi, allora rimarrai in balia dell’aggressore. Qui il problema non è porgere l’altra guancia o ‘ignorare’ ciò che viene detto: tutto ciò lascia soltanto la vostra mente inconscia in uno stato di turbamento, e quest’appannamento dura per sempre.

Come le camere a gas di Auschwitz, come la bomba lanciata su Hiroshima, Anders era dell’avviso che gli impianti nucleari presentassero una continuata e invisibile manifestazione di pericolo costante per la terra e per qualsiasi cosa presente sulla stessa. Così il filosofo tedesco parlò di ‘globocidio’.³¹ E di fronte a un pericolo estremo di questo tipo, un pericolo globale, egli sostenne che la posta in gioco costituiva una situazione di emergenza, chiamando le persone ad azioni difensive. *Notstand und Notwehr* («stato di necessità e difesa necessaria»).

Questo nuovo ‘Uomo Grasso’, per usare il nome in codice militare della bomba lanciata su Nagasaki il 9 Agosto 1945, costituisce quello che è il ‘problema del carrello’ definitivo:³² e Anders argomenta che quella violenza è richiesta, voluta. Anche se riuscissimo a non vederla, «il diavolo si è trasferito in una nuova dimora».³³ La questione sollevata da Anders comporta per tutti noi la possibilità di essere considerati come tanti nuovi ‘figli di Eichmann’, implicati in nient’altro che la nostra mancanza di azione, anche se designiamo la non-azione con il nome feticcio di ‘non-violenza’, o ‘resistenza pacifica’. Infatti, noi siamo complici di un piano criminale contro l’umanità e gli altri esseri viventi, animali, piante e la terra stessa, essendo stati già fatti a pezzi in modo regolare dai *test* nucleari nei deserti,

30 In originale c’è un gioco di parole intraducibile con il verbo *to trump*, usato in alcuni giochi di carte, come la briscola, per designare la presa di un’altra carta con il cosiddetto *atout* [N.d.T.].

31 Anders 1995b [1980], p. 410. Tr. it., p. 382.

32 Con l’espressione ‘problema del carrello’ (*trolley problem*) si designa un esperimento mentale diffuso nelle teorie etiche contemporanee e proposto da Philippa Foot nel 1967: si immagina che deviando su un ramo laterale di una ferrovia un carrello spinto a forte velocità si sarebbe uccisa una sola persona, legata ai binari; viceversa, non intervenendo e facendogli mantenere la traiettoria abituale, il carrello avrebbe invece ucciso più persone legate anch’esse ai binari, sul ramo principale [N.d.T.].

33 *Ibidem.*

nelle isole del Pacifico e negli oceani, sicché terra, mare e aria sono contaminati ormai per i millenni a venire. Di fronte alla violenza della violenza, la nostra complicità non solo fornisce il consenso, ma commette proprio la violenza. Non ci sono azioni non-violente.³⁴

4. Conclusione: In difesa della violenza

Chernobyl, come argomentava Anders, è più che ovunque.³⁵ Riflettendo sul pericolo vicino e presente del globocidio, riflettendo sugli 'incidenti' alle centrali nucleari, cancellati o riportati in modo da minimizzarli,³⁶ Anders scrive:

Nonostante io molto spesso venga considerato un pacifista, sono giunto alla convinzione che con la non-violenza non si possa più arrivare a nulla.³⁷

Come abbiamo visto: «La rinuncia all'azione non basta come azione».³⁸ Così Anders fa riferimento alle sfide proporzionate nei casi di emergenza (*Notstand*), e al bisogno in queste circostanze di difendere sé stessi (*Notwehr*) con ogni possibile mezzo.³⁹

34 In una nota a piè di pagina al secondo volume de *L'uomo è antiquato*, leggiamo nella seguente considerazione, che echeggia la produzione industriale di cadaveri (la quale per Heidegger era la caratteristica della moderna agricoltura meccanizzata), nient'altro che una riflessione sulla violenza, secondo il punto di vista di Anders: «Si legge nello *Spiegel* del 21 novembre 1977: 'Il contadino Groth, che ingrassa per il mattatoio duemila maiali all'anno (giro d'affari: 700.000 marchi), trascorre solo mezz'ora al giorno nella sua stalla che vale 280.000 marchi. Per aprire e chiudere i rubinetti di lavoro. Tutto il resto funziona da sé... Così ottanta mucche si fanno sistemare in un po' più di un'ora in dieci posti di mungitura, comodamente e senza fatica... Dopodiché Groth se ne va a caccia'. Incidentalmente, è degno di nota che il signor Groth usi il tempo in cui non deve preparare il bestiame per il macello per macellare altri animali» (Anders 1995b, p. 438. Tr. it., p. 409).

35 Infatti Anders era intransigente nella sua convinzione che il problema non fosse l'inferiorità della tecnologia russa rispetto a quella dell'Europa occidentale o americana (Anders 1995b, p. 21. Tr. it., p. 86). Piuttosto, egli insistette molto – proprio come ebbe in precedenza a dichiarare che «Hiroshima è dappertutto» – sul fatto che Chernobyl non attesta solo qualcosa di così inatteso come una possibilità, ma è semmai un'epidemia, una 'peste' ormai perniciosa, p. 22 (Tr. it., p. 86).

36 Si veda anche, oltre al già menzionato episodio di Fukushima, la sfida rappresentata dai rifiuti nucleari, nei saggi di Pilkey & Pilkey-Jarvis, citati *supra*.

37 Anders 1995, p. 23. Tr. it., p. 87.

38 *Ibidem*.

39 Ma è difficile analizzare a fondo questo problema, come scrive Horst Mahler in un immediato e più provocatorio rifiuto: *Oh mein Gott – was ist das für eine braune*

Il problema dell'uso della non-violenza per affrontare la violenza rimane la violenza della violenza. La violenza non ti lascia la scelta della non-violenza come risposta. Il consiglio stoico di ricorrere all'*ataraxia* (ἀταραξία, imperturbabilità) ci ricorda che è possibile la scelta di non rispondere affatto. Così, il poeta Eschilo sottolinea: «per mezzo della spada hai svolto il tuo compito, e per mezzo della spada muori» (*Agamennone*, verso 1558). Analogamente, leggiamo il Vangelo, per citare la versione di Re Giacomo: «Poi gli disse Gesù: riponi la tua spada al suo posto, perché tutti quelli che mettono mano alla spada periranno con essa» (Matteo, 26, 52).

Gesù, che disse «Io sono la vita», incoraggia la non-violenza per amore della vita. Questo però non fa di essa uno strumento di resistenza.

Quindi, nel momento della violenza sollecitata dal Sommo Sacerdote, la cattura corporea e violenta di Gesù da parte delle guardie che lo avrebbero portato da Ponzio Pilato, prima di torturarlo fino alla morte (la stessa tortura comune ai Romani del tempo), è molto efficace per 'incoraggiare gli altri', come allora si immaginava. E ancora di recente lo è stato, come nell'ultimo secolo, quando la violenza si sfogò sugli Inglesi per costringerli a lasciare la Palestina (il cosiddetto 'affare dei sergenti').⁴⁰ Gesù rispose a uno dei suoi seguaci, che si eresse a sua difesa, di riporre invece la spada nel fodero e di *permettere* alla violenza, che stava per manifestarsi, di scatenarsi realmente. Questo è un sillogismo pratico che comporta la crocifissione. Permettetemi di essere chiara: Anders, un perfetto rappresentante del popolo ebraico, non sta egli stesso parlando di un altro perfetto Ebreo, ossia di Gesù Cristo.

Il problema sollevato da Anders è semmai semplicemente quello per cui la non-violenza non è una difesa contro la violenza. Nel parallelismo che sto tracciando, la non-resistenza da parte dei discepoli di Gesù nel giardino del Getsemani consegna Gesù in carne e ossa (la prima analogia notata nell'aforisma sopra citato dall'*Enchiridion* di Epitetto), affinché venga portato fuori per una conversazione insulsa con l'uomo del potere sulla verità, per finire poi con una condanna a morte casuale e disorganica, attraverso, nell'ordine: frustate, spine infilzate, fatiche pesanti, tra cui tre cadute, e, infine, la crocifissione.

Le riserve di Anders riguardano una forma del tutto inefficace di resistenza, di pari passo con l'impotenza dell'impotente. Qualcuno pensa,

Sofe, die da aus Deiner Feder geflossen ist! [«O mio Dio! – Che cosa è questa salsa marrone che hai fatto scorrere dalla tua penna!»] (Mahler 1987, p. 5).

40 Begin 1951 e Zadka 1995.

chiede a Bissinger,⁴¹ che chiunque detenga il potere si preoccupi minimamente del panino [*Schinkenbrot*] che i contestatori scelgono di mangiare o di non mangiare? L'unico effetto che uno sciopero della fame riesce a ottenere è quello di suggerire a te, che ti stai auto-affamando, di stare facendo qualcosa: ma sicuramente la stai facendo *a te stesso*. Ma questo è il grande traguardo dell'asceta, come Nietzsche aveva puntualizzato. Si considera quello che *non si fa*, non mangiare nel caso dello sciopero della fame, porgere l'altra guancia nel caso della non-violenza, *come se* fossero azioni.

Se Anders era critico sugli *happenings* degli anni Sessanta, questo dipendeva dal fatto che, a differenza di coloro che erano giovani, Anders, il quale era già anziano a quel tempo, vedeva le azioni non-violente, come la distribuzione dei fiori non-ti-scordar-di-me ai soldati, alla stregua di pezzi di 'teatro', ai quali lui disse che somigliavano fortemente, analogamente al fascismo. Anders si spinse ben al di là della descrizione di qualcosa così fenomenologicamente a portata di mano (ad es. la descrizione che catturò i lettori di Heidegger nel 1927, di un utensile fuori posto o rotto). Anders richiamò la violenta e vicina invisibilità di quello che aveva colpito lui circa dieci anni prima, all'età di 15 anni, nel suo percorso per tornare a casa dopo la Prima Guerra Mondiale, trascorsa con compiti quasi da troppo giovane soldato in Francia:

Nel mio ritorno a casa, in una stazione ferroviaria – forse era quella di Liegi –, vidi una fila di uomini, che stranamente avevano l'aspetto di persone che cominciassero al livello dell'anca. Questi erano soldati che erano stati collocati sul marciapiedi, sui loro moncherini, appoggiati al muro. Così aspettavano il treno che li avrebbe riportati a casa.⁴²

Questo è il lavoro troppo reale della spada ai nostri giorni. Quelli che vivono la propria morte in corso (quasi di più di quelli che muoiono) con la spada sono colpiti dalla violenza che troppo facilmente trascuriamo. «Oggi, il vero pericolo consiste nell'invisibilità del pericolo stesso».⁴³

[Traduzione italiana dall'inglese a cura di Teodosio Orlando]

41 Anders 1995a, p. 24. Tr. it., p. 87.

42 Citato in van Dijk 2000, p. 6. Cfr. l'intervista di Mathias Greffrath con Günther Anders, Greffrath 2002.

43 Anders 1986 (versione in rete).

Bibliografia

- Anders 1956 = G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen. 1: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, Beck, München 1956. Tr. it. di L. Dallapiccola, *L'uomo è antiquato. I. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.
- Anders 1986 = G. Anders, *Ten Theses on Chernobyl*, in «Sixth World Congress of the International Physicians for the Prevention of Nuclear War», 1986. Poi in «Écologie & politique», 2006, n. 1, pp. 169-177. Anche in rete: <https://libcom.org/library/ten-theses-chernobyl-%E2%80%93-g%C3%BCnther-anders>.
- Anders 1987 = G. Anders, *Gewalt – Ja oder Nein? Eine notwendige Diskussion*, hrsg. von M. Bissinger, Knauer, München 1987. Tr. it. di L. Pizzighella, *Il mondo dopo l'uomo. Tecnica e violenza*, Mimesis, Milano-Udine 2008.
- Anders 1995a = G. Anders, *Hiroshima ist überall: Tagebuch aus Hiroshima und Nagasaki. Der Briefwechsel mit dem Hiroshima-Piloten Claude Eatherly. Rede über die drei Weltkriege*, Beck, München 1995. Tr. it. di R. Solmi, *Essere o non essere: diario di Hiroshima e Nagasaki*, Linea d'ombra, Milano 1995. Tr. it. di R. Solmi, *L'ultima vittima di Hiroshima. Il carteggio con Claude Eatherly, il pilota della bomba atomica*, a cura di M. Latini, Mimesis, Milano-Udine 2016. Tr. it. di Ea Mori, *I morti: discorso sulle tre guerre mondiali (1964)*; seguito da *Hiroshima è dappertutto: una prefazione (1982)*, Linea d'ombra, Milano 1990.
- Anders 1995b = G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen. 2: Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, Beck, München 1995. Tr. it. di M. A. Mori, *L'uomo è antiquato. II. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.
- Babich 2010a = B. Babich, *Great Men, Little Black Dresses, & the Virtues of Keeping One's Feet on the Ground*, in «MP: An Online Feminist Journal», a. III, n. 1, 2010, pp. 57-78.
- Babich 2010b = B. Babich, *Towards a Critical Philosophy of Science: Continental Beginnings and Bugbears, Whigs and Waterbears*, in «International Journal of the Philosophy of Science», a. XXIV, n. 4, 2010, pp. 343-391.
- Babich 2012 = B. Babich, *La fin de la pensée? Philosophie analytique contre philosophie continentale*, Paris, L'Harmattan 2012.
- Babich 2013 = B. Babich, *Angels, the Space of Time, and Apocalyptic Blindness: On Günther Anders' Endzeit-Endtime*, in «Etica & Politica/Ethics & Politics: Rivista di filosofia/A Review of Philosophy», a. XV, 2013, pp. 144-174.
- Babich 2014 = B. Babich, *Adorno's Radio Phenomenology: Technical Reproduction, Physiognomy, and Music*, in «Philosophy & Social Criticism», a. XL, n. 10, 2014, pp. 957-996.
- Babich 2016 = B. Babich, *The Hallelujah Effect: Philosophical Reflections on Music, Performance Practice, and Technology*, London, Routledge, London 2016 [2013¹].
- Babich 2018 = B. Babich, *Ivan Illich's Medical Nemesis: Expropriation of Death*

- or the Patient as Voyeur of his own Death in the 'Age of the Show', in «Nursing Philosophy», in corso di stampa.
- Baudrillard 1972 = J. Baudrillard, *Requiem pour les médias*, in J. Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Gallimard, Paris 1972. Tr. it. *Requiem per i media*, in J. Baudrillard, *Per una critica dell'economia politica del segno*, a cura di P. Dalla Vigna, Mimesis, Milano-Udine 2010.
- Baudrillard 2004 = J. Baudrillard, *Le Pacte de lucidité ou l'intelligence du Mal*, Paris, Éditions Galilée 2004. Tr. it. *Il patto di lucidità, o L'intelligenza del male*, a cura di A. Serra, R. Cortina editore, Milano 2006.
- Begin 1951 = M. Begin, *The Revolt. Story of the Irgun*, Henry Schuman, New York 1951. Tr. it. a cura di T. Ciarrapico, *La rivolta e... fu Israele*, Ciarrapico, Roma 1981.
- Chomsky 2008 = N. Chomsky, *Media Control: The Spectacular Achievements of Propaganda*, Seven Stories Press, New York 2008.
- van Dijk 2000 = P. van Dijk, *Anthropology in the Age of Technology. The Philosophical Contribution of Günther Anders*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta 2000.
- Dries 2013 = C. Dries, *Technischer Totalitarismus: Macht, Herrschaft und Gewalt bei Günther Anders*, in «Etica & Politica/Ethics & Politics: Rivista di filosofia/A Review of Philosophy», a. XV, 2013, pp. 175-198.
- Epitteto 1988 = Epitteto, *Enchiridion*. Tr. it. di G. Leopardi, *Manuale di Epitteto*, in G. Leopardi, *Poesie e prose*, vol. II, a cura di R. Damiani, Mondadori, Milano 1988.
- Ewen 1976 = S. Ewen, *Captains of Consciousness*, McGraw-Hill, New York 1976.
- Goodman 2010 = S. Goodman, *Sonic Warfare: Sound, Affect, and the Ecology of Fear*, MIT Press, Cambridge MA 2010.
- Greffrath 2002 = *Lob der Sturheit* [intervista di M. Greffrath con Günther Anders], in «Die Zeit», 2002, n. 28.
- Hölderlin 1999 = F. Hölderlin, *Sämtliche Werke. Frankfurter Ausgabe*. Vol. 7, Frankfurt/M., Stroemfeld/ Roter Stern.
- Hölderlin 2010 = F. Hölderlin, *Poesie scelte*, tr. it. di S. Mati, Feltrinelli, Milano 2010.
- Illich 2002 = I. Illich, *The Cultivation of Conspiracy*, Speech presented at the Villa Ichon, March 14, 1998, for the Culture and Peace Prize of Bremen, in L. Hoinacki-C. Mitcham (eds.), *The Challenges of Ivan Illich. A Collective Reflection*, Suny Press, Albany (New York), pp. 233-242.
- Jogschies 2006 = R. B. Jogschies, *Zur Chiffrierung von Atomkriegsängsten in Science-Fiction-Filmen und ihrer De-Chiffrierung in der Politik. Erzählweisen zwischen Überlieferung und Projektion in den USA, Großbritannien, und Japan – Wirklichkeitskonstruktion zwischen Fantasie und Nuklearismus*, in M. Mai-R. Winter (hrsg.), *Das Kino der Gesellschaft – die Gesellschaft des Kinos: Interdisziplinäre Positionen, Analysen und Zugänge*, Herbert von Halem Verlag, Köln 2006, pp. 204-241.
- Jolly 2013 = E. Jolly, *Entre légitime défense et état d'urgence. La pensée andersienne de l'agir politique contre la puissance nucléaire*, in «Etica & Politica/Ethics & Politics: Rivista di filosofia/A Review of Philosophy», a. XV, 2013, pp. 210-230.

- Kittler 1987 = F. Kittler, *Weltattem: On Wagner's Media Technology*, in L. R. Shaw, N. R. Cirillo and M. Miller (eds.), *Wagner in Retrospect. A Centennial Reappraisal*, Rodopi, Amsterdam 1987, pp. 203-212.
- Liessmann 2011 = K. P. Liessmann, *Thought after Auschwitz and Hiroshima: Günther Anders and Hannah Arendt*, in «Enrahonar», n. 46, 2011, pp. 123-135.
- Mahler 1987 = H. Mahler: „Ist Dein Mut zu töten wirklich so groß?“. *Offener Brief von Horst Mahler an den Philosophen Günther Anders*, in «die tageszeitung», 16 luglio 1987, p. 5.
- Pilkey & Pilkey-Jarvis 2007a = Yucca Mountain, *A Million Years of Certainty*, in O. H. Pilkey, L. Pilkey-Jarvis, *Useless Arithmetic: Why Environmental Scientists Can't Predict the Future*, Columbia University Press, New York 2007, pp. 45-65.
- Pilkey & Pilkey-Jarvis 2007b = Pilkey & Pilkey-Jarvis, *Giant Cups of Poison*, in O. H. Pilkey and L. Pilkey-Jarvis, *Useless Arithmetic: Why Environmental Scientists Can't Predict the Future*, Columbia University Press, New York 2007, pp. 140-163.
- Rasini 2013 = V. Rasini, *Il potere della violenza. Su alcune riflessioni di Günther Anders*, in «Etica & Politica/Ethics & Politics: Rivista di filosofia/A Review of Philosophy», a. XV, 2013, pp. 258-270.
- Smythe 1977 = D. Smythe, *Communications: Blindspot Of Western Marxism*, in «Canadian Journal of Political and Social Theory/Revue canadienne de théorie politique et sociale», Vol. 1, No. 3, pp. 1-27.
- Stern 1930 = G. Stern [vero nome di Günther Anders], *Spuk und Radio*, in «Anbruch», a. XII, n. 2, 1930, pp. 65-66.
- Zadka 1995 = S. Zadka, *Blood in Zion: How the Jewish Guerrillas Drove the British Out of Palestine*, Brassey's, London 1995.