

*Etica & Politica / Ethics & Politics*  
XV, 2013, 2



*[www.units.it/etica](http://www.units.it/etica)*



**Edizioni  
Università  
di Trieste**

**I S S N 1 8 2 5 - 5 1 6 7**

MONOGRAPHICA I	<i>Cooperation in Nature, Science, and Society</i>	
Gustavo Cevolani	<i>Guest Editor's Preface</i>	p. 7
Jesús P. Zamora Bonilla	<i>Cooperation, Competition, and the Contractarian View of Scientific Research</i>	p. 14
Gregor Betz	<i>Is Epistemic Trust of Veritistic Value?</i>	p. 25
Ruggero Rangoni	<i>Heterogeneous Strategy Learning in the Iterated Prisoner's Dilemma</i>	p. 42
Matthias Greiff	<i>Learning with whom to Interact: A Public Good Game on a Dynamic Network</i>	p. 58
Hannes Rusch	<i>What niche did human cooperativeness evolve in?</i>	p. 82
Eckhart Arnold	<i>Simulation Models of the Evolution of Cooperation as Proofs of Logical Possibilities. How Useful Are They?</i>	p. 102
MONOGRAPHICA II	<i>Potere e violenza nel pensiero di Günther An- ders / Power and violence in Günther Ander's Thinking</i>	
Vallori Rasini	<i>Guest Editor's Preface</i>	p. 141
Babette Babich	<i>Angels, the Space of Time, and Apocalyptic Blindness: On Günther Anders' Endzeit - Endtime</i>	p. 144

Christian Dries	<i>Technischer Totalitarismus: Macht, Herrschaft und Gewalt bei Günther Anders</i>	p. 175
Ubaldo Fadini	<i>Anders e l'incompleto</i>	p. 199
Edouard Jolly	<i>Entre légitime défense et état d'urgence. La pensée andersienne de l'agir politique contre la puissance nucléaire</i>	p. 210
Micaela Latini	<i>La distruzione dell'amore. Esilio e letteratura</i>	p. 231
Francesco Miano	<i>Günther Anders e la vergogna prometeica</i>	p. 246
Vallori Rasini	<i>Il potere della violenza. Su alcune riflessioni di Günther Anders</i>	p. 258
Nicola Russo	<i>Sopravvivenza e libertà: il dilemma impossibile</i>	p. 271
VARIA		
Riccardo Caporali	<i>Il Trattato teologico-politico di Spinoza, tra filosofia e militanza (a partire da un recente volume di Steven Nadler)</i>	p. 293
Brunella Casalini	<i>Disabilità, immaginazione e cittadinanza sessuale</i>	p. 301
Veronica Ceruti	<i>L'attività intersoggettiva e la Cosa stessa nella "Fenomenologia dello Spirito": due letture a confronto</i>	p. 321
Giorgio Maniaci	<i>Teorie della coercizione, antipaternalismo e autonomia contrattuale</i>	p. 342
Pierpaolo Marrone	<i>Structuring Dialogue</i>	p. 380
George Mousourakis	<i>Human Fallibilism and Individual Self-</i>	p. 386

*Development in John Stuart Mill's Theory of Liberty*

Pee Gee Daniel

*"Sometimes I think there's naught beyond."* p. 397  
*Overo: Le influenze del "Dizionario Storico-Critico" di Pierre Bayle sul "Moby Dick" di Melville*

*Informazioni sulla rivista/* p. 434  
*Information on the Journal*

**MONOGRAPHICA I**

*Cooperation in Nature, Science, and Society*



## *Guest Editor's Preface*

Gustavo Cevolani<sup>1</sup>

Università di Torino

Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'educazione

g.cevolani@gmail.com

As a matter of fact, people cooperate most of the time. Individuals are remarkably good at avoiding conflict and acting or working together for their mutual benefit and for the common benefit of the group to which they belong. While also other organisms, like plants or animals, do cooperate both with other members of their own species and with members of other species, only humans are systematically cooperative to such a high degree, and only human society depends so deeply on cooperation among its members for its very existence (Bowles and Gintis 2011, Nowak 2011).

Confronted with the plain *fact* that people cooperate, scholars have faced significant difficulties in explaining why and how exactly they cooperate. The *problem* of cooperation has indeed turned out to be a surprisingly complex challenge for many different disciplines, including philosophy, economics, and behavioral sciences. Today, the study of cooperation is an active, highly interdisciplinary enterprise which draws upon the results of at least anthropology, evolutionary biology, psychology, sociology, political science, mathematics, computer science, and complex systems. As a result, it is virtually impossible to find in the literature a coherent, unified perspective explaining the nature and the many different aspects of human cooperation. Interestingly, various theoretical attempts in different fields seem to share a kind of “explanatory deficit” concerning cooperation: according to the best theories accepted in those field, individuals should *not* cooperate, or at least not to the degree to which they in fact cooperate.

For instance, as Darwin (1871) himself acknowledged, human cooperation is a puzzle for evolutionary theory, since natural selection should hinder, and not favor, cooperative or “altruistic” behavior — which is inefficient, in biological terms, as compared to non-cooperative or “selfish” strategies. Today, there are at least five different hypotheses explaining how the evolution of cooperation took place (Nowak 2006, 2012) in the first place, including a revival of Darwin’s own “group selection” hypothesis (cooperation increases the fitness of groups, although reducing the individual fitness; see Sober and Wilson 1999).

<sup>1</sup> Thanks are due to Pierpaolo Marrone for inviting me to act as guest editor for this issue of *Ethics & Politics*, to the referees for their assistance, and to Roberto Festa and Luca Tambolo for useful discussions on the topics of this issue.

Another puzzling perspective on cooperation comes from economics. At first glance, economic theory may be regarded as *the* science of cooperation: from Adam Smith (1776) to Friedrich von Hayek (1973-79), scholars have devoted a lot of attention to the “invisible hand” mechanisms that spontaneously coordinate the “selfish” actions of many different individuals into unplanned, yet beneficial social orders. Money, languages, the law, and the market itself are all examples of cooperative social institutions which spontaneously emerge from the complex interaction among the members of society. Yet, when the micro-dynamics of human action is analyzed through the lenses of rational choice theory – the basic tool of modern economics – spontaneous cooperation becomes inexplicable, due to the existence of social dilemmas. Social dilemmas seem to be everywhere, from the provision of public goods to the exploitation of natural resources. In all such situations, individual interest seems at odds with the desired social outcome: since each member of the group has an incentive to defect (i.e., to not cooperate), rational choice theory seems unable to explain how cooperation is indeed possible.

Asking whether — or, better, under what conditions — it is rational to cooperate, or not, is just a different way to tackle the problem of cooperation, the one favored by philosophers interested in the study of human choices and decisions. One of the central problems here, as well as in ethics and political philosophy, is how norms of cooperation, and other “pro-social” conventions and behavioral rules, emerge and spread from individual actions (cf. Bicchieri and Muldoon 2011). While most of the work in this area has been done by philosophers of science — like David Lewis (1969) and, more recently, Brian Skyrms (2004) and Cristina Bicchieri (2006) —, it took some time to apply such kind of analysis to science as an example of cooperative enterprise. Only with the work of Alvin Goodman (1999) and Philip Kitcher (1990) in the eighties, philosophers started studying in a systematic way the collective dimension of scientific and ordinary knowledge. Today’s (formal) social epistemology explores different mechanisms of knowledge creation and aggregation — like consensus formation, the division of cognitive labor, the “free market” of ideas, and others — in order to assess their relevance for the aims of scientific inquiry.

The six contributions to this special issue all rely on the above perspectives to discuss different aspects of cooperation. The first two contributions, respectively by Jesús Zamora Bonilla and by Gregor Betz, Michael Baurmann, and Rainer Cramm, study the role of cooperative norms and consensus reaching practices in the process of (scientific) knowledge formation. The papers by Ruggero Rangoni and Matthias Greiff stem from the research program on the evolution of cooperation inspired by Robert Axelrod’s pioneering work in evolutionary game theory. Such tradition is discussed also in the last two papers of the issue, by Hannes Rusch and Eckhart Arnold, but only to criticize, from different perspectives, both its adequacy and its methodological soundness. In the following, a brief description of the content of each paper is given.



According to a widespread metaphor, which goes back at least to John Stuart Mill (1848), scientific inquiry, and rational discussion in general, can be viewed as a free market where ideas, hypotheses, and theories are traded, and knowledge and methods emerge from the interaction of individual scientists or groups of researchers. In recent times, such metaphor gave rise to a new research program, known as “the economics of scientific knowledge” (Zamora Bonilla 2012), which applies rational choice theory, game theory, and the other standard tools of modern economics to the analysis of scientific inquiry and progress. Following this line of research, in his paper *Cooperation, Competition, and the Contractarian View of Scientific Research*, Zamora Bonilla deploys a game-theoretic reconstruction of the idea of a social contract to shed light on the nature and role of methodological norms in science. Within such approach, scientists are viewed as self-interested rational agents, which strive to maximize their own reputation, i.e., recognition by their epistemic peers in the scientific community. To this purpose, they have first to agree on what may be called a “methodological contract”, specifying the rules of the “game of science” according to which achievements are acknowledged and assessed, and reputation is allocated among agents. As the author argues, such contractarian approach to scientific methodology can account for both the institutional and the cognitive aspects of scientific inquiry, thus capturing some of the best insights of both sociological and “rationalistic” philosophy of science.

As Zamora Bonilla points out at the beginning of his paper, cooperation is central in science for at least two reasons. First, because inquiry is an essentially collaborative enterprise: today, the lab, more than the single scientist, seems to be the main character of scientific research. Second, and more importantly, because science relies on *trust* among scientists, and trust is itself a form of “cognitive” or “epistemic” cooperation. In *Is Epistemic Trust of Veritistic Value?*, Betz, Baurmann and Cramm focus precisely on this kind of cooperation. The paper is a contribution to the field of what Goldman (1999) called “veristic” social epistemology, i.e., the analysis of the social and cognitive practices of scientific communities with respect to their ability of tracking the truth, construed as the main epistemic goal of inquiry. The authors apply, perhaps for the first time, a simulation-based model of opinion dynamics to the assessment of the veristic value of trust and competence ascription. Such an approach provides a fresh look to a growing research field which links models of opinion dynamics and belief merging, on the one hand, and models of truth approximation or verisimilitude, on the other hand (see, e.g., Betz 2012, Cevolani 2013).

As mentioned earlier, evolutionary biologists and economists face the problem of explaining how cooperation is possible at all, given that in many situations the incentives of individual agents pull in the opposite direction. A standard answer comes from the work by political scientist Robert Axelrod (1984), who used computer simulations to argue that spontaneous cooperation is indeed possible even within communities of purely self-interested individuals (like, for instance,

the recognition-seeking scientists studied in Zamora Bonilla’s paper). Axelrod – whose approach is reviewed and discussed in Rangoni’s, Rusch’s and Arnold’s papers – showed that when individuals are repeatedly involved over time in a prisoner’s dilemma (the canonical formal model of a social dilemma), simple cooperative strategies (like “I’ll cooperate with you if you cooperate with me”) are likely to emerge and spread in the population, marginalizing and possibly eliminating non-cooperative behavior. Axelrod’s simulations provoked an enormous amount of discussion, to which the last four papers in this issue further contribute.

In *Heterogeneous Strategy Learning in the Iterated Prisoner’s Dilemma*, Rangoni aims at improving simulation-based explanations of social cooperation by further investigating how cooperative strategies may spread in a population. In the standard models, at each round of interaction individuals change their own strategy just by observing the most successful strategy in the previous round, and adopting it. This is a straightforward learning mechanism, and yet a somehow simplistic one. As Rangoni suggests, more realistic models should pay attention to the specific way in which different agents learn and adopt new strategies. His proposal is based on the so-called “consumat approach”, designed by Wander Jager and Marco Janssen to study heterogeneous behavioral patterns in multi-agent simulations. Applying this approach to the iterated prisoner’s dilemma leads to an evolutionary dynamics characterized by different learning mechanisms for different kinds of agents. Intuitively, individuals can be more or less satisfied of their own track record and more or less willing to change their own strategy. The outcome of the simulation ran by the author is significantly different from the standard case, showing a much greater heterogeneity of behavior in the final population, where cooperative strategies co-exist with less cooperative or non-cooperative ones.

Learning is also the focus of Greiff’s paper, *Learning with whom to Interact: A Public Good Game on a Dynamic Network*. A typical example of social dilemma, and the one probably most studied by economists, is the provision of public goods. The defining features of a public good are such that every one in a group is better off if the good is provided, but no one is rationally interested in contributing to its production. For this reason, according to standard game-theoretical analysis, public goods could never be produced spontaneously – i.e., without an external authority which can force each individual in the group to contribute. Yet, both historical and empirical evidence (Greiff refers in particular to Elinor Ostrom’s work on self-organizing societies) shows that in many cases groups are able to provide most of the public goods they need even in absence of such an authority, thanks to a number of social norms prescribing cooperative behavior. Still, from the theoretical standpoint, the very existence of such social norms raises a “second-order” social dilemma: where do social norms come from? Since a social norm is itself a kind of second-order public good, by the same pattern of reasoning

it seems impossible that it can be spontaneously created and maintained. Greiff employs a simulation-based evolutionary model to show how a group of self-interested individuals can endow itself with the social norms necessary to sustain the provision of the required (first-order) public goods. Here, learning plays a crucial role in instructing agents on how to exclude free-riders by rewarding cooperators and sanctioning defectors. The model, the author argues, can explain the emergence of norms of cooperation and hence the spontaneous provision of public goods in substantial agreement with the available empirical evidence.

This kind of simulation-based explanations of the emergence and evolution of cooperation is critically discussed in the last two papers of this issue. In *What Niche did Human Cooperativeness Evolve in?*, Rusch questions the relevance and adequacy of the prisoner's dilemma in the study of how cooperation emerged in the first place. As the author notes, the payoff structure of this game, which implies that mutual defection is the only possible outcome of interaction, is very peculiar and extremely unlikely to obtain in real-life situations. It follows that only strong empirical evidence could justify the use of the prisoner's dilemma as the canonical model of interaction in the study of the origins of cooperative behavior. Such evidence, however, is missing, given that both experimental results and evidence concerning animals and humans suggest that ancestral cooperative behavior was much more widespread than is usually assumed. In turn, this suggests that other kinds of games, allowing at least the possibility of a cooperative outcome, may provide a better explanation of how cooperation emerged in ancient human societies – an example being the “stag hunt” game studied by Skyrms (2004).

A different critique of the standard approach to the study of the evolution of cooperation is provided by Arnold in *Simulation Models of the Evolution of Cooperation as Proofs of Logical Possibilities. How Useful Are They?* The author's main thesis is that one cannot draw general empirical conclusions from theoretical simulations, and hence that it is very hard to assess the value of Axelrod-like purported explanations of social cooperation. As an example, Arnold contrasts two simulation-based explanations of social phenomena: Axelrod's explanation of the evolution of cooperation and Schelling's (1971) well-known explanation of racial segregation. Only in the latter case, Arnold argues, it is possible, at least in principle, to empirically identify the mechanisms at work in the real-world situations that the simulation aims at modeling. On the contrary, Axelrod's models provide at best a mere proof of “logical possibility”, i.e., allow one to conclude that the outcome of the simulations is a possible outcome of the real-world interaction. Yet, empirical confirmation of this kind of explanations is very hard to provide and, according to the author, very unlikely to be found for Axelrod-like models. Thus, further work, and a closer look at the empirical and historical evidence, is needed in order to make the simulation-based approach to the study of social cooperation really worth pursuing.

*References*

- Axelrod, R. (1984). *The Evolution of Cooperation*. New York: Basic Books.
- Betz, G. (2012). *Debate dynamics: How Controversy Improves Our Beliefs*. Dordrecht: Springer.
- Bicchieri, C. (2006). *The Grammar of Society: the Nature and Dynamics of Social Norms*, New York: Cambridge University Press.
- Bicchieri, C. and Muldoon, R. (2011). "Social Norms". In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2011 Edition), ed. by Edward N. Zalta (ed.). URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/social-norms/>>.
- Bowles, S., and Gintis, H. (2011). *A Cooperative Species: Human Reciprocity and Its Evolution*. Princeton University Press.
- Cevolani, G. (2013). "Truth approximation, belief merging, and peer disagreement", *Synthese*, forthcoming.
- Darwin, C. (1871). *The Descent of Man*. London: Penguin, 2004.
- Goldman, A. I. (1999). *Knowledge in a Social World*. Oxford: Oxford University Press.
- Hayek, F. A. von (1973–79). *Law, Legislation and Liberty*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kitcher, P. (1990). "The Division of Cognitive Labor". *The Journal of Philosophy*, 8, pp. 5-22.
- Lewis, D. (1969). *Convention: A Philosophical Study*. Cambridge (MA): Cambridge University Press.
- Mill, J. S. (1848). *The Principles of Political Economy*. In: *Collected Works*, vol. III, ed. by John M. Robson, University of Toronto Press & Routledge and Kegan Paul, Toronto & London, 1965. URL: <http://oll.libertyfund.org>.
- Nowak, M. A. (2006). "Five rules for the evolution of cooperation". *Science*, 314, pp. 1560-1563.
- Nowak, M. A. (2011). *SuperCooperators: altruism, evolution, and why we need each other to succeed*. New York: Free Press.
- Nowak, M. A. (2012). "Evolving cooperation". *Journal of Theoretical Biology*, 299, pp. 1-8.
- Schelling, T. C. (1971.) "Dynamic Models of Segregation". *The Journal of Mathematical Sociology*, 1, pp. 143–186.
- Skyrms, B. (2004). *The Stag Hunt and the Evolution of Social Structure*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, A. (1776). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. New edition: R.H. Campbell, A.S. Skinner, and W. B. Todd (eds.), Oxford: Oxford University Press, 1976.
- Sober, E. and Wilson D. S. (1998). *Unto Others: The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

Zamora Bonilla, J. (2012). "The economics of scientific knowledge". In: *Philosophy of Economics*, ed. by U. Mäki, Elsevier, pp. 823-862.

## ***Cooperation, Competition, and the Contractarian View of Scientific Research<sup>1</sup>***

Jesús P. Zamora Bonilla  
UNED, Madrid  
jpzb@fsof.uned.es

### **ABSTRACT**

Using the approach known as ‘Economics of Scientific Knowledge’, this paper defends the view of scientific norms as the result of a ‘social contract’, i.e., as an equilibrium in the (second order) game of selecting the norms under which to proceed to play the (first order) game of scientific research and publication. A categorisation of the relevant types of scientific norms is offered, as well as a discussion about the incentives of the researchers in choosing some or other alternative rules.

### **KEYWORDS**

Economics of scientific knowledge, contractarian epistemology, scientific norms

### **1. *Introduction***

Science is an essentially collaborative enterprise: it is not only that *most* research projects have unavoidably to be conducted in teams, but that *all* research is necessarily based on results and techniques developed by other researchers. Though it is true that criticising previous ideas is very important for furthering our knowledge of the world, we must not forget that for every idea one scientist criticises during her research, she needs to use in a non-critical (she has to ‘take for granted’) way hundreds of other ideas. Of course these ‘presuppositions’ have nothing that intrinsically prevents us from submitting them to thorough criticism on their turn, but in science (as in life) we cannot put between brackets everything at the same time. So, scientist have to *trust* many of the results provided by other colleagues, and this trust is, of course, an (epistemic) variety of *cooperation*. Having said that, we cannot forget,

---

<sup>1</sup> Acknowledgments: Financial support from Spanish Government’s research project FFI2011-23267 is acknowledged.

however, that scientific research is also a field of intense and perpetual *competition*: research is organised around problems, and scientists struggle for being the first in solving these. There is nothing particularly strange in cooperation and competition coexisting within a social institution like science: most, if not all, aspects of social life consist in some mix of these two things, from markets to sports, from religion to politics, from arts to personal relations. In general, the social mechanism that guarantees a peaceful coexistence of competition and cooperation is simply *norms*. Social norms state what is compulsory or forbidden to do in some circumstances, which means what ways of competing are legitimate and which are not, what ways of cooperating are mandatory and which ones are excluded (yes, many forms of cooperation are –even justly– forbidden; think, for example, of antitrust law).

But norms are themselves a space for cooperation and competition: establishing some norms within a social realm demands at least the collective agreement (if not the active involvement) of most of the people to which the norms will be applied, and this agreement is of course a form of cooperation; but different individuals or groups may have different preferences about what are the best possible norms, and the discussions and negotiations leading to the final agreement will also be a chance for strategic competition. Game theory is the natural formal instrument to examine this type of collective interactions, in which the final point, the agreement, results from the combination of different and conflicting interests in an ‘equilibrium’ (technically, a Nash equilibrium), i.e., a situation in which no one can improve what she is obtaining from it if the others don’t change what they are doing, a situation in which there is no space for unilateral improvement. Applied to the case of the establishment of social norms, game theory obviously suggest to take a *contractarian* approach to the nature of these, and this is the spirit of my previous works on the nature and virtues of scientific norms (see, e.g., Zamora Bonilla, 2002, 2007, 2012, 2013). Taking into account the nature of this journal issue, I will devote this paper not to the analysis of specific norms, nor to their epistemic properties, but to the idea of scientific norms as a kind of ‘social contract’ (sect. 3), and to the reasons that lead individual scientist to respect those norms to the extent they do (sect. 4). Before that, I will make a short introduction to the ‘economics of scientific knowledge’ (sect. 2), to which the approach presented here will most naturally belong.

## 2. *The Economics of Scientific Knowledge*

The term ‘economics of scientific knowledge’ (ESK) was coined as a reaction to the field known from the seventies as ‘sociology of scientific knowledge’. The latter had been defined by the members of the so called ‘Strong Programme’ in contraposition to the classical notion of a ‘sociology of science’, having in mind a distinction between the sociological explanation of the institutional, political and cultural aspects of science, on the one hand, and a sociological explanation of the *cognitive* aspects of science, on the other hand. ‘Sociology of science’ would be devoted to the ‘external’ (non epistemic) aspects of science, whereas ‘sociology of scientific knowledge’ would study the ‘internal’ content of science, i.e., why certain theories, facts or paradigms are accepted or rejected. Sociologists in the ‘Strong Programme’ derived some radically relativist conclusions from this starting point, in opposition to most traditional views about scientific knowledge. An open question was, hence, whether the application of analytical instruments drawn from the economist’s toolkit to the understanding of the process of knowledge generation, i.e., the view of scientists as agents within an economic model, would support the relativist claims of radical sociologists or, on the contrary, would serve to ‘save’ the intuitive character of scientific knowledge as a paradigm of ‘objectivity’. As we shall see, most contributions to ESK fall under the second of these options.

Obviously, in retrospect we can realize that many antecedent works can be identified under the ESK label, though the main production of papers and books on the topic has been made in the last two decades. One possible way of classifying all these works is according to the type of economic models or metaphors they attempt to apply to the study of the creation of scientific knowledge. From this point of view, we can distinguish, first, formal (or ‘mathematical’) from non-formal (or ‘institutional’) approaches.

One of the most important contributions in the first group is Philip Kitcher’s paper entitled “The Division of Cognitive Labour” (1990), in which he develops a set of models based on the assumption of interacting rational self-interested scientists. According to Kitcher (1993, p. 303), the aim of his models is “to identify the properties of epistemically well-designed social systems, that is, to specify the



conditions under which a group of individuals, operating according to various rules for modifying their individual practices, succeed, through their interactions, in generating a progressive sequence of consensus practices”. Other interesting mathematical models of scientific activity that have been developed during the last decades refer to the ‘game’ between researchers and journal editors, or the way in which researchers try to change the subjective probabilities of their colleagues), or about the decision whether to replicate another researcher’s experiments, or on the decision of accepting a more ‘popular’ theory or defending a more ‘heterodox’ one, on the basis of the different information about both theories each individual scientist has. The last two cases show the possible existence of more than one equilibrium in the ‘cognitive state’ of the scientific community, what can lead to phenomena of path-dependence, inefficiency, and sudden ‘revolutions’. Some more recent contributions have analysed the properties of the priority rule, the choice of methodological rules, and the negotiation about the interpretation of empirical findings. In the last times, due surely to the availability of more powerful software, it has become relatively common the use of simulation models to study Kitcherian ‘division of epistemic labour’ problems, especially in cases of great complexity. Many of these papers are grounded on the simulation models of Reiner Hegselmann and Ulrich Krause, which in turn are inspired by the work of Keith Lehrer and Carl Wagner on ‘rational’ belief aggregation.<sup>2</sup>

### *3. The Scientific Method as a Social Contract*

Though there is obviously a big amount of literature on the social structure of science, and on the application of economic or game-theoretic categories to its study, I think that the academic analysis of the social structure of science and of the relations between science and society from a contractarian point of view is still a project for the future, and this paper attempts to be an invitation for the development of such a project. I shall try to apply the contractarian view to a particular aspect of the ‘governance of science’ which has often been considered as totally alien to the introduction of ‘sociological’ or ‘political’

---

<sup>2</sup> See Zamora Bonilla (2012) for a comprehensive study and bibliography on the economic approach to the social structure of scientific knowledge production.

considerations: i.e., that set of procedures usually referred to under the rubric of ‘scientific methodology’.

Our starting point would be to assume that scientists are players in a competitive game whose goal is the attainment of a particular kind of social and epistemic reward: being acknowledged as the author of an important discovery. The basic idea is to consider that this game is played according to a system of rules or norms that are not absolutely imposed by a transcendental logic or something of the like, nor by another external authority, but that can be negotiated by the very same players of the game (i.e., the researchers). The question is, hence, the following: if you were a scientists playing that game, i.e., pursuing recognition for discoveries, ‘against’ other scientists attempting to do exactly the same, *what scientific norms would you like the game were played by?*

Firstly, let’s see what *kinds* of norms can be expected to arise in a negotiation among ‘recognition-seeking’ researchers. It seems that three types of them are needed, at least:

1) *Inferential norms*: these tell that, if a researcher has accepted certain propositions, and if another proposition stands in certain specified relation with the former ones, then that researcher will be forced to accept also the later proposition. For example, norms of this type will establish when can we take a hypothesis as ‘well supported enough’ to make its acceptance compulsory. These rules are useful for a ‘recognition-seeking’ researcher because they indicate what statements you have to persuade your colleagues about, *before* attaining the public acceptance of your hypothesis.

2) *Observational norms*: in order to prevent the strategic denial to accept *any* statement that can ‘trigger’ the undesired acceptance of a rival’s theory through the rules of the first type, it is necessary that the commitment about some kinds of propositions is compulsory for reasons different from the previous acceptance of other statements. Typically, observations and experiments (or specific parts of them) are the natural locus of this type of norms, though probably not the only one.

3) *Distributional norms*: these norms govern the allocation of the power to control the resources needed for making research and communicating its results. Obviously, this power is interesting for scientists not only because it increases the probability of getting their theories accepted, but also because many other ‘private benefits’ accrue

to them together with that power (I admit that these rules are less appropriately called ‘methodological’).

Secondly, it is perhaps more important to notice some properties that any ‘reasonable’ system of rules must have. These properties are grounded on the very nature of the negotiation process through which the rules are established:

1) Norms are usually chosen ‘*under the veil of ignorance*’ (to use a Rawlsian expression). It is certainly possible that accepting a norm may be interesting for you on a particular occasion because that norm ‘supports’ the theory you are proposing; but committing to a norm *today* forces you to be committed to it also in the future, and perhaps the same rule makes it that the facts discovered *tomorrow* support some of your rivals’ theories more than yours. In general, it is very difficult for you to predict exactly what theories or hypotheses will you be proposing in the future, and what will its connection be with the accepted facts. So, as long as methodological rules operate as real (and more or less durable) commitments, it is not necessarily a wise strategy to ‘vote’ for the rules that happen to favour your ‘current’ theory.

2) As long as the decision of belonging to a scientific community or exiting and constituting a different one is open for researchers, it makes no sense to talk about ‘imposing’ a rule. A norm is a norm *within a scientific discipline* because it is better *for everyone of its members* to adopt it as long as it is adopted by the other members. So, a rule will only be established if it promotes reasonably well the prospects for recognition of most of the members of the discipline (for, if there is another rule they think it were more beneficial for them, they could simply impose it). This does not entail that everyone will have exactly the same probability of success, for scientists less talented and poorly equipped will be content with a lesser probability of success than their more fortunate colleagues.

3) The two previous properties entail that scientific norms will tend to be *impartial*, because they must offer a fair opportunity to *rival* approaches and theories. If a particular approach is seen as ‘promising’ by the members of a scientific discipline, and some existing norms tend to diminish the chances of success of those following that approach, researchers will be interested in negotiating a change in the norms and will begin to explore the new ideas according to the new rules. On the other hand, it is also true that norms may have some ‘inertia’, and this can slow down the negotiation process.

4) In many cases, the real effects of a norm on the prospects of getting public recognition will be so uncertain, that scientists will tend to be indifferent between several alternative rules *as long as only recognition is considered*. Let consider, for example, a norm indicating that ‘*ceteris paribus*, the theories with a higher predictive success have to be preferred’, and contrast it with alternative norms, as ‘*ceteris paribus*, the theories with a lower predictive success have to be preferred’, or ‘*ceteris paribus*, the theories which have been formulated in Latin verses have to be preferred’. Imagine now that you could negotiate with your colleagues which of these three rules to adopt. It is by no means clear which one of the three maximises the probability of *your* winning a game of research; perhaps you are much better at Latin than the rest, but in this case it is just this differential ability what will make your competitors abstain from accepting a norm so clearly benefiting you. In any case, it is difficult, if not impossible, to ground your decision about which norm to accept on an estimation of your probability of success. What other criteria will you employ, then? It seems to be a benevolent assumption that, *ceteris paribus*, researchers will prefer methodological norms which are consistent with the maximisation of the *epistemic value* of the theories which happen to win in the game of persuasion. After all, why would they have chosen a *scientific* career as a means of getting public recognition, instead of other kinds of activities, as pop music, sports, or politics, if they *did not worry at all* about the attainment of ‘knowledge’?

A last important point in connection with this is that, although the contractarian approach to scientific norms leaves some space to the influence of epistemic factors in the choice of the rules (and hence in the justification of scientific knowledge), we cannot interpret this result as a return of the classical view of epistemologists as deciding *a priori* how the pursuit of knowledge has to be. Because it is essential to recall that, even if epistemic values enter into the negotiation of scientific norms, this values *are those of the researchers* who are taking part in it, not those of the philosopher or the ‘science student’ who are observing the process from outside. This is again something that our approach shares with that of many scientific naturalists, though I want to point towards an aspect more specific of the contractarian view: the assumption that an explicit or implicit *agreement* between the members of a scientific discipline is the only legitimate way of ‘aggregating’ the epistemic preferences of all these individual scientists. Nevertheless, it is true that

other agents outside the research field or even outside science may have an interest in negotiating the norms according to which the game of research is played, and the study of this interaction can also be an interesting point of contact between the approach defended here and other approaches in the field of social epistemology.

#### 4. *Do Researchers Obey the Norms? And Why?*

The past section has been devoted to show why recognition-seeking researchers are interested in establishing a set of methodological norms and what are the fundamental types and properties of these norms. But it is legitimate to ask still a further question, which is whether a scientist basically motivated by the attainment of public recognition will have an interest in *obeying* the rules he has approved. We must take into account that, both in the case of science and in other norm-regulated activities, individuals benefit from the fact that *other people* comply with the rules, but it can be very costly *for oneself* to behave accordingly. For example, *my* paying taxes is not advantageous *for me* (rather on the contrary!), but my life is much better because people pay taxes regularly. This is obviously the reason why such an impressive amount of resources are spent just in making people comply with the norms.

Curiously enough, we do not observe something like an institutionalised ‘science police’ or ‘science tribunals’: scientific research seems to be ‘self-policing’, or at least more ‘self-policing’ than other kinds of practices. It is true that a large amount of case studies in history and sociology of science have been devoted to showing that scientists are far from being mechanical and systematic in their application of methodological norms, and that they tend to use the existing rules ‘strategically’ or ‘rhetorically’ (Pera and Shea 1991). But I do not think that this may serve to prove that scientific research is not regulated by those norms. In the first place, the vision of scientific method suggested here is *not* that of a logico-mathematical algorithm: actual methodological rules are usually ambiguous in their application to concrete cases, and they are frequently contradictory in their practical suggestions. So, it is natural that each scientist tries to interpret each norm in the way which is most favourable to his own theory. In the second place, usually not all methodological rules are violated simultaneously by a researcher; rather on the contrary, she

must employ some rules in order to *justify* why she has broken others; otherwise, her colleagues will simply not take into account what the former scientist is asserting. In the third place, and more importantly, a ‘rhetorical’ use of a norm only makes sense if one expects that others are going to be persuaded by such a move: if *everybody* employed ‘just rhetorically’ the norms *every time*, no one would have a reason to do it. Appealing *successfully* to rhetorical strategies shows that your audience act according to some *predictable patterns* (at least within certain limits), and these *regular patterns of decision making* are just the *real* methodological norms we are referring to.

The main reason why these patterns are chosen *and followed* is probably because of the nature of the reward pursued by scientists, i.e., recognition. Since what you want is that *others* express a public approbation of your own work, you do not obtain anything directly from *your own* decision about what facts or theories to accept; it only matters to you what facts or theories are accepted *by your colleagues*. So, the only question relevant for you is whether *your colleagues* obey the rules or not: if they do it, you will be rewarded for doing ‘good research’ (‘good’ according to the accepted norms), and you will get nothing otherwise; if they do not obey the rules, you will get nothing no matter what you do, because they are not going to accept your own theory however much effort you might put in defending it. So, the game of persuasion has two possible equilibria in general: either no one obeys the rules of the game (and this means that no research is done, save perhaps by isolated people), or everybody does (though, in this case, further problems arise when deciding *which* norms to institute). Under the contractarian vision of scientific method I am defending here, the first of these two equilibria would represent something like the ‘state of nature’, or, to express it in popular Kuhnian terms, perhaps the state of scientific disciplines in their ‘pre-paradigmatic period’. The emergence of a ‘paradigm’, as well as its subsequent changes, can then be seen as the outcomes of collective negotiations on a ‘methodological contract’.<sup>3</sup>

Unfortunately, the argument of the preceding paragraph does not entirely solve the problem stated in this section, for it only works properly with inferential and observational norms, i.e., the rules governing what propositions have to be accepted. Distributional norms, instead, open the possibility of enjoying other types of benefits (income,

---

<sup>3</sup> See Zamora Bonilla (2007) for a more systematic game theoretic analysis.

travels, power, relief from boring activities, and so on), and people who have control over this kind of resources will surely be tempted to use them to their own advantage. It seems that, ‘under the veil of ignorance’, scientists will prefer that an institutional mechanism is established guaranteeing that a closer relation exists between the level of recognition one has reached and the resources and advantages that one can enjoy. Anyway, the design of such a self-enforcing, self-policing mechanism (if actual institutions are not satisfactory) is a difficult problem which offers a promising avenue of research for students of the economics of science.

In conclusion, if we desired something like a ‘moral’ from this section, we could affirm that the norms for accepting facts, theories and laws prevailing in a scientific discipline are very probably ‘right’, in the sense that everybody trying to enter into the discipline to make a ‘critical examination’ of the knowledge produced by its members would conclude that those norms are acceptable, given all the available the information. On the contrary, the actual norms of distribution of resources within science will probably be more subject to criticism, in the sense that the interests of many people outside science may be strongly affected by the establishing (and enforcing) of some system of norms instead of another.

### *References*

- Hegselmann, R., and U. Krause, 2004, “Opinion Dynamics Driven by Various Ways of Averaging”. *Computational Economics*, 25:381–405.
- Kitcher, Ph., 1990, ‘The Division of Cognitive Labor’, *The Journal of Philosophy*, 87:5-22.
- Kitcher, Ph., 1993, *The Advancement of Science: Science without Legend, Objectivity without Illusions*, Oxford, Oxford University Press.
- Lehrer, K., and C. G. Wagner, 1981, *Rational Consensus in Science and Society*. Dordrecht. D. Reidel.
- Pera, M., and W. R. Shea, 1991, *Persuading Science: The Art of Scientific Rhetoric*, Canton, Science History Publications.
- Zamora Bonilla, J. P., 2002, “Scientific Inference and the Pursuit of Fame: A Contractarian Approach”, *Philosophy of Science*, 69, 300-23.
- Zamora Bonilla, J. P., 2007, “Science Studies and the Theory of Games”, *Perspectives on Science*, 14, 639-71.
- Zamora Bonilla, J. P., 2012, “The economics of scientific knowledge”, in U. Mäki, (ed.), *Philosophy of Economics*, Elsevier, 823-862.

*Cooperation, Competition, and the Contractarian View of Scientific Research*

Zamora Bonilla, J. P., 2013, "The nature of co-authorship", *Synthese*, forthcoming.



## ***Is Epistemic Trust of Veritistic Value?\****

**Gregor Betz**

Karlsruhe Institute of Technology  
gregor.betz@kit.edu

**Michael Baurmann**

Heinrich Heine Universitaet Duesseldorf  
baurmann@hhu.de

**Rainer Cramm**

Alfried Krupp Wissenschaftskolleg Greifswald  
rainer.cramm@wiko-greifswald.de

### **ABSTRACT**

Epistemic trust figures prominently in our socio-cognitive practices. By assigning different (relative) degrees of competence to agents, we distinguish between experts and novices and determine the trustworthiness of testimony. This paper probes the claim that epistemic trust furthers our epistemic enterprise. More specifically, it assesses the veritistic value of competence attribution in an epistemic community, i.e., in a group of agents that collaboratively seek to track down the truth. The results, obtained by simulating opinion dynamics, tend to subvert the very idea that competence ascription is essential for the functioning of epistemic collaboration and hence veritistically valuable. On the contrary, we find that, in specific circumstances at least, epistemic trust may prevent a community from finding the truth effectively.

### **KEYWORDS**

Epistemic trust, competence ascription, veritistic value, opinion dynamics, bounded confidence, simulation

### **1. *Introduction***

Epistemic trust figures prominently in our socio-cognitive practices. By assigning different (relative) degrees of competence to agents, we distinguish between experts and novices and determine the trustworthiness of testimony. Given the extensive division of cognitive labour in our societies in general

---

\*We'd like to thank two anonymous reviewers for helpful suggestions. Our research has been supported by the Alfried Krupp Wissenschaftskolleg Greifswald, Germany.

and in science in particular<sup>1</sup>, the practice of competence ascription seems to be essential for successful epistemic cooperation.<sup>2</sup> Studies in the history of science, too, confirm the import of competence attribution and epistemic trust.<sup>3</sup>

This paper probes the claim that epistemic trust furthers our epistemic enterprise. More specifically, it assesses the veritistic value of competence attribution in an epistemic community, i.e., in a group of agents that collaboratively seek to track down the truth. The results, obtained by simulating opinion dynamics, tend to subvert the very idea that competence ascription is essential for the functioning of epistemic collaboration and hence veritistically valuable. On the contrary, we find that, in specific circumstances at least, epistemic trust may prevent a community from finding the truth effectively. This is not to say, however, that epistemic trust is always veritistically detrimental. Our simulation results confirm that socio-cognitive practices which strongly couple competence ascription and objective expertise may improve the collective truth-tracking ability.

While this study falls well in the field of veritistic social epistemology [Goldman, 1999], it modifies and applies models of opinion dynamics to assess the practice of expertise ascription.<sup>4</sup> Simulations of opinion dynamics are suitable for studying the veritistic value of a social practice, such as establishing relations of epistemic trust, because they allow one to model (i) how the beliefs of agents change in time, (ii) to which degree agents approach the truth and (iii) to which extent the agents' doxastic trajectories depend on different social or institutional settings. A variety of different models of opinion dynamics have been developed in the last decade.<sup>5</sup> Our model can be considered a synthesis of the Hegselmann-Krause model [Hegselmann and Krause, 2002, 2006] and the Lehrer-Wagner model [Lehrer and Wagner, 1981], as explained below.<sup>6</sup> To our knowledge, models of opinion dynamics have, so far, not been directly employed to investigate the veritistic value of competence ascription and epistemic trust. Still, differentiating between agents according to ascribed competence can be considered, quite generally, as a way of reducing information exchange in an epistemic group: Rather than listening

---

<sup>1</sup> Kitcher [1990, 1993] pioneered the philosophical investigation of division of cognitive labour in science; for recent, simulation-based studies, see Weisberg and Muldoon [2009], Muldoon and Weisberg [2011].

<sup>2</sup> See also Goldman [2001].

<sup>3</sup> Rudwick's seminal study of the Great Devonian Controversy, for instance, makes plainly clear that the perceived degrees of expertise had a major impact on the debate evolution [see in particular Rudwick, 1985, pp. 418-426].

<sup>4</sup> We hence apply a simulation approach to social epistemology [cf. Olsson, 2011].

<sup>5</sup> See, e.g., Deffuant et al. [2002], Riegler and Douven [2009], Vallinder and Olsson [2012]; compare Douven and Kelb [2011] for a review.

<sup>6</sup> The model was originally developed in order to study the emergence and stability of fundamentalism [cf. Baurmann, 2007, Baurmann et al., 2013].

to everybody, agents mainly consider expert opinions and ignore novices. So, epistemic trust modifies the underlying network on which the opinion dynamics unfold. Now, simulations carried out by Zollman [2010, 2012] suggest that reducing information exchange by curtailing the network may be veritistically valuable (because it helps to maintain favorable diversity and may prevent individual agents from skewing the consensus formation process).<sup>7</sup> At first glance, Zollman’s results seem to contrast with our findings (inasmuch as competence ascription may limit information flows while decreasing the overall truth-tracking ability). There is, however, no contradiction because the fact that a reduction of information exchange *may* enhance the truth tracking ability is consistent with the fact such a reduction *may* (in other circumstances) be veritistically detrimental.

The outline of this paper is as follows: We motivate and introduce the formal model of opinion dynamics, employed in this study, in Section 2. The model derives from the Hegselmann-Krause model and includes a representation of the agents’ mutual competence attributions (second-order beliefs). Based on the model, we simulate opinion dynamics for three different set-ups (initial and boundary conditions), as described in Section 3. These scenarios are: (S1) attributed competence is independent of objective truth-tracking ability, (S2) some agents gradually adjust their competence attributions in line with objective truth-tracking ability, and (S3) initial competence attribution is correlated with objective truth-tracking ability. Section 4 finally reports the simulation results, compares the three scenarios with the original Hegselmann-Krause model and assesses the veritistic value of the three socio-cognitive set-ups.

## 2. *The Model*

As the model employed in this study derives from the Hegselmann-Krause model (henceforth “HK-model”), it seems appropriate to restate the template model in the first place before introducing our modifications.

The HK-model describes a group of  $n$  agents,  $G = \{1, \dots, n\}$ . Each agent  $i \in G$  possesses a (first-order) belief, which is represented by a real number between 0 and 1 ( $x_i \in [0, 1]$ ).<sup>8</sup> We assume that there is a correct belief, the truth ( $T \in [0, 1]$ ). Whether and how an individual agent changes her

---

<sup>7</sup> For a review see Zollman [2013].

<sup>8</sup> Some beliefs can be naturally represented as a real number (e.g., beliefs about coastal water temperatures, or beliefs about a fair minimum wage). It’s not straightforward to represent sets of binary, propositional beliefs as a single real number. But, instead of translating all propositional beliefs into real numbers, Riegler and Douven [2009] have shown how to extend the HK-model so as to cover complex propositional belief states.

opinion depends on two things: (i) the opinions of other trusted agents and (ii) the agent's ability to track the truth. Ad (i), an agent is assumed to trust and listen to all other agents whose opinions lie within her confidence interval, i.e., are not 'too far off'. The size of the confidence interval is given by the parameter  $\epsilon \in \mathbb{R}^+$ . We may define, for each agent  $i$  at time step  $t$ , the subgroup of agents trusted by  $i$  as,

$$B_i(t) := \{j \in G : |x_i(t) - x_j(t)| \leq \epsilon\}. \quad (1)$$

Without truth-tracking ability, the first-order belief of an agent at step  $t + 1$  is simply the average of the beliefs of all agents she trusted at  $t$ . But, ad (ii), the agents may possess the ability to track the truth, which means that their beliefs are not only determined by opinions of trusted agents but by the truth itself, as well. In sum, this gives us the following dynamics (for all agents  $i \in G$ ),

$$x_i(t + 1) = \alpha_i(T) + (1 - \alpha_i) \left( \frac{1}{|B_i(t)|} \sum_{k \in B_i(t)} x_k(t) \right), \quad (2)$$

The first summand represents the objective component, the second summand the social component of belief formation. The parameter  $\alpha_i \in [0, 1]$  describes the agent-specific ability to track the truth and determines the relative weights of the objective and social component. The more proficient an agent is in terms of finding the truth, the less attention she pays to the opinions of her trusted peers. We say that an agent  $i$  is an expert if  $\alpha_i > 0$ , and a novice otherwise.

In the HK-model, the agents possess varying degrees of objective competence ( $\alpha$ -values) but don't assign levels of competence or expertise to each other. As we want to investigate the role of competence ascriptions, this is exactly where we extend the model. We assume, accordingly, that each agent  $i$  possesses, besides her first-order belief ( $x_i$ ),  $n$  further second-order beliefs that gauge, from  $i$ 's perspective, the expert status of the group's agents.<sup>9</sup> Thus, the second-order belief  $y_{i,j}$  is the level of competence agent  $i$  assigns to agent  $j$ . This entails that every agent assigns a degree of competence to herself. Like the first-order beliefs, the second-order beliefs are real numbers between 0 and 1 ( $y_{i,j} \in [0, 1]$ ).

Having introduced second-order beliefs, we adjust, in a next step, the conditions under which agents trust each other. It's plausible to assume that an agent  $i$  won't trust an agent  $j$  in case she considers herself an expert and  $j$

<sup>9</sup> These second-order beliefs correspond, of course, to the weights in the Lehrer-Wagner model [Lehrer and Wagner, 1981].

a novice. Along this line, we stipulate that it is necessary for agent  $i$  to trust agent  $j$  that  $i$  ascribes  $j$  a level of competence which is at least as great as the level of competence she assigns to herself. We may redefine, accordingly, for each agent  $i$  at time step  $t$ , the subgroup of agents trusted by  $i$  as,

$$B_i(t) := \left\{ j \in G : (|x_i(t) - x_j(t)| \leq \epsilon) \wedge (y_{i,j} \geq y_{i,i}) \right\}. \quad (3)$$

Note that, in contrast to the original HK-model, the modified model allows for asymmetric relations of epistemic trust; i.e., agent  $i$  may trust agent  $j$  while agent  $j$  does not trust agent  $i$ .

Like the first-order beliefs in the HK-model, the second-order beliefs in the modified model evolve in time as a function of (i) social and (ii) objective factors. The second-order dynamics can, in fact, be modeled in close analogy to the first-order dynamics. Hence, agent  $i$  changes her competence ascription to some agent  $j$  in the light of what (i) her trusted agents think about  $j$ 's competence and (ii) whether  $j$  has some objective first-order competence, i.e., the objective ability to track the truth. Formally, the dynamics of our model can be specified as follows (for all agents  $i \in G$ ),<sup>10</sup>

$$x_i(t+1) = \alpha_i(T) + (1 - \alpha_i) \left( \frac{1}{|B_i(t)|} \sum_{k \in B_i(t)} x_k(t) \right) \quad (4)$$

$$y_{i,j}(t+1) = \beta_i([\alpha_j]) + (1 - \beta_i) \left( \frac{1}{|B_i(t)|} \sum_{k \in B_i(t)} y_{k,j}(t) \right), \quad (5)$$

where in both equations the first summand represents the objective component and the second summand represents the social component of belief formation. We retain the first-order updating process of the original HK-model, hence (4) is identical with (2). While, as before, the agent-specific parameter  $\alpha_i$  indicates the degree to which an agent is able to track the truth (in terms of first-order beliefs), the parameter  $\beta_i \in [0, 1]$  describes the degree to which an agent adjusts her competence ascriptions to (other) agents in light of those agents' truth-tracking ability (i.e.,  $\alpha$ -value). In other words,  $\alpha_i$  and  $\beta_i$  represent an agent's objective first-order and second-order competence, respectively. Note that these two parameters are independent. One may be able to track the truth without seeing which other agents possess this ability; and one may be highly competent in recognizing objective experts without being an expert oneself.

Finally, we may observe that the original HK-model (equations 1,2) is, in a strict sense, a special case of the modified model (equations 3-5). If, e.g.,

<sup>10</sup> Note that  $[\alpha_j] = 1$  if  $\alpha_j > 0$ , and  $[\alpha_j] = 0$  if  $\alpha_j = 0$ .

for all agents  $i, j$  (i)  $\beta_i = 0$  and (ii)  $y_{i,j}(t_0) = 0$ , then the modified version reduces to the original one.

### 3. The Scenarios

We simulate opinion dynamics for three different scenarios (initial and boundary conditions) and will, in Section 4, compare the results with those of the HK-model.

The three scenarios as well as the simulations with the HK-model share the following specifications: The epistemic community contains  $n = 100$  agents, and the objective truth equals  $T = 0.1$ . The confidence interval has constant width,  $\epsilon = 0.2$ . The objective first-order competences ( $\alpha$ -values) are determined randomly according to the following parameters: With probability 0.2 (0.8) an agent  $i$  displays a competence of  $\alpha_i = 0.1$  ( $\alpha_i = 0.0$ ). So, on average, 20% of all agents are truth-trackers. Moreover, the initial first-order beliefs (0.01, 0.02, 0.03, ..., 0.99, 1.0) are regularly distributed over the interval  $[0, 1]$ . The initial second-order beliefs and the agents' second-order competences ( $\beta$ -values) vary from scenario to scenario (see below).

The three set-ups we distinguish are:

**Scenario S1) No objective second-order competence.** The initial second-order beliefs are chosen randomly from the interval  $[0, 1]$  (uniform distribution); the agents possess no objective second-order competence ( $\beta_i = 0$  for all agents  $i = 1 \dots n$ ). In this scenario, the competence ascriptions (second-order beliefs) to some agent are not directly linked to that agent's objective truth-tracking ability.

**Scenario S2) Positive second-order competence.** The initial second-order beliefs are chosen randomly from the interval  $[0, 1]$  (uniform distribution); the agent specific  $\beta$ -values are determined in analogy to, but independently of, the  $\alpha$ -values; i.e., with probability 0.2 (0.8) an agent  $i$  displays a second-order competence of  $\beta_i = 0.1$  ( $\beta_i = 0.0$ ). So, on average, 20% of the agents can track objective first-order expertise, but these agents with  $\beta_i > 0$  are not necessarily identical with the agents that display  $\alpha_i > 0$ . In other words, there is no initial (prior) knowledge about the group members' objective expertise, but some agents gradually learn, in the course of the opinion exchange, which agents do and which don't possess objective first-order competence.

**Scenario S3) Prior knowledge of truth-tracking ability.** The initial competence ascriptions (second-order beliefs) to other agents are correlated with

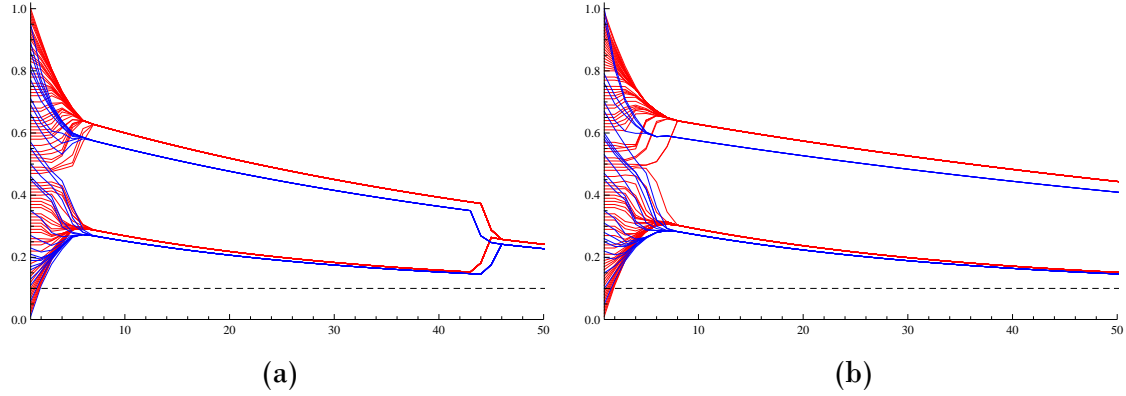


Figure 1: Illustrative opinion dynamics of the original HK-model. First-order beliefs are plotted against time. The doxastic trajectories of truth-trackers ( $\alpha_i > 0$ ) are colored blue, those of novices ( $\alpha_i = 0$ ) red. The truth ( $T = 0.1$ ) is marked by a dotted line.

those agents' objective first-order competence ( $\alpha$ -values).<sup>11</sup> But the agents possess no objective second-order competence ( $\beta_i = 0$  for all agents  $i = 1 \dots n$ ). So in this third scenario, it is at least approximately clear, to all agents and right from the start, who is a truth-tracker and who isn't—and this prior knowledge is reflected in the initial competence ascriptions.

#### 4. The Results

Figure 1 displays two illustrative opinion dynamics of the original HK-model, i.e., without second-order beliefs. These dynamics are thoroughly studied in Hegselmann and Krause [2006] and serve as a point of reference for our investigation. The two plots nicely illustrate the key features of the HK-model (given the specific initial and boundary conditions we assume): Partial consensus formation predates the gradual truth rapprochement; the truth-trackers (blue) drag the novices (red) towards the truth; and the agents converge, in the long run, against the truth.

<sup>11</sup> That is, for every agent  $i$ , the initial value of  $y_{i,j}$  is randomly drawn from the interval  $[0.3, 1]$  if agent  $j$  is a truth-seeker ( $\alpha_j > 0$ ), and from the interval  $[0, 0.7]$  otherwise. Consequently, truth-seekers are, on average, ascribed higher competence than non-truth-seekers. More precisely, consider a truth-seeker  $j$  and a non-truth-seeker  $k$ . Then, for every agent  $i$ , the probability that  $y_{ij} > y_{ik}$  is,

$$\begin{aligned}
 \Pr(y_{ij} > y_{ik}) &= \Pr(y_{ij} > y_{ik} | y_{ik} < 0.3) \Pr(y_{ik} < 0.3) + \Pr(y_{ij} > y_{ik} | y_{ik} \geq 0.3) \Pr(y_{ik} \geq 0.3) \\
 &= 3/7 + 4/7 [\Pr(y_{ij} > y_{ik} | y_{ik} \geq 0.3 \& y_{ij} > 0.7) \Pr(y_{ij} > 0.7) \\
 &\quad + \Pr(y_{ij} > y_{ik} | y_{ik} \geq 0.3 \& y_{ij} \leq 0.7) \Pr(y_{ij} \leq 0.7)] \\
 &= 3/7 + 4/7 [3/7 + 1/2 \cdot 4/7] = 41/49 \approx 0.84.
 \end{aligned}$$

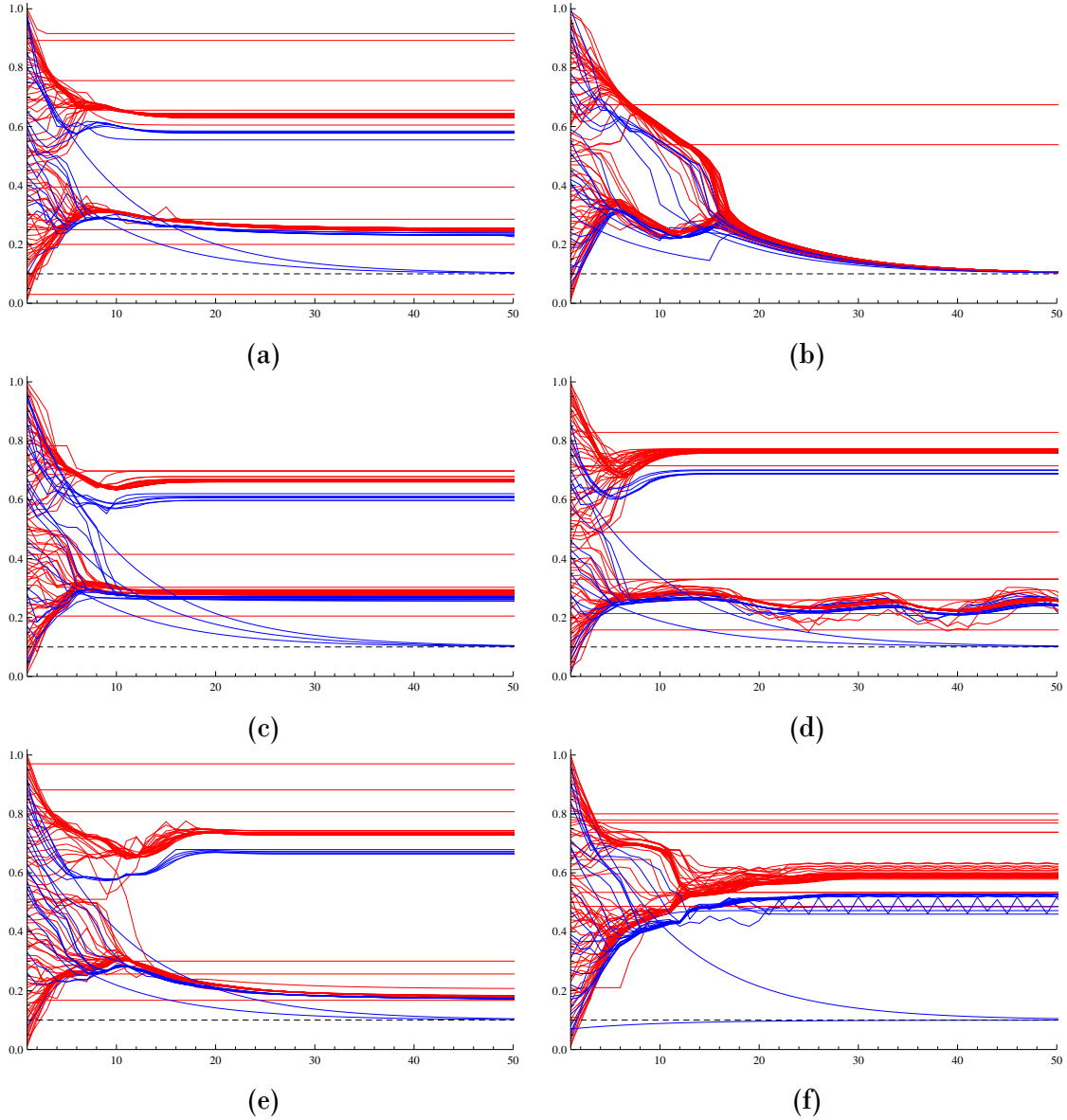


Figure 2: Illustrative opinion dynamics of the modified model in scenario S1). First-order beliefs are plotted against time. The doxastic trajectories of truth-trackers ( $\alpha_i > 0$ ) are colored blue, those of novices ( $\alpha_i = 0$ ) red. The truth ( $T = 0.1$ ) is marked by a dotted line.



Figure 2 displays illustrative opinion dynamics of scenario S1). So, agents ascribe degrees of expertise to each other and only trust other agents that are deemed more competent than oneself. This modification, the plots make clear, heavily influences the opinion dynamics. We may, first of all, observe that, compared to the HK-model, the epistemic communities show a poor veritistic performance. Except in panel (b), where the entire group approaches the truth, only a few agents, and virtually no novices at all, succeed in tracking down the truth. Secondly, there are some red agents that don't alter their position at all (horizontal trajectories) as well as some blue agents which asymptotically approach the truth. These agents are not influenced by the opinions of other agents because they consider themselves as more competent (than all the other agents which fall within their confidence interval) and hence only trust themselves. Note that this doesn't prevent other agents from trusting them. Thirdly, we observe that truth-trackers (blue) which don't approach the truth typically stabilize somewhat below (but within the  $\epsilon$ -interval of) a group of novices. These truth-trackers are 'caught' between the truth and a subgroup of novices they trust. Unlike in the HK-model, they don't succeed in dragging the novices towards the truth because, coincidentally, the novices do not trust the truth-trackers, that is ascribe lower competence levels to the truth-trackers than to themselves. So, it's because of asymmetric relations of epistemic trust that the agents don't reach the truth. Fourthly, although, in panel (f), the mainstream of the community has roughly agreed on a false opinion (spurious consensus), it seems that there is no full and broad consensus without having reached the truth (cf. panel (b)). In other words, the illustrative plots suggest that full agreement is an indicator of truth-proximity. Fifthly, the illustrative simulations (d) and (f) demonstrate that the modified dynamics do not necessarily stabilize on a fixed point but may exhibit oscillations, which is an interesting and potentially explanatorily powerful feature of the model.

Figure 3 displays illustrative opinion dynamics of scenario S2). Some of the agents possess the ability to learn, in the course of time, which agents are truth-trackers, and which aren't (i.e.,  $\beta_i > 0$  for some  $i$ ). In four out of six simulations—panels (a), (c), (d), (e)—, the epistemic community successfully tracks down the truth. So, firstly, second-order learning and expertise recognition (of some agents) seems to improve the collective veritistic performance. Secondly, if a group collectively approaches the truth, it's because the truth-trackers (blue), lying slightly below the novices (red), drag the novices with them; this is a mechanism which has already been observed in the HK-model. The effect of second-order learning is, thirdly, nicely illustrated by trajectories of some individual novices (red), e.g., of the agent 7 in panel (e) who, until step 38, holds a constant first-order belief of  $x_7 = 0.07$

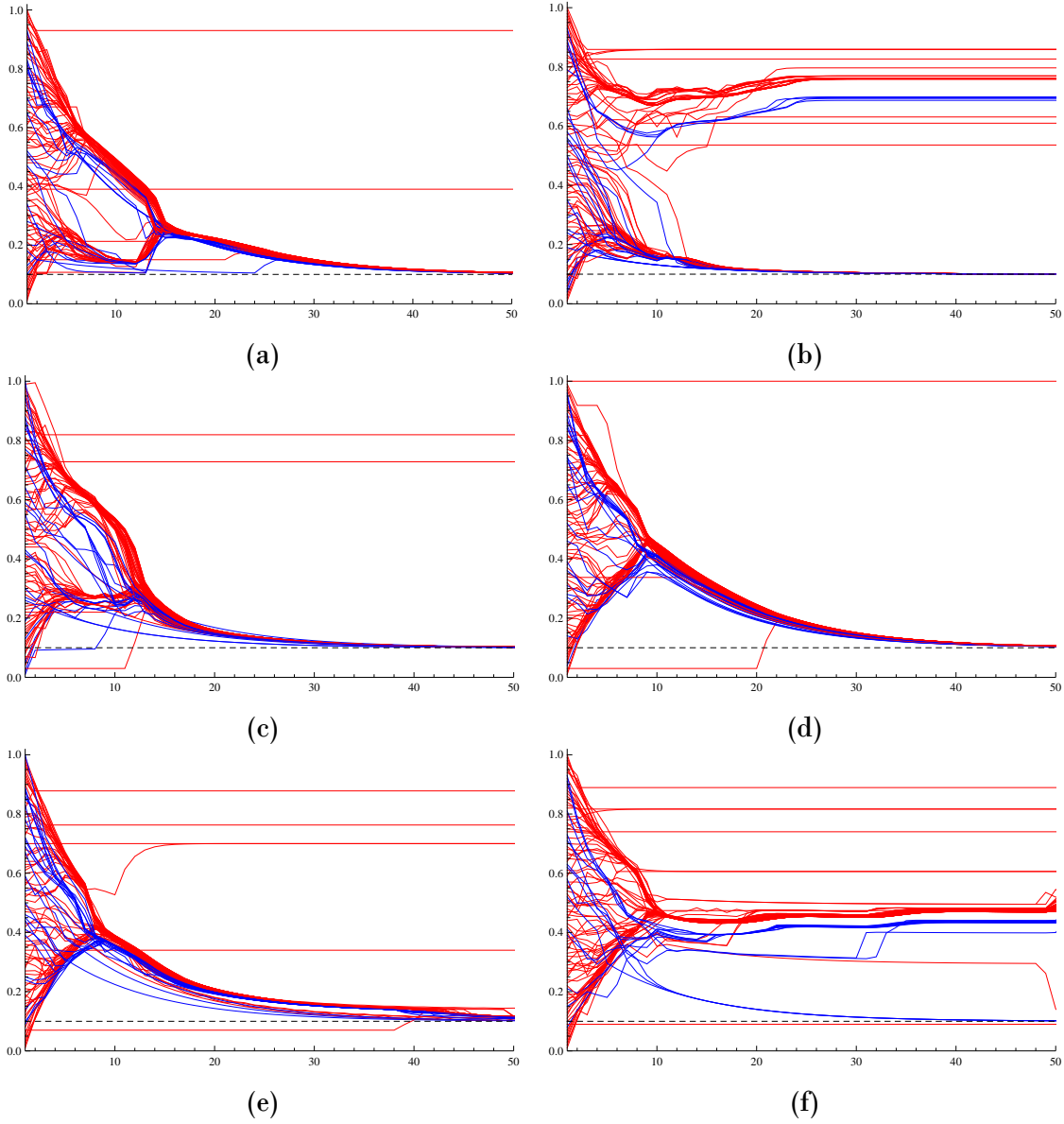


Figure 3: Illustrative opinion dynamics of the modified model in scenario S2). First-order beliefs are plotted against time. The doxastic trajectories of truth-trackers ( $\alpha_i > 0$ ) are colored blue, those of novices ( $\alpha_i = 0$ ) red. The truth ( $T = 0.1$ ) is marked by a dotted line.

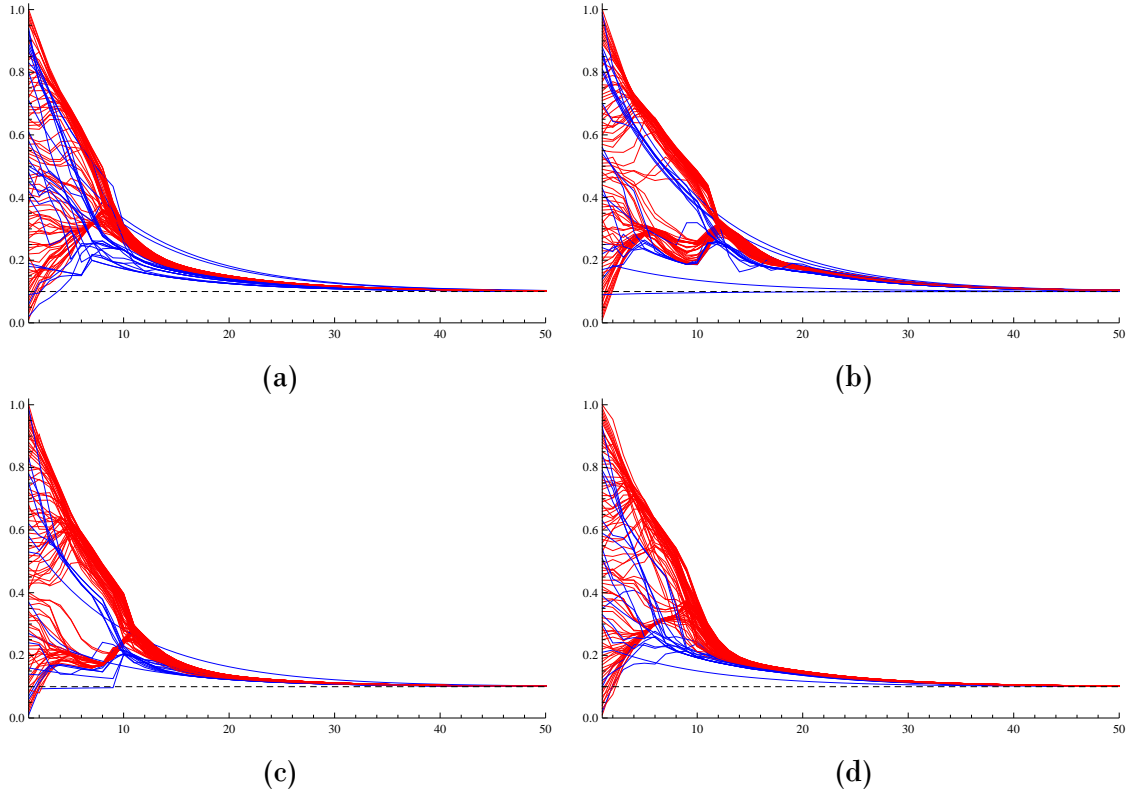


Figure 4: Illustrative opinion dynamics of the modified model in scenario S3). First-order beliefs are plotted against time. The doxastic trajectories of truth-trackers ( $\alpha_i > 0$ ) are colored blue, those of novices ( $\alpha_i = 0$ ) red. The truth ( $T = 0.1$ ) is marked by a dotted line.

(near the bottom of the figure). Although the mainstream, including all the truth-trackers, is within 7's confidence interval at least since step 25, it's not before step 38 that agent 7 trusts some of those mainstream members. That can (only) be explained by the gradual adjustment of 7's second-order beliefs (she is downgrading her competence self-assignment while upgrading the competence attribution to truth-trackers) which, in step 38, leads agent 7 to consider some truth-trackers as more competent than herself, and hence to trust them. Fourthly, panel (f) shows that in scenario S2), as in scenario S1)—cf. Figure 2(f)—, the community's mainstream might agree on an approximate, albeit spurious consensus. That may happen because truth-trackers are not part of the mainstream or because they are not considered sufficiently competent by the mainstream's members. At best, only nearly complete consensus seems to be an indicator of verisimilitude.

Figure 4 displays illustrative opinion dynamics of scenario S3). All agents have imprecise prior knowledge about the group member's expertise and assign initial competence levels accordingly. First and foremost, we may observe that the four simulations exhibit quick consensus formation and (simultaneous) collective rapprochement towards the truth. All agents eventu-

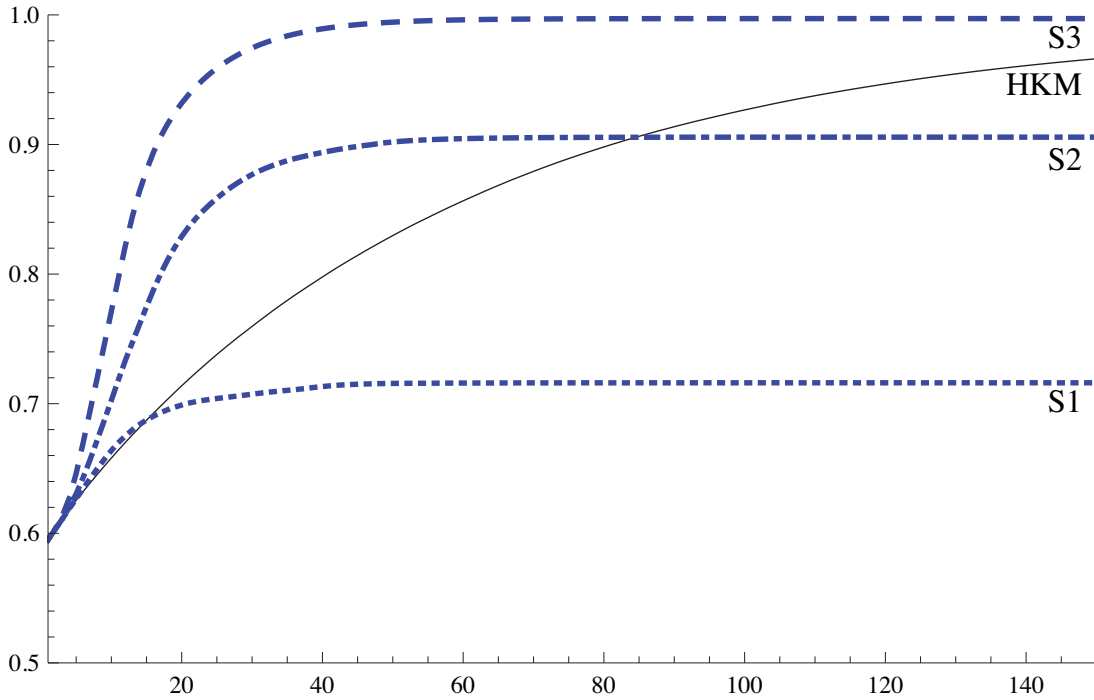


Figure 5: Ensemble-wide mean verisimilitude evolutions of the modified model in scenarios S1), S2), and S3); compared with the Hegselmann-Krause-Model. The mean verisimilitude, averaged over all agents in an ensemble of 100 simulations, is plotted against time.

ally track down the truth.<sup>12</sup> Secondly, the truth-trackers (blue) lie somewhat below the novices (red) and effectively pull them towards the truth; that’s, again, the mechanism we know from the HK-model. Thirdly, there are no novices which stubbornly stick to their original position and fail to improve their beliefs. That is because there are no novices who consider themselves more competent than everybody else—on the contrary, novices typically acknowledge the greater expertise of truth-trackers. Some truth-trackers, however, are highly self-confident, only trust themselves and asymptotically approach the truth. Fourthly, experts are not led astray by novices. Again, the initial alignment of expertise ascription on the one side and objective expertise on the other side helps to explain this fact (as well as the complete truth rapprochement): Red agents consider blue agents as more competent right from the start and hence include them in their updating process; blue agents, on the opposite, tend to ignore red agents (for being less competent) and hence are not influenced by their first-order opinions.

Figure 5 visualizes the results of four ensemble simulations, namely of the three scenarios and the HK-model. Each ensemble consists of 100 individual simulations. Figure 5 displays the corresponding ensemble-wide mean

<sup>12</sup> We are only showing 4 plots because they are representative for all the opinion dynamics in scenario S3).

verisimilitude evolutions (where an agent's verisimilitude is defined as one minus her distance to the truth,  $1 - |x_i - T|$ ). So how do the three scenarios and the HK-model compare in terms of verisimilitude increase?

In the short term ( $t < 20$ ), agents approach the truth more rapidly in scenarios S2) and S3) than in the HK-model. In scenario S1), verisimilitude increases roughly at the same pace as in the HK-model. In sum, second-order dynamics (i.e., the practice of ascribing competence levels and forging relations of epistemic trust) are not detrimental in the short term; on the contrary, they may enable a community to approach the truth more rapidly.

In the long run, however, things look different. Consider the benchmark case (the HK-model), first. Here, agents track down the truth (in the long term) and reach a verisimilitude value of 1. Besides in the HK-model, this holds only in scenario S3), where verisimilitude approaches 1, too. In scenarios S1) and S2), in contrast, mean verisimilitude converges against clearly lower values (ca. 0.7 and 0.9, respectively) and the agents are veritistically worse off than in the benchmark case. As a consequence, second-order dynamics can hinder an epistemic community from tracking down the truth in the long run. Even with gradual second-order learning (cf. scenario S2), the collective truth-tracking performance may be lower than without any competence differentiation whatsoever (HK-model). In the different set-ups we have studied, the practice of competence assignment is veritistically valuable only if there is prior knowledge about the community members' objective expertise.

## *5. Conclusion*

Before we draw any final conclusions from our investigation we better step back for a moment and reflect on a methodological issue that's looming large. We've used highly simplifying models with idealizing assumptions to study the veritistic value of competence ascription. It would be daring to claim that these models describe real opinion dynamics in an empirically adequate way or that they prescribe how opinions ought to be revised in a rational way. But then, what can we learn from such conceptual models anyway? We suggest to conceive of our model as a credible world in the sense of Sugden [2009]. Accordingly understood models are at least consistent with what we know about opinion dynamics in general and can hence be considered as possibly correct. Following Grüne-Yanoff [2009] and Betz [2010], they may show us that statements we had previously taken for granted might actually be false. We can learn from such models inasmuch as they expose possibilities we hadn't seen or acknowledged before. Models, understood as

credible worlds, may also suggest novel hypotheses and hence fulfill a purely heuristic function.

This said, we suggest to draw, from the simulation exercise, a possibilistic conclusion only—albeit a relevant and interesting one. Against deeply entrenched intuitions, the socio-cognitive practice of differentiating amongst agents according to assigned expertise is not necessarily veritistically valuable. In other words, we have shown that epistemic communities might, in some situations, be better off without second-order belief dynamics; not distinguishing between experts and novices might foster such a group’s collective ability to track down the truth.

More specifically, we have seen that even the consecutive improvement of competence ascriptions and the gradual alignment of second-order beliefs on the one side and objective expertise on the other side does not necessarily improve the collective truth-tracking ability—compared to the case where one treats all agents as equally proficient. This has further ramifications. The result suggests that prior knowledge about the agents’ expertise is needed for the practice of competence ascription to be veritistically valuable. Question is, of course: How does one obtain such knowledge? How do we recognize experts—prior to the actual epistemic engagement? Goldman, who appreciates the importance of this question for veritistic social epistemology, tries to defuse the problem by giving it a temporal dimension [cf. Goldman, 1999, pp. 267-271]: He claims that one can gradually learn who is an expert by comparing the alleged expert’s opinion-trajectory with one’s own. But our simulations, then, did suggest that such gradual revelation of true expertise might not be enough to make competence ascription veritistically valuable; what we need, or so it seems, is prior expert recognition, and Goldman’s proposal is insufficient.

This paper calls for further, more detailed research and raises a couple of significant questions. First of all, we have only considered very specific initial and boundary conditions in this study. But the model promises to display an interesting dynamic (cf. the oscillations) and deserves a systematic study, including, e.g., the exploration of the entire parameter space, the combination of second-order learning and prior expert recognition (scenarios 2 and 3), the introduction of dynamic  $\alpha$ - and  $\beta$ -values, etc. A second follow-up question concerns the relation between nearly complete consensus and truth proximity. It is significant to understand whether and, if so, when a consensus reliably indicates verisimilitude; and the model might be used to study this question. A third project would look at the model from an optimization perspective: the task is, then, to identify optimal initial conditions (competence ascriptions) that maximize speed and extent of verisimil-

itude increase.<sup>13</sup> Fourthly, the agents' evolving second-order beliefs induce an endogenous, dynamic network of relations of trust, on which the opinion dynamics unfold. Given the current research on network epistemology [cf. Zollman, 2013], it seems to be promising to scrutinize the network structures that are generated by the model and to attempt to explain the opinion dynamics in terms of the network dynamics. Fifthly, since the model represents opinion dynamics in a highly aggregated way, it might be insightful to compare its findings with more detailed models of scientific debate.<sup>14</sup> Finally, the results of such simulation studies need to be underpinned by case-studies in the history of science. It seems to us that the well-documented and thoroughly analyzed Great Devonian Controversy [cf. Rudwick, 1985] might represent a worthwhile starting point. An equally promising case is the systematic manipulation of competence ascriptions and its detrimental veritistic effect in tobacco and climate change debates, as documented by Oreskes and Conway [2010].

### *References*

- Michael Baurmann. Rational fundamentalism? An explanatory model of fundamentalist beliefs. *Episteme*, 4(2):150–166, 2007.
- Michael Baurmann, Gregor Betz, and Rainer Cramm. Charismatische Führer in fundamentalistischen Gruppen. Erklärungshypothesen auf der Basis von Simulationsmodellen. *In preparation*, 2013.
- Gregor Betz. What's the worst case? The methodology of possibilistic prediction. *Analyse und Kritik*, 32(1):87–106, 2010.
- Gregor Betz. *Debate Dynamics: How Controversy Improves Our Beliefs*. Synthese Library. Springer, Dordrecht, 2012.
- Guillaume Deffuant, Frédéric Amblard, Gérard Weisbuch, and Thierry Faure. How can extremism prevail? A study based on the relative agreement interaction model. *Jasss-the Journal of Artificial Societies and Social Simulation*, 5(4):–, 2002.
- Igor Douven and Christoph Kelb. Truth approximation, social epistemology, and opinion dynamics. *Erkenntnis*, 75(2):271–283, 2011.

---

<sup>13</sup> Hartmann and Sprenger [2010] have studied an analogous problem for the Lehrer-Wagner model.

<sup>14</sup> Such as, e.g., Betz [2012].

- Alvin I. Goldman. *Knowledge in a Social World*. Oxford University Press, Oxford, New York, 1999.
- Alvin I. Goldman. Experts: Which ones should you trust? *Philosophy and Phenomenological Research*, 63(1):85–110, 2001.
- Till Grüne-Yanoff. Learning from minimal economic models. *Erkenntnis*, 70(1):81–99, 2009.
- Stephan Hartmann and Jan Sprenger. The weight of competence under a realistic loss function. *Logic Journal of the IGPL*, 18(2):346–352, 2010.
- Rainer Hegselmann and Ulrich Krause. Opinion dynamics and bounded confidence: Models, analysis and simulation. *Journal of Artificial Societies and Social Simulation*, 5(3):–, 2002.
- Rainer Hegselmann and Ulrich Krause. Truth and cognitive division of labour first steps towards a computer aided social epistemology. *Jasss-the Journal of Artificial Societies and Social Simulation*, 9(3):–, 2006.
- Philip Kitcher. The division of cognitive labor. *The Journal of Philosophy*, 87(1):5–22, 1990.
- Philip Kitcher. *The Advancement of Science : Science without Legend, Objectivity without Illusions*. Oxford University Press, New York, 1993.
- Keith Lehrer and Carl Wagner. *Rational Consensus in Science and Society*. Philosophical studies series in philosophy v. 24. D. Reidel, Dordrecht, 1981.
- Ryan Muldoon and Michael Weisberg. Robustness and idealization in models of cognitive labor. *Synthese*, 183(2):161–174, 2011.
- Erik J. Olsson. A simulation approach to veritistic social epistemology. *Episteme*, 8(2):127–143, 2011.
- Naomi Oreskes and Erik M. Conway. *Merchants of Doubt*. Bloomsbury Press, New York, 2010.
- Alexander Riegler and Igor Douven. Extending the Hegselmann-Krause Model III: From single beliefs to complex belief states. *Episteme*, 6(2): 145–163, 2009.
- Martin J. S. Rudwick. *The Great Devonian Controversy : The Shaping of Scientific Knowledge Among Gentlemanly Specialists*. Science and its conceptual foundations. University of Chicago Press, Chicago, 1985.



Robert Sugden. Credible worlds, capacities and mechanisms. *Erkenntnis*, 70 (1):3–27, 2009.

Aron Vallinder and Erik J. Olsson. Do computer simulations support the argument from disagreement? *Synthese*, Online First (May 2012), 2012.

Michael Weisberg and Ryan Muldoon. Epistemic landscapes and the division of cognitive labor. *Philosophy of Science*, 76(2):225–252, 2009.

Kevin J.S. Zollman. The epistemic benefit of transient diversity. *Erkenntnis*, 2010(1):17–35, 2010.

Kevin J.S. Zollman. Social network structure and the achievement of consensus. *Politics Philosophy Economics*, 11(1):26–44, 2012.

Kevin J.S. Zollman. Network epistemology: Communication in epistemic communities. *Philosophy Compass*, 8(1):15–27, 2013.

## ***Heterogeneous Strategy Learning in the Iterated Prisoner’s Dilemma***

Ruggero Rangoni\*

Università di Roma “La Sapienza”

Dipartimento di Filosofia

ruggero.rangoni@gmail.com

### **ABSTRACT**

Axelrod’s work on the prisoner’s dilemma is one of the most discussed models of social cooperation. While many aspects of his computer simulations have been debated, their evolutionary mechanism has not yet received the same attention. We know people do not differ only in the way they act, but also in how they change their behavior – some may like safe routines, others risk with the new. Yet in formal models cultural evolution is taken to be an homogeneous process, such as the imitation of successful peers. In this paper we challenge this view and we propose an agent-based model that takes into account heterogeneity among individuals’ learning strategies. The evolutionary dynamic is an adaptation of the so-called *consumat* approach, originally developed by Wander Jager and Marco Janssen in order to integrate different models of individuals behavior.

### **KEYWORDS**

Prisoner’s dilemma, agent-based model, heterogeneity, *consumat*

### **1. *Introduction***

After more than thirty years from the publication of its early results, Axelrod’s prisoner’s dilemma tournament remains a cornerstone of evolutionary explanation of social cooperation. These explanations aim at illustrating how cooperation among rational self-interested agents may emerge even in absence of a central authority. Over the years, scholars have been testing the robustness of Axelrod’s conclusions as well as extending his model to incorporate some key features that were neglected in the original work. Some notable examples are the introduction of *noise* and of *network effects*.<sup>1</sup> While many aspects of Axelrod’s work have been discussed in details and sometimes modified, the evolutionary dynamic has been left almost untouched. Yet it

---

\*I would like to thank Federico Cecconi, Gustavo Cevolani, Roberto Festa, Mara Menegon and Luca Tambolo for submitting the strategies used in the agent-based model. With their contribution, this work has been a lot more fun. Special thanks to Gustavo Cevolani and Wander Jager for discussing early versions of the *consumat* formalization and to Chiara Freguglia for revising the manuscript. The usual disclaimer applies. All errors are my own.

<sup>1</sup> The effect of noise was taken into account as early as in 1985 by Molander [4]. On noise, see also Nowak and Sigmund [5] and Wu and Axelrod [6]. On network effects, see for example Santos and Pacheco [8].

seems unrealistic to assume that all the individuals would engage in the same learning pattern, i.e. the simple imitation of successful neighbours. It seems instead more reasonable to assume that individuals are heterogeneous even in the way they learn from experience and from others.

The aim of this paper is to propose an agent-based model that accounts for a such an heterogeneity, adapting the *consumat approach* to the prisoner's dilemma. The *consumat approach*, originally formulated by Wander Jager [9] [10] to model individuals behavior, is a meta-model that allows agents to choose from a pool of learning strategies, which includes imitation as a special case. The choice depends both on the agents disposition and on the circumstances.

We proceed as follows. In Section 2 we briefly introduce Axelrod's work. We then sketch the fundamental insights of the *consumat approach* (Section 3.1) and a possible adaptation to the prisoner's dilemma (Section 3.2). Section 4 illustrates how the *consumat approach* leads to different evolutionary patterns and alternative final outcomes when compared to the classic model. Section 5 will conclude our discussion with some general remarks.

## 2. *The prisoner's dilemma and computer simulations*

The prisoner's dilemma is the most studied game that aims at modelling social cooperation. Figure 1 illustrates the decision matrix of the game. To qualify as a prisoner's dilemma, pay-offs must satisfy the following conditions (i) *temptation* > *reward* > *punishment* > *sucker* (ii) *reward* > (*temptation*+*sucker*)/2. Bracketed numbers are standard pay-off values that satisfy the mentioned conditions.<sup>2</sup>

In its simplest form, the solution of the prisoner's dilemma is straightforward. If players are rational, they both defect, obtaining the second-last preferred outcome, since mutual cooperation would lead to a better outcome for both players. In other words, the prisoner's dilemma models a situation in which two rational players are unable to coordinate their choices for mutual benefit. According to a long — and controversial — tradition, which dates back at least to Hobbes' *Leviathan*, it is then the interest of individuals to call in a third player — the State — which has the coercive power to enforce cooperation.

The solution of the prisoner's dilemma is not as immediate if the game is iterated, i.e. individuals do not play the game only once, but several times. We are now interested in knowing which is the best *strategy*, i.e. an algo-

---

<sup>2</sup> For an introduction on the prisoner's dilemma, see Kuhn [18].

		<b>Eve</b>	
		Cooperates	Defects
<b>Adam</b>	Cooperates	Eve : Reward (3) Adam : Reward (3)	Eve : Temptation (5) Adam : Sucker (0)
	Defects	Eve : Sucker (0) Adam : Temptation (5)	Eve : Punishment (1) Adam : Punishment (1)

Figure 1: The prisoner’s dilemma pay-off matrix

rithm that specifies which move to make at each repetition of the game. For example, one simple strategy is ALWAYS-DEFECT. Intuitively, an individual playing this strategy will defect every round of the game.

As it is well known, Axelrod [1] [2] organized a series of virtual tournaments of competing strategies playing an iterated version of the prisoner’s dilemma. Scholars from different disciplines were invited to submit a strategy. Each strategy would then play against all the others, aiming to obtain the highest pay-off. The strategy that won the tournament was TIT-FOR-TAT, submitted by the mathematician Anatol Rapoport. Axelrod’s conclusion was that if a simple strategy such as TIT-FOR-TAT outperforms defection, cooperation may emerge even in the absence of a central authority.

An agent who plays TIT-FOR-TAT will cooperate in the first round and then do what the opponent did in the previous round. Hence, TIT-FOR-TAT never defects first, but is not exploitable by a defecting strategy. For example, suppose that an agent playing TIT-FOR-TAT faces another agent playing the same strategy. The two agents will keep cooperating. Suppose now the same agent faces an agent which plays ALWAYS-DEFECT. He will cooperate the first round, but defect every other (see Figure 2).

To illustrate how TIT-FOR-TAT can outperform ALWAYS-DEFECT consider the following example. Suppose a population of agents, some of which play ALWAYS-DEFECT and some TIT-FOR-TAT. In each round, agents are paired randomly and play the prisoner’s dilemma. An agent playing ALWAYS-DEFECT will obtain the *punishment* pay-off every round re-

	TIT-FOR-TAT	TIT-FOR-TAT			TIT-FOR-TAT	ALWAYS-DEFECT
Round 1	Cooperate	Cooperate		Round 1	Cooperate	Defect
Round 2	Cooperate	Cooperate		Round 2	Defect	Defect
....	Cooperate	Cooperate		....	Defect	Defect
Round n	Cooperate	Cooperate		Round n	Defect	Defect

Figure 2: Iteration of the prisoner's dilemma

ardless of the kind of strategy played by the agent he is facing. An agent playing TIT-FOR-TAT will obtain the *punishment* pay-off only when facing defectors. On the other hand, he will obtain the *reward* pay-off every time he meets another agent playing TIT-FOR-TAT, as a result of mutual cooperation. As  $reward > punishment$ , the average pay-off of agents playing TIT-FOR-TAT will be greater than the average pay-off of agent playing ALWAYS-DEFECT.

Further computer simulations, inspired by the collaboration with the evolutionary biologist W. D. Hamilton, confirmed the success of TIT-FOR-TAT as extremely robust. TIT-FOR-TAT resulted to be the best strategy when playing in different pools of strategies, as well as in evolving populations. In the first tournament, the number of agents remained the same over time and so the strategy they played. In the following tournaments, Axelrod experimented different evolutionary mechanism, all inspired by the principle of differential reproduction: strategies which obtain a better pay-off would tend to become more common in the population, while strategies which are not successful would tend to become less common and eventually disappear.

One interesting evolutionary mechanism, which might be a good model of cultural evolution, is the imitation of successful peers in a simple network. In fact, it seems reasonable to suppose that individuals tend to copy the behavior of others if it is more successful than their own. In the computer simulation, this means that agents see only a fraction of the total population, i.e. the agents they are linked to, or their neighbours. Among those they see, they copy the strategy played by the agent with the highest pay-off. Figure 3 illustrates a simple network, a regular square lattice. In this network, each agent is linked to his four adjacent neighbours. In Figure 3 agents are represented by black dots and links by red lines.

### 3. *The Consumat Approach*

The consumat approach is a *meta-model* of human behaviour, originally developed by Jager [9]. The consumat approach aims at providing a unifying

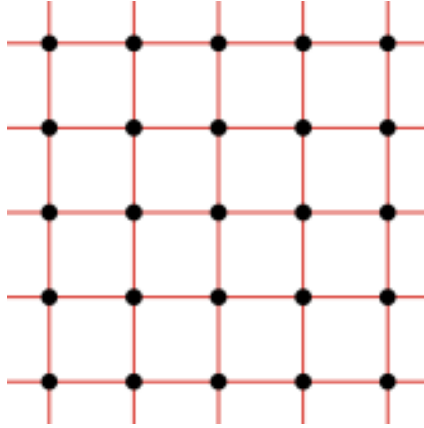


Figure 3: A regular square-lattice network

framework for partial models of individual behaviour. While a full exposition of the consumat approach is beyond the purpose of this article, we introduce its principles in the next section.

### 3.1. *Fundamental insights*

Social imitation or rational deliberation are just two possible examples of the many cognitive processes that people may engage in. According to the consumat approach, it is reasonable to suppose that

- cognitive processes have different costs, in terms of the amount of information they need to compute. For example, rational deliberation appears to be the most expensive in terms of cognitive resources.
- cognitive processes can be more self-oriented or more socially-oriented. Rational deliberation falls in the former category, while social imitation in the latter.
- the same individual tends to choose different cognitive processes in different circumstances. For example, one would engage in an expensive cognitive process only if one expects a great improvement in his condition and if one has relevant information at hand. On the other hand, if the decision does not seem important an individual would tend to engage in less expensive cognitive processes, such as repeating a routine behaviour.
- different individuals have a different tendency in engaging in one particular cognitive process, at the expenses of the others. For example, some individuals are more prone to follow what others do, rather than deliberate on their own.

What makes one cognitive process more relevant in comparison to others depends on two factors: the perceived satisfaction and the uncertainty level. Satisfaction expresses the fulfilment of the different needs that individuals might have. It is reasonable to assume that individuals engage in expensive cognitive behavior only if highly unsatisfied, thus expecting that it is worth to invest a great amount of resources to improve their condition. Uncertainty refers to the confidence one has in his ability to understand the environment and act in an efficient way. If an individual does not feel confident, he would tend to imitate successful behavior of others, rather than deliberate on his own.

Ideally, there is a *continuum* of cognitive processes, which differ for cognitive effort and degree of deliberation. For simplicity, the consumat approach includes four different cognitive processes, which correspond to different models of individual behavior

1. Repetition of one's last action. Repetition is cheap in cognitive effort and individually determined. Hence, it is the choice of satisfied and confident individuals. Repetition of routine behavior is inspired by the Classic Conditioning Theory, made popular by the experimental findings of Pavlov [11].
2. Rational deliberation. Rational deliberation aims at optimising one's utility, considering all the possible options and weighting all the available information. For this reasons, deliberation is cognitively expensive and individually determined. Hence, it is the choice of unsatisfied, but confident individuals. The classic work on rationality is Von Neumann and Morgenstern [12].
3. Imitation of successful peers. Imitation is cheap in cognitive effort and socially determined. Hence, it is the choice of satisfied, but not confident individuals. Imitation refers to social learning theory, developed by Bandura [13].
4. Inquiry. Inquiry involves deep social research. It is then cognitive expensive and socially determined. Agents who choose to inquire will consider the behaviour of all other individuals and imitate the most successful one.<sup>3</sup>

We can now introduce a decision matrix that illustrates the previous discussion (Figure 4).

---

<sup>3</sup> The inquiring process was not present in the first formulation of the consumat approach. It has been introduced by Jager and Janssen [15] in 2012 and is inspired by sophisticated forms of social learning, such as the one introduced by Festinger [14].

		<b>Cognitive effort</b> (determined by satisfaction)	
		Low	High
<b>Degree of deliberation</b> (determined by confidence)	High	<b>Repetition</b>  Conditioning theory	<b>Rational deliberation</b>  Decision theory
	Low	<b>Imitation</b>  Social learning theory	<b>Inquiry</b>  Social comparison theory

Figure 4: Consumat decision matrix

### 3.2. *Adapting the consumat approach to the prisoner’s dilemma*

The consumat approach has been introduced to model consumer behavior, but it has been successfully applied to a number of different context. For example, Speelman et al. [16] models farmers deciding which crop to grow and Jager and Janssen [17] models demographic dynamics. In this section, we propose a new application of the consumat approach to the prisoner’s dilemma.

In this new application, the different cognitive processes modelled by the consumat approach translate in alternative ways to choose a strategy for the iterated prisoner’s dilemma. For example, suppose that at time  $t$  agents  $i$ ’s strategy is ALWAYS-COOPERATE and agent  $j$ ’s strategy is ALWAYS-DEFECT. If at time  $t+1$  agent  $i$  *imitates* agent  $j$ , then  $i$ ’s new strategy becomes ALWAYS-DEFECT. Until his strategy changes again, agent  $i$  will act according to his new strategy and defect in every interaction.

In the prisoner’s dilemma, the four cognitive processes translate as follows

1. Repetition — don’t change your strategy.
2. Rational deliberation — adopt the strategy ALWAYS-DEFECT. Here we assume that rational agents analyse the prisoner’s dilemma in the



classic way, hence recognizing defection as the dominant move in each round of the game.

3. Imitation — among your neighbours, i.e. the agents you are linked to, consider the one with the highest pay-off. If his pay-off is greater than yours, abandon your old strategy and adopt his.
4. Inquiry — the same as imitation, but consider all agents, rather than your neighbours only.

While in the consumat approach individuals have different kinds of needs, in the prisoner's dilemma the fitness of one agent simply corresponds to his average pay-off per interaction  $E$ . Each agent is defined by a satisfaction threshold  $ST$  [0,1]. Agent  $i$  is satisfied if

$$E_i > TP * ST_i$$

where  $TP$  stands for temptation, which is the maximum pay-off obtainable (see Figure 1).

Intuitively, an agent with a very high  $ST$  is ambitious. For example, suppose  $ST_i = .9$ . This means that agent  $i$  is satisfied only if he obtains on average at least  $.9 TP$ . This could be possible if agent  $i$ 's strategy is ALWAYS-DEFECT and most of his neighbours, with which he interacts every round, play the ALWAYS-COOPERATE strategy. Since this is very unlikely,  $E_i$  will normally be far below  $.9 TP$  and agent  $i$  will be unsatisfied. This means he will often change his strategy, engaging in the two expensive cognitive processes — rational deliberation and social inquiring.

On the other hand, an agent with a low  $ST$  is unmotivated. For example, suppose  $ST_j = 0$ . Agent  $j$  is always satisfied and has no interest in investing resources in cognitively expensive processes. He will always repeat his last strategy or imitate his successful neighbours.

Each agent is also defined by a confidence threshold  $CT$  [0,1].  $CT$  simply stands as the chance of being confident at a given time. For example, suppose  $CT_i = .5$ . This means that agent  $i$  has equal chances of engaging in the individually driven processes and in the socially driven ones.

Agents have different threshold values. Hence, they evolve heterogeneously. For example, suppose  $ST_k = .2$  and  $CT_k = .9$ . Agent  $k$  tends to repeat because easily satisfied and often confident — he rarely changes his strategy. On the other hand, suppose  $ST_l = .7$  and  $CT_l = .3$ . Agent  $l$  tends to engage in social inquiry, because he is hard to satisfy and often confident. Figure 5 provides a graphical illustration of the characters of agent  $k$  and agent  $l$ . It is evident how they would respond differently given the same

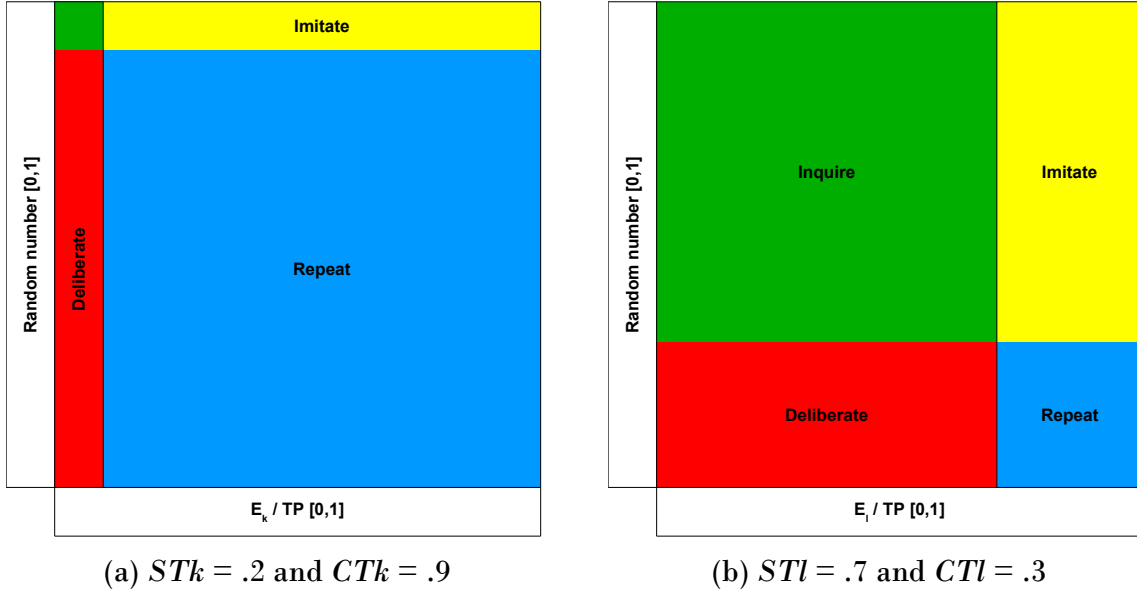


Figure 5: Graphical representation of two possible agents, agent  $k$  (a) and agent  $l$  (b)

conditions — a given level of uncertainty (on the  $y$  axis) and of satisfaction (on  $x$  the axis).

Suppose now agent  $k$  and agent  $l$  are the only two agents of a given society. The pay-off are temptation = 5, reward = 3, punishment = 1 and sucker = 0. At time  $t = 1$ , both agents' strategy is ALWAYS-COOPERATE. Agent  $k$  and agent  $l$  cooperate and each of them gets a pay-off of 3, the reward. Agent  $k$  is satisfied as

$$Ek > TP * STk$$

$$3 > 5 * 0.1$$

On the other hand, agent  $l$  is not satisfied as

$$El < TP * STl$$

$$3 < 5 * 0.7$$

We draw now a random number for agent  $k$  and for time  $t$ . Suppose we draw .4. As  $.4 < CTk$ , agent  $k$  is confident. We do the same for agent  $l$  and draw .1. This means agent  $l$  is confident, as  $.1 < CTl$ .

In this example, agent  $k$  is satisfied and confident. He repeats his strategy, which remains ALWAYS-COOPERATE. On the other hand, agent  $l$  is not satisfied, but confident. He deliberates and his strategy changes from ALWAYS-COOPERATE to ALWAYS-DEFECT.

#### 4. *Consumat agents play the prisoner's dilemma*

Adapting the consumat approach to the prisoner's dilemma would be trivial if it did not lead to different results when compared to an homogeneous evolutionary dynamic, such as simple imitation. We introduce an agent-based model that runs both the simple imitation mechanism and the consumat one (Section 4.1). We run the same experiment varying only the evolutionary dynamic and show that — at least for a reasonable parameter set — the final population is different (Section 4.2).

##### 4.1. *The agent-based model*

The agent based model runs an iterated prisoner's dilemma. Pay-off are the usual ones — temptation = 5, reward = 3, punishment = 1 and sucker = 0. Each round, agents play one match of the prisoner's dilemma with all their neighbours. Evolution takes place every 100 rounds. The simulation can run with

- different noise values, which stand for the chance to misunderstand one of your neighbours' move.
- two different networks, a regular square lattice network and a scale-free network. One agent's neighbourhood is defined as the agents he is linked to.<sup>4</sup>
- two different evolutionary dynamics, the simple imitation and the consumat approach. In case the latter mechanism is chosen, the user of the simulation has to choose the average ST and CT of agents. Generate thresholds follow a normal distribution, with a default standard deviation of .25. For example, setting a very high average ST leads most agents to be ambitious (see Section 3.2).

The population consists of thirteen equally represented strategies, listed below. The first seven strategies were submitted by colleagues and include both popular ones, such as TIT-FOR-TAT, and original ones, such as HYS-TERIC — which is a stochastic version of TIT-FOR-TAT. The eighth strategy, called BAYESIAN, was developed by the present author for the purpose of this simulation. Finally, the last four strategies, such as ALWAYS-COOPERATE and RANDOM, are classic ones that we added for completeness. Here follows a list of the thirteen strategies and a intuitive description of each of them:

---

<sup>4</sup> Intuitively, a scale-free network is a network in which nodes do not have the same number of links. The number of links per node follows a particular distribution. For an introduction to complex network, see for example Barabasi [7].

1. **ALWAYS-DEFECT.** Agents playing this strategy always defect.
2. **TIT-FOR-TAT.** Agents playing this strategy cooperate the first round. They then copy the opponent's move in the previous round.
3. **PATIENT.** Like TIT-FOR-TAT, but agents playing this strategy defect only if the opponent has defected in more than half of the previous round.
4. **HYSTERIC.** Like TIT-FOR-TAT, but agents playing this strategy change their move to the opposite one with a chance of 0.2.
5. **LUNATIC.** Like TIT-FOR-TAT, but agents playing this strategy will change their move to the opposite one every 5 turns.
6. **GRIM.** Agents playing this cooperate until the opponent defects for the first time. They then defect for the rest of the game.
7. **CHAMELEON.** Agents playing this strategy start playing random and then adjust the chances of defecting and cooperating according to the success of others agents playing the same strategy.
8. **DIEKMANN.** Like TIT-FOR-TAT, but agents playing this strategy play two unconditional cooperation every 10 rounds.
9. **BAYESIAN.** Agents playing this strategy try to understand what kind of strategy their opponents are playing and act accordingly. For example, they defect if they think that their opponent is likely to keep cooperating. On the other hand, they cooperate if they think their opponent is likely to retaliate after a defection.
10. **ALWAYS-COOPERATE.** Agents playing this strategy always cooperates.
11. **TIT-FOR-TWO-TATS.** Like TIT-FOR-TAT, but agents playing this strategy defect only after a series of two defections.
12. **RANDOM.** Agents playing this strategy, randomly choose to cooperate or defect with equal probability.
13. **WIN-STAY-LOSE-SHIFT.** Agents playing this strategy defect the first round. They then repeat the last move if they obtain the *temptation* or *reward* pay-off, or choose the opposite move if they obtain *punishment* or *sucker* pay-off.

#### 4.2. *Simulation results*

To test if consumat agents evolve differently from simple imitating ones we run the same experiment varying only the evolutionary dynamic. The common parameters are noise level (.05), kind of network (scale-free), size of population (about 340 agents) and length of the simulation (50 generations). The following results are averages of 100 repetitions for each experiment.

If the chosen evolutionary dynamic is simple imitation the population becomes strongly dominated by the DIEKMANN strategy, while 10 of the 13 initial strategy disappear (see Figure 6). DIEKMANN agents, which represent about the 91% of the final population, play just like TIT-FOR-TAT, but every 10th and 11th move cooperate unconditionally.

If we chose the consumat evolutionary dynamic the results are greatly influenced by the threshold parameters. It should be clear that pure imitation is a special case of the consumat approach and can be obtained if all agents are satisfied and not confident — e.g. for all agents, setting  $ST = 0$  and  $CT = 0$ .

As no empirical data are available to suggest exact values for the thresholds, for the following example we have arbitrarily chosen the plausible values  $ST = .2$  and  $CT = .8$ .  $ST = .2$  means that, on average, agents are satisfied if they get at least the punishment pay-off.<sup>5</sup>  $CT = .8$  means that, on average, agents are confident four rounds out of five. Combining these two values, we obtain that each round about half of the agents repeat, one-fifth imitate and deliberate and one-tenth inquire.

The resulting population after 50 generation is illustrated in Figure 7. A striking difference is that this time neither strategy disappears nor dominates the population. The fact that no strategy disappears can be easily explained by the number of agents that repeat at every generation, resisting to change. ALWAYS-DEFECT is the most played strategy despite a poor average pay-off, because it is the choice of all the agents who deliberate, plus the ones resisting to change. The remaining four most common strategies are those who cope well with noise and which all get about the same average pay-off — BAYESIAN, DIEKMANN, PATIENT and TIT-FOR-TWO-TATS.

Finally, the BAYESIAN strategy, which disappeared in the first experiment, outperforms all other strategies. This asymmetry can be explained by the fact that in the first experiment all the surviving strategies are not exploitable. Hence, exploring opponent's behavior with occasional defections does not pay. On the other hand, in the second experiment a few individuals of each strategy survive and BAYESIAN agents gain a little extra pay-off playing against them.

---

<sup>5</sup> In fact,  $temptation * ST = 5 * 0.2 = 1 = punishment$ .

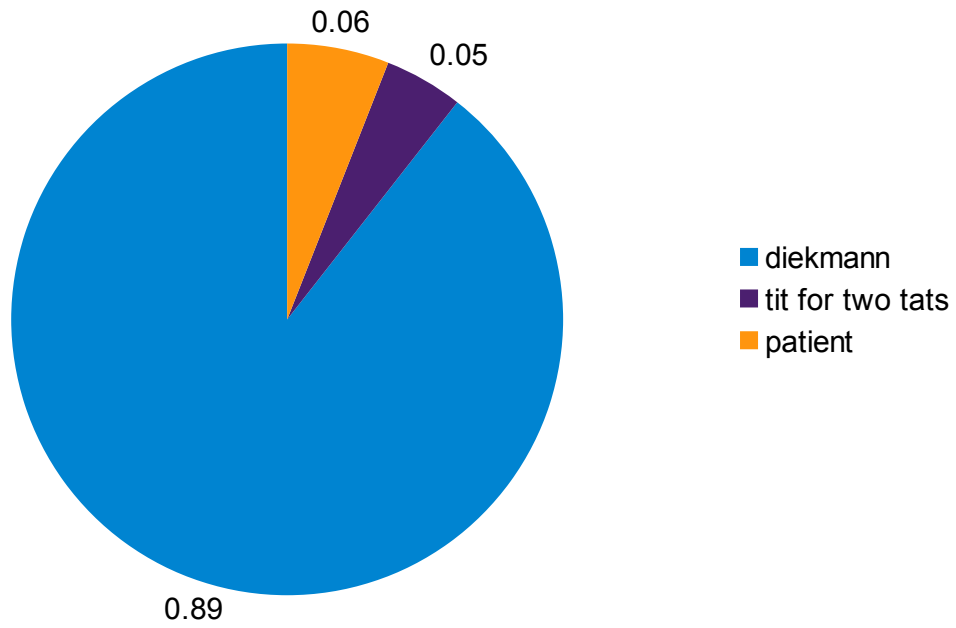


Figure 6: Simulation results for imitating agents

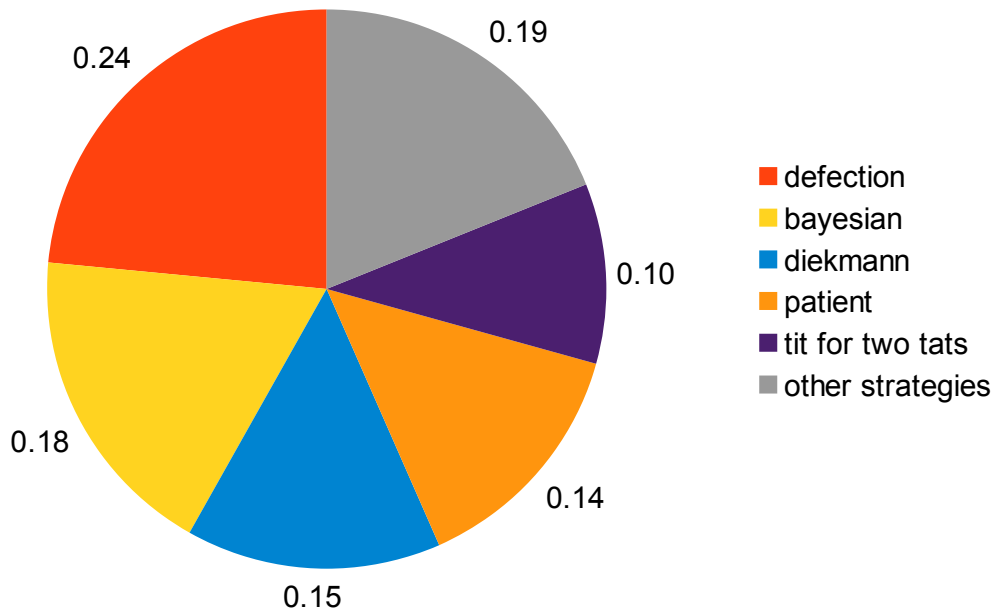


Figure 7: Simulation results for consumat agents, with average  $ST=.2$  and average  $CT=.8$

## 5. Discussion

Some people like routines, others enjoy trying new ways to do things. Some are ambitious, others easily satisfied. Moreover, the same individual can adopt different strategies depending on the context. However, most formal models of cultural evolution ignore such heterogeneity and assume that a uniform mechanism fits all individuals at all times. The aim of this paper is to challenge what we think is a poor representation of cultural evolution in the iterated prisoner's dilemma, which is typically modelled as the simple imitation of successful peers.

We have proposed a first tentative application of the consumat approach. The formalization we introduce takes into account both the heterogeneity among individuals — which can be more or less prone to undertake one of the possible evolution patterns — and the fact that the choice of an individual can vary according to the circumstances.

To test the consumat prisoner's dilemma against the traditional simple imitation, we have developed an agent-based model and run an experiment. Even if this experiment is meant to be only an example, we are satisfied with the results. They show that it is possible to obtain significantly different final populations with alternative evolutionary mechanisms.

We also think the consumat results are qualitatively more similar to the empirical data obtained from laboratory experiments, in which only a fraction of the individuals defect — in our example it is about half. Game theory and evolutionary models of the prisoner's dilemma make very different predictions. In fact, according to game theory we should expect an equilibrium of pure defection. If this forecast is clearly too pessimistic, evolutionary models — such as Axelrod's — suggest we should expect everyone to be nice unless provoked — playing some variant of TIT-FOR-TAT. Reality lies somewhere in between — just like the consumat approach seems to suggest.

## References

- [1] Axelrod, R.: *The Evolution of Cooperation*. Basic Books, New York (1984)
- [2] Axelrod, R.: *The Complexity of Cooperation: Agent-Based Models of Competition and Collaboration*. Princeton University Press, Princeton (1997)
- [3] Axelrod, R.: *On Six Advances in Cooperation Theory*. *Analyse & Kritik* 22, 130-151 (2000)

- [4] Molander, P.: The Optimal Level of Generosity in a Selfish, Uncertain Environment. *Journal of Conflict Resolution* 29, 611-618 (1985)
- [5] Nowak, M. and Sigmund, K.: A Strategy of Win-stay, Lose-shift that Outperforms Tit-for-tat in Prisoner's Dilemma. *Nature* 364, 56-58 (1993)
- [6] Wu J. and Axelrod, R.: How to Cope with Noise in Iterated Prisoner's Dilemma. *Journal of Conflict Resolution* 39, 183-189 (1995)
- [7] Barabasi, A.L.: *Linked, the New Science of Networks*. Perseus Books Group, Cambridge (2002)
- [8] Santos, F.C. and Pacheco J. M. : A New Route to the Evolution of Cooperation. *Journal of Evolutionary Biology* 19, 726-733 (2006)
- [9] Jager, W. : *Modelling consumer behaviour*. PhD thesis. Groningen: University of Groningen, Centre for Environmental and Traffic Psychology (2000)
- [10] Jager, W. et al: Behaviour in commons dilemmas: Homo economicus and Homo psychologicus in an ecological-economic model. *Ecological Economics* 35, 357-379 (2000)
- [11] Pavlov, I.P.: *Conditioned Reflexes*. Oxford University Press, New York (1927)
- [12] Von Neumann, J. and Morgenstern, O.: *Theory of Games and Economic Behavior*. Princeton University Press, Princeton (1944)
- [13] Bandura, A.: *Social Learning Theory*. Prentice Hall, Englewood Cliffs (1977)
- [14] Festinger, L.: A Theory of social Comparison Processes. *Human Relations* 7, 117-140 (1954)
- [15] Jager, W. and Janssen, M.: An Updated Conceptual Framework for Integrated Modeling of Human Decision Making: The Consumat II. Paper for Workshop Complexity in the Real World @ ECCS (2012)
- [16] Speelman, E. et al.: An Agent-based Approach to Farmers? Decision-making on Land Use and Social Organization. *Proceedings of the 8th Conference of the European Social Simulation Association* (2012)



- [17] Jager, W. and Janssen, M.: Diffusion Processes in Demographic Transitions: A Prospect on Using Multi Agent Simulation to Explore the Role of Cognitive Strategies and Social Interactions. In A. Fürnkranz-Prskawetz and F.C. Billari (ed.) *Agent-Based Computational Demography*. Springer Verlag, Heidelberg (2003)
- [18] Kuhn, S.: Prisoner's Dilemma. In Zalta, E.N. (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2009)

## ***Learning with whom to Interact: A Public Good Game on a Dynamic Network***

Matthias Greiff\*

Justus Liebig University Giessen  
Department of Economics  
matthias.greiff@wirtschaft.uni-giessen.de

### **ABSTRACT**

We use a public good game with rewards, played on a dynamic network, to illustrate how self-organizing communities can achieve the provision of a public good without a central authority or privatization. Given that rewards are given to contributors and that the choice of whom to reward depends on social distance, free-riders will be excluded from rewards and the (almost efficient) provision of a public good becomes possible. We review the related experimental economics literature and illustrate how the model can be tested in the laboratory.

### **KEYWORDS**

Dynamic networks, evolutionary game theory, public goods, reinforcement learning, social networks

### **1. *Introduction***

A significant part of economics is concerned with the provision of public goods. Left to the market, public goods will be under-supplied because individuals tend to free-ride. A central authority can increase welfare by supplying the public good, or, if possible, the public good can be privatized. But besides provision by a central authority and privatization there is also a third way, as the work of Nobel Laureate Elinor Ostrom shows. The enormous amount of work done by her and her collaborators emphasizes that interpersonal relations are crucial in achieving the provision of public goods without privatization or outside authorities (Ostrom, 1990; Ostrom et al., 1992). A related strand of research, to which Ostrom also contributed, studied public good games in controlled laboratory environments and found that the introduction of rewards and punishments leads to a more efficient provision of the public good (Rand et al., 2009; Sefton et al., 2007; Andreoni et al., 2003; Fehr and Gächter, 2000; Ostrom et al., 1992). In fact, selective incentives

---

\*The present work is a natural outgrowth of the investigations begun in Greiff (2011), comments and suggestions by Torsten Heinrich, Ulrich Krause, Hannes Rusch, Stefan Traub and an anonymous referee are greatly acknowledged.

in the form of graduated rewards and sanctions are of crucial importance for the successful provision of public goods by self-organizing communities.

From a theoretical perspective the provision of public goods within self-organizing communities and the use of rewards and sanctions is puzzling. For selfish and rational agents free-riding is the dominant strategy in linear public good games, hence the first-order dilemma is the underprovision of public goods. And, assuming that rewarding and sanctioning is costly, no individual agent has an incentive to reward or punish. This second-order dilemma implies that the norm that solves the first-order dilemma will not be supplied.

Ostrom's self-organizing communities are able to provide a public good because they are able to solve the second-order dilemma. In this paper, I will focus on one specific mechanism that can solve the second-order dilemma. This mechanism is exclusion (Spiekermann, 2008; Stark and Behrens, 2010). Although many public goods are non-excludable, rewards given to those who contributed to the public good are excludable. If the increase in utility from receiving rewards outweighs the cost of contributing to the public good, rational agents will contribute. It has to be sure, however, that the benefit of the rewards is concentrated on those, who give the rewards. Put bluntly, rewards lead to the provision of the public good if those who give rewards are the ones who receive rewards.

The aim of this paper is twofold: First, we will discuss an evolutionary model in which a public good game with rewards is played on an endogenously evolving network. Since the adaptive dynamics operate on both structure and strategy agents learn with whom to interact and how to act. The dynamic network represents interpersonal relations and is a key element in our model. Due to the dynamic nature of the network free-riders will be excluded from rewards and only contributors who give rewards will also receive rewards. The model shows that in order to provide a public good a community needs (i) a norm prescribing to contribute to the public good and (ii) a mechanism for norm-enforcement. The model reveals that a norm, prescribing prosocial behavior and thus solving the second-order dilemma, can emerge from a population of selfish agents so that the public good is provided more efficiently.<sup>1</sup> Second, we will relate the model to the empirical evidence from experimental economics. We will review the evidence on rewards and punishments, partner selection, and social ties, and we will sketch how the model presented in this paper can be tested in a laboratory experiment.

---

<sup>1</sup>In sketching the model, we do not discuss the related literature. For a discussion of the related literature the reader is referred to Greiff (2011, chapter 5), or Greiff (forthcoming, section 2).

## 2. A Public Good Game with Rewards

The model is a public good game with rewards, played on a network. Assuming rational and selfish agents, a dilemma arises because individual and social benefits do not coincide. Since nobody can be excluded from the use of the public good, nobody has an incentive to contribute to the public good. One way of solving the dilemma is to change the game by adding a second stage in which rewards can be given. Assume a group of  $n$  agents playing a public good game. After choosing contributions, agents can give rewards. The game is played repeatedly and each repetition is referred to as a round of the game. Each round consists of two stages. In every stage all  $n$  agents simultaneously make two decisions.

- **Stage 1 - Contributions to the public good:** Each agent decides whether to contribute to the public good or not. Let  $c \geq 1$  be the cost of contributing to the public good. The public good is nonrival in consumption, hence the benefit of the public good goes to all agents while costs are private. Assume that the quality of contributions is homogeneous and that  $k_i = 1$  if agent  $i$  contributed and 0 else. We assume that the public good has a linear production function and the value of the public good is given by:<sup>2</sup>

$$PG(k) = \lambda c \sum_{i=1}^n k_i \quad \frac{1}{n} < \lambda < 1. \quad (1)$$

- **Stage 2 - Giving rewards:** After the contribution stage, agents observe each others' moves, i.e., the  $k_i$ 's are common knowledge. Each agent (giver) is matched with another agent (her opponent) and has the opportunity to assign a reward to her opponent (receiver). Receiving a reward results in an additional payoff of  $b$  for the receiver at cost  $h$  for the giver. We assume the additional payoff from receiving the reward is higher than the cost of giving the reward,  $h \leq b$ . A reward can be considered to create a bond of loyalty or an obligation, thereby affecting the social distance between giver and receiver. This is similar to gift-giving (Offer, 1997; Mauss, 1954): Like a gift, a reward is given voluntary, imposes costs on the giver and confers a benefit on the receiver.

---

<sup>2</sup>Contributing to the public good increases an agent's payoff by  $\lambda c$  at cost  $c$ , hence rational agents have no incentive to contribute and the public good will not be supplied ( $PG(0) = 0$ ). Rational agents earn a payoff of zero. However, if all agents contribute, the public good will be supplied ( $PG(n) = \lambda cn$ ) and each agent's payoff is given by  $\lambda cn - c > 0$ , hence, a Pareto-improvement can be achieved.

The matchings between giver and receiver are not necessary symmetrical, i.e., in her role as a giver, agent  $A$  is matched with agent  $B$  in her role as a receiver, and agent  $B$  in her role as giver is not necessarily matched with agent  $B$  in her role as a receiver. If the matching happens to be symmetrical and both agents decide to give rewards,  $A$  gives a reward to  $B$  and  $A$  receives a reward from  $B$ . Such a bilateral exchange of rewards corresponds to a mutually beneficial transaction, also called direct reciprocity (e.g., cooperation, gains from trade, risk-sharing). If matchings are not symmetrical, network reciprocity becomes possible, e.g., if  $A$  gives a reward to  $B$ ,  $B$  gives a reward to  $C$ , and  $C$  gives a reward to  $A$ .

For each round of the game a strategy consists of three actions. Let  $A_1$  be the agent's action in the first stage and let  $A_2|C$  and  $A_2|N$  denote the actions taken in the second stage conditional on the opponent's behavior in the first stage. A complete strategy is given by  $(A_1, A_2|C, A_2|N)$ . We restrict the analysis to pure strategies and assume that rewards are given only to contributors, i.e.,  $(A_2|N) = 0$  for all agents.<sup>3</sup> This allows us to represent an agent's strategy as an ordered pair  $(A_1, A_2|C)$ , defining the agent's actions in each stage of the game. Agent  $i$ 's strategy space is the set containing all three pure strategies,  $S_i = [(C, R), (C, N), (N, N)]$ , where  $C$ ,  $R$ ,  $N$  correspond to a contribution was given, a reward was given, and no contribution or no reward was given, respectively.

To facilitate further discussion of our model, we introduce some terminology. *Enforcers* play strategy  $(C, R)$  and behave prosocial in both stages since they contribute to the public good and give rewards. Agents with strategy  $(C, N)$  contribute to the public good but do not give rewards. Call agents with strategy  $(C, N)$  *Contributors*. Note that both *Contributors* and *Enforcers* contribute to the public good. The last strategy is  $(N, N)$ , which neither contributes nor gives rewards. Call agents with this strategy *Free-Riders*. Correspondingly, there are three pure population states in which all agents employ the same strategy, called *Enforcement State*, *Contribution State*, and *Free-Rider State*.

Table 1 summarizes the labeling of the three strategies. The first two columns represent the strategy and its name. The third column gives the frequency of each strategy in the population. We will refer to the vector  $s = (s_1, s_2, s_3)$  as the *state of the population*. The last column gives the name of the pure population state in which all players employ the same strategy.

---

<sup>3</sup>This assumption is closely in line with the experimental evidence on rewards and punishments in public good games, mentioned in section 3 below. In Greiff (forthcoming) we relax this assumption.

Strategy	Name	%	Pure State
$(C, R)$	Enforcer	$s_1$	Enforcement State
$(C, N)$	Contributor	$s_2$	Contribution State
$(N, N)$	Free-Rider	$s_3$	Free-Rider State

Table 1: Strategies and population states for the public good game with rewards.

The solution of the game depends on matching assumption, as we will discuss in the remainder of this section. First, we solve the model under the random matching assumption, then we solve the model under assortative matching, and finally, we solve the model under the assumption that the matching process is governed by a dynamic network evolving according to reinforcement learning dynamics. We find that under the random matching assumption, the public good will not be supplied. Substituting assortative matching for random matching changes the dynamics of the model and the provision of the public good becomes possible. With assortative matching, however, the underlying structure of the population is not explained but simply assumed. This is different if a dynamic network is assumed because then, the model explains how agents learn with whom to interact and how the dynamic network evolves.

### 2.1. Random Matching

Suppose that  $n$  is very large and agents are randomly drawn from the population. All pairwise interactions are equally likely, i.e., the probability that agent  $i$  plays against agent  $j \neq i$  in the reward stage is given by  $\frac{1}{n}$ . We summarize all payoffs in matrix  $\mathbf{X}$ .

$$\mathbf{X} = \begin{bmatrix} PG - c + b - h & PG - c - h & PG - c \\ PG - c + b & PG - c & PG - c \\ PG & PG & PG \end{bmatrix} \quad (2)$$

The payoff for an agent using strategy  $i$  against an agent using strategy  $j$  is given by the  $(i, j)$ -th entry of matrix  $\mathbf{X}$ . Expected payoffs of all three strategies are given by the rows of  $\mathbf{X}$  and spelled out in equations (3) to (5) where  $PG = PG((s_1 + s_2)n)$ .

$$E[\pi(C, R)] = PG - c + s_1(b - h) - s_2h \quad (3)$$

$$E[\pi(C, N)] = PG - c + s_1b \quad (4)$$

$$E[\pi(N, N)] = PG \quad (5)$$

Reproduction takes place continuously over time. Assume that strategies evolve according to the well-known replicator dynamics (Taylor and Jonker,

1978).<sup>4</sup> The three differential equations (6) to (8) describe the evolution of the population state.  $\bar{\pi}$  denotes the average payoff. The dynamics are visualized in Figure 1. Each point in the simplex corresponds to a specific population state and the arrows indicate the dynamics. The vertices correspond to the *Enforcement State* (100% (C, R)-agents), the *Contribution State* (100% (C, N)-agents) and the *Free-Rider State* (100% (N, N)-agents), respectively.

$$\dot{s}_1 = s_1 [E [\pi(C, R)] - \bar{\pi}] \quad (6)$$

$$\dot{s}_2 = s_2 [E [\pi(C, N)] - \bar{\pi}] \quad (7)$$

$$\dot{s}_3 = s_3 [E [\pi(N, N)] - \bar{\pi}] \quad (8)$$

$$\bar{\pi} = \sum s_j (\mathbf{X}s)_j = s_1 E [\pi(C, R)] + s_2 E [\pi(C, N)] + s_3 E [\pi(N, N)] \quad (9)$$

As we can see from the expected payoffs, *Enforcers* (C, R) are strictly dominated,  $E [\pi(C, N)] > E [\pi(C, R)]$ . This means that *Enforcers* will die out eventually. The two remaining strategies are *Contributors* (C, N), and *Free-Riders* (N, N). Since (N, N) strictly dominates (C, N), free-riding is the unique Nash equilibrium. The dynamics of the population state visualized in Figure 1 confirm that the population will end up at the pure state with 100% *Free-Riders*.

With random matching the unique Nash equilibrium is also the evolutionary stable strategy (ESS). This can be proven by looking at the best reply functions. Strategy (N, N) is the only strategy which is best reply to itself, hence it is an ESS.<sup>5</sup>

$$\begin{aligned} \pi(x, NN) &\leq \pi(NN, NN) \quad \forall x \in S_i, \\ &\text{with strict equality only if } x = NN \end{aligned} \quad (10)$$

Giving a reward is costly and *Enforcers* will always be dominated by *Contributors*, as well as *Contributors* will be dominated by *Free-Riders*. No rewards will be given and we are back to the public good game without rewards in which the dominant strategy is to free-ride. This result holds for any size of the reward. Rewards cannot solve the first-order dilemma because they introduce a second-order dilemma, but if we allow for exclusion by dropping the random matching assumption, the dilemma can be solved.

---

<sup>4</sup>For mathematical convenience we model a continuous process for the evolution of the population in this section where the results are derived analytically. A discrete process is used in section 2.3 where we use simulations in order to derive the results.

<sup>5</sup>Introducing the strategy (N, R) would make no difference since it is weakly dominated by (N, N). The Nash equilibrium would then be any mixture of (N, N) and (N, R) agents who would earn the same payoff. There are no contributions to the public good and no rewards are given. Both strategies would be behaviorally indistinguishable. The only difference is based on a counterfactual (i.e., if another agent had contributed (N, R) would give a reward).

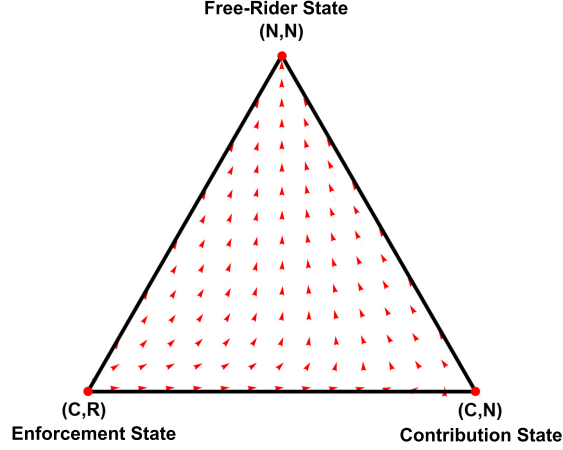


Figure 1: Simplex diagram showing the dynamics of the population state ( $c = 1.0$ ,  $h = 0.1$ ,  $b = 1.3$ ). A population state on the line joining the lower left and lower right corner of the simplex correspond to an efficient provision of the public good.

## 2.2. Assortative Matching

With random matching *Contributors* will exploit *Enforcers*. *Enforcers* will change their strategy to  $(C, N)$  first and then to  $(N, N)$  (represented by a counterclockwise movement in the simplex, Figure 1, from the lower left corner to the upper corner). Consequently, the public good will not be supplied.

This result changes if the probability of exploitation is reduced through assortative matching which introduces a correlation between strategy and matching probabilities (Skyrms, 1996). Assume that agents are able to recognize each other's strategy, and that each agent prefers to interact with another agent of the same strategy. Let the probability that an agent with strategy  $x$  will interact with another agent with strategy  $x$  be given by  $p(s_x|s_x)$ . The probability that an agent with strategy  $x$  meets another agent with strategy  $y$  in the second stage is given by  $p(s_y|s_x)$ .

$$\begin{aligned} p(s_x|s_x) &= s_x + e(1 - s_x) \\ p(s_y|s_x) &= s_y - es_y \quad \forall y \neq x \end{aligned}$$

Assortative matching changes the second stage of the game. The parameter  $e$  measures the strength of assortative matching with  $e = 0$  for random matching (uncorrelated encounters) and  $e = 1$  for perfect correlation. Ex-



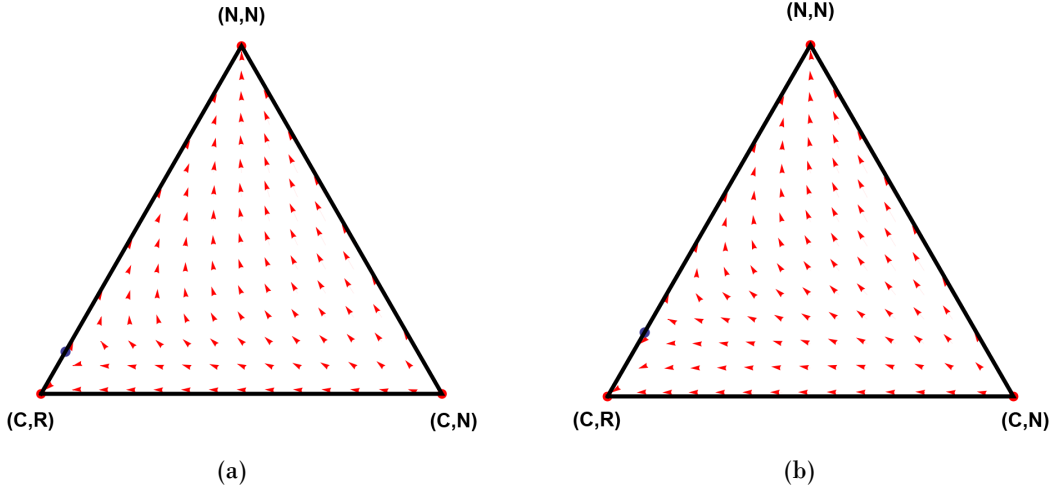


Figure 2: Simplex diagrams showing the dynamics of the population state with (a) weak assortative matching,  $e = 0.25$ , and (b) strong assortative matching,  $e = 0.5$  ( $c = 1.0$ ,  $h = 0.1$ ,  $b = 1.3$ ).

pected payoffs are now given by equations 11 to 13.

$$E[\pi(C, R)] = PG - c + \underbrace{p(s_1|s_1)(b-h)}_{\text{increasing with } e} - \underbrace{p(s_2|s_1)h}_{\text{decreasing with } e} \quad (11)$$

$$E[\pi(C, N)] = PG - c + \underbrace{p(s_1|s_2)b}_{\text{decreasing with } e} \quad (12)$$

$$E[\pi(N, N)] = PG \quad (13)$$

For all values of  $e$  the expected payoff for free-riding,  $(N, N)$ , is the same since *Free-Riders* neither give nor receive rewards. With random matching ( $e = 0$ ) all agents contributing to the public good (*Contributors* and *Enforcers*) have the same chance of receiving a reward since they have the same probability of meeting an *Enforcer* who gives a reward, ( $p(s_1|s_1) = p(s_1|s_2) = s_1$ ). With assortative matching ( $e > 0$ ) the probability that two *Enforcers* meet is larger than the probability that for a *Contributor* to meet an *Enforcer*  $p(s_1|s_1) > s_1 > p(s_1|s_2)$ . The expected payoff for *Contributors* decreases because they are less likely to meet an *Enforcer* who will give a reward. Hence, *Enforcers* will, on average, receive higher payoffs than *Contributors*.

Assortative matching changes the population dynamics, as can be seen in Figure 2 showing the dynamics for different values of  $e$ . With random matching the Nash equilibrium prediction and the evolutionary stable strategy coincide. This is not the case any more if we assume assortative matching. There is another stable state of the population in which all agents contribute and give rewards. This is the *Enforcement State* corresponding to the

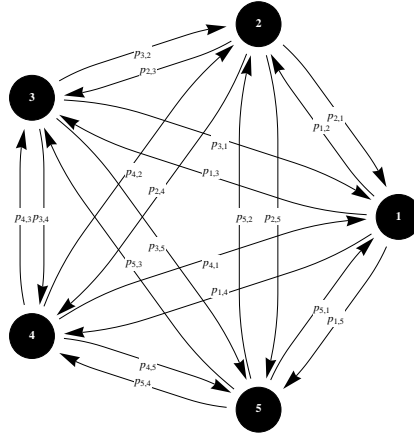


Figure 3: Social network and matching probabilities  $p_{i,j}$  for  $n = 5$ .

lower left corner in the simplex.<sup>6</sup> If we compare Figures 2(a) and 2(b) we see that by increasing  $e$  the size of the basin of attraction for the *Enforcement State* increases. This means that if we start from random initial conditions the population is more likely to end up at the *Enforcement State* in which all agents follow the norm (contribute and enforce the norm by giving rewards to contributors) and the public good will be supplied.

But how exactly is assortative matching supposed to arise? In this section it was just assumed that agents preferably interact with others of same strategy. For agents who give rewards assortative matching is perfectly rational, but for all other agents this makes no sense because every agent is better off if she interacts with an *Enforcer* and can exploit her. In the next section, we let agents play the public good game on a dynamic network. Starting from random matching the network will evolve, leading to constrained interaction where *Enforcers* will interact with each other (assortative matching).

### 2.3. Matching Process Governed by a Dynamic Network

With random or assortative matching, matching probabilities are exogenously given. In this section, we endogenize matching probabilities by modeling the social distance between agents.<sup>7</sup> Social distances are modeled using a dynamic network. The network's structure is a weighted and directed graph represented by the adjacency matrix  $W$ . The network is directed

<sup>6</sup>There is also an additional unstable equilibrium lying on the line joining the lower left and the upper corner.

<sup>7</sup>For a detailed discussion of dynamic networks, see Skyrms and Pemantle (2000), Bonacich and Liggett (2003) and Pemantle and Skyrms (2004).

and the matrix will, in general, not be symmetric. Weights are assigned to all links and each entry of the matrix  $W$  is the weight of the link (with  $w_{i,j} = 0$  if there is no link). We assume that  $w_{i,i} = 0$  for all  $i$ . Each row  $(w_{i,1}, w_{i,2}, \dots, w_{i,n})$  measures the closeness of all other agents to agent  $i$ . Probabilities of interaction are obtained from the weights by

$$p_{j,i} = \frac{w_{j,i}}{\sum_{s=1}^n w_{j,s}}. \quad (14)$$

All probabilities are collected in a matrix  $P$ , which represents the state of the network.<sup>8</sup> Figure 3 illustrates the social network and associates probabilities of interaction for  $n = 5$ .

$$W = \begin{bmatrix} w_{1,1} & w_{1,2} & \dots & w_{1,n} \\ w_{2,1} & \dots & \ddots & w_{2,n} \\ \vdots & \ddots & \ddots & \dots \\ w_{n,1} & \dots & \dots & w_{n,n} \end{bmatrix} \quad (15)$$

Initially, the weights of all links are set to a constant,  $w_{i,j} = \bar{w}$  for all  $i \neq j$ . The initial situation corresponds to random matching in the sense that all pairwise interactions are equiprobable. Then, the weights evolve depending on the outcome of the second stage of the game.

In the public good game with rewards an agent's action in the first stage affects all other agents' payoffs in the same way. If an agent contributes, she increases all other agents' payoffs because of the positive externality associated with the public good; and if she defects, all other agents' payoffs are unaffected. We assume that agents' actions in the first stage have no direct effect on the social network. In the second stage of the game agents give and receive rewards, and this is what determines the evolution of the network. By lowering social distance the likelihood that the receiver will reciprocate increases.

In the reward stage, we allow each agent to give  $m$  rewards at most. Giving rewards changes the social structure by decreasing the receiver's social distance to the giver. Denote the set of all contributors containing all *Enforcers* and *Contributors* by  $\mathbf{Q}$ . Each *Enforcer*  $i$  selects  $m$  other agents at most (fewer than  $m$  agents if there are fewer than  $m$  contributors). The probability that a particular contributor  $j$  is selected by agent  $i$  is proportional to the strength of the link  $w_{i,j}$ . This reflects the intuition that agents are more likely to give rewards to contributors who are close to them. Denote the set

---

<sup>8</sup>To be precise: The weights are inversely related to social distance. Higher values for  $w_{i,j}$  indicate that the social distance between  $i$  and  $j$  is lower. One possible metric for social distance between agents  $i$  and  $j$  is given by  $(1 - p_{i,j}) \in [0, 1]$ . The limiting case  $p_{i,j} = 0$  then implies that agent  $i$  has no link to agent  $j$ , i.e., the social distance between them is at its maximum  $p_{i,j} = 1$ .

of all agents selected by agent  $i$  as  $\mathbf{Q}_i \subseteq \mathbf{Q}$ . Agent  $i$  now gives a reward to each agent she has selected (all agents in  $\mathbf{Q}_i$ ). We assume that each *Enforcer* gives either zero or one reward (but not two or more rewards) to each contributor. At the end of the reward stage, the weights of the network are updated according to equation 16.

$$w_{j,i}(t+1) = \begin{cases} dw_{j,i}(t) + b & \text{if player } i \text{ gave a reward to agent } j \\ dw_{j,i}(t) & \text{else} \end{cases} \quad (16)$$

The parameter  $d \in [0, 1]$  is a discount factor giving less weights to payoffs accumulated in the past, and  $b > 0$  is the reward. Thus, interactions that resulted in a higher payoff are more likely to be repeated.

At this point it should be clear that the structure of the network is of crucial importance. Both *Enforcers* and *Contributors* are in the set  $\mathbf{Q}$  and receive rewards. The distribution of rewards between *Enforcers* and *Contributors* depends on the structure of the network and determines the payoffs which in turn determine the population dynamics.

In a nutshell, a typical round of the public good game with rewards on a dynamic network can be summarized as follows: In the first stage, all agents decide whether to contribute or not. In the second stage of the game, agents are matched, and partner choice is governed by matching probabilities (equation 14). This implies that agents will interact more often with agents who are close to them, and if they give rewards, they will give them more often to agents who are close to them. At the end of each round, weights evolve according to the learning dynamics (equation 16).<sup>9</sup> In the following section, we illustrate the dynamics of the network when agents' strategies are fixed, before we present the results for the case in which agents' strategies and the network coevolve.

### 2.3.1. Fixed Strategies

In this section we fix strategies and focus on the evolution of the network. Let there be  $n$  agents and assume that the three strategies (*Enforcers*, *Contributors*, *Free-Riders*), are randomly distributed. Agents keep their initial strategy but the social structure evolves according to equation 16.

Figure 4 shows the structure of the network after 1.000 periods and illustrates how agents who do not behave as prescribed by the social norm are excluded from its benefits. Figure 4(a) depicts a public good game where agents could give  $m = 1$  reward. We see that *Enforcers* form dyads and reciprocally

---

<sup>9</sup>There is a growing literature on rational choice models of network formation, which is beyond the scope of this paper. For surveys, see Kosfeld (2004); Jackson (2005).

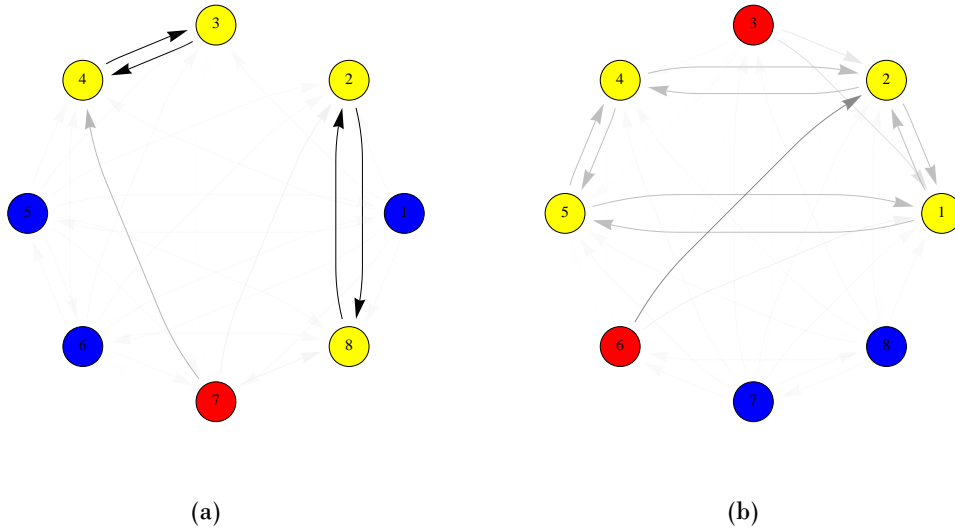


Figure 4: A reciprocal network. No updating of strategies,  $m = 1$  (left) and  $m = 2$  (right),  $d = 0.9$ . (C, R) agents (yellow) have reciprocal links, (C, N) agents (red) have only outgoing links, and (N, N) agents (blue) get isolated. Darker links correspond to higher probabilities of interaction (black if  $p = 1.0$ , white if  $p = 0.0$ ).

give rewards to each other.<sup>10</sup> Social distances are symmetric indicating the absence of hierarchical relations. *Contributors* have only outgoing links. The absence of incoming links reflects the fact that they do not give rewards. The last group consists of *Free-Riders* who neither contribute nor give rewards. Since they do not give or receive any rewards they are isolated.

Figure 4(b) shows the structure of the network after 1.000 periods when players are allowed to give  $m = 2$  rewards. While before *Enforcers* formed dyads, now they form triads. Within the triads social distances are symmetric indicating reciprocity.

Generally, it holds that without updating of strategies all *Enforcers* form a reciprocal network. *Enforcers* exchange rewards with each other in a reciprocal way and all other agents are excluded from receiving rewards. In the long-run, the probability that *Contributors* and *Free-Riders* will receive rewards converges to zero. This result (exclusion) holds independently of the parameters  $b$ ,  $d$  and  $m$ . Changing the parameters only changes the time in which we arrive at the result.<sup>11</sup>

At first sight, the networks in Figure 4 seem to be peculiar. Agents in-

<sup>10</sup>In case the number of *Enforcers* is odd there will be dyads and one star consisting of three agents. In each period the agent at the center of the star receives rewards from both other agents and gives a reward to each of the two other agents with probability 0.5.

<sup>11</sup>For a proof, see (Greiff, 2011, p. 152).

interact with one or two other agents, ignoring all others. Clearly, this is not a realistic feature of the model, but it is worth looking at it for the following reasons. First, in studying the evolution of the dynamic network, we look at the tendency of matching probabilities to converge toward some limiting values, which is interesting from a mathematical point of view, but not representative of actual interactions. In fact, the model's limiting behavior does not intend to give a realistic account of networks of interpersonal relations. Rather, the aim of the model is to explain the mechanisms underlying network formation in the most simple models, so that these simple models can serve as building blocks for more complex models. Second, the long-run behavior of the dynamic network does not resemble the structure of real-world networks, because long-run limiting behavior might not be seen in reality. This is because of the time it takes in order to arrive at the limiting state, and because of exogenous shocks. Even if the underlying game would be representative of real-world interactions, we would not expect to find a real-world network that closely resembles the long-run prediction, because the time it takes in order to arrive at this state is simply too long. Also, in order to arrive at the long-run structure of the network, the game must be played for a large number of rounds without any exogenous shocks. In simulating how agents play the game, this is exactly what we do, but in the real world, there will be exogenous shocks (e.g., changes in the payoffs, mutation in agents' strategies, arrival of new agents and death of existing agents) which will prevent the network from converging to its long-run structure.

### 2.3.2. *Coevolution of Strategies and Network*

In this section, we consider the same model as above but, in addition, we allow agents to change their strategy. At the end of each round each agent reconsiders her strategy with probability  $\alpha$ . She looks at the agent who has earned the highest payoff this round and imitates her strategy. With a small probability ( $\eta$ ) agents mutate and adopt a randomly chosen strategy. Since strategies and network coevolve, an equilibrium must be an equilibrium in strategies and in the structure of the network.

First, consider what happens if mutation is turned off,  $\eta = 0\%$ . Table 2 gives the number of simulations that converged to the *Enforcement State*, the *Contributing State* and the *Free-Rider State*. For each value of  $\alpha$ , 100 simulations were run for 500 periods. Since all columns sum up to 100, we know that all simulations converged to one of the three pure states. At the pure states all agents employ the same strategy and the network remains constant. If all agents are *Enforcers* the network will be reciprocal, as described in section 2.3.1. By looking at the first row (Table 2) we find that convergence to the *Enforcement State* becomes less likely if agents change

$\alpha$	0.05	0.06	0.07	0.08	0.09	0.10	0.11	0.12	0.12	0.13	0.14
Enforcement State	99	95	86	70	67	61	43	36	25	14	10
Contribution State	0	2	5	19	21	20	36	41	53	57	63
Free-Rider State	1	3	9	11	12	19	21	23	22	29	27

Table 2: No mutation. Number of simulations (out of 100) that converged to the prosocial, dissembling and antisocial state. Parameters:  $n = 100$ ,  $d = 0.9$ ,  $c = 1.0$ ,  $m = 1$ ,  $b = 1.3$ ,  $h = 0.1$ ,  $t = 500$ .

their strategies more often (higher  $\alpha$ ). From rows 2 and 3 we see that, if agents change their strategies more often, the population converges to the *Contributing State* more often than to the *Free-Rider State*. This follows from the fact that for high values of  $\alpha$  *Contributors* receive the highest payoff. If *Enforcers* are present, they will give rewards to *Contributors*. Since *Contributors* have the highest payoff, they will be imitated by all others and the population converges to the *Contributing State*. Of course this happens only if the network has evolved in such a way that *Contributors* are not excluded from the benefits of rewards. Otherwise, the population will converge to the *Enforcement* or *Free-Rider State*.

Now we introduce a small, positive probability of mutation ( $\eta = 1\%$ ). In the presence of mutation it is still possible that the population converges to one of the states where all agents have the same strategy, but the population will not stay there for long. All three pure states (i.e., states in which all agents have the same strategy) are unstable since they can be invaded by a small number of mutating players.

Consider a situation in which every agent is an *Enforcer* and the average payoff is  $PG - c + m(b - h)$ . *Contributors* can invade the population. If an *Enforcer* randomly changes her strategy and becomes a *Contributor* she will not pay the cost of enforcing the norm (i.e., the cost of giving a reward) but she will receive rewards. Assuming that she receives  $m$  rewards, her payoff is given by  $PG - c + mb$ . Since the *Contributor's* payoff is higher than the *Enforcer's* payoff, the fraction of *Contributors* will increase. As more and more players become *Contributors*, the total amount of rewards given decreases and, over time, *Enforcers* learn that *Contributors* do not reciprocate by returning rewards. Consequently, the network changes *Contributors* will be excluded from rewards, hence they now receive a lower payoff than *Enforcers* and *Contributor's* population share starts decreasing.

If every agent is a *Contributor* the population can be invaded either by one *Free-Rider* or by two *Enforcers*. In a population of 100 % *Contributors* each agent's payoff is given by  $PG - c$ . A single agent changing her strategy to *Free-Rider* would earn a higher payoff, hence the fraction of *Free-Riders* would increase. Alternatively, it is possible that two agents change their

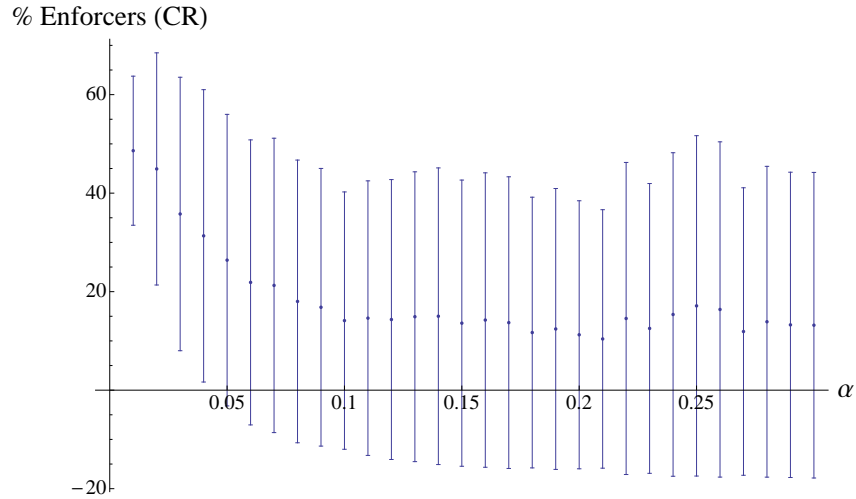
strategies to *Enforcer*. These two *Enforcers* contribute to the public good and give rewards to each other; their payoff is  $PG - c + m(b - h)$  while the payoff of a typical *Contributor* is  $PG - c$ . Since *Enforcers* earn a higher payoff than *Contributors* the fraction of *Enforcers* will increase. In a similar way a population of 100 % *Free-Riders* can be invaded by *Enforcers*.

Given that the state of the population will not converge to a pure state, how will the population state evolve? To answer this question we ran simulations for varying values of  $\alpha$  and estimated average population shares of *Enforcers*, *Contributors* and *Free-Riders*. For each value of  $\alpha$ , 100 simulations were run for  $t = 600$  periods; the first 100 observations were discarded to avoid the influence of initial fluctuations. Figure 5 shows the mean values and standard deviations of the population shares for different values of  $\alpha$ .

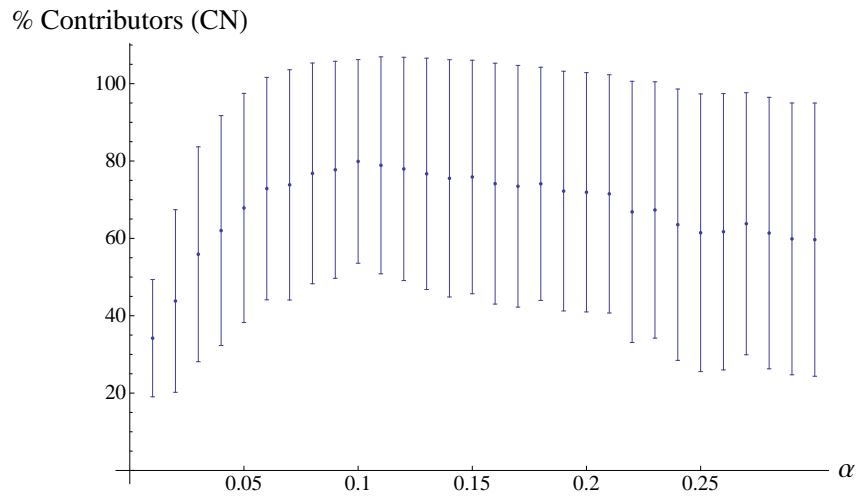
We see that as  $\alpha$  increases the share of *Enforcers* decreases (Figure 5(a)). The share of *Contributors* increases until about  $\alpha = 10\%$  and then decreases slightly but is relatively high (between 60% and 80%, see Figure 5(b)). For *Free-Riders* it is noteworthy that their share increases as  $\alpha$  increases beyond 10% and standard deviations increase also (Figure 5(c)). The large standard deviations can be explained by looking at the representative simulation runs in Figures 6 and 7.

The representative simulations were run for  $t = 2.000$  periods. The simplexes (Figure 6) represent the population states, ignoring the time dimension, and the other graphs in Figure 7 show the evolution of the strategy shares over time. For very small values of  $\alpha$  the share of *Contributors* is high (see Figures 5(b) and 7(d)) while the shares of *Enforcers* and *Free-Riders* (Figures 7(a) and 7(g)) are small but positive. Moreover, population shares are relatively stable. As the simplex (Figure 6(a)) shows, the population spends most of its time in the neighborhood of the lower right vertex, representing 100% *Contributors*. Although agents still change their strategies the distribution of strategies remains roughly constant. There are periods in which *Contributors* have the highest payoff alternating with periods in which either *Enforcers* or *Free-Riders* have the highest payoff. If a well-connected *Enforcer* mutates and becomes a *Contributor*, this particular *Contributor* receives the highest payoff and will be imitated, leading to an increase in the share of *Contributors*. After a while, however, *Contributors* are excluded from rewards and have an incentive to change back to the *Enforcer* strategy. Since both *Enforcers* and *Contributors* contribute to the public good a stable and sustainable provision can be achieved. This slightly noisy equilibrium persists and is robust to mutations. Almost all agents contribute to the public good although there are only very few agents enforcing the norm. After a while (the first 200 periods) in which the share of *Enforcers* was high most agents contribute to the public good and there is no need for much enforcement, so

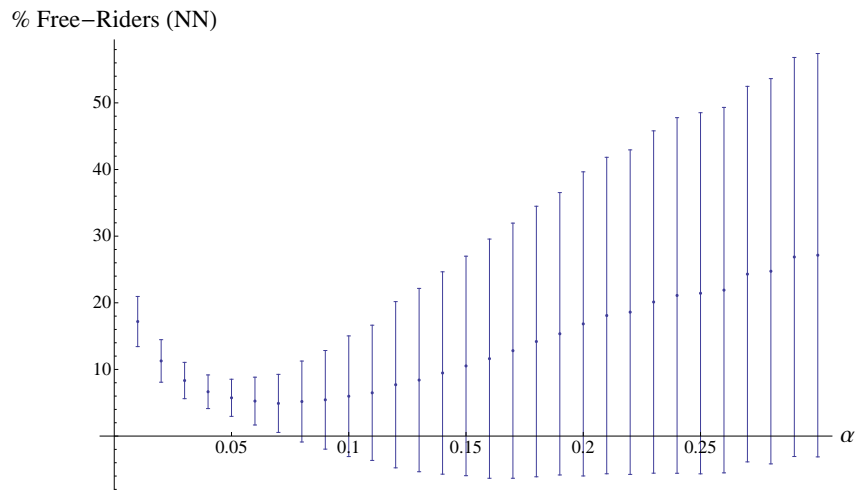




(a)



(b)



(c)

**Figure 5: Statistical results: Mean values and standard deviations for *Enforcers* (top), *Contributors* (middle) and *Free-Riders* (bottom);  $\eta = 1\%$ ,  $m = 1$ ,  $b = 1.3$ ,  $h = 0.1$ ,  $d = 0.9$ ,  $n = 100$ .**

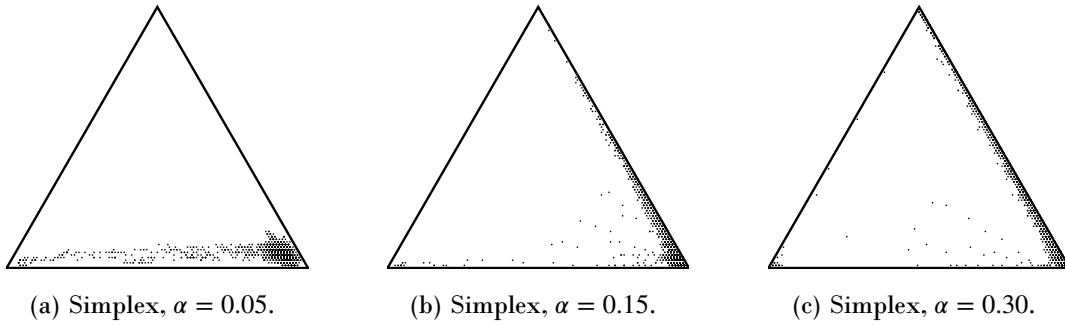


Figure 6: Simplexes for  $\alpha = 0.05$ ,  $\alpha = 0.15$  and  $\alpha = 0.30$ .

the share of *Enforcers* declines (Figure 7(a)).

For high values of  $\alpha$  the population state evolves faster and different. It evolves faster because more agents change their strategies within each period and it evolves different because the evolution of strategies is faster compared to the evolution of the network. It becomes less likely that an *Enforcer* receives the highest payoff and gets imitated. The population state fluctuates between almost all agents being *Contributors* and almost all agents being *Free-Riders* (as can be seen in Figures 7(e), 7(h), 7(f) and 7(i)). For short periods of time the share of *Enforcers* gets relatively large (see the spikes in Figures 7(b) and 7(c)) but as  $\alpha$  increases these fluctuations become less frequent. There will be only short periods of time in which most agents contribute to the public good and a stable and sustainable provision of the public good will be impossible.

### 3. Evidence from Experimental Economics

In this section, we review the experimental evidence supporting the model presented above. The experimental literature on public good games with rewards and punishments is large and the contributions are too many to give a complete survey. Instead, we will mention a few important studies and the results that are robust across studies. Then, we will take a closer look at the experimental evidence on reputation-based partner choice and social ties.

Starting with Fehr and Gächter (2000) there began an enormous interest in studies investigating the effects of rewards and punishments in public good games. A survey of the effect of punishment can be found in Chaudhuri (2011, section 3), and the differences between rewards and punishments are discussed in various studies (e.g., Dickinson (2001); Andreoni et al. (2003); Sefton et al. (2007); Rand et al. (2009)). From these and numerous other public good experiments the main results are the following: Without rewards or

punishments, contributions start around 40 or 50 per cent of endowment, but then decrease with repetition. High contributions can be sustained (except for an end-game-effect) if participants are given the opportunity to punish or reward each other. Participants whose contributions are above average are rewarded and participants whose contributions are below average are punished, although a small fraction of participants are antisocial punishers, punishing those who made high contributions.<sup>12</sup> Regarding the effectiveness of punishments and rewards there is no consensus. Sefton et al. (2007), for example, argue that punishment is more effective than rewards because over time, the use of punishment stays high while use of rewards decreases. Rand et al. (2009) observe the opposite: Over time, the use of punishment decreases while the use of rewards remains high. More interestingly, Rand et al. (2009) argue that rewards are more effective than punishments because only punishment gives rise to acts of revenge and has a negative effect on interpersonal relationships. Unfortunately, they do not measure the effects of rewards and punishments on interpersonal relationships.

Another strand of research related to interpersonal relations is the literature on reputation-based partner choice, or competitive altruism. Here, the key idea is that cooperation is a costly signal of cooperative intent which can be beneficial by providing better access to cooperative relationships. The hypothesis is that, if participants are given the opportunity to choose partners, they will choose partners who showed prosocial behavior in past interactions. Barclay and Willer (2007), for example, conduct a public good game between two participants. In the first stage, the two participants play one round of the public good game while being monitored by a third participant. In the second stage, the third participant can choose with whom to interact, and in almost all cases, the third participant chose the participant who was more generous in the first stage. Other public good games with partner selection, which confirm that the freedom to choose an interaction partner increases contributions are Hauk and Nagel (2001); Coricelli et al. (2004); Page et al. (2005) and Sylwester and Roberts (2010). For dictator and trust games, Slonim and Garbarino (2008) show that partner selection increases altruism and trust rates.

Although these experiments do not explicitly test how rewards are given, they provide sound evidence that, if given the freedom to choose, participants prefer to interact with those who behaved prosocially. However, the motivation behind it is unclear. Do participants choose partners who behaved prosocially in the past because they expect to exploit these partners in future interactions, or because they are conditional cooperators who ex-

---

<sup>12</sup>For details on antisocial punishment, see Herrmann et al. (2008) and Gächter and Herrmann (2009).

pect mutual cooperation? Also, it is unclear what evidence we can draw from the choice of partners to interpersonal relations.

A more sophisticated approach directed at the measurement of social ties is van Winden’s social ties model (van Dijk et al., 2002; van Winden et al., 2008; van Winden, 2012). In this model, agents have social preferences with the weight given to another agent’s payoff depending on the strength of the social tie between both agents, which changes over time due to automatic affective responses. Several experiments (van Dijk et al., 2002; Sonnemans et al., 2006; Brandts et al., 2009) confirmed that the strength of social ties depends on the success of past interactions or, to be more precise, that the social tie between agents  $A$  and  $B$  depends on  $B$ ’s contribution relative to the some reference contribution. In principle, van Winden’s model could be modified to incorporate rewards, so that the social tie between  $A$  and  $B$  depends on  $B$ ’s contribution and on the rewards given from  $B$  to  $A$ .

The key aspect of our model is the link between rewards and partner choice: Receiving rewards reduces social distance (or strengthens social ties and hence interpersonal relationships, see equation 16), and social distance affects partner choice. Based on the evidence reviewed above, we conjecture that our model would be confirmed by empirical tests. If carried out in the laboratory, a test of this model would look as follows: A fixed group of participants play a finitely repeated public good game with rewards. For the sake of concreteness, assume that the game is repeated 20 rounds. Within each round, each participant decides whether to contribute or not. Then, participants’ decisions are made public and each participant decides whether to reward one contributor, who can be chosen deliberately. At the beginning of the experiment and after rounds 5, 10, 15 and 20 the strengths of social ties are measured. This could be done using a modified version of the circle-test, as in van Dijk et al. (2002) but with modifications as described in Greiff (2013).<sup>13</sup> To avoid confounding effects, participants should not be informed about the outcomes of the ring tests until the end of the experiment. According to our model, we expect to see the following two behavioral regularities. First, we expect to see that the strength of the social tie between participants  $A$  and  $B$  is proportional to the number of rewards given from  $A$  to  $B$ . And second, we expect to see that participants give rewards based on social distance, i.e., if both  $B$  and  $C$  contributed to the public good, participant  $A$  is more likely to give a reward to  $B$  if  $w_{A,B} > w_{A,C}$ .

---

<sup>13</sup>The original source of the ring test is Liebrand (1984), where the test was used to measure social value orientation. It’s name is derived from the design of the test: In a coordinate system with the payoff to oneself on one axis and the payoff to the partner on the other axis, all payoff combinations lie on a circle with center (0,0) and radius 500.

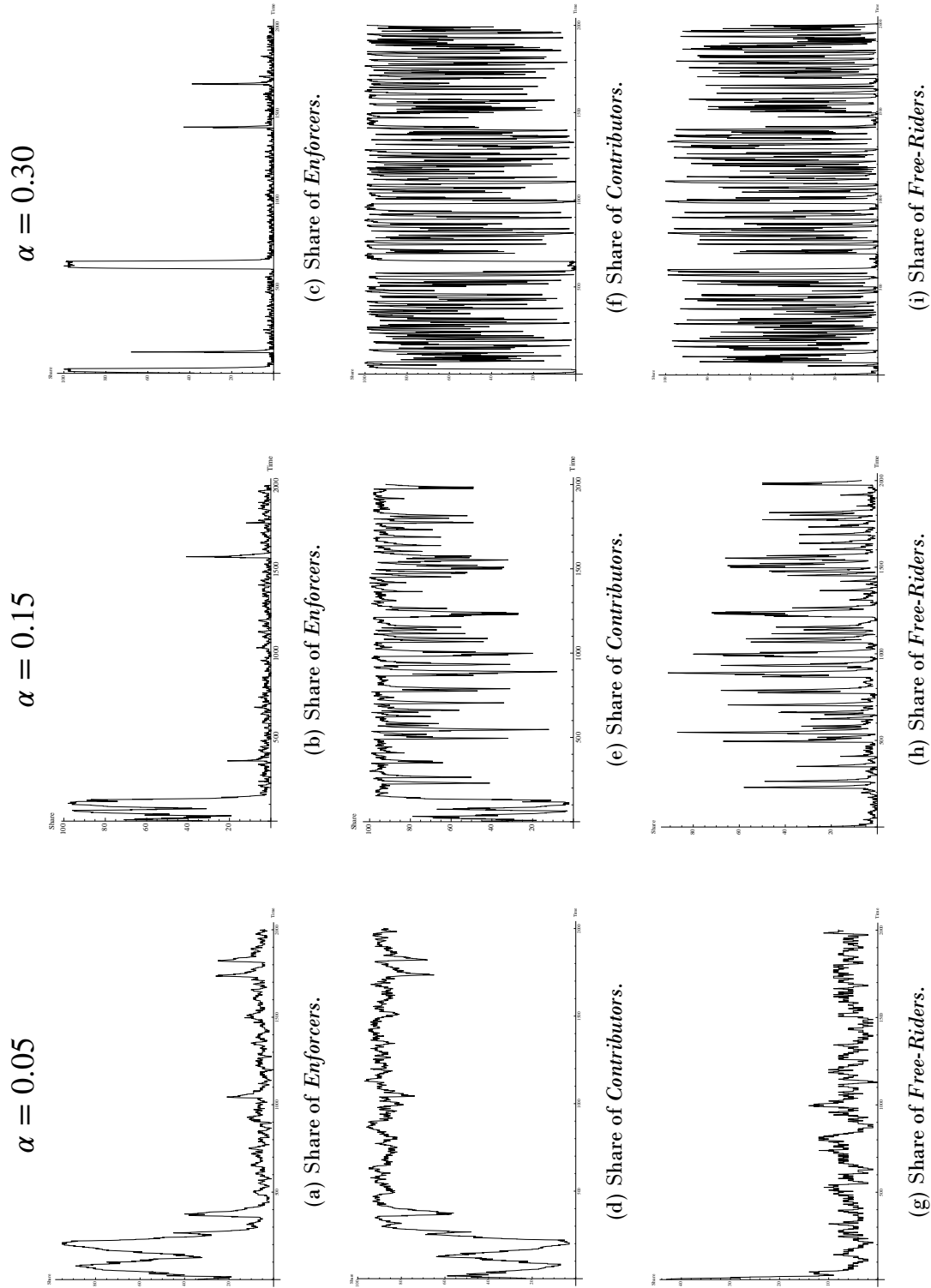


Figure 7: Representative run for  $\alpha = 0.05$ ,  $\alpha = 0.15$  and  $\alpha = 0.30$ .

#### 4. *Concluding Remarks*

In this paper, we reviewed a model of a public good game with rewards played on a dynamic network, surveyed the experimental evidence with a focus of partner choice and social ties, and sketched how an experimental investigation of this model might look like. Testing the model in the laboratory would be one obvious way for further research, but beyond that, other possibilities for further research suggest themselves.

The model, as it is presented in this paper, is extremely simple. Agents are homogeneous and have full information; actions are binary and there are only three strategies. In principle, the model is flexible and can be taken as a building block for more complex models, as has been indicated at the end of section 2.3.1. In a companion paper (Greiff, forthcoming), we extend the strategy space of the model and allow rewards to be given not only to cooperators but also to defectors. One possibility would be to explore more sophisticated learning rules for partner selection, such as experience-weighted attraction (Camerer and Ho, 1999) and belief-based learning models. Will the model be robust with respect to different learning rules? How will the resulting structure of the network look if other learning rules are used? Given the importance of social networks in the provision of public goods, we believe that the process of network formation should receive more attention.

#### *References*

- James Andreoni, William Harbaugh, and Lise Vesterlund. The carrot or the stick: Rewards, punishments and cooperation. *American Economic Review*, 93(3):893–902, 2003.
- Pat Barclay and Robb Willer. Partner choice creates competitive altruism in humans. *Proceedings of the Royal Society B*, 274(1610):749–753, 2007.
- Phillip Bonacich and Thomas M. Liggett. Asymptotics of a matrix valued markov chain arising in sociology. *Stochastic Processes and their Applications*, 104(1):155–171, 2003.
- Jordi Brandts, Arno Riedl, and Frans van Winden. Competitive rivalry, social disposition, and subjective well-being: An experiment. *Journal of Public Economics*, 93(11-12):1158–1167, 2009.
- Colin Camerer and Teck-Hua Ho. Experience-weighted attraction learning in normal-form games. *Econometrica*, 67(4):827–874, 1999.

- Ananish Chaudhuri. Sustaining cooperation in laboratory public goods experiments: A selective survey of the literature. *Experimental Economics*, 14(1):47–83, 2011.
- Giorgio Coricelli, Dietmar Fehr, and Gerlinde Fellner. Partner selection in public goods experiments. *Journal of Conflict Resolution*, 48(3):356–378, 2004.
- David L. Dickinson. The carrot vs. the stick in work team motivation. *Experimental Economics*, 4(1):107–124, 2001.
- Ernst Fehr and Simon Gächter. Cooperation and punishment in public goods experiments. *American Economic Review*, 90(4):980–994, 2000.
- Simon Gächter and Benedikt Herrmann. Reciprocity, culture and human cooperation: previous insights and a new experiment. *Philosophical Transactions of the Royal Society (B)*, 364(1518):791–806, 2009.
- Matthias Greiff. *Social Approval as an Incentive – The Voluntary Provision of Public Goods in Social Production Communities*. Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main, 2011.
- Matthias Greiff. Affective social ties without the need to belong? *Rationality, Markets and Morals*, 4:20–27, 2013.
- Matthias Greiff. Rewards and the private provision of public goods on dynamic networks. *Journal of Evolutionary Economics*, forthcoming.
- Esther Hauk and Rosemarie Nagel. Choice of partners in multiple two-person prisoner’s dilemma games: An experimental study. *Journal of Conflict Resolution*, 45(6):770–793, 2001.
- Benedikt Herrmann, Christian Thöni, and Simon Gächter. Antisocial punishment across societies. *Science*, 319(5868):1362–1367, 2008.
- Matthew O. Jackson. A survey of network formation models: Stability and efficiency. In Gabrielle Demange and Myrna Wooders, editors, *Group Formation in Economics: Networks, Clubs, and Coalitions*. Cambridge University Press, 2005.
- Michael Kosfeld. Economic networks in the laboratory: A survey. *Review of Network Economics*, 3:20–41, 2004.
- W. B. G. Liebrand. The effect of social motives, communication and group size on behavior in an n-person multi-stage mixed-motive game. *European Journal of Social Psychology*, 14:239–264, 1984.

- Marcel Mauss. *The Gift - Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*. Cohen and West, 1954.
- Avner Offer. Between the gift and the market: the economy of regard. *Economic History Review*, 50(3):450–476, 1997.
- Elinor Ostrom. *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge University Press, 1990.
- Elinor Ostrom, James Walker, and Roy Gardner. Covenants with and without a sword: Self-governance is possible. *American Political Science Review*, 86(2):404–417, 1992.
- Talbot Page, Louis Putterman, and Bulent Unel. Voluntary association in public good experiments: Reciprocity, mimicry and efficiency. *The Economic Journal*, 115(506):1032–1053, 2005.
- Robin Pemantle and Brian Skyrms. Network formation by reinforcement learning: the long and medium run. *Mathematical Social Sciences*, 48(3): 315–327, 2004.
- David G. Rand, Anna Dreber, Tore Ellingsen, Drew Fudenberg, and Martin A. Nowak. Positive interactions promote public cooperation. *Science*, 325(5945):1272–1275, September 2009.
- Martin Sefton, Robert Shupp, and James Walker. The effect of rewards and sanctions in provision of public goods. *Economic Inquiry*, 45(4):671–690, 2007.
- Brian Skyrms. *Evolution of the Social Contract*. Cambridge University Press, 1996.
- Brian Skyrms and Robin Pemantle. A dynamic model of social network formation. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 97(16):9340–9346, 2000.
- Robert Slonim and Ellen Garbarino. Increases in trust and altruism from partner selection: Experimental evidence. *Experimental Economics*, 11(2): 134–153, 2008.
- Joep Sonnemans, Frans van Dijk, and Frans van Winden. On the dynamics of social ties structures in groups. *Journal of Economic Psychology*, 27(2): 187–204, 2006.



- Kai Spiekermann. Sort out your neighborhood. *Synthese*, 168(2):273–294, 2008.
- Oded Stark and Doris A. Behrens. An evolutionary edge of knowing less (or: On the 'curse' of global information). *Journal of Evolutionary Economics*, 20(1):77–94, 2010.
- Karolina Sylwester and Gilbert Roberts. Cooperators benefit through reputation-based partner choice in economic games. *Biology Letters*, 6(5): 659–662, 2010.
- Peter D. Taylor and Leo B. Jonker. Evolutionary stable strategies and game dynamics. *Mathematical Biosciences*, 16(76-83):145–156, 1978.
- Frans van Dijk, Joep Sonnemans, and Frans van Winden. Social ties in a public good experiment. *Journal of Public Economics*, 85(2):275–299, 2002.
- Frans van Winden. Affective social ties – missing link in governance theory. *Rationality, Markets and Morals*, 3:108–122, 2012.
- Frans van Winden, Frans van Dijk, and Joep Sonnemans. Intrinsic motivation in a public good environment. In Charles R. Plott and Vernon L. Smith, editors, *Handbook of Experimental Economics Results*, volume 1 of *Handbooks in Economics*, chapter 89, pages 836–845. North-Holland, 2008.

## ***What Niche Did Human Cooperativeness Evolve in?***<sup>1</sup>

Hannes Rusch

Justus Liebig Universität Gießen

hannes.rusch@uni-giessen.de

### **ABSTRACT**

The Prisoner's Dilemma (PD) is widely used to model interaction between unrelated individuals in the study of the evolution of cooperativeness. Many mechanisms have been studied which allow for small founding groups of cooperative individuals to prevail even when all social interaction is characterised as a PD. Here, a brief critical discussion of the role of the PD as the most prominent tool in cooperation research is presented, followed by two new objections to such an exclusive focus on PD-based models. It is highlighted that only 2 of the 726 combinatorially possible strategically unique ordinal 2x2 games have the detrimental characteristics of a PD and that the frequency of PD-type games in a space of games with random payoffs does not exceed about 3.5%. Although this does not compellingly imply that the relevance of PDs is overestimated, in the absence of convergent empirical information about the ancestral human social niche, this finding can be interpreted in favour of a rather neglected answer to the question of how the founding groups of human cooperation themselves came to cooperate: Behavioural and/or psychological mechanisms which evolved for other, possibly more frequent, social interaction situations might have been applied to PD-type dilemmas only later.

### **KEYWORDS**

Cooperation, prisoner's dilemma, cooptation, social niche, human evolution

### ***1. Why reconsider the structure of the human social niche?***

Humans have been found to possess strikingly high levels of cooperativeness (Clutton-Brock 2009; Jaeggi et al. 2010; Jensen et al. 2007), raising challenging research questions for many disciplines, especially biology and economics (Hammerstein and Hagen 2005; Rankin 2011). However, the problem if and how cooperativeness can evolve under natural selection is not restricted to humans, of course. This

---

<sup>1</sup>I thank Max Albert and Eckart Voland for helpful criticism.

problem can be outlined like this: When ‘cooperation’ means that the cooperating individuals forgo achievable fitness benefits in order to reach a common goal, natural selection would be expected to favour mutants who do not cooperate and thereby reap those additional benefits. These uncooperative ‘defectors’ would then prosper and drive cooperators out of the population. At the core of a majority of game theoretical models used in the study of the evolution of cooperativeness stands the (N-person) Prisoner’s Dilemma (‘PD’; Rapoport and Chammah 1965; Axelrod and Hamilton 1981; Boyd 1988). In situations of genuine PD-type all participating parties do best by always defecting (i.e. ‘playing ALLD’). Their dominant strategies lead them directly into a Pareto-inefficient Nash-equilibrium (see Appendix 1 for a glossary of central game theoretical concepts used). Many evolutionary trajectories have been proposed along which humans might have come to evolve unique psychological and/or cultural capacities for overcoming the PD, but none of them has proven fully satisfying (Fehr and Fischbacher 2003; Boyd and Richerson 2006; Nowak 2012). In line with many other authors (e.g. Noë 1990; Dugatkin 1992; West et al. 2007a; Tomasello 2009; Tomasello et al. 2012), I would like to encourage a different way of looking at the problem. In the following I present yet another argument for thoroughly reconsidering the assumption that the social niche which human cooperativeness evolved in is best characterised solely by PD-type interactions. Moving away from exclusively PD-based models of the evolution of human cooperativeness allows for other socio-ecological scenarios to be considered, which can be argued to be at least as instructive as the common PD-scenarios and may have greater potential to result in satisfying explanations of why humans became such an outstandingly cooperative species.

## *2. How cooperativeness can spread is well described, but how did it start?*

When interactions are modelled as one-shot PDs played by unrelated, randomly matched individuals, permanent defection prevails if no additional mechanisms (i.e. means for strategy selection or payoff modification), like e.g. punishment (e.g. Clutton-Brock and Parker 1995), or partner choice (e.g. Johnstone and Bshary 2008), or additional assumptions, e.g., about population structure (e.g. Ohtsuki et al. 2006),

asymmetries (e.g. Dawkins 2010) or interdependencies (e.g. Roberts 2004) between players are introduced. Various effective mechanisms and promotive scenarios have been studied in theory which allow for groups of more cooperative individuals to invade and stabilise or even grow to dominate in such environments (see e.g. Nowak 2012). A common feature of many of these theories, partly owing to the use of local ESS analysis as the only mathematical tool, is that they need to assume the existence of at least some individuals (‘founders’) equipped with more elaborate strategy selection mechanisms which interact frequently enough to reap the benefits of cooperation and thereby gain relative fitness advantages over defectors.

But where do these founders of cooperation come from? Why did they evolve the more complicated and often slightly more vulnerable mechanisms they then apply in the otherwise defective environment? Now that we have gained a good overview of how cooperativeness can spread, this, I think, becomes the next challenging question.

Where theoretical works using the PD-paradigm do discuss the origins of the more cooperative strategies they investigate, it is sometimes assumed that simple one-step mutations can lead to the appearance of a sufficiently large number of ‘hopeful monsters’ (Binmore 2006) to start the transformation process in a population. For a number of reasons it is doubtful that simple one-step mutations in a PD environment are always sufficient as explanations of the origins of cooperativeness (cf. e.g. André and Baumard 2011; Binmore 2006; Connor 1995; Dugatkin et al. 1992; Leimar and Hammerstein 2010; Skyrms 2004; Tomasello 2009; Tomasello et al. 2012). It is, of course, convenient to simply assume that cooperation evolved, or rather ‘emerged’, in (finite) human populations under weak selection (see, e.g., Nowak et al. 2004). In this view, the founders of cooperation did actually suffer relative fitness losses compared to defectors, but these were rather small; so small, that, eventually, cooperation as a strategy was not selected out and could—by chance—persist and escalate until it was frequent enough in the population to actually yield benefits to cooperative individuals. This explanation, however, has a ‘deus ex machina’ appeal. In the end, it still does not fully explain why some individuals started to cooperate. It just assumes that this happened somehow, presumably caused by random mutations, i.e., by mistake. But if this was so, why did that mistake happen rather frequently and across independent individuals? The

question thus remains: What caused the initial emergence of cooperative strategies in environments of PD-type? To answer it, some authors have proposed that the mechanisms that allow for cooperative solutions of PDs evolved for other problems and were applied to the PD only later (Binmore 2006; Tomasello 2009; Tomasello et al. 2012). After a brief review of the more general strengths and weaknesses of the PD-paradigm, I would like to try to make one more point in favour of this view.

### *3. Why study Prisoner's Dilemma models at all?*

A simple answer to this question would be that only in genuine PD-type situations a cooperation problem arises. Thus, 'cooperation' here would be defined as 'playing C' in a PD and could therefore only be studied in PD-type interactions. This conceptual rigorousness would exclude phenomena like giving and helping (Bshary and Bergmüller 2008) or mutually beneficial coordinated behaviour (Mesterton-Gibbons and Dugatkin 1997) from the study of the evolution of cooperativeness, which, many think, is too restrictive—mostly since including these phenomena has proven very fruitful (West et al. 2007b; Leimar and Hammerstein 2010). A second answer is that the PD poses the “most stringent” cooperative dilemma (Nowak 2012) and thus can be used for 'stress testing' cooperation enabling mechanisms in theory, following the logic of 'if cooperation can make it there, it can make it anywhere.' I agree with this view—although, to my knowledge, the generalizability of results from PD models to other games has not been systematically investigated (Bshary and Bergmüller 2008; for advances in this direction see, e.g.: Dugatkin et al. 1992; Hauert et al. 2006; Kümmerli et al. 2007; Santos et al. 2011). Acknowledging the attractiveness of the PD as a performance benchmark in theoretical studies, we then have to ask, why we do not find more congruence of the hypothesised mechanisms with real animal behaviour (Noë 1990; Clutton-Brock 2009). There are at least two ways of answering this (which are not completely independent from one another).

First, one can review the, sometimes rather implicit, assumptions made by PD models about the situation in which the game actually is played and ask for each of these how realistic they are. They include: repeated or one-shot interaction, relatedness, population size and

structure, anonymity and capabilities of partner recognition, memory constraints, ‘trembling hands’, availability of punishments/rewards, matching rules/partner choice, synchronous decision making, forced play, availability of reputation information and its dynamics, symmetry, unavailability of third strategic options and more—see e.g. Raihani and Bshary (2011) and Nowak (2012) for discussions. The length of this listing already suggests that ‘the pure PD situation’ might be quite difficult to find in reality. Many, maybe too many, requirements have to be met by reality to match the theoretical models.

Second, it might simply be that no real world interaction actually has PD-type payoffs. There are reasons to doubt that (Raihani and Bshary 2011). Nevertheless, empirically it has turned out quite challenging to identify real world situations, for which the resulting ‘net payoff’ matrix of the game effectively played still has the features of a PD, when all relevant influences are taken into account. Thus, accepting that real social interaction situations exist which *prima facie* seem to possess PD-type payoffs, one could still argue that this impression very frequently disappears when looking more closely at the situation the game is embedded in. If, for example, interdependence between the players is allowed, the payoff matrix eventually changes to take the form of a ‘Stag Hunt’ game (SH; Roberts 2004). Also, if the PD game is repeated with the same partner with a certain probability, the net payoffs can be argued to take the form of a SH under some conditions (Skyrms 2004). These examples show that the two ways of criticising the PD are not independent: changing assumptions about the situation in which the game is played, frequently, if not always, changes the effective net payoffs as well.

Thus, this seems to be the heart of the debate about the use of PD models: Are there real situations in which the effective net payoffs actually form a PD? And if so: how frequent are they in nature, or, focussing on humans, how frequent and important were they in our ancestral past? I do not even want to start to try to answer this question empirically here. Instead, I would like to propose a new, admittedly rough, way of assessing the a priori relevance of PD-type games.

#### *4. Can we assess the relevance of the Prisoner's Dilemma a priori?*

For various reasons, including those just given, it is a very difficult task to determine the actual payoffs for the decision problems that ancestral populations (and species) were facing (see e.g. Alvard and Nolin 2002; Bird et al. 2012). If we knew these payoffs, speculation about the niche in which human cooperativeness evolved would be over. But since we do not, it might be worthwhile to try to simply examine all possible distributions of payoffs and see if that structure already suggests anything. Since most classical and a majority of recent theoretical works on the spread of cooperative traits do also do so, and for reasons of analytical feasibility, let us restrict a first analysis to interactions of two individuals facing binary decisions, i.e. classical 2x2 games. Subsequent analysis should of course also investigate games with more strategies (like e.g. Worden and Levin 2007) and/or more players (see e.g. Connor 2010).

The infinite space of possible payoff matrices can be reduced to a manageable size by restricting analyses to non-strictly ordered preference distributions: i.e. each player can have up to four different preferences for interaction outcomes, indicated by 1 to 4, 4 being the most preferred outcome. The finite but still ample space of games spanned by all combinations of possible preference distributions can then again be reduced by eliminating strategically equivalent games. Two games are strategically equivalent if one can be obtained from the other by renaming players and/or their respective strategies. At the end of this computation 726 unique matrices remain which can be studied by exhaustion (see Appendix 1; Guyer and Hamburger 1968; Fraser and Kilgour 1986). Recently, a very elegant way of topologically arraying preference distributions has been put forward (Robinson and Goforth 2005). That method focuses only on strictly ordered preferences and does not exclude strategically equivalent distributions. However, the following observations *mutatis mutandis* also hold for that subclass of distributions, of course.

The crucial feature of PD-type situations is that both players have strictly dominant strategies which in combination lead to a Pareto-inefficient outcome. Among the 726 possible games, there are 91 in which both players possess a strictly dominant strategy. But only two of these are PD-type (Table 1): the PD, of course, and an asymmetrical variant in

which one of the players cannot benefit from mutual cooperation while the other could.

	<b>C</b>	<b>D</b>
<b>C</b>	3 : 3	1 : 4
<b>D</b>	4 : 1	2 : 2

**Prisoners' Dilemma (PD)**  
Single inefficient Nash-equilibrium (D,D)

	<b>C</b>	<b>D</b>
<b>C</b>	2 : 3	1 : 4
<b>D</b>	3 : 1	2 : 2

**Asymmetrical variant of PD**  
Single inefficient Nash-equilibrium (D,D)

**Table 1:** The two PD-type situations

Thus, only 2 of 726 (=0.28%) preference distributions have the detrimental characteristics of a PD. In contrast to that, the combination of both players' dominant strategies leads to an at least Pareto-efficient outcome in 89 of 726 cases (=12.26%). In 40 of these 89 (=5.5%) the outcome is optimal for one of the players. In 36 cases (=4.96%) it is even optimal for both. A subset of the remaining 635 (=87.47%) preference distributions are those 234 cases (=32.23%) in which one player has a strictly dominant strategy and the other has a best response to that strategy. When the later chooses that best response, the resulting outcome is at least Pareto-efficient in 214 cases (=29.48%). It is optimal for one player in 108 cases (=14.88%) and optimal for both in 96 cases (=13.22%). However, the remaining 20 cases (=2.75%) in this subset have the character of a milder dilemma. In 8 of these cases (=1.10%) the Pareto-inefficient result is optimal for one player. Thus, Pareto-inefficiency here implies that this player would have to be brought to switch strategies to allow for the improvement of the other player's outcome while potentially risking her own optimal outcome. In the remaining 12 cases (=1.65%) the Pareto-inefficient outcome is optimal for none of the players. In 6 (=0.83%) of these cases, switching to an alternative strategy by one or both players could at best benefit one of them. In the remaining 6 cases both could benefit from switching strategies simultaneously. These six cases are the so called 'Alibi games' which are the closest 'relatives' of the PD (Robinson and Goforth 2005) in



the sense that they possess unique equilibria which are inefficient in such a way that leaving them could actually benefit both players.

In the remaining 401 (=55.23%) conceivable games the concept of strictly dominant strategies cannot be applied. For that subset other means for strategy selection have to be investigated, e.g. risk-dominance analysis. When relaxing the requirement, e.g., that the inefficient Nash-equilibrium needs to be the result of two strictly dominant strategies or one strictly dominant strategy and a best response to that strategy, we find a total 34 (=4.68%) games which have a unique inefficient Nash-equilibrium. This set, e.g., represents a good candidate for a broader definition of cooperative dilemmas. Although a systematic analysis of the whole space of distributions promises further insights, it would, however, go beyond the scope of the argument here (Hauert et al. 2006).

<b>Strategic scenario</b>	<b>Count (%)</b>
<i>No strictly dominant strategies</i>	401 (55.23)
<i>One strictly dominant strategy, Pareto-efficient outcome</i>	214 (29.48)
<i>Two strictly dominant strategies, Pareto-efficient outcome</i>	89 (12.26)
<i>Mild dilemmas: one strictly dominant strategy, Pareto inefficient outcome, optimal for one of the actors</i>	8 (1.10)
<i>Mild dilemmas: one strictly dominant strategy, Pareto inefficient outcome, optimal for none of the actors switching would only benefit one actor</i>	6 (0.83)
<i>Alibi games: one strictly dominant strategy, Pareto inefficient outcome, optimal for none of the actors switching could benefit both actors</i>	6 (0.83)
<i>PD-type games: two strictly dominant strategies Pareto-inefficient outcome</i>	2 (0.28)

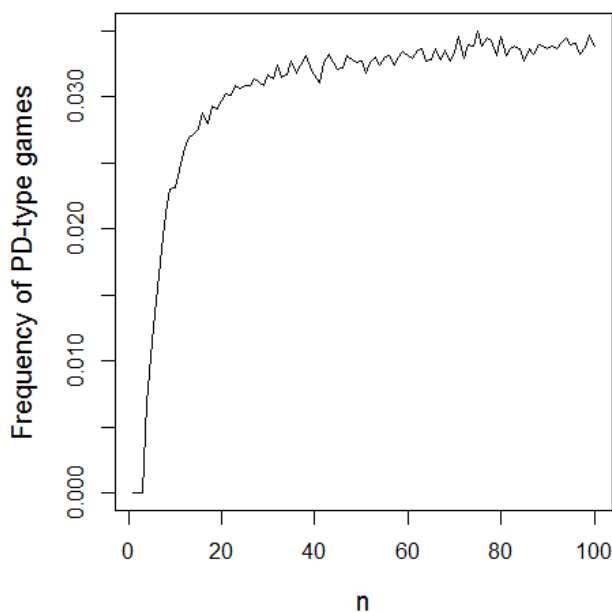
**Table 2:** Summary of game counts for various strategic situations

Although the figures stated (summarised in Table 2) are derived from very basic combinatorial and game theoretical considerations, I believe they suffice to show that PD-type situations are outliers in a structural sense. In order to assess the ecological relevance of PD-type problems more thorough quantitative investigations of our most likely ancestral (social) ecology need to be made, of course (as do e.g. Hawkes 1993; Hill 2002). What I have tried to show here is merely that from an a priori mathematical perspective, in almost all conceivable 2x2 social interactions no PD-type situation arises.

At a closer look, this result has a trivial appeal. And indeed, instead of enumerating all 726 games and counting those which match the PD criterion, we can also take a shortcut. Using the standard notation for 2x2 games (payoffs  $X \in \{T, R, P, S\}$ ) but allowing for asymmetry (payoffs  $X_i$  with  $i = 1, 2$  denoting the respective player) the PD definition demands that both players have a strictly dominant strategy, yielding (w.l.o.g.)  $T_i > R_i$  and  $P_i > S_i$ , and that the combination of these strategies must be Pareto-inefficient, thus (i)  $P_i < R_i$  or (iia)  $P_1 < R_1$  and  $P_2 = R_2$  or (iib)  $P_1 = R_1$  and  $P_2 < R_2$ . Conditions (iia) and (iib) are obtainable from one another by renaming players and thus yield only one strategically unique game which satisfies them. Translated into preferences this directly results in the two games given in Table 1. Thus, in the space of the 726 strategically unique 2x2 games in preferences PD-type interactions can be said to be rare by definition.

The next step, and maybe the last one that can be taken a priori, is thus to move away from the 726 games set and try to estimate the frequency with which PD-type interactions occur when payoffs are randomly chosen. Since it is a combinatorially rather cumbersome enterprise to calculate the respective probabilities with which different classes of payoff matrices occur in such a process, I only present the results of a numerical simulation. Figure 1 shows the mean frequencies  $f_n$  with which PD-type games arise from the following process: eight integers are drawn with replacement from a uniform distribution of the integers 1 through  $n$ . The integers are interpreted as a 2x2 game represented by the vector  $(T_1, R_1, P_1, S_1, T_2, R_2, P_2, S_2)$  and it is checked whether this game or one of its seven equivalent representations matches the PD definition as stated above. This is repeated 100.000 times for every  $n$ . Starting at  $f_4 \approx 0.007$  the observed mean PD frequencies

converge to a value  $f_\infty \approx 0.034$ . Thus, interestingly, when randomly creating 2x2 games in the way described, the mean observed frequency of PD-type games is more than ten times higher than in the 726 games set but still quite small. (The difference in observed frequencies is presumably due to the fact that in the 726 games set many of the games created in the random process are counted only once because they are strategically equivalent. It is not obvious, and thus an interesting question for further research, however, how this deformation of probabilities works in detail.)



**Figure 1:** Observed mean frequencies of PD-type games when randomly creating 2x2 games with payoffs drawn with replacement from a uniform distribution of integers from 1 to  $n$

The interesting question for the current study is now: In what way—if at all—do these small a priori frequencies of PD-type games relate to real social interactions? It could well be that the costs and benefits of real interactions are somehow constrained in a way that makes PD-type payoff structures much more likely. A thorough investigation of this question seems overdue, but would encompass substantial empirical work and go beyond the scope of the reasoning presented here—for a related discussion see Raihani and Bshary (2011).

To make this point most explicit: Both a priori considerations presented here, analytical and by simulation, do by no means show that

the PD is ecologically irrelevant; but even the space of 2x2 games, obviously, has a lot more to offer. This becomes relevant e.g. when we remember that small changes in the assumptions about the real situation which games are embedded in can change the effective net payoffs to form other games. The study of these other games, in my view, is a key to understanding where and why mechanisms for strategy choice evolved which also ‘do the trick’ in PDs.

### 5. *A cooptation hypothesis regarding cooperative behaviour*

Non-PD situations are not at all unproblematic, no doubt (Hauert et al. 2006; Kümmerli et al. 2007). Many of them represent intricate decision problems, like the well-known ‘Stag Hunt’ (Skyrms 2004) or the ‘Hawk-Dove’ game (Kümmerli et al. 2007; Smith and Price 1973). Nonetheless, in environments dominated by problems of non-PD-type it is possible to conceive of evolutionary trajectories toward ever greater cooperativeness without having to make use of ‘hopeful monsters’. Step-by-step natural selection can lead toward cooperation for mutual benefits in environments like these much easier (Binmore 2006; Leimar and Hammerstein 2010; Tomasello 2009; Tomasello et al. 2012). One scenario suggests itself quickly here: the transfer of behavioural mechanisms which are adaptive for interaction with kin to interactions with non-kin (see e.g. Axelrod and Hamilton 1981), an idea that has been called a ‘big mistake hypothesis’ (Boyd and Richerson 2006; Tomasello et al. 2012). Although I do think that this idea deserves more attention than Boyd and Richerson (2006) are willing to give to it, a recent empirical finding suggests that our ancestral social groups might have been composed of less kin than thought so far (Hill et al. 2011). This finding emphasises that we should also try to analyse ways by which cooperation among non-kin could have evolved from scratch. Prominent examples of cooperative bonds between unrelated individuals, which call for explanations that probably cannot be based on genetic relatedness at all, are interspecific mutualisms, like e.g. in certain plants and their fungal symbionts (e.g. Kiers et al. 2011) or in cleaner fish (*Labroides dimidiatus*; Bshary and Grutter 2003). But also cooperative behaviour in primates might frequently be better interpreted as solving coordination problems in non-PD-type situations than as solving Prisoner’s Dilemmas (Noë

1990). Chimpanzees (*Pan troglodytes*; Bullinger et al. 2011), rhesus monkeys (*Macaca mulatta*) and capuchin monkeys (*Cebus apella*; Brosnan et al. 2012) e.g. have been found to readily behave cooperatively in mutually beneficial Stag Hunt games.

The cooptation hypothesis—see Buss et al. (1998) for a disambiguation of the term ‘cooptation’—now proposes that, once evolved, mechanisms for coordination on mutually beneficial outcomes in non-PD situations, like e.g. non-binding communication (Brosnan et al. 2012; Koukoulis et al. 2012; Noë 2006; Ostrom et al. 1992) or unilateral passive leadership (Bullinger et al. 2011), can also be successfully applied in PD-type situations. It would be worth investigating if this holds, e.g., for the basic partner control and partner choice mechanisms in repeated interaction. The well-known GRIM mechanism (‘completely stop cooperating once you have been defected against’), for example, does not only beat ALLD in iterated PDs under certain circumstances but can also lead to coordination on the payoff dominant equilibrium in iterated SHs (because GRIM actually makes every strategy combination that has a higher payoff than its achievable alternatives a Nash-equilibrium in games which are repeated sufficiently long enough, presumed that the other players are also playing GRIM; see Rubinstein 1979). The crucial point of the example is: if GRIM is thought of as a mechanism evolved for solving PDs, we would have to explain how a friendly strategy (GRIM cooperates until it is defected against) could have gained foothold in an otherwise defective population where it would have been exploited perpetually (i.e. in the ‘first round’ of every encounter). If we assume instead that GRIM evolved as a mechanism for stabilising mutually beneficial coordination in SH-like situations and was applied to severer dilemmas only later, then this explanatory problem simply disappears.

Adding to this picture, it has been shown recently, to name a last example, that pre-play signalling, a mechanism which also readily evolves for coordination on mutually beneficial outcomes in Stag Hunt games, can destabilise the full defection equilibrium in PD games (Santos et al. 2011).

I hope these first examples suffice to back up the idea that mechanisms allowing for cooperative solutions of PD-type situations might partly be cooptations of mechanisms which evolved for other, maybe more frequent, coordination problems.

## 6. Conclusion

Social interactions of a kind in which it is not always the best option to defect, I think, form an indispensable bridge between kin selection driven evolution and the high levels of cooperativeness among unrelated strangers we observe in humans today. It is easier to understand why we seem to possess such distinctive inclinations to cooperate with conspecifics, when our ancestors thrived by successfully solving more and more coordination problems to mutual benefit, than when we conceive of them facing Prisoner's Dilemmas every time they interacted (Tomasello et al. 2012). The contrast between the multitude of theoretical works on the evolution of cooperation using PD-type model situations and the sparseness of empirical evidence for the ecological validity of their findings in animals (Noë 2006; Clutton-Brock 2009) can be seen as a hint that some important link is missing here. In line with other authors, I would like to emphasise that we need to broaden the scope of search for mechanisms enabling cooperative behaviour also in humans. We should include mechanisms that offer solutions to milder coordination problems and investigate what happens when these are applied to problems of severer dilemma types.

In short: From the structural perspective outlined here, it seems plausible that our evolutionary ancestors discovered more and more ways to reap mutual benefits and finally also applied the psychological and/or behavioural mechanisms they evolved for doing so to problems of PD-type. Thus, the social niche (human) cooperativeness evolved in, I think, is best conceived of as a colourful mix of many coordination problems and only some severe dilemmas.

### *Appendix 1: Glossary*

#### *2x2-game*

An abstract representation of a decision situation involving two individuals (players) which have two options (strategies) to choose from. Here, games are represented as matrices with four panels (strategy combinations) which each indicate how strongly each of the two players

prefers the respective strategy combination. Players are named: R(ow) and C(olumn) and their strategies are U(p) and D(own) for R and L(eft) and R(ight) for C respectively.

*Best response*

A best response of, say, player R to a given strategy X of player C is the strategy R should choose in order to receive the highest payoff (to bring about R's most preferred strategy combination) given that C actually plays X. No best response exists when R equally prefers both strategy combinations which could result from R's decision.

*Dominant strategy*

A (strictly) dominant strategy is a strategy which is a best response to all strategies of the other player.

*ESS analysis*

A strategy  $s$  is an evolutionary stable strategy (ESS) if it cannot be invaded by an initially rare mutant strategy  $m$  once  $s$  has reached a share of the population greater than some threshold. In ESS analysis it is sufficient, if such a threshold, e.g. 50%, exists. It leaves open the question of how  $s$  actually managed to reach that threshold.

*Nash-equilibrium*

A Nash-equilibrium is a strategy combination, say UL, which is a best response for both players. This means that none of the players has an incentive to unilaterally switch strategies, when assuming that the other player chooses U or L respectively. Combinations of dominant strategies always are Nash-equilibria.

*Pareto-efficiency*

A strategy combination is Pareto-efficient when every possible deviation from it would result in a less preferred outcome for one (or both) of the players.

*Preference distribution*

A preference distribution is a ranking of the four possible strategy combinations by one player (e.g. UL=1, DL=3, UR=2, DR=4). It does not have to be strictly ordered, meaning that two or more strategy

combinations can be equally preferred (e.g. UL=1, DL=1, UR=2, DR=2). Absolute payoffs (e.g. monetary units or fitness) can be converted into preferences simply by replacing a payoff with its respective rank in the set of payoffs of the player.

*Prisoner's Dilemma*

A Prisoner's Dilemma is a game in which both players possess dominant strategies which in combination are Pareto-inefficient.

*Appendix 2: The 726 strategically unique 2x2 games in preference distributions*

A 2x2 game has two players ('R(ow)' and 'C(olumn)') who each have two strategies ('U(p)'/ 'D(own)' for R and 'L(eft)'/ 'R(ight)' for C). This yields four unique strategy combinations: UL, DL, UR, and DR. Each player can now assign up to four different preference values to these strategy combinations, whereby higher values indicate stronger preference. If, e.g., one player had no preferences at all, she would assign the value 1 to all four strategy combinations. If, e.g. R preferred UL and UR over DL and DR, but did not care whether L or R was played by C, she would assign two different preferences like this:  $UL \sim 2, UR \sim 2, DL \sim 1, DR \sim 1$ . (Thus, in this example, R does not have to take into account what C chooses, since C's choice cannot change the outcome for R.) Every 2x2 game given in absolute payoffs can be mapped onto the respective game in preference distributions simply by replacing every payoff with its rank in the set of all four payoffs for that player: the payoff set (13, 29, 61, 19), e.g., would thus be transformed to the preference distribution (1, 3, 4, 2). Note that this mapping function is surjective but non-injective: one game in preference distributions corresponds to an (infinite) set of games in absolute payoffs.

There are 726 strategically unique 2x2 games when the four possible strategy combinations are given as non-strictly ordered preference distributions for each of the two players. These 726 unique games can be obtained by simply enumerating all combinatorially possible games ( $= 4^8 = 65\,536$  games) and including only those in the list of unique games, which are not strategically equivalent to a game which is already on the list. (A simple computer program for this purpose as well as the list of



unique games with their strategic properties is available from the author upon request; see the original papers by Guyer and Hamburger (1968) and Fraser and Kilgour (1986) for additional details.)

### *References*

- Alvard MS, Nolin DA (2002) Rousseau's whale hunt? *Curr Anthropol* 43:533-559.
- André JB, Baumard N (2011) Social opportunities and the evolution of fairness. *J Theor Biol* 289:128-135.
- Axelrod R, Hamilton WD (1981) The evolution of cooperation. *Science* 211:1390-1396.
- Binmore K (2006) Why do people cooperate? *Polit Philos Econ* 5:81-96.
- Bird RB, Scelza B, Bird DW, Smith EA (2012) The hierarchy of virtue: mutualism, altruism and signaling in Martu women's cooperative hunting. *Evol Hum Behav* 33:64-78.
- Boyd R (1988) Is the repeated prisoner's dilemma a good model of reciprocal altruism? *Ethol Sociobiol* 9:211-222.
- Boyd R, Richerson PJ (2006) Solving the puzzle of human cooperation. In: Levinson SC (ed) *Evolution and Culture*. MIT Press, Cambridge, pp 105-132
- Brosnan SF, Wilson BJ, Beran MJ (2012) Old World monkeys are more similar to humans than New World monkeys when playing a coordination game. *Proc R Soc B* 279:1522-1530.
- Bshary R, Bergmüller R (2008) Distinguishing four fundamental approaches to the evolution of helping. *J Evol Biol* 21:405-420.
- Bshary R, Grutter AS (2003) Asymmetric cheating opportunities and partner control in a cleaner fish mutualism. *Anim Behav* 63:547-555.
- Bullinger AF, Wyman E, Melis AP, Tomasello M (2011) Coordination of chimpanzees (*Pan troglodytes*) in a Stag Hunt game. *Int J Primatol* 32:1296-1310.
- Buss DM, Haselton MG, Shackelford TK, Bleske AL, Wakefield JC (1998) Adaptations, exaptations, and spandrels. *Am Psychol* 53:533-548.
- Clutton-Brock TH (2009) Cooperation between non-kin in animal societies. *Nature* 462:51-57.
- Clutton-Brock TH, Parker GA (1995) Punishment in animal societies. *Nature* 373:209-216.

- Connor RC (1995) Altruism among non-relatives: alternatives to the ‘Prisoner’s Dilemma’. *Trends Ecol Evol* 10:84-86.
- Connor RC (2010) Cooperation beyond the dyad: on simple models and a complex society. *Proc R Soc B* 365:2687-2697.
- Dawkins MS (2010) Do asymmetries destabilize the Prisoner’s Dilemma and make reciprocal altruism unlikely? *Anim Behav* 80:339-341.
- Dugatkin LA, Mesterton-Gibbons M, Houston AI (1992) Beyond the prisoner’s dilemma: Toward models to discriminate among mechanisms of cooperation in nature. *Trends Ecol Evol* 7:202-205.
- Fehr E, Fischbacher U (2003) The nature of human altruism. *Nature* 425:785-791.
- Fraser NM, Kilgour DM (1986) Non-strict ordinal 2x2 games. *Theory Decis* 20:99-121.
- Guyer M, Hamburger H (1968) A note on “A taxonomy of 2x2 games”. *Gen Syst* 13:205-208.
- Hammerstein P, Hagen EH (2005) The second wave of evolutionary economics in biology. *Trends Ecol Evol* 20:604-609.
- Hauert C, Michor F, Nowak MA, Doebeli M (2006) Synergy and discounting of cooperation in social dilemmas. *J Theor Biol* 239:195-202.
- Hawkes K (1993) Why hunter-gatherers work. *Curr Anthropol* 34:341-361.
- Hill KR (2002) Altruistic cooperation during foraging by the Ache and the evolved human predisposition to cooperate. *Hum Nat* 13:105-128.
- Hill KR, Walker RS, Božičević M, Eder J, Headland T, Hewlett B, Hurtado AM, Marlowe F, Wiessner P, Wood B (2011) Co-residence patterns in hunter-gatherer societies show unique human social structure. *Science* 331:1286-1289.
- Jaeggi AV, Burkart JM, van Schaik CP (2010) On the psychology of cooperation in humans and other primates: combining the natural history and experimental evidence of prosociality. *Philos Trans R Soc B* 365:2723-2735.
- Jensen K, Call J, Tomasello M (2007) Chimpanzees are rational maximizers in an ultimatum game. *Science* 318:107-109.
- Johnstone RA and Bshary R (2008) Mutualism, market effects and partner control. *J Evol Biol* 21:879-888.
- Kiers ET, Duhamel M, Beesetty Y, Mensah JA, Franken O, Verbruggen E, Fellbaum CR, Kowalchuk GA, Hart MM, Bago A, Palmer TM, West

- SA, Vandenkoornhuysen P, Jansa J, Bücking H (2011) Reciprocal rewards stabilize cooperation in the mycorrhizal symbiosis. *Science* 333:880-882.
- Koukoulis A, Levati MV, Weisser J (2012) Leading by words: A voluntary contribution experiment with one-way communication. *J Econ Behav Organ* 81:379-390.
- Kümmerli R, Colliard C, Fiechter N, Petitpierre B, Russier F, Keller L (2007) Human cooperation in social dilemmas: comparing the Snowdrift game with the Prisoner's Dilemma. *Proc R Soc B* 274:2965-2970.
- Leimar O, Hammerstein P (2010) Cooperation for direct fitness benefits. *Philos Trans R Soc B* 365:2619-2626.
- Mesterton-Gibbons M, Dugatkin LA (1997) Cooperation and the Prisoner's Dilemma: toward testable models of mutualism versus reciprocity. *Anim Behav* 54:551-557.
- Noë R (1990) A Veto game played by baboons: a challenge to the use of the Prisoner's Dilemma as a paradigm for reciprocity and cooperation. *Anim Behav* 39:78-90.
- Noë R (2006) Cooperation experiments: coordination through communication versus acting apart together. *Anim Behav* 71:1-18.
- Nowak MA, Sasaki A, Taylor C, Fudenberg D (2004) Emergence of cooperation and evolutionary stability in finite populations. *Nature* 428:646-650.
- Nowak MA (2012) Evolving cooperation. *J Theor Biol* 299:1-8.
- Ohtsuki H, Hauert C, Lieberman E, Nowak MA (2006) A simple rule for the evolution of cooperation on graphs and social networks. *Nature* 441:502-505.
- Ostrom E, Walker J, Gardner R (1992) Covenants with and without a sword. *Am Polit Sci Rev*, 86:404-417.
- Raihani NJ, Bshary R (2011) Resolving the iterated prisoner's dilemma: theory and reality. *J Evol Biol* 24:1628-1639.
- Rankin DJ (2011) The social side of *Homo economicus*. *Trends Ecol Evol* 26:1-3.
- Rapoport A, Chammah AM (1965) Prisoner's dilemma. University of Michigan Press, Ann Arbor
- Roberts G (2004) Cooperation through interdependence. *Anim Behav* 70:901-908.
- Robinson D, Goforth D (2005) The topology of the 2x2 games. Routledge, London

- Rubinstein A (1979) Equilibrium in supergames with the overtaking criterion. *J Econ Theory* 21:1-9.
- Santos FC, Pacheco JM, Skyrms B (2011) Co-evolution of pre-play signaling and cooperation. *J Theor Biol* 274:30-35.
- Skyrms B (2004) *The stag hunt and the evolution of social structure*. Cambridge University Press, Cambridge
- Smith JM, Price GR (1973) The logic of animal conflict. *Nature* 246:15-18.
- Tomasello M (2009) *Why we cooperate*. MIT Press, Cambridge
- Tomasello M, Melis AP, Tennie C, Wyman E, Herrmann E (2012) Two key steps in the evolution of human cooperation: the interdependence hypothesis. *Curr Anthropol* 53:673-692.
- West SA, Griffin AS, Gardner A (2007a) Evolutionary Explanations for Cooperation. *Curr Biol* 17:R661-R672.
- West SA, Griffin AS, Gardner A (2007b) Social semantics: altruism, cooperation, mutualism, strong reciprocity and group selection. *J Evol Biol* 20:415-432.
- Worden L, Levin SA (2007) Evolutionary escape from the prisoner's dilemma. *J Theor Biol* 245:411-422.

## ***Simulation Models of the Evolution of Cooperation as Proofs of Logical Possibilities. How Useful Are They?***

Eckhart Arnold

Heinrich-Heine-University of Düsseldorf

Institut für Philosophie

Eckhart.Arnold@uni-duesseldorf.de

### **ABSTRACT**

This paper discusses critically what simulation models of the evolution of cooperation can possibly prove by examining Axelrod's "Evolution of Cooperation" (1984) and the modeling tradition it has inspired. Hardly any of the many simulation models of the evolution of cooperation in this tradition have been applicable empirically. Axelrod's role model suggested a research design that seemingly allowed to draw general conclusions from simulation models even if the mechanisms that drive the simulation could not be identified empirically. But this research design was fundamentally flawed, because it is not possible to draw general empirical conclusions from theoretical simulations. At best such simulations can claim to prove logical possibilities, i.e. they prove that certain phenomena are possible as the consequence of the modeling assumptions built into the simulation, but not that they are possible or can be expected to occur in reality I suggest several requirements under which proofs of logical possibilities can nevertheless be considered useful. Sadly, most Axelrod-style simulations do not meet these requirements. I contrast this with Schelling's neighborhood segregation model, the core mechanism of which can be retraced empirically.

### **KEYWORDS**

Evolution of Cooperation, epistemology of simulations, critique of modeling

### 1. *Introduction*

In this article I am going to discuss the question what simulation models of the evolution of cooperation can possibly prove. I am going to discuss the question mainly in a historical context of models of the reiterated Prisoner's Dilemma that have become tremendously popular in the aftermath of Robert Axelrod's "Evolution of Cooperation" (1984). At the time of their publication Axelrod's simulation studies set

the role model for a new approach to studying the evolution of cooperation. Despite its popularity this approach has never really been able to bridge the gap between the simulation models and empirical research. Moreover, it soon became apparent that far less can be deduced from pure simulation models about how the evolution of cooperation actually takes place than Axelrod had hoped for. In the first part of this article I am going to explain why this is the case and why the research design that Axelrod's study suggests is flawed: Simulations of the reiterated Prisoner's Dilemma do not allow us to draw general conclusions about the evolution of cooperation. At most they can prove logical possibilities that is, they can prove that certain phenomena are possible as the consequence of the modeling assumptions built into the simulation. But this does neither entail that the same phenomena can be expected to occur in reality nor that they are in reality the consequences of the same factors as those represented in the simulation model, *if* they occur in reality. It might even still be the case that the phenomena produced by the simulation are impossible in reality. Thus, simulations of this kind can only prove logical possibilities, but not real possibilities.

Instead of speaking of "logical possibilities" one could also speak of simulations that prove "theoretical possibilities" or "proof of concept"-simulations. In the following, I use the terms "logical possibility", "theoretical possibility" and "proof of concept" synonymously. However, I prefer to avoid the term "theoretical possibility", because the wording suggests a deeper insight which – in my opinion – highly stylized simulation models do not confer. Notwithstanding the terminology the central question is how much, if any, insight we have gained into a natural phenomenon if we have been able to prove certain logical possibilities concerning this phenomenon.

The second section of this paper, therefore, is dedicated to the question under what circumstances the proof of logical possibilities via computer simulations may provide valuable insights. I describe three sets of circumstances under which this may be the case:

1. If the logical possibility demonstrates something that in virtue of our prior beliefs and background knowledge is highly surprising or totally unexpected to us, or which we would not even have considered possible at all. I call this the *novel discovery* condition.

2. If the logical possibility is a key element in a best explanation of

some phenomenon. This is the case, if the explanation of some phenomenon merely hinges on the question whether the phenomenon can be produced by a particular mechanism and if this can be demonstrated by a simulation. This can be called the *best explanation* condition.

3. If the logical possibility is also a real possibility (the difference between logically possible and really possible will be explained later) that can at least in principle be identified in some particular empirical setting then, again, it is useful to know this possibility. I call this the *real possibility* condition.

These three conditions are to be considered disjunctive, that is, it suffices if one of them is met to render a theoretical computer simulation epistemically valuable. For the last case, the *real possibility* condition, Schelling's neighborhood segregation model (again, a well known example from the history social simulations) will be discussed as an example. It will be argued that the logical possibility of neighborhood segregation produced by the mechanism postulated by Schelling can be considered a real possibility, if the causal connection it describes can be traced by appropriate empirical methods. However, even a real possibility may not be the actual cause of some phenomenon, but it needs to be checked against other possible causes first.

The article concludes with a brief summary of the most important points and conclusions from the previous sections.

I would like to emphasize that I am aware that Axelrod's approach is history and that today "Evolution of Cooperation" is the heading for a much wider array of research programs, many of which certainly avoid the deficiencies of their ancestral role model. But my point is not to criticize the ongoing research on the evolution of cooperation. Instead my aim is to better understand the epistemological challenges of justifying simulation studies that remain purely theoretical and prove no more than logical possibilities. Arguably, for this purpose the examination of a well known historical example is better suited than meddling with current research. Despite the enormous popularity of Axelrod's simulations, there seem to exist no instances in which Axelrod's simulations have successfully been validated empirically. But without empirical validation these simulations can demonstrate

nothing more than merely logical possibilities.<sup>1</sup>

The question would of course not be interesting if the deficiencies of these historical models weren't an issue any more at all. However, in many areas of the computational social sciences and life sciences they still are an issue. For the field of agent based modeling this has been highlighted in an article by Heath, Hill and Ciarello (2009), who criticize agent-based models for their lack of empirical validation:

It could be argued that validation is one of the most important aspects of model building because it is the only means that provides some evidence that a model can be used for a particular purpose. Without validation a model cannot be said to be representative of anything real. However, 65% of the surveyed articles were not completely validated. This is a practice that is not acceptable in other sciences and should no longer be acceptable in ABM [Agent-Based-Modeling] practice and in publications associated with ABM. (Section 4.11)

While I strongly sympathize with their criticism of empirically not validated agent-based models, I do not intend to take the stance that all simulation models must be empirically validated or, what amounts to the same, that simulations that only prove logical possibilities are always useless. Rather, I treat this as one of the philosophical questions to be pursued in this context. My conclusion is that under the conditions listed above purely theoretical simulations may be insightful. However, often none of these conditions is met. I therefore agree with Heath, Hill and Ciarello in so far as I believe that there is an overabundance of purely theoretical simulation models which are indeed not useful for any “particular purpose”.

---

<sup>1</sup> There are kinds of computers simulations of which one can with some measure of justification claim that they prove real possibilities even without direct empirical validation. But this requires that the modeling assumptions are highly realistic and that all (natural) laws governing the simulated phenomena are well known as, for example, in quantum chemistry. Arguably, in the social sciences these requirements are never met.



2. *Simulations of the evolution of cooperation: The mixed blessings of the reiterated Prisoner's Dilemma model*

2.1. *The success story of the reiterated Prisoner's Dilemma model*

It is always dangerous to date the definite historical beginning of some trend or idea or fashion, but one can safely say that the use of computer simulations for the study of the evolution of cooperation really took on with the publication of Robert Axelrod's book "The Evolution of Cooperation" (1984). To be sure, the very concept of reciprocal altruism – which, without going into too much detail here, amounts more or less to the same as Axelrod's concept of cooperation – had been devised much earlier in an evolutionary biological context by Robert Trivers (1971). But Axelrod's use of the computer to explore the evolution of cooperation was quite innovative. An annotated bibliography assembled by Axelrod himself and Lisa D'Ambrosio (1994) ten years after the publication of the book lists 209 titles. The research report by Hoffmann (2000) "Twenty Years on: The Evolution of Cooperation Revisited" confirms the impression that Axelrod's famous computer simulations of the reiterated Prisoner's Dilemma continued to be a success story. However, the just mentioned research report relates conspicuously little empirical research on the topic. In fact, only one title is explicitly mentioned (Milinski 1987), although it had, by the time Hoffmann's report was written, already turned out not to be successful in confirming Axelrod's simulation model (Milinski and Parker 1997; Dugatkin 1997). We will come back to this in more detail later.

Axelrod's model virtually spawned myriads of similar simulation studies of the reiterated Prisoner's Dilemma (an incomplete list can be found in Dugatkin 1997), often only changing a few details or adding parameters to the original setup. Whole books with simulation series' of the reiterated Prisoner's Dilemma (Arnold 2008) or similar models (Schüßler 1997) had been written in that way. Why did Axelrod's simulations find so many followers in the scientific community? I believe that the reasons were a mixture between the simplicity of the

simulation method and the assumed power of its research design. As to the simplicity: Nothing was easier than conducting research on the evolution of cooperation. You write a computer program, analyze the results, draw some more or less careful conclusions from them and publish the results. A single person with the necessary programming skills could write an Axelrod-style simulation within a few weeks. No comparison to the painstaking process of empirical research (as in Milinski 1987) or to the costs for conducting game-theoretical experiments. And what could be wrong with it? Hadn't Axelrod demonstrated how powerful the method is? At least it seemed so. But in fact, there exist considerable flaws in Axelrod's research design.

## 2.2. *The deficiencies of Axelrod's research design*

The research design of Axelrod's "Evolution of Cooperation" consists of three basic steps.<sup>2</sup> First, take a game theoretical model and run computer simulations on this model. Then, analyze the results carefully and try to explain why happened what happened. Doing so, general conclusions can be drawn from the simulation results. These general conclusions can potentially be used to explain phenomena that fall within the scope of the model. Proceeding in this fashion Axelrod came to the following conclusions about what factors encourage cooperation:

- The evolution of cooperation depends crucially on repeated interaction. Only the "shadow of the future", i.e., each player's expectations about the future behavior of other players, encourages players to cooperate.

- Successful strategies have the following characteristics (Axelrod 1984, chapter 6):

1. they are friendly, i.e. they start with cooperative moves
2. they are envy-free
3. they punish defectors
4. they are forgiving (after punishment is finished)

- TIT FOR TAT has all of these characteristics and is an extremely good strategy in the reiterated two persons prisoner's

---

2

For a description of the reiterated Prisoner's Dilemma model that Axelrod used, see the appendix.

dilemma.

Unfortunately, for each of these recommendations counterexamples can be constructed by only slightly changing the parameters of the reiterated Prisoner's Dilemma or the initial strategy set or the setup of the game. For example, in contrast to the second characteristic mentioned above, Bernd Lahno has constructed a strategy ENVY that makes sure to defect at least as often as the opponent. ENVY is usually about as good as TIT FOR TAT, but more robust against random disturbances (Lahno 2000).<sup>3</sup> Or, to take another example, being forgiving is not always advisable: In order to avoid the problem that the initial strategy set of the simulation is more or less arbitrary, one can set a complexity limit and run the simulation with all strategies that fall within the given complexity limit. One way of doing so is to use finite automata as strategies. Finite automata have a fixed finite number of states they can be in. The state determines their action (i.e. *cooperate* or *defect* in the Reiterated Prisoner's Dilemma) in the current round. Whether and to which state an automaton changes in the next round depends on the present state of the automaton in connection with the opponent's action. If one limits the number of possible states to two, there are only 26 different automata, which makes it easy to simulate. In a setting where all possible 26 two-state automata form the initial strategy set, the strategy GRIM emerges as the evolutionary winner (Binmore 1994, 315; Arnold 2008, 216-218). But GRIM is the most unforgiving strategy possible, because it never stops punishing if the opponent has dared to defect but once. The example of the two-state automata also demonstrates that TIT FOR TAT is not always a great strategy. (And it is not clear what exactly it would mean to say that it is so most of the time.) It is not even generally true that indefinite repetition of interaction is necessary to encourage cooperation. Rudolf Schüßler (1997, 61ff.; see also Arnold 2008, 285-289 and the appendix of this paper) has constructed a simulation where players can break up the interaction at will. The reason why this does not generally encourage a hit and run-tactic is that those that employ hit and run must find their partner in a pool of strategies that is mostly

---

3

For a software implementation of Axelrod's model that also contains the strategy ENVY by Bernd Lahno see Arnold (2004).

made up of other hit and run-players, because the honest cooperators tend to keep up their relationships. Thus, enforced continuation of interaction is not a requirement, though, in a slightly different sense, the shadow of the future still is. But this is nearly the only general conclusion of Axelrod that remains intact.

Even worse for Axelrod, Ken Binmore (1998, 293ff.) has pointed out that from the viewpoint of mathematical game theory Axelrod's result yielding TIT FOR TAT as the winner strategy is both a trivial and at the same time highly contingent consequence of the well known folk theorem, which states that any payoff within the positive payoff region (in the reiterated Prisoner's Dilemma the range between the mutual defection and mutual cooperation payoff) is an equilibrium. (Just imagine a pool of strategies that punishes "grimly", i.e. forever, all deviations from the path leading to the equilibrium payoff.)

Now, if the simulation results of the reiterated Prisoner's Dilemma model and the conclusions that can be drawn from them are contingent on very specific conditions of the simulation setup like parameter values, initial strategy set, noise etc., then this means that before any empirical phenomena can be explained with the help of conclusions drawn from the observation of simulations of the reiterated Prisoner's Dilemma, one better ought to make sure that the setup of the simulation really matches the empirical situation. This, unfortunately, seems to be close to impossible for the reiterated Prisoner's Dilemma model.

### 2.3. *The continuing lack of empirical confirmation of the model*

I have mentioned earlier that the research report by Hoffmann on the "Evolution of Cooperation" merely quotes one example of empirical research, which is Milinski's (1987) study of predator inspection by sticklebacks. This study has become a kind of running gag of the empirical confirmation of the reiterated Prisoner's Dilemma model of the evolution of cooperation. Whenever an example for empirical research in the vicinity of Axelrod's model is needed, this study is quoted. For example, it reappears in Osborne's "Introduction to Game Theory" (2003, 445). Unfortunately the study is not a good example for the explanatory power of Axelrod's model.

It all started so well, though. Predator inspection is a kind of

behavior exposed by various species of shoal fishes. When a predator comes close to the shoal it can often be observed that one or several of the shoal fishes moves towards the predator, though carefully avoiding to come to close. Usually, the distance up to which a pair of shoal fishes approaches the predator is short than that for a single fish. Milinski examined the hypotheses that if a pair of fishes approaches the predator they play a reiterated Prisoner's Dilemma. He did so by simulating partner fishes with a mirror and he found that if the simulated fish stays behind, the real fish will stop to advance as well. Because of this as well as some other reasons Milinski (1987) drew the conclusion that there is indeed evidence that the inspecting fishes play a Reiterated Prisoner's Dilemma and that they employ TITt-FOR-TAT or a similar strategy. However, the ensuing scientific debate (see Dugatkin 1997) called this result into question, because a fish might continue to advance towards the predator if the partner keeps up simply because the risk of being eaten is lower than when advancing alone and not as a reward for cooperation. After ten years of debate among experts, Milinski and Parker (1997) come to the conclusion that the empirical data does not suffice to decide whether the exposed behavior is indeed cooperative (as Milinski's earlier study assumed and tried to explain with Axelrod's model) or not. But this also means that we cannot be sure that Axelrod's model provides an adequate description at all. In fact, Milinski and Parker (1997) do not make any use of Axelrod's model any more.

Generally, the problem with Axelrod's model is that it is not very robust<sup>4</sup> and would require exact measurements of the payoff parameters before it can be applied empirically. Now, the big problem is: How can we measure the payoff of some kind of altruistic behavior in the animal kingdom in terms of reproductive success? It is probably beneficial for ape's to groom each others backs to get rid of the lice. But how can we measure quantitatively the increase in reproductive success an ape with a well-groomed back enjoys? The problem has so far not been solved. Unsurprisingly, Dugatkin finds hardly any examples in his survey on "Cooperation among Animals" (1997) where such quantitative measurements of payoff parameters have been

---

<sup>4</sup> See the appendix, where this problem of Axelrod's model is described in more detail.

attempted, let alone been successful. The situation for Axelrod-style modeling in biology twenty years after Axelrod's book had been published is nicely summarized by the biologist Peter Hammerstein:

Why is there such a discrepancy between theory and facts? A look at the best known examples of reciprocity shows that simple models of repeated games do not properly reflect the natural circumstances under which evolution takes place. Most repeated animal interactions do not even correspond to repeated games. [...] Most certainly, if we invested the same amount of energy in the resolution of all problems raised in this discourse, as we do in publishing of toy models with limited applicability, we would be further along in our understanding of cooperation. (Hammerstein, 2003, 83, 92)

So much for the animal kingdom. What about the social sciences, though? Again, it is hard to find empirical studies that make more than merely inspirational use of Axelrod's model. One very striking example, however, is Axelrod's reinterpretation of Tony Ashworth's historical study on the Live and Let-Live that emerged and was sustained between enemy soldiers during the First World War on some stretches of the Western front line (Axelrod, 1984, chapter 4; Ashworth 1980). Before any model such as Axelrod's can be applied to a specific historical situation a lot of factual knowledge about this situation is required. This is what Ashworth's historical study has to provide. But Ashworth does of course not confine himself to relating bare factual knowledge. He also gives an explanation for the Live and Let-Live System where soldiers avoided shooting to kill (as they had been ordered to do) in the hope that the enemy on the other side would behave likewise. His explanation identifies an intricate set of causes encompassing the desire to survive the war, empathy with the soldiers on the other side of the front line, esprit de corps among the soldiers, similar routines, e.g. similar breakfast times when no one would shoot anyway, initial causes such as Christmas truces and bad weather periods, and, most importantly, whether the troops were elite troops or not.

How can Axelrod's model account for this intricate set of causes? The answer is: It cannot account for most of these causes other than by

hiding them in its payoff parameters. But while the existence of the causes that Ashworth mentions can be concluded from the historical sources that Ashworth quotes, the payoff parameters can only vaguely be guessed by plausible assumptions. Axelrod argues with some good reason that the situation the soldiers in the trenches were in is indeed a repeated Prisoner's Dilemma situation (but see Schüßler 1997, 33ff. or Batterman et al. 1998, 89, footnote 19). However, there is no way of determining the parameters of the payoff matrix precisely. Moreover, the outcome in reality does not match the conclusions drawn by Axelrod from his simulations very well. For in his simulations cooperation prevails. But in the trenches the Live and Let-Live system only prevailed in one third of all cases (Ashworth 1980, 171ff.).

Even worse, Ashworth found out that the most crucial factor for Live and Let-Live was the elite status of the troops. On front sections where elite troops were deployed, Live and Let-Live would not take place. This fact can be brought in accordance with the model by assuming that elite troops have different payoff parameters that express valuing soldier's valor higher than life. But then we are merely making assumptions in order to make our model work. For we might as well guess without a model that elite soldiers won't shirk their orders as we may guess that the elite soldier's payoff parameters are such that our model does not predict cooperation any more.

So why use the model at all, if it does not add any epistemic surplus to the standing historical explanation of the phenomenon? Some might argue it is about the generalization that the model allows. However, if we lose the grip on the actual causes – as we do when they are hidden in the payoff parameters of some game theoretical model – then generalization is bought at the price of such a loss of information and explanatory power that it is hardly worthwhile any more (Arnold, 2008, 174ff.).

A possible objection to this criticism of Axelrod with respect to two instances of empirical studies on particular instances concerning reciprocal altruism, might be that this criticism confuses generalist with particularist explanations (Batterman et al. 1998, 84ff.). In evolutionary theory generalist explanations describe the evolutionary forces through which a certain phenotype like, for example, certain cooperative or non-cooperative behavioral traits are brought about. These evolutionary forces are also often called the *ultimate causes* of the

trait in question (Mayr 1961). In contrast to that particularist explanations concern the particular mechanisms, or *proximate causes*, through which the trait is realized. For example, the proximate cause of the stotting behavior (i.e. a very ostentatious way of jumping into the air) of the Thomson Gazelle is that the Thomson Gazelle wants to signal to predators that it is healthy and not worth pursuing (Dugatkin 1997, 94f.). The ultimate cause however is that the behavioral trait is evolutionarily advantageous because it reduces the gazelle's risk of being chased and eaten by the thus informed predator. Regarding particularist and generalist explanations (or proximate and ultimate causes for that matter), it is important to understand that both types of explanation work hand in hand but operate on different levels of causation. This means both types of explanation must be compatible with each other if they concern the same phenomenon, but at the same time a generalist explanation cannot be blamed for not yielding the proximate causes of a phenomenon and *vice versa*. However, to be explanations at all, both types of explanations must be empirically testable. Thus, the distinction between generalist explanations and proximate explanations is not to be confused with the distinction between purely theoretical models and empirically validated models, even though generalist explanations just like purely theoretical explanations tend to be more abstract than their respective counterpart.

In the case of the Live and Let Live in the First World War it would therefore not be fair criticism that Axelrod's explanation does not capture the causes that Ashworth's historical narrative describes, if Axelrod's explanation was about the ultimate causes and Ashworth explanation about the proximate causes. However, what is at stake in this example as well as the example of the predator inspection behavior is not ultimate or proximate causes but whether the model of the suggested ultimate cause (evolutionary altruism as described by the reiterated Prisoner's Dilemma model) can be identified empirically. In both examples this remains highly doubtful.

Thus, Axelrod's research design does not only fail when drawing general conclusions from specific simulation results, but also when trying to apply these conclusions to empirical subject matters. Others who have more or less followed Axelrod's research design (Schübler 1997; Skyrms 1996; Skyrms 2004; Arnold 2008) have most of the time



been more careful about drawing general conclusions from their simulation results. However, hesitating to draw conclusions they end up with the opposite embarrassment, namely, explaining what their simulations are good for, if no tenable empirical conclusions can be drawn from them. This question will concern us now.

3. *What do models prove, if they merely prove logical possibilities?*

We have seen that the research design of Axelrod's "Evolution of Cooperation" is flawed, because it is not possible to draw general empirical conclusions from theoretical simulations. If the simulation model is highly stylized – as Axelrod's model is – it is often not possible to relate the model to concrete empirical problems other than in a purely metaphorical form. So, what if anything can highly stylized computer simulation models demonstrate? The answer is that they can demonstrate logical possibilities, or – as one could also say – theoretical possibilities. Thus, Axelrod's simulations demonstrate that cooperative strategies can evolve under the competitive conditions of the reiterated Prisoner's Dilemma. What they do not demonstrate (without further empirical research) is that any of the instances of cooperative behavior that we find in nature is indeed the result of the mechanism that produces cooperation in the model. Moreover, a computer model as such cannot even prove that the mechanism at work is possible in nature. For what is possible in a model may still be impossible in nature. There may be natural laws that forbid to happen in nature what is possible in the computer; the conditions required to make the mechanism of the model work may nowhere be given in nature; or the same effect may, as a matter of fact, be brought about by totally different causes in nature. Thus, when speaking of simulation models as demonstrators of logical possibilities it is important to understand that these logical possibilities are not necessarily real possibilities as well.

One could also say that models demonstrate that certain concepts work or can be rendered conclusively within the sphere of theoretical imagination. Borrowing a term from software engineering one could speak of a simulation model as a "proof of concept". Thus, Axelrod's model proves the feasibility of the concept of reciprocal altruism. Again, this does not say anything about its feasibility in reality. It

merely demonstrates that we can describe such a mechanism without logical contradiction.

Having understood what “proof of concept” or “proof of logical possibility” means and, more importantly, what it does not mean, the question still remains, under what circumstances a proof of logical possibilities is valuable in the sense of providing us with important insights or adding anything of relevance to our scientific knowledge. I believe that there are (at least) three different cases where the proof of logical possibilities can indeed provide an important piece in the puzzle of scientific research:

1. *Novel Discovery*. When it reveals a phenomenon that was formerly unknown and unexpected or believed to be impossible.

2. *Best Explanation*. When the explanation of some phenomenon merely hinges on the proof that a particular mechanism can produce a given result. This can become important in the context of an inference to the best explanation.

3. *Real Possibility*. If the proven logical possibility is also a real possibility *and* if the modeled mechanism can be identified empirically.

Any one of these conditions suffices to render a theoretical model epistemically useful. I am now going to describe the three cases in more detail and one by one.

### 3.1. *Revealing surprising phenomena*

One of the best known examples for surprising simulation results are the simulations that gave rise to chaos theory. In the early 1960ies the mathematician and meteorologist Edward Lorenz, while running long series of calculations of non-linear but deterministic systems on the computer, found out that even small deviations of the initial conditions can lead to a totally different outcome (Lorenz 1963). The effect was later termed the Butterfly-effect, because, since the weather is a non-linear system, it could be possible that a butterfly’s wing flap in Australia sets off a hurrican in America. If we assume that this phenomenon was unknown or, to put it more carefully, went largely unnoticed before, then its logical possibility as demonstrated by computer simulations provides a scientifically valuable insight.

Another example, that will concern us further below is Thomas Schelling’s (1971) model of neighborhood segregation. Schelling’s

model demonstrates that the macro phenomenon that in many American cities the neighborhoods are either inhabited by blacks or whites, but seldom by a mixed population of blacks and whites, can be the result of micro motives quite different from the intention to live in a strictly segregated neighborhood. As Schelling's model shows, the effect is brought about already by a fairly mild preference not to live in an area that is strongly dominated by another ethnic group. If more than 50% of neighbors from another group are still acceptable then this means that people would in fact be willing to live in an integrated neighborhood. Nonetheless, such a preference already suffices to produce highly segregated neighborhoods in the model. Thus, the model shows among other things that one cannot conclude from an observed neighborhood segregation pattern that the population must be racist. That Schelling's model can also be misleading if not interpreted carefully will be discussed below. *Prima facie*, the possibility proof of Schelling's model provides a valuable insight because it refutes an otherwise rather natural conclusion.

On the contrary, the insights that Axelrod's simulation model provides are far less surprising. That in the reiterated Prisoner's Dilemma cooperative strategies can prevail is, as has been mentioned earlier, a trivial consequence of the folk theorem, which was already known in the 1950ies (Binmore 1998, 293ff.). Axelrod's model can serve as a nice illustration for the concepts of reciprocal altruism and evolutionary stability, but both of these concepts had been detected and described before: Reciprocal altruism by Trivers (1971) and evolutionary stability by Maynard-Smith (1982). However, even if providing a good illustration of the concept reciprocal altruism is undoubtedly a merit of Axelrod's model, the same excuse cannot justify the large number of variants and follow-up simulations.

### *3.2. Inference to the best explanation*

Another possible justification for an otherwise purely theoretical proof of concept simulation can be that it plays an important role in the context of an inference to the best explanation. A classical example may help to demonstrate under what conditions a theoretical derivation can be justified as best explanation. Gregor Mendel's (1866) experiments in plant hybridization are a very successful example of an

inference to the best explanation. Mendel observed that if plants of the same kind but with different characteristics are matched, the characteristics will reappear in the offspring in certain typical numerical proportions. For example, Mendel crossed (pure) green and yellow peas and found that all descendants would be green, while in the following generation the yellow peas would reappear but be dominated in number by the green peas with a ratio of 3 to 1. Mendel found that the same holds for round and wrinkled peas. And he found that when both characteristics are combined in one experiment this yields a characteristic ratio of 9 (green and round) : 3 (green and wrinkled) : 3 (yellow and round) : 1 (yellow and wrinkled). Thus, the task was set to explain the reappearance of characteristics in the specific empirically determined numerical proportions in subsequent generations.

Mendel offered an explanation by describing a mechanism of genetic inheritance, where each characteristic (in this case form and color) is determined by a genotype that contains two alleles<sup>5</sup> that determine the characteristic. If it is assumed that one of these alleles is dominant and the other recessive and if it is furthermore assumed that in the case of the peas the allele for green dominates the allele for yellow and the allele for round dominates the allele for wrinkled then the observed ratios of characteristics in the descendant plants can be deduced from this mechanism. The mechanism and the example case is simple enough to make those deductions with pen and paper. But had Mendel lived in our time he might have used a computer simulation. This does not make a difference here, because in either case, the proof of concept consists in demonstrating that a certain mechanism is capable of producing a given result.

Now in Mendel's time molecular genetics did not yet exist, and it was not possible to determine whether the alleles were really existing entities. The mechanism he devised was largely a theoretical construction (just as so many game theoretical or agent-based computer simulations today). So, why do we accept this an explanation? The main reason is, I believe, the following: There are no real alternatives. It is hard to imagine an alternative mechanism that is equally powerful with respect to producing the observed result and at

---

<sup>5</sup> Mendel himself did not use these terms. I am using the modern terms "genotype" and "allele" here for the sake of simplicity.

the same time equally simple and elegant as the genetic mechanism postulated by Mendel. Thus, we can say that Mendel's demonstration that a certain ratio of hereditary characteristics can be produced by the postulated mechanism constitutes a best explanation.

The crucial requirement for accepting a theory or a model or a computer simulation as a best explanation for some phenomenon is that either there are no sensible alternatives or all possible alternative explanations can be excluded for good reasons. In the case of Axelrod-style computer simulations this is usually not the case. Given a certain pattern of human or animal behavior, it is usually possible to construct many different game theoretical (or non game theoretical) models that yield this pattern, each of which could be defended on plausible grounds. Often computer simulation models contain rich sets of adjustable parameters which makes it easy to accommodate them to different desired outcomes – though at the price of the reduction of their explanatory power.

I have mentioned earlier that Milinski's (1987) attempted explanation of predator inspection with Axelrod's reiterated Prisoner's Dilemma model suffered – as the subsequent discussion revealed – from the fact that alternative explanations are still possible (see Milinski and Parker 1997). And in the case of the Live and Let-Live system in the trenches of the Western front of World War I, we have, from the historical account, knowledge about causes of this phenomenon which do not even appear in the model. Thus, notwithstanding the question whether the application of Axelrod's simulation model and its results to this empirical case study can be justified by some other story, it most certainly cannot be justified as a best explanation of the Live and Let-Live system.

Summing it up and generalizing the above considerations, simulation models that merely prove logical possibilities can be justified in the context of an inference to the best explanation only if no alternative possible explanations exist or if those that exist can be excluded for good reasons.

As a side note, it is imaginable to explain some observed cooperative animal interaction<sup>6</sup> (by inference to the best explanation) as the

---

<sup>6</sup> I do not enter into the non-trivial question how we can conclude whether some observed pattern of behavior is cooperative or egoistic.

expression of reciprocal altruism if the limited number of alternative forms of genetic altruism (kin selection based altruism and group selection based altruism) can safely be excluded. Still, it would be dangerous to conclude that any particular model of reciprocal altruism, like the reiterated Prisoner's Dilemma, provides the best explanation.

### 3.3. *Logical possibilities, real possibilities and identifiable causes*

If a proof of concept simulation can be justified as a best explanation then it is not necessary that the existence of the simulated mechanism can be proven empirically. However, this type of justification is only possible if different alternative mechanisms for the explanation of the same phenomenon can be excluded. Where this is not possible, a proof of a logical possibility might still be scientifically useful, if it can be shown that it also constitutes a real possibility. Or, in other words, it is useful when the simulated mechanism can be retraced empirically. Because simulation models that prove logical possibilities are often highly stylized, this can be quite a challenge. Milinski's (1987) attempt to identify the cooperative behavior described with Axelrod's reiterated Prisoner's Dilemma model in the predator inspection behavior of shoal fishes shows just how difficult this can be. In the vicinity of Axelrod's reiterated Prisoner's Dilemma model it is hard to find any example where this has been achieved. Arguably, this is due to its lack of robustness and its employment of input parameters (payoff utility values) that cannot be measured empirically. To illustrate the case where a proof of concept model can be justified because it models an empirically identifiable cause, I will therefore discuss the well-known neighborhood segregation model by Thomas Schelling (1971).

Schelling's (1971) model captures one of many possible causes how neighborhoods in residential areas become segregated by some group characteristic, e.g. color of skin, of their inhabitants. In its simplest form the model consists of a checkerboard landscape, each field of which is inhabited by either a green or a red agent or – as a comparatively rare case – left empty. Each agent has a lower limit with how many neighbors of the same color the agent feels happy in its neighborhood. It should be observed that if this limit is below 50% then this means that the agent would be perfectly happy with an integrated neighborhood. Agents that are unhappy move to the nearest

empty field where they can be happy. The most interesting results are revealed, if the limit is set to a comparatively low level like 30%. For even though this means that the agents would be quite happy to live in an integrated environment or even an environment that is (up to a certain limit) dominated by the other group, they end up in segregated environments.<sup>7</sup>

What does this result prove? And, more importantly, can we learn something from the model about reality outside the model? As to the first of these questions, Schelling's segregation model proves the logical possibility of segregated neighborhoods to be the result of individual choices which are based on preferences that are not at all unfavorable to integrated neighborhoods. But is this logical possibility also a real possibility? In other words: Is it possible not only under the artificial conditions of the model but in the real world as well that choices of individual humans or families that do not oppose integrated neighborhoods lead to segregated neighborhoods because of their having a limit concerning how few member of the same group in the neighborhood are acceptable to them?

I believe<sup>8</sup> that it is legitimate to consider a logical possibility a real possibility if a) the prerequisites of the model, most notably the values of its input parameters can be retraced empirically, *and* if b) there is reason to believe that any unrealistic assumptions the model makes do not significantly affect its outcome.

Here I understand under prerequisites the initial conditions with which the model starts. These are, evidently, the values of the input parameters, but also structural conditions such as, for example, that the situation is a reiterated Prisoner's Dilemma, or that there are more or less segregated neighborhoods that consist of individual households. In a more general sense, the prerequisites of a model can be understood as those features of a model on which it depends to which (empirical) scenarios a simulation model can be applied or, what amounts to the same, whether it can be applied to any particular given scenario.

The assumptions of a simulations model concern furthermore those

---

<sup>7</sup> This can easily be verified with the segregation model from the NetLogo library (Wilensky 1997).

<sup>8</sup> It would lead too far to justify the following two criteria epistemologically, here, but I am convinced that intuitively they are plausible enough.

features that determine the course of the simulation and which can (though do not need to) describe hidden mechanisms. Schelling's model, for example, contains assumptions concerning the mechanisms by which households decide to move and by which they select the new destination. Evolutionary simulations like Axelrod's typically contain assumptions concerning the population dynamics. Mathematical simplifications and correction terms can also be counted among the assumptions found in simulation models. Roughly speaking, while it depends on the prerequisites whether a simulation model can be applied to a particular scenario, it depends on the assumptions whether its results can be trusted. The distinction between prerequisites and assumptions is not razor sharp, but it is helpful as a guidance to distinguish between those aspects of a model that must be empirically tractable before a model can be considered a realistic model and those aspects where this requirement can be lessened without interfering with its being realistic or at least its potential to deliver empirically reliable results.

It seems that in the case of Schelling's model both points can be granted. Regarding a) it does not seem impossible to inquire the preferences regarding integrated neighborhoods with a survey. Of course, the results of a survey are always imprecise to some degree. But luckily Schelling's model is quite robust in this respect.<sup>9</sup> Also, it is worth mentioning that the preferences to be inquired are not opaque utility values (as in Axelrod's "Evolution of Cooperation" model), but concern the least percentage of families of the same ethnic group that an individual requires in his or her immediate neighborhood for not wanting to move out.

Concerning b) it is important that Schelling's model is also robust, i.e. its results remain essentially the same, if the basic setup of the model is changed, for example, by using a different geometry than the checkerboard (Adinoyat 2007, 441). But if this is the case then there is hope that the simplifying assumptions of the model do not affect its power to capture reality. Behind this reasoning lies the idea of derivational robustness analysis (Kourikoski and Lethinen 2009) which can roughly be described as follows: If unrealistic assumptions of the

---

<sup>9</sup> This can be verified by varying the similar-wanted parameter in NetLogo's segregation model (Wilensky 1997).



model are changed in various ways, but the results remain essentially the same, then it (hopefully) will not make a difference if the unrealistic assumptions were substituted by the real conditions. Clearly, this is a case of non-demonstrative inference. But if this is granted then we can assume the model to be realistic enough for its purpose if it withstands derivational robustness analysis.

If this line of reasoning is accepted then we are entitled to assume that the logical possibility that Schelling's model proves is also a real possibility. This means, for example, that policy makers that want to set up a program to develop and sustain integrated neighborhoods would need to take this possibility into account. It is, however, very important to understand that even a real possibility is not automatically an actual cause that explains existing or emerging patterns of neighborhood segregation. Schelling's model does not require group members to be racist to bring about neighborhood segregation, but in an empirical case of neighborhood segregation racism could still be the cause.

Generally speaking, to make sure that an identified possibility is an actual cause, it is necessary to check it empirically against other possible causes, some of which might be much stronger and, therefore, preempt the effect of this particular possible cause. Also, it needs to be checked whether there are no other factors that block the possible cause described by Schelling's model. Possible alternative causes include housing prices in connection with differences in average income levels between different groups. It has also been suggested that it is not so much the actual number of neighbors with a different color of skin that triggers the decision to move away, but the increase of the number of neighbors with a different color (Ellen 2000, 124-125). Finally, it might be the case that it is not a single cause but a network of several causes that bring about neighborhood segregation. In this case the epistemological situation would be similar as in the case of Axelrod's attempt to relate the reiterated Prisoner's Dilemma model to the Live and Let Live system of World War I. However, in contrast to Axelrod's model, Schelling's model captures a factor that is empirically identifiable. Thus, Schelling's model can become useful for explaining neighborhood segregation even if it captures only one of several causes that are at work. Axelrod's model – because the cause it models is not really identifiable empirically – cannot add anything relevant to the

explanation of Live and Let Live.

Thus, proofs of logical possibilities also provide scientifically valuable insights if the logical possibilities are at the same time real possibilities and if it can be determined empirically if they represent actual causes or not.

#### 4. *Summary and conclusions*

In this paper I have discussed what simulation models of the “Evolution of Cooperation” can possibly prove about their subject matter. I have discussed the question in the historical context of the tradition of modeling initiated by Robert Axelrod. With respect to this tradition the result is quite sobering. The research design that Axelrod’s role model suggested is heavily flawed. And most of the models created in the tradition of Axelrod are not empirically applicable and therefore pretty much useless. This is not to say that a model is useless just because it is purely theoretical. But we must keep in mind that it is only under fairly restrictive conditions that a purely theoretical simulation can become useful. I have described three different sets of conditions under which this is the case. While I cannot claim that the list is complete, I am quite convinced that any complete list will still be very restrictive.

The most important conclusion that can be drawn from this discussion is that modeling is not per se a useful scientific activity. Modelers need to be aware of the contexts of explanation of empirical phenomena to which their models are meant to contribute. Otherwise there is a considerable danger that their models will not be useful at all. Most importantly they need to take into account the inevitable restrictions under which empirical research labors. For example, it is useless to construct simulation models that rely on input parameters that cannot be measured precisely enough for the model to yield robust results.

I anticipate two objections against this conclusion: 1. Some simulation models only aim at deepening the theoretical understanding of some phenomenon and are not constructed with the intention of contributing to any empirical explanation in the first place. 2. The problem I describe is mostly history and – if at all – concerns only specific schools of modeling, most notably Axelrod-style models of the

reiterated Prisoner's Dilemma models.

As to the first objection: The technical and intellectual level of social simulations is certainly not high enough to justify social simulations as a purely theoretical endeavor or *l'art pour l'art*. Also, one cannot seriously claim to have achieved a deepening of theoretical understanding if that deepening of theoretical understanding does not pay off in terms of empirical explanatory success sooner or later. Therefore, if the simulations cannot be validated empirically themselves, the least that is to be asked for is that they sooner or later become useful in the context of empirical science, *somehow*. Detached from their empirical object, social simulations are merely more or less trivial programming exercises.

As to the second objection. In this paper I have indeed only covered historical cases, but there is evidence that similar problems still exist. In the beginning of the paper I have quoted Heath, Hill and Ciarrello (2009) who complain about the lack of empirical validation of many agent-based simulations. Regarding the research on the evolution of cooperation in particular, a more recent survey by Guala (2012) on the topic of weak or strong reciprocity allows to draw the conclusion that the problem has shifted. While the contemporary modeling on weak or strong reciprocity apparently links fairly well to the experimental empirical research, there is still a considerable gap between models, simulations and lab experiments on the one hand side and field research on the other hand side. Often it seems that field research is not even seriously taken into consideration as the following quotation from Guala (2012, 8) illustrates:

According to Bowles and Gintis (2002, p. 128), for example, “studies of contemporary hunter-gatherers and other evidence suggest that altruistic punishment may have been common in mobile foraging bands during the first 100,000 years or so of the existence of modern humans.” In support of this claim, however, they cite a study (Boehm 1999) that does not endorse a costly punishment account of human sociality. Richerson and Boyd (2005, p. 219) write that “in small-scale societies, considerable ethnographic evidence suggests that moral norms are enforced by punishment.” Among their references, however, one finds only two ethnographic surveys, a laboratory experiment, and a study of dominance that do *not* support the costly punishment story (cf. Richerson & Boyd 2005, p. 280, n. 60).

Most of Richerson and Boyd's (2005) case is, in fact, based on Fehr and Gächter's (2000a; 2002) experiments.

One can get the impression that the attitude of disregard for empirical research that has been symptomatic for many simulation studies of the reiterated Prisoner's Dilemma is carried onward in a different form in the contemporary model-oriented research on the evolution of cooperation. Thus it is still important to be aware of the limitations of pure simulation studies. And it continues to be a challenge to find simulation research designs that allow to link simulation studies with empirical field research.

## 5. *Appendix: Examples for the weaknesses of Axelrod-inspired research designs*

### 5.1. *A brief introduction to the repeated Prisoner's Dilemma model*

The model that Axelrod investigated in his "Evolution of Cooperation" is the reiterated Prisoner's Dilemma Model in a tournament and an evolutionary (or, more precisely, population dynamical) setting. The reiterated Prisoner's Dilemma – as its name suggests – consists of repeated rounds of the one shot Prisoner's Dilemma. In the *one shot Prisoner's Dilemma* two players each have the choice to either *cooperate* with the other player or to *defect*. There are four different payoffs depending on the four possible combinations of choices the players make. If both players cooperate both get a *reward* payoff which is represented by the parameter R (default value 3); if both players defect they both get a *punishment* payoff (parameter P with default value 1); if one player defects while the other cooperates, the player who defects gets a *temptation* payoff, which is the highest possible payoff in the game (parameter T with default value 5), while the player who cooperates receives the lowest possible payoff called the *sucker's payoff* (parameter S with default value 0). For the game to be a Prisoner's Dilemma the inequality  $T > R > P > S$  must hold. In the reiterated Prisoner's Dilemma also  $2R > T+S$  must hold. The dilemma consists in the fact that it would be best for both players to cooperate, but they both have an incentive to defect, because, no matter what choice the other player makes, defecting yields a higher payoff than cooperating.

As a consequence, both players – if they behave in a strictly rational fashion – end up with the punishment payoff instead of the reward payoff. (In technical terms: The Nash Equilibrium of the game is not Pareto-optimal.)

In the *reiterated Prisoner's Dilemma* several rounds of the game are played. (Axelrod used 200 repetitions. It is important that the exact number is unknown to the players to prevent endgame effects.) Since players can adjust their choice in the subsequent rounds to the previous choices of the other player, they get the opportunity to either punish or reward the other player. This opens up a host of strategic opportunities. The simplest strategies are either always cooperate (called DOVE) or always defect (HAWK). Other reasonable strategies are TIT FOR TAT that chooses cooperation in the first round and cooperates in the subsequent rounds whenever the other player has cooperated in the previous round, but defects when the other player has defected, or the strategy PAVLOV (win stay, loose shift).

This game can be played by human agents in economic experiments. While it can be difficult to find out what the exact strategies are that humans use in an experiment, there is a large body of experimental evidence that shows that humans frequently cooperate in reiterated Prisoner's Dilemma games as well as other, related games like the Dictator Game or various Public Goods games (see, for example, Andreoni and Miller (1993), Gintis (2000) or Clark and Sefton (2001)). In fact the level of cooperation was so high that it was a challenge for economists to find explanations that would reconcile these results with economic theory (for example, Dufwenberg and Kirchsteiger (2004)). In a computer simulation like that of Axelrod, however, the players are computer agents the choices of which are determined by algorithms that represent their strategies.

In the *tournament setting* every strategy from a set of strategies plays the pairwise reiterated Prisoner's Dilemma with every other strategy. The goal is not to beat as many opponents as possible (in this case HAWK would be the best strategy, because it cannot be beaten in a pairwise match) but to gain the highest average score over all matches.

In the *evolutionary setting* each strategy gets a share of a population of players which breeds offspring according to the success of the strategy in a tournament of all players. Thus, if a strategy is successful

its share of the population increases. A sequence of tournaments is played where each tournament resembles a new generation. The result of an evolutionary simulation of the reiterated Prisoner's Dilemma is shown on figure 1.

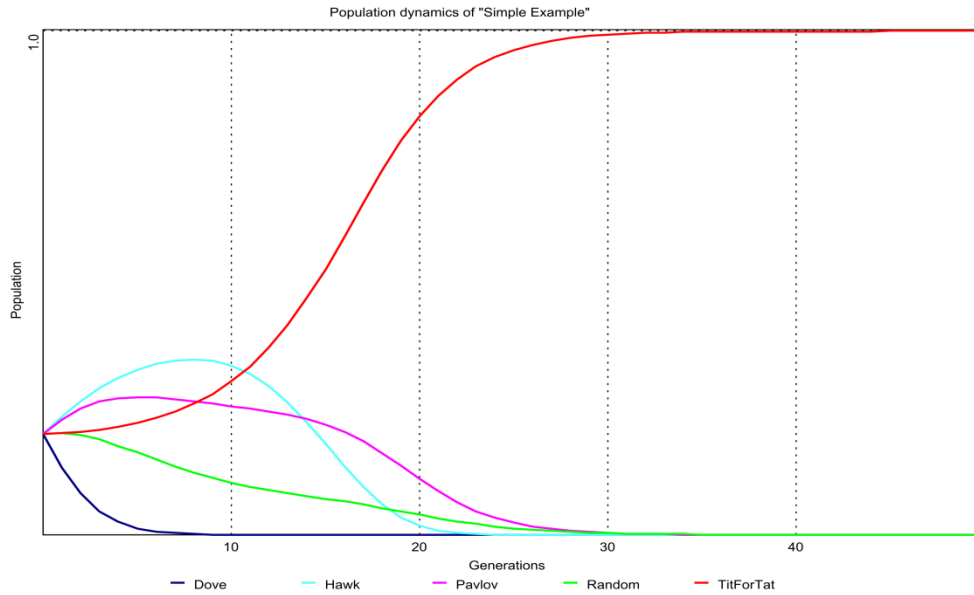


Figure 1: *Evolutionary Simulation of the reiterated Prisoner's Dilemma*

It should be observed that the strategy TIT FOR TAT that ends up dominating the population is superseded by HAWK and PAVLOV during the first generational cycles. The reason is that HAWK and PAVLOV both exploit DOVE, which TIT FOR TAT doesn't. Once DOVE drops out of the population they do not enjoy this advantage over TIT FOR TAT any more.

## 5.2. *The lack of robustness of Axelrod's model*

One of the main reasons why Axelrod's simulation model of the pairwise reiterated Prisoner's Dilemma fails to explain empirical instances of cooperative behavior is its lack of robustness. Without entering into the details of robustness analysis (see Kourikoski, Lethinen, Marchionni 2010 for a thorough treatment) I will consider only two aspects of robustness here: 1. In order to be robust with

respect to empirical validation, the input parameters must be measurable and the model must yield stable results within the measurement inaccuracies of the input parameters. 2. Moderate changes of the setup of the model should yield similar results. Examining Axelrod's repeated Prisoner's Dilemma model under these aspects with the simulation software published by Arnold (2004), we find that:

1. *Axelrod's model is not robust with respect to changes of the input parameters.*

If a population dynamical simulation of the Strategies DOVE, GRIM, HAWK, JOSS, RANDOM, TAT FOR TIT, TIT FOR TAT is run with the payoff parameters  $T, R, P, S = 5, 3, 1, 0$  then TIT FOR TAT leads the evolutionary race after 50 generations with a population share of 38 %, but if the reward parameter is only slightly changed from  $R = 3$  to  $R = 3.5$ , then DOVE emerges as winner with a population share of 38 %. The consequence of this lack of robustness is that before one can conclude from the model that it is better to retaliate for defections (TIT FOR TAT) than not to retaliate (DOVE) one would need to be able to measure the reward parameter  $R$  with sufficient accuracy to distinguish  $R = 3$  from  $R = 3.5$  in the actual application case of the model.

2. *The results of Axelrod's model strongly depend on the strategy set.*

If the strategies DOVE, GRIM, HAWK, JOSS, PAVLOV, RANDOM, TAT FOR TIT, TESTER, TIT FOR TAT, TRANQUILIZER<sup>10</sup> play a tournament, then the population dynamics yields TIT FOR TAT as the winner with TESTER<sup>11</sup> placing second. If then the single strategy DOWNING 0.9<sup>12</sup> is added, the image changes completely with HAWK coming out first and GRIM on the second place. Again, for any particular application case we would need to be

---

10 For a description of these strategies see Axelrod (1984) or, alternatively, the source code of CoopSim (<http://www.eckhartarnold.de/apppages/coopsim.html>).

11 TESTER defects in the first two rounds. If the opponent reacts with punishment, TESTER plays a cooperative move (as consolation, if you like) and then switches to playing TIT-FOR-TAT during the rest of the game. Otherwise, TESTER defects every second round for the rest of the game.

12 DOWNING 0.9 tries to estimate the probability of being punished. It cooperates if this probability is greater than a certain value (0.9 by default), otherwise it deceives. (Note: This strategy is somewhat different from the strategy DOWNING described in Axelrod's "Evolution of Cooperation" (1984)).

able to determine the set of strategies that are in the race. It should be noted in this context that the inference from observed behavioral patterns to strategies can be ambiguous.

Because the repeated Prisoner's Dilemma model lacks the robustness that would make it applicable in an empirical context, I hold the opinion that it is not more than a good metaphor for reciprocal altruism in nature or society. One can, of course, also put it positively and say that the model provides a metaphorical explanation of reciprocal altruism – no more, no less.

### 5.3. *Schüßler's model of cooperation on anonymous markets*

One of the more interesting follow-ups to Axelrod's model has been developed by Rudolf Schüßler (1997). Schüßler's approach resembles Axelrod's model and research design in so far as he uses a highly stylized game theoretical model and draws conclusions with respect to a much more general debate.

The most important deviation from Axelrod's model is that Schüßler's model allows the players to exit the reiterated game, thus encouraging a hit- and run technique. A stripped down variant of Schüßler's simulation model<sup>13</sup> works as follows: There are just two strategies in the game: HAWK and QUIT FOR TAT. HAWK always defects and quits the interaction when the other player starts retaliating. QUIT FOR TAT cooperates but quits the interaction after the first defection of the other player. Interactions can also be ended by a random chance event. If an interaction sequence has ended, the players need to seek a partner from the pool of free players. After a certain number of rounds a new generation starts and each strategy's share of the population is updated according to its average payoff.

The result (figure 2) is that even though HAWK can employ a hit and run tactic (that has diligently been made impossible in Axelrod's original model) the cooperative QUIT FOR TAT strategy is more successful and soon dominates the population at a stable equilibrium with a high number of QUIT FOR TAT players and a low number of HAWK players.

---

13 The source code can be downloaded from: [http://www.eckhartarnold.de/apppages/downloads/RPD\\_with\\_exit\\_option.zip](http://www.eckhartarnold.de/apppages/downloads/RPD_with_exit_option.zip)



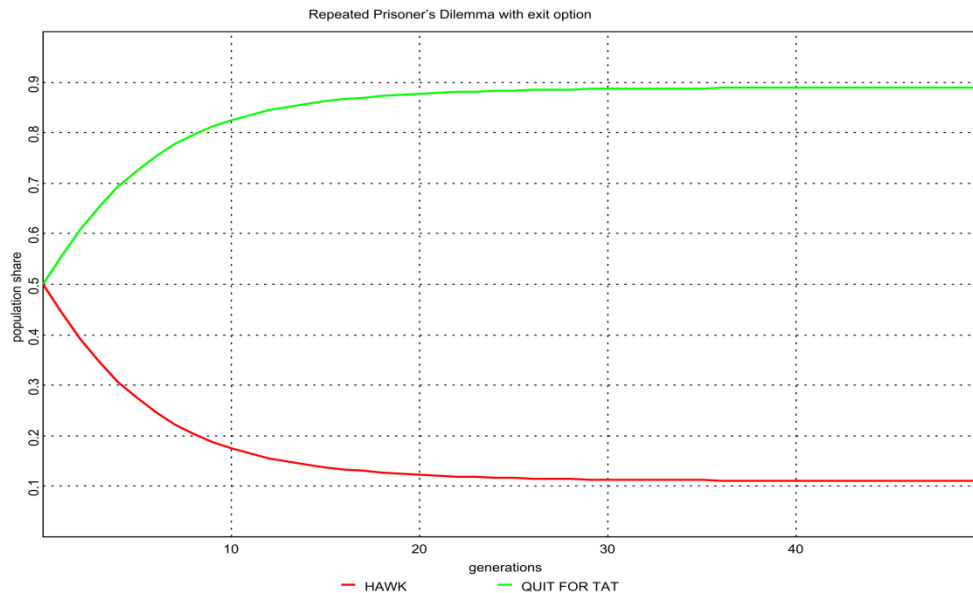


Figure 2: *A simplified version of Schüßler's (1997) simulation that allows players to end the interaction at will*

The explanation for this phenomenon is simple: Since the cooperative QUIT FOR TAT players tend to keep up the interaction with other cooperative players, the pool of free players will mostly consist of non-cooperative HAWK players. This effectively ruins the bargain for HAWK players, because most of the time they are on the run and have to pick a partner from the mostly non-cooperative lot they find in the pool.

Generalizing this finding, Schüßler relates his model to one of the “central, classical assumptions of normativistic sociology” which implies “that in an exchange society of rational egoists no stable cooperation-relations can emerge” (Schüßler 1997, 91). Schüssler ascribes this assumption to the sociologists Émile Durkheim and Talcott Parsons. Without quoting any sources Schüßler furthermore maintains that “alleged proofs for this thesis attempt to show that already simple analytical reflections suffice for this conclusion.” And he believes his simulation “to be fit to shake this evidence”.<sup>14</sup> But even if

---

14 This is my translation. The German original reads: “Eine der zentralen, klassischen Annahmen der normativistischen Soziologie besagt, daß in einer Austauschgesellschaft rationaler Egoisten keine stabilen Kooperationsverhältnisse

Parsons or Durkheim did indeed believe that “simple analytical reflections” suffice to back this assumption (rather than relying on their own empirical work to back it), it is most likely that they would embed their argument in a theoretical framework where the “inability to emerge stable cooperation-relations” is not proven of rational egoists in the sense of rational choice theory or of agents in the highly stylized environment of a computer simulation but of humans with their distinct psychological signature. A normativistic sociologist does not at all need to deny that the emergence of stable cooperation-relations is possible among the artificial agents in a highly stylized simulation model in order to still maintain that it is *impossible* in the real world given the human nature as we know it and are acquainted with it. Thus, far from being “fit to shake this evidence” Schübler’s simulation does in fact not allow him to make any substantial contribution to the discussion about normativistic sociology. Incidentally, the example highlights the difference between logical and real possibilities and it shows how notoriously weak proofs of logical possibilities usually are in the social sciences.

#### 5.4. *Skyrms’ take on Game Theory and Social Contract Philosophy*

Brian Skyrms (1996; 2004) has written two books that present game theoretical models and vaguely relate them to social contract philosophy. What I am concerned with here is not his models that may have their merits on their own right,<sup>15</sup> but the background story that he sells them with. In “The Stag Hunt and the Evolution of Social Structure” (2004) he writes:

How do we get from the hunt hare equilibrium to the stag hunt equilibrium? We could approach the problem in two different

---

entstehen können (vgl. Durkheim 1997, Parsons 1949). Angebliche Nachweise für diese These versuchen zu zeigen, daß bereits einfache, analytische Überlegungen zu diesem Schluß ausreichen. Die vorliegende Simulation sollte geeignet sein, diese Sicherheit zu erschüttern.” (Schübler 1997, 91).

15 For the discussion of these see Ernst (2001) and Batterman et al. (1998). Both of these papers are, of course, only concerned with Skyrms first book (1996) only. While both papers take critical notice of the lack of robustness of Skyrms’ simulations, they both give it a more gentle reading than I do here.

ways. We could follow Hobbes in asking the question in terms of rational self-interest. Or we could follow Hume by asking the question in a dynamic setting. We can ask these questions using modern tools – which are more than Hobbes and Hume had available, but still less than we need for fully adequate answers. (Skyrms 2004, 10)

Skyrms uses game theoretical simulation models to explore these questions. And he suggests that these “modern tools” allow us to gain insights about the topics that Hobbes and Hume explored beyond that what Hobbes and Hume can offer us (“more than Hobbes and Hume had available”).<sup>16</sup> Almost all of the book is simply dedicated to the discussion of various highly stylized simulation models. One of the models Skyrms presents is a highly stylized spatial model of the stag hunt game. I am not going to discuss this model in detail. Only so much: Depending on the setup and the particular boundary conditions the cooperative stag hunting equilibrium spreads and eventually replaces the non cooperative hare hunting equilibrium completely. In a concluding postscript Skyrms returns to the topic of classical social contract philosophy:

How much progress have we made in addressing the fundamental question of the social contract: “How can you get from the non cooperative hare hunting equilibrium to the cooperative stag hunting equilibrium?” The outlines of a general answer have begun to emerge. Over time there is some low level of experimentation with stag hunting. Eventually a small group of stag hunters comes to interact largely or exclusively with each other. ... The small group of stag hunters prospers and can spread by reproduction and imitation. (Skyrms 2004, 123)

---

<sup>16</sup> This echoes a belief in the superiority for formal methods that is widespread in contemporary analytical philosophy. In a similar vein Kwame Appiah writes “It would be interesting and important if we could make more precise the sort of argument Hobbes offered, so that we could say just why it is that the advantages of civil society over the state of nature ought to appeal to anyone.” (Appiah 2003, 232) And he carries on with describing the Prisoner’s Dilemma as game-theoretical model for the state of nature.

The first oddity of this story is that the reader has to assume that the fundamental question of the social contract is a question about game theoretical equilibriums. Historically, the classical questions of the social contract that Hobbes, Locke, Hume and others discussed in the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> century, were questions like: How can we overcome or prevent anarchy? How is political order possible? Is a peaceful order without the institution of government possible at all? How can we justify the institution of government? And similar questions. Now, it is *prima facie* far from clear that these questions can be rephrased as the game theoretical question “How can you get from the non cooperative hare hunting equilibrium to the cooperative stag hunting equilibrium?” Rather it seems that, just like in Axelrod’s and Schüßler’s case, we have a highly stylized computer model on the one hand side and we have concrete real life questions on the other hand side and the resemblance between both is at best metaphorical.

However, if it is assumed that the “fundamental question of the social contract” when rephrased in game theoretical terms really is the same question, then the second oddity is the fact that the answer that Skyrms arrives at contradicts completely the answer that Hobbes, Locke, Hume and about any other classical social contract philosopher arrived at. In Skyrms model it is possible that order (resembled by the cooperative hare hunting equilibrium) emerges from disorder (resembled by the non cooperative stag hunting equilibrium) even without the institution of government. But the whole point of classical social contract philosophy was to justify the existence of government (and to determine its proper form), because none of the social contract philosophers from the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> centuries seriously believed that a peaceful order was possible without government. It is surprising that Skyrms does not comment on this contradiction. If we exclude the possibility that the thinkers of the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> century were simply wrong (which for the extreme scarcity of historical examples of peaceful states of anarchy we can safely do), then the most benevolent reading we can give to Skyrms is that under the guise of social contract theory he discusses different questions with the help of game theoretical models that may be appropriate to address these, but which appear inadequate when related to the classical questions of social contract theory that circle around the institution of government in large scale societies.

5.5. *Arnold and the story of “slip stream” altruism*

I have myself conducted some Axelrod-style simulations and published the results in Arnold (2008). Do they suffer from the same limitations as the other examples? I am afraid they do and here is why.

In Arnold (2008) I conduct large scale simulation series of Axelrod-style simulation of the repeated Prisoner’s Dilemma. Then I analyze the results, both the aggregated results and some of the individual simulation results. In these I found “interesting” phenomena that I then examined thoroughly and tried to explain in the sense in which one “explains” the results of computer simulations, i.e. by relating them to the mechanisms of the simulation and trying to understand why these mechanisms bring the results about. What I refrained from doing is to draw general conclusions from the simulations, but, as has been said earlier, such modesty does not rescue the project, because it only raises the question what a simulation is good for, if no conclusions can be drawn from it.

One of these interesting phenomena, is the fact that in many simulations of the series naïve cooperators gained a moderate success. In mixed strategy sets that contain reciprocators (e.g. TIT FOR TAT), naïve cooperators (e.g. DOVE) and exploiting strategies (e.g. HAWK) it can happen that the reciprocators wipe out the exploiters before the naïve cooperators have been wiped out, which allows the naïve cooperators to survive at a low level. I called this phenomenon “slip stream”-altruism (Arnold 2008, 103ff.). Its philosophical significance, if any, lies in the fact that it shows that under evolutionary conditions even genuine altruists, i.e. altruists that do good without expecting to be treated well in return, can survive.<sup>17</sup> Some philosophers tend to interpret reciprocal altruism as merely a kind of time-deferred egoism. (It should be observed that punishment isn’t costly in this model, so the naïve cooperators do not live at the expense of the reciprocal cooperators.)

An interesting special case is that where naïve cooperators are even more successful than reciprocal cooperators. This case is in its simplest

---

<sup>17</sup> Another evolutionary mechanism that can produce genuine altruists is that of group selection (Sober and Wilson 1998).

form depicted on figure 3. Here the strategies TAT FOR TAT (a variant of TIT FOR TAT that starts with a defection) and TIT FOR TAT keep out the exploiter HAWK. But since TIT FOR TAT and TAT FOR TIT do not play very well against each other, DOVE earns the highest score. I used the term *conflicting reciprocators* to describe the situation when there are different types of reciprocal altruists in the game that do not play well with each other.

But can we learn anything about reality from this finding? It is imaginable that a biologist eventually stumbles upon a constellation of behavioral types in the population of some animal species that contains exploitative, naïve and reciprocal strategies and where the naïve altruistic behavioral types enjoy the highest population share. Then, this simulation might serve as one of (undoubtedly) several possible explanatory metaphors for this behavior. It is not more than a metaphor because, again, we cannot measure the payoff parameters. The simulation depicted on figure 3 yields TIT FOR TAT instead of DOVE as the winner if the payoff parameter  $R$  is set back to its default value  $R = 3$ . Therefore, I believe that at the end of the day my simulation series is just another one of the “toy models with limited applicability” that Hammerstein (2003, 92) complains about.<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> Some of my simulations are quoted favorably in Schurz (2012). Now, I am very grateful for that and happy that the simulations were useful to someone else. However, in view of the epistemological limitations of purely theoretical simulations such as mine, I still feel a bit uneasy about it as if with some kind of undeserved praise.

## Simulation Models of the Evolution of Cooperation

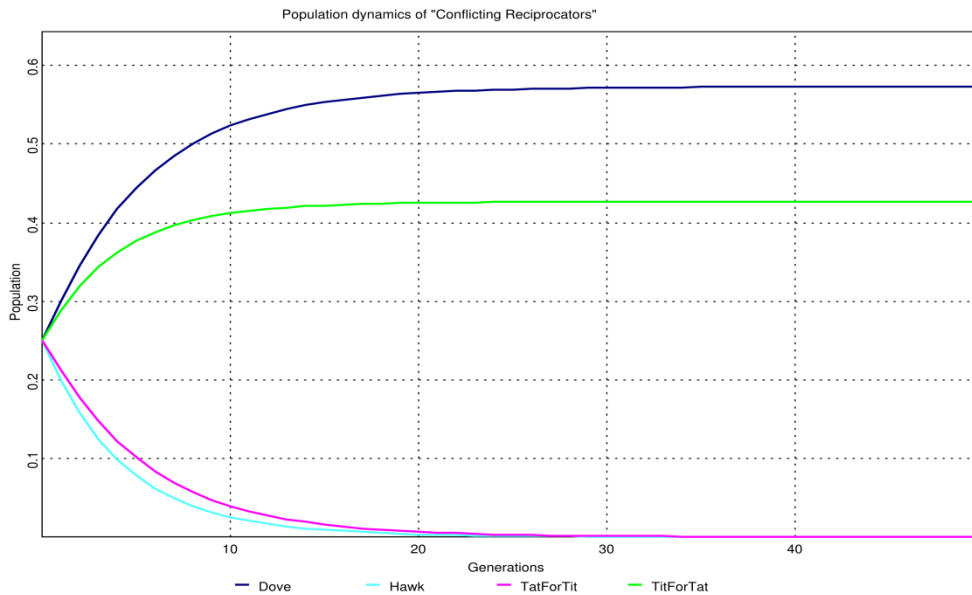


Figure 3: *DOVE* wins because there are conflicting reciprocal cooperators in the game. (Please note that the parameter  $R = 4$  in this simulation!)

### References

- Andreoni, James and Miller, John H. "Rational Cooperation in the Finitely Repeated Prisoner's Dilemma: Experimental Evidence." *The Economic Journal* 103 (1993): 570-585.
- Arnold, Eckhart. *CoopSim*. A Python implementation of Axelrod's "Evolution of Cooperation" Simulation. 2004.  
<http://www.eckhartarnold.de/apppages/coopsim.html>.
- Arnold, Eckhart. *Explaining Altruism. A Simulation-Based Approach and Its Limits*, Heusenstamm, Ontos Verlag, 2008.
- Appiah, Kwame: *Thinking it Through. An Introduction to Contemporary Philosophy*. Oxford University Press, 2003.
- Ashworth, Tony: *Trench Warfare 1914-1918. The Live and Let Live System*. MacMillan Press Ltd., 1980.
- Axelrod, Robert. *The Evolution of Cooperation*. Basic Books, 1984.

- Axelrod, Robert and D'Ambrosio, Lisa. "Annotated Bibliography on the Evolution of Cooperation". Center for the Study of Complex Systems, University of Michigan, 1994.  
[http://www-personal.umich.edu/~axe/research/Evol\\_of\\_Coop\\_Bibliography.htm](http://www-personal.umich.edu/~axe/research/Evol_of_Coop_Bibliography.htm).
- Aydinonat, N. Emrah. "Models, conjectures and exploration: an analysis of Schelling's checkerboard model of residential segregation." *Journal of Economic Methodology* 14,4 (2007):429–454.
- Bateson, William. *Mendel's Principles of Heredity. A Defense*. Cambridge University Press 1902.  
<http://www.esp.org/books/bateson/mendel/facsimile/title3.html>  
 (facsimile).
- Battermann, Robert, D'Arms, Justin and Górný, Krzysztof. "Game Theoretic Explanations and the Evolution of Justice." *Philosophy of Science* 65 (1998): 76-102.
- Binmore, Ken. *Game Theory and the Social Contract I. Playing Fair*. Fourth printing (2000). Cambridge, Massachusetts / London, England, MIT Press, 1994.
- Binmore, Ken. *Game Theory and the Social Contract II. Just Playing*. Cambridge, Massachusetts / London, England, MIT Press, 1998.
- Brian Heath, Raymond Hill, and Frank Ciarello. "A survey of agent-based modeling practices (January 1998 to July 2008)." *Journal of Artificial Societies and Social Simulation (JASSS)*, 12(4):9 (2009).  
<http://jasss.soc.surrey.ac.uk/12/4/9.html>.
- Clark, Kenneth and Sefton, Martin. "The Sequential Prisoner's Dilemma: Evidence on Reciprocation" *The Economic Journal* 111 (2001): 51-68.
- Dufwenberg, Martin and Krichsteiger, Georg. "A theory of sequential reciprocity" *Games and Economic Behavior* 47 (2004): 268-298.
- Dugatkin, Lee A. *Cooperation among Animals*. Oxford University Press, 1997.
- Ellen, Ingrid Gould. *Sharing America's Neighborhoods: The Prospects for Stable Racial Integration*. Harvard University Press, 2000.
- Ernst, Zachary. "Explaining the Social Contract" *British Journal for the Philosophy of Science* 62 (2001): 1-24.
- Gintis, Herbert. "Beyond *Homo economicus*: evidence from experimental economics." *Ecological Economics* 35 (2000): 311-322.



- Guala, Francesco. "Reciprocity: Weak or Strong? What Punishment Experiments Do (and Do Not) Demonstrate." *The Behavioral and Brain Sciences* 35, no. 1 (February 2012): 1–15.  
doi:10.1017/S0140525X11000069.
- Hammerstein, Peter: "Why Is Reciprocity So Rare in Social Animals? A Protestant Appeal." In *Genetic and Cultural Evolution*, edited by Peter Hammerstein. Cambridge, Massachusetts / London, England, MIT Press in cooperation with Dahlem University Press, 2003, Chap. 5: 83–94.
- Hoffmann, Robert. "Twenty Years on: The Evolution of Cooperation Revisited." *Journal of Artificial Societies and Social Simulation* 3:2 (2000). <http://jasss.soc.surrey.ac.uk/3/2/forum/1.html>.
- Kourikoski, Jaakko and Aki Lehtinen. "Incredible Worlds, Credible Results." *Erkenntnis* 70 (2009):119–131.
- Kuorikoski, Jaakko, Aki Lehtinen, and Caterina Marchionni. "Economic Modelling as Robustness Analysis." *The British Journal for the Philosophy of Science* 61, no. 3 (September 1, 2010): 541–567.  
doi:10.1093/bjps/axp049.
- Lahno, Bernd "In Defense of Moderate Envy." *Analyse und Kritik* 22:1 (2000), 98-113.
- Lorenz, Edward N. "Deterministic Nonperiodic Flow." *Journal of the Atmospheric Sciences* 20,2 (1963): 130–141. doi:10.1175/1520-0469(1963)020<0130:DNF>2.0.CO;2.
- Mendel, Gregor. "Versuche über Pflanzen-Hybriden." *Verhandlungen des naturforschenden Vereines, Abhandlungen*, Brünn 4 (1866): 3-47.  
<http://www.mendelweb.org/MWGerText.html> (German).  
<http://www.mendelweb.org/Mendel.html> (English).
- Milinski, Manfred. "TIT FOR TAT in sticklebacks and the evolution of cooperation." *nature* 325 (1987): 433–435.
- Milinski, Manfred and Parker, Geoffrey A. "Cooperation under predation risk: a data-based ESS analysis." *Proceedings of the Royal Society* 264 (1997): 1239–1247.
- Osborne, Martin J. *An Introduction to Game Theory*. Oxford University Press, 2003.
- Schelling, Thomas C. "Dynamic Models of Segregation" *The Journal of Mathematical Sociology* 1, no. 2 (1971): 143–186.  
doi:10.1080/0022250X.1971.9989794.

- Schurz, Gerhard. *Evolution in Natur und Kultur: Eine Einführung in die Verallgemeinerte Evolutionstheorie*. Heidelberg, Springer, 2011.
- Schüßler, Rudolf. *Kooperation unter Egoisten: Vier Dilemmata*. 2<sup>nd</sup> edition, München, R. Oldenbourg Verlag, 1990.
- Sober, Elliott and Wilson, David S. *Unto Others. The Evolution and Psychology of Unselfish Behaviour*. Harvard University Press, 1998.
- Skyrms, Brian. *Evolution of the Social Contract*. Cambridge University Press, 1996.
- Skyrms, Brian. *The Stag Hunt Game and the Evolution of Social Structure*. Cambridge University Press, 2004.
- Smith, John Maynard. *Evolution and the Theory of Games*. 2<sup>nd</sup> ed. Cambridge University Press, 1982.
- Trivers, Robert L. "The Evolution of Reciprocal Altruism." *The Quarterly Review of Biology* 46 (1971): 35–57.
- Wilensky, U. NetLogo. Center for Connected Learning and Computer-Based Modeling, Northwestern University, Evanston, IL., 1999.  
<http://ccl.northwestern.edu/netlogo/>.
- Wilensky, U. *NetLogo Segregation model*. Center for Connected Learning and Computer-Based Modeling, Northwestern University, Evanston, IL., 1997.  
<http://ccl.northwestern.edu/netlogo/models/Segregation>



**MONOGRAPHICA II**

*Potere e violenza nel pensiero di Günther Anders / Power and violence  
in Günther Ander's Thinking*

**In memoria di Elio Matassi**

## ***Guest Editor's Preface***

Vallori Rasini

vallori.rasini@unimore.it

Università di Modena e Reggio Emilia

Dipartimento di Studi Linguistici e Culturali

### **KEYWORDS**

Günther Anders, Power, Violence, Technology, humanity

“Power and violence” is a dyad that is definitely taken for granted, almost a tautology. If power, either in exercise or attribute, implies an imposition of a condition of superiority (with consequent subjugation of others, or identification of the “non powerful”, “less powerful”, or “powerless”), there is an inevitable slide towards the idea of singling out individuals, abuse, and subjugation, and thus a display (more or less consciously) of force that easily transforms into violence. But in the disturbing depths of Günther Anders’ (1902-1992) thought, the relationship between the two concepts becomes more complex, they become inter-tangled, are redefined and, without any form of contradiction, they even manage to become inverted.

The current human condition is the focus of his observations, conducted using original and incredibly effective stylistic means<sup>1</sup>. The determination of the position of man in the world (but not of his “nature”, it is important to underline) forms the backdrop for the ethical and social commitment of one of the most acute and socially dedicated intellectuals of the last century. Trained in the phenomenological school, sensitive to existentialist themes, he was also open to the assertions of the newly developing anthropological philosophy, Anders proposes philosophical pathways that express denunciation in various ways of “human deficiency”, of a “defect of humanity” in contemporary man. This deficiency takes concrete form in behaviour unworthy of man, of his (self-conceived) excellence and superiority, a behaviour that, most of all, distances him from any sense of responsibility.

The “Promethean gap” is a basic concept coined by Anders to indicate this condition of inadequacy and “outdatedness” of humankind, a condition that betrays a “culpable” renunciation, a genuine surrender of humanity, and the exoneration of an entire living species from the responsibilities and ideals that in a very recent historical period, the romantic-bourgeoisie era, they proudly attributed to themselves as inalienable characteristics. The concept of the Promethean gap thus had both a historical-theoretical and moral significance.

---

<sup>1</sup> See G. Anders’ explanation in the introduction to *Die Antiquiertheit des Menschen II*.

The first involves the position of contemporary man in the world, very different from that of archaic man (pre-technological). It involves the need of human beings to compare themselves with an “other” that was previously unimaginable, a extremely advanced and effective technology beyond comparison with what in the past was referred to as “technical means”. The second significance, instead, recalls the responsibility of a free being, which by the very nature of being free must take a stance in relation to themselves and the world.

In the face of the extraordinary potential of technological products, their functionality and durability, human nature appears weak, delicate, and fragile. The term “Promethean shame” denotes the (bland) awareness of an almost imperceptible but nevertheless incredibly ferocious violence that generates subjugation. The power of technology, translating into efficiency and “progress” (it remains to be seen whether real or illusory), exceeds all human potentialities, exposing the inferiority of humankind’s “ontic equipment” on any level and from any point of view. However, the technocratic system does not involve only the economic dimension of human life, it is also rooted into the social and political organization, transforming it into a “megamachine”. The totalitarianism of Nazi Germany is a dazzling example: the “monstrousness” that it generated led to the extermination of entire populations, combined with an almost complete indifference to their fate. Unfortunately this indifference is no less obvious as regards another product of technocratic over assertion: the killing of tens of thousands of people in a single blow that occurred with the dropping of the “latest product” of the technology of the 1940s on Hiroshima. The atomic bomb represents the extreme outcome of technological power and of an unchallengeable superiority: before demonstrating the capacity to destroy all forms of life on Earth, enjoying the privilege of subtracting oneself from its foreseen concrete effects. At the same time, like all technological products, it demonstrated its power of imposition, because what we have at our disposal cannot fail to be (automatically) utilized. The products of technology cry out to be used.

Over the last few centuries, and above all in recent decades, the existential situation has thus radically mutated, and mankind, overwhelmed by his “technical” context, invasive and at least partially autonomous, must also deal with new and exceptional situations on an ethical level. The second significance of the “Promethean gap” concept, as already said, applies to the moral plane: a man that is no longer capable of controlling the direction and the development of his own products; a man that kneels before his own machine, delegating all responsibility; a man that is no longer present, who repudiates his ethical role in the face of modernity, is a being that, certainly offended and violated, has to recover within himself the capacity for emotional response. Encouraging imagination and experiencing human feelings is the only effective antidote against the poisonous effects of passivity and dehumanization.

That it is really possible to bridge this gap remains uncertain, but in Anders' view we have a duty to try, at very least in order to oppose the multi-faceted violence underway. On the themes of "power" and "violence" he provides extraordinary compulsion and provocation. Power and violence paint the scenographic background for the stage upon which contemporary man plays out his existence. The exile, the worker, the businessman, the criminal, all act out the same scenes, but they have (must have) the option of opposing themselves. Those who want to rebel, that want to exit from the role enforced by the power of the system (political and/or technocratic), to follow a different script (or perhaps to revert to an older script) that assigns to man the part of a human being, might be obliged to brutally offend the status quo, and resort to violence, the most appropriate weapon against violence itself.

## ***Angels, the Space of Time, and Apocalyptic Blindness: On Günther Anders' Endzeit–Endtime***

Babette Babich

Department of Philosophy

Fordham University, New York City

babich@fordham.edu

### **ABSTRACT**

Anders was a preeminent critic of technology and critic of the atomic bomb as he saw this hermeneutico-phenomenologically in the visceral sense of being *and* time: the sheer that of its *having been* used (where the Nietzschean dialectic of the ‘having been’ reflects the essence of modern technology) as well as the bland politics of nuclear proliferation functions as programmatic aggression advanced in the name of defense and deterrence. The tactic of sheerly technological, automatic, mechanical, aggression is carried out in good conscience. The preemptive strike is, as Baudrillard observed, the opponent’s fault: such are the wages of evil. Violence in good conscience characterizes the postwar, cold war era and the present day with its mushrooming effects of neo-fascism under the titles of national security and anti-terrorism. Karl Krauss’ 1913 *bon mot* regarding psychoanalysis as the very insanity it claims to cure [*Psychoanalyse ist jene Geisteskrankheit, für deren Therapie sie sich halt*] has never been more apt for political translation — straight into the heart of what Lacan called the Real which has ‘always been’ the political register. Where Habermas and heirs have tended to disregard Anders (as they also sidestep Heidegger and Nietzsche), just as most philosophers of technology (and indeed philosophers of science) have ignored the political as well as the ethical in their eagerness to avoid suspicion of technophobia, we continue to require both critical theory and a critical philosophy of technology, a conjunction incorporating Ander’s complicated dialectic less of art in Benjamin’s prescient but still innocent age of technological reproduction but and much rather “on the devastation of life in the age of the third industrial revolution.” Thus rather than reading Anders’ critique of the bomb as limited to a time we call the Atomic Age — as Anders himself varied Samuel Beckett’s 1957 *Endgame* (*Fin de partie*) as *Endzeit* that is “Endtime,” here invoking the eschatological language of Jacob Taubes as Anders does — this essay connects his reflections on the bomb with his critique of technology and the obsolescence of humanity as of a piece with our dedication to hurling ourselves against our own mortality. This concern with the violence of technology, this hatred of the vulnerability of having been born and having been set on a path unto death (the mortal path that is the path of life) inspires Anders’ engagement with the sons of Eichmann — the heirs of those who designed and executed the Nazi death camps and extermination chambers of the Holocaust — and the sons of Claude Eatherly — the heirs of both those who designed and those who as pilots (banality of banality) deployed the bombings that exploded nothing the stuff of the sun itself against the Empire of the Sun in the attacks on Hiroshima and Nagasaki. We, embroiled as we are in wartime after wartime,



suppressing public protest on a scale like never before, in country after country across the globe, cannot dispense with Anders today.

**KEYWORDS**

Günther Anders, Walter Benjamin, apocalyptic blindness, endtime, holocaust, humanity

The door in front of us bears the inscription “Nothing will have been” and from within: “Time was an episode.” Not however as our ancestors had hoped, between two eternities; but one between two nothingnesses; between the nothingness of that which, remembered by no one, will have been as though it had never been, and the nothingness of that which will never be. — Günther Anders, *Commandments in the Atomic Age*<sup>1</sup>

1. *Angels*

Walter Benjamin, Günther Anders’ cousin, had traced the mystical art of the one and only Paul Klee, his possession, which he had acquired from Gershom Scholem, of Klee’s 1920 *Angelus Novus*, now the iconic postcard on every college teacher’s door, the angel of history, to recollect the word painting of the open mouth “His eyes are staring, his mouth is open, his wings are spread,”<sup>2</sup> so that we can conflate as we do, Klee and Benjamin, one with the other.

A Klee painting named *Angelus Novus* shows an angel looking as though he is about to move away from something he is fixedly contemplating. ... His face is turned toward the past. Where we perceive a chain of events, he sees one single catastrophe which keeps piling wreckage upon wreckage and hurls it in front of his feet. The angel would like to stay, awaken the dead, and make whole what has been smashed. But a storm is blowing

---

<sup>1</sup> Günther Anders and Claude Eatherly, *Burning Conscience: The case of the Hiroshima Pilot, Claude Eatherly, told in his letters to Günther Anders*, Preface by Bertrand Russell; foreword by Robert Jungk (New York: Paragon, 1961), p. 11.

<sup>2</sup> Walter Benjamin, “Theses on the Philosophy of History” in Benjamin, *Illuminations: Essay and Reflections*, ed. Hannah Arendt (New York: Schocken, 1969), p. 257.

from Paradise; it has got caught in his wings with such violence that the angel can no longer close them. The storm irresistibly propels him into the future to which his back is turned, while the pile of debris before him grows skyward. This storm is what we call progress.<sup>3</sup>



Fig. 1. Paul Klee, *Angelus Novus*, 1920.

Gift of Fania and Gershom Scholem, Jerusalem; Courtesy of the Israel Museum, Jerusalem.

In an end time, that is to say, at the end of time, the strobe light of horror showed the still figure, the frozen figure of the angel of every apocalypse. And of course, let us think of Rilke, and his *Duino Elegies*, angels were on everyone's lips. *Ein jeder Engel ist schrecklich*.

Aren't they all? *Where are you* when you see angels? What has become of your life, what has become of your eyes, that you *can* see angels? Günther Anders explores the mode of such modalities, *können* and *nicht können*, to be able to and not to be able to, as opposed to Shakespeare's rag in Jack Benny's voice and the filmic icon of the same, Nazi Germany, Hollywood style: to be, not to be, being and non-being. Non-being as a possibility, real in a different sense than it had ever been before for any time since we humans had become, in Hölderlin's words, a conversation with ourselves, for ourselves. For Anders, as he writes in 1975, these are old-fashioned worries, the problem now as ever is to come to terms with what we have learned to do.

---

<sup>3</sup> Benjamin, "Theses on the Philosophy of History," p. 257-258.

This is also the source of and point for Anders' invocation of Goethe's 1797 'The Sorcerer's Apprentice' [*Der Zauberlehrling*] and not only because Hollywood had translated this figure to the film center of a cartoon musical opera, *Fantasia*. Once again we cite: "We are incapable of not being able to do what has once been done. It is thus not can-do-ability [*Können*] that we lack, but no-can-do-ability [*Nichtkönnen*]."<sup>4</sup> Anders is well aware of the Goethean source of his insight but he traces this with Heideggerian precision, indeed a Nietzschean acuity — Nietzsche always claimed that one had to have many eyes — towards the prospect of understanding the end-time, as this time, our time, is the time of ending things, everything, the world, ourselves, and every other thing on it. For Anders, as for Nietzsche as I have argued in connection with Nietzsche's critical philosophy of science, as for Heidegger as I also underline his philosophy of modern technology, what is important is to consider the ultimate, the *further consequences* in every case. Thus where scholarship looks to certain genocides, but not to others, Anders traces the inevitable lockstep of the ability to destroy and the inability to locate or to place the blame on this people, this political constellation, rather than that. And that mucks up everything for the political theorists, the political philosophers, the pundits and the casual reader all of whom find themselves asking how he dare say such things. And so we bring in the experts to tell us that Anders was simply a polemicist, a *ketzer*, *hetzer*, or as we say in English: *a pain in the neck*. Which bluntness coheres with the terms Anders used to characterize school or university scholarship. The higher your position, the better the school you find yourself at, the more you fit the mold: without exception. And Anders refused appointments because he knew that there was no way to change anything from within: the only thing that university appointments do is produce university rank and file, lockstep as true for the most cutting edge grad student as for the most distinguished professor. If few of us have read Anders, certain scholars over the years have done so and have had recourse to him in their work from Peter Sloterdijk to Jurgen Moltmann, *The Coming of God: Christian Eschatology* who cites Anders' differentiation of the ordinary thinking of end-times traditionally speaking from the thinking of such times in a nuclear era: "a naked apocalypse, that is to say an apocalypse without a kingdom."<sup>5</sup> But I mention the non-reading because in a scholarly world where Heidegger is read,

---

<sup>4</sup> Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Zerstörung des Lebens in Zeitalter der dritten industriellen Revolution* (Munich: Beck, 1984), p. 395.

<sup>5</sup> Jurgen Moltmann, *The Coming of God: Christian Eschatology* (Fortress Press, May 1, 2004), p. 217, here citing Anders, *Endzeit und Zeitende*, 1959.

even if he is often deplored, or where Adorno is studied, with all the limits that go along with that and where Benjamin is even revered, there is simply no excuse for leaving out this fellow traveler when it comes to the themes of power and violence.

It is violence in perfect good conscience that characterizes war as it characterizes the postwar, the cold war era but also the present day with its mushrooming effects of neo-fascism under the titles of national security and the terrorist, from surveillance to full-body (meaning-naked body) searches to surgical strikes to individual-sized Armageddon in the form of drones, all in the name of anti-terrorism. Karl Krauss' 1913 *bon mot* regarding psychoanalysis as the very insanity it claims to cure [*Psychoanalyse ist jene Geisteskrankheit, für deren Therapie sie sich halt*] has never been more apt for a political translation straight into the heart of what Jacques Lacan called the Real which has of course 'always been' the true political register.<sup>6</sup> It is not for nothing that Žižek was not only a philosopher as a young man but a student of the thinking of Lacan in Paris. Where Habermas and his heirs disregard Anders (as they also manage to set aside or minimally to sidestep Heidegger and Nietzsche and so on), just as most philosophers of technology (and indeed philosophers of science) have ignored the political as well as the ethical in their eagerness to avoid suspicion of technophobia — a reserve that characterizes most political theory that considers technology from George Kateb to John McCormick (Gilbert Germaine is an exception, John Street is an exception, Langdon Winner too is an exception) but who reads these thinkers? Latour is no exception, that's the deal, and so we read him. Say truth to power in the academy and you are out. And Günther Anders (as well analysed by so many authors) was always already 'out,' excluded from the academy.<sup>7</sup> And as he

---

<sup>6</sup> See for this, Babich, "On the Order of the Real: Nietzsche and Lacan" in: David Pettigrew and François Raffoul, eds., *Disseminating Lacan* (Albany: State University of New York Press, 1996), pp. 48-63.

<sup>7</sup> There are a number of authors who write in German on Anders. Note that to say this is not to claim that his work is particularly 'well-received' at the university level, indeed these days in Germany Nietzsche's work not to mention Heidegger's or even Adorno's work is increasingly less discussed especially in philosophy departments, and it is not even necessary to have read Adorno let alone specialized in work in order to be named a recipient of the prestigious Adorno Prize which Anders himself was honored to receive in 1983. See, for example, the contributions to be found in Konrad Paul Liessmann, ed., *Günther Anders kontrovers* (Munich: Beck, 1992) or else Margret Lohmann's dissertation, *Philosophieren in der Endzeit. Zur Gegenwartsanalyse von Günther Anders* (Munich: Fink, 1996) or indeed Ludger Lütkehaus, *Philosophieren nach Hiroshima. Über Günther Anders* (Frankfurt am Main:

continues to be left out, the following is only an effort to count him in. The reader will, I hope, forgive me, if my style is also open to other names along the way.

## 2. *Time*

We are used, we modern authors, to positioning ourselves in time. And we long ago forgot Augustine's cautionary warning that we take ourselves to know such an ordinary notion as time.<sup>8</sup> Even those who reflect on Nietzsche's Zarathustran reflections on time tend to skip over the literally contradictory contours of *Augenblick*, the intersecting courses, past and future, colliding in the gateway Moment. Despite the warning title *Of the Vision and the Riddle*. Nietzsche scholars simply solve the problem or are sure that there was never a problem in the first place.

Thus we scholars, we scientists, we knowers, all pronounce on time: we claim that it speeds up (when we are having fun, when we are busy, when we are late) and complain that it slows down (when we are waiting for an anxiously anticipated event, when we are bored, when we are boiling water) and we desecrate and map the lines of time.

Time always seems to have a spatial dimensionality, thus Günther Anders reflects on the absurdity of defining let alone distinguishing the two, and he reflects too on the absurdity of the project, pointing out that and just to be sure, and as the average person might answer that he has never once found himself in danger of "confusing the one with the other."<sup>9</sup>

By comparison with Jacob Taubes and Hans Jonas and many others of the day, arguably also including Anders' cousin Walter Benjamin all of whom either wrote volumes on eschatology or essays on the same, Anders offers us no more than an anti-eschatology: reflections on the end, of the apocalypse, on

---

Fischer-Taschenbuch-Verlag, 1992) as well as Lütkehaus' *Schwarze Ontologie. Über Günther Anders* (Lüneburg: zu Klampen, 2002). In English studies heretofore are limited to Paul van Dijk, *Anthropology in the Age of Technology, The Philosophical Contribution of Günther Anders* (Amsterdam, 2000) as well as my own essay, which was itself originally published in German, Babich, "O, Superman! or Being Towards Transhumanism: Martin Heidegger, Günther Anders, and Media Aesthetics," *Divinatio* (January 2013): 83-99.

<sup>8</sup> "What then is time? If no one asks me, I know what it is. If I want to explain it to someone who asks, I don't know." Augustine, *Confessions*, XI, 14.

<sup>9</sup> Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen; Zweiter Band. Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten Industriellen Revolution*. (Munich: Beck, 1984 [1980]), p. 350.

annihilation, mutually assured and what not, which is to say that he writes about the “endtime,” saying to be sure that “the future has already ended.” Where Anders differs from others is that he brings his philosophical, even his theological reflections as we shall see down to earth. Anders who has little patience as Adorno with Heidegger but who, unlike Adorno had no problem using Heideggerian insights wherever needed, could rebuke Heidegger for describing the human being as the ‘shepherd of being.’ And if religious and poetic associations serve the image of the shepherd well, the philosophical image of the shepherd has been problematic since Thrasymachus, handily floored Socrates by pointing out that there is no difference between shepherd and tyrant: from the view point of the ones “shepherded,” that would be the sheep as it is they that are preserved for ends that are not their own and it is they that are always brutally killed in the end.

But even if one hears the language poetically, through every bucolic register, and even if one hears the language through the tonalities of the New Testament, Heidegger’s language still misses the point for Anders,

“The Shepherd of Being,” that which Heidegger still yet very biblically, that is to say anthropocentrically, suggests – whereby he vastly overrates “the position of the human being in the cosmos” (which couldn’t give a damn about whether we continue to exist or have already disappeared), no, we are certainly not “shepherds of being.” Far rather we might consider ourselves the “shepherds of our product- and gadget-world” as a world that needs us, more strikingly than we do ourselves, as servants (e.g., as consumers or possessors).<sup>10</sup>

The language is the language that runs throughout the first volume composed as a monograph in 1956 (the second volume is put together seriatim and published in 1980) and that is the language of obsolescence: the human being is at an end, as it were and all time henceforth is and can only be at an end, the end of days, the end time. Where traditional eschatologies take a leap into the mystical, the gnostic, the beyond, Anders stays squarely in the here and now. Because for Anders that is where the end transpires: not later, not in a world to come, but always already here.

These reflections on time are compelling for Anders above all not for religio-theological reasons, like the aforementioned Taubes or else like Jonas but and

---

<sup>10</sup> Ibid., p. 281.

not even for the traditionally epistemological reasonings of a Kant, but just on moral grounds. If Anders thus begins his second volume by reflecting on the inversion of the Lords' Prayer, 'Give us this day our daily bread,' into a new mantra, 'give us this day our daily eaters,' what is required is the same culinary desperation Adorno also discovered at the heart of the culture industry: the world needs consumers, social followers, more than it needs products because, as Anders already noted, this is Heideggerian challenging forth replete with *Machenschaft*, the *Beiträge* plus the lectures to the club of Bremen, and Anders is much punchier, we make products to make products to make products. To this extent marketing and the production of market is our only occupation and preoccupation. To this end all advertising and what is today's digital marketing but advertising? What is today's academic hot topic, the digital humanities, but advertising? Anders' point is that the only imperatives we know are the imperatives of what can be done: if it can be done, it should be done. Heidegger says this too, of course, and to this day our sole concern is not with what one should do, what a quaintly Kantian question, but how we might do and how we might forever continue to do (this is the meaning of what we call 'sustainability) what we can do: *Das Gekonnte is das Gesollte*. As a result Anders has even less patience, if that is possible, with the idea that technology might be some neutral means (he has a field day with the language of ends and means when it comes to the atomic bomb and the point of its production) or that it might be somehow be in our control or even within our purview. The epigraph Anders sets to the second volume as a whole is significant: "It is not enough to change the world." Writing in 1980, one is well beyond any imperative that would call for changing the world, in a good Marxian voice, just because as Anders writes, we always do that anyway. What is lacking is an interpretation of what we have done, especially in our times where, as he argues, our ability to act far exceeds our comprehension. Later in the book, written two years earlier, his chapter on "The Obsolescence of History" will make the same point again with a trio of dated epigraphs — and, in a way, only the dates should strike us in this trifecta:

Politics is our destiny (1815)

The economy is our destiny (1845)

Technology is our destiny (1945)

### 3. *New Rules*

In the ‘commandments’ originally published in 1957 which Günther Anders manages to insert into English-language circulation by sharing them with Claude Eatherly, the weather reconnaissance pilot, who gave the go-ahead, or all clear for the bombing of Hiroshima. Two points first: dropping an atomic bomb is a very different thing than ordinary bombing missions. If, for the safety of the bombers themselves, weathermen always played a crucial role, in this case one needed to know still more about wind and weather than ordinarily so, for the very idea of precision bombing would be crucial. Secondly, the trajectory of flight path, immediately evasive, flying up and away after dropping the bomb, also testifies to this difference. If bombers are inevitably at a distance from the work of their actions, those who dropped the bombs over Hiroshima and Nagasaki were and had to be clear about the devastation they would bring because the backwash in this case could touch them in the sky. Eatherly was infamous not for having flown the mission, he was of course, like every successful bomber, a war hero, but for having had second thoughts about it.

In the commandments Anders sent to Eatherly, we can read, as if it were the highest moral imperative and this is indeed how Anders meant it: “widen your sense of time.”<sup>11</sup> Anders has his reasons for this as he introduces this broadened sense of time by calling for an equally broadened breadth of ‘moral fantasy’<sup>12</sup> you must broaden your ethical sensibility “until imagination and feeling become able to comprehend and to realize the enormity of your doings.”<sup>13</sup>

Anders who was concerned with the phenomenological effects of the end-time [*Endzeit*], was also concerned what he calls the “guiltless guilty” as this ontological characteristic is now the destiny of the human, following the objective, physical, thingly circumstances of the modern technological era. Anders used the word ‘technicity,’ to the irritation of newspaper commentators: the same irritation has meant that scholars and popular authors could successfully ignore Anders just as they have ignored Jacques Ellul, and to a lesser degree Martin Heidegger on the same topics.

By contrast Marshall McLuhan would be inhaled. Technology can’t be the problem: the medium is, the message is.

---

<sup>11</sup> Günther Anders and Claude Eatherly, *Burning Conscience: The case of the Hiroshima Pilot, Claude Eatherly, told in his letters to Günther Anders*, Preface by Bertrand Russell; foreword by Robert Jungk (New York: Paragon, 1961), p. 13. See too the more mainstream title, William Bradford Huie, *The Hiroshima Pilot: The Case of Major Claude Eatherly* (New York: Putnam, 1964).

<sup>12</sup> Anders and Eatherly, *Burning Conscience*, p. 13.

<sup>13</sup> Ibid.



In his correspondence with Eatherly, which if I am correct was Anders' way to communicate with American English speaking commentators, Anders did not make it difficult for those same commentators to dismiss him. Indeed, Anders put his key point, which was also his most difficult point, on the very first page, almost summing up the heart of the masterwork that has yet to be translated into English. Thus Anders writes to Eatherly — a letter to a former American airman, incarcerated for petty crimes in a psychological hospital or institution (where for the most part Eatherly would remain) and hence written out of the blue, as it were — by speaking of nothing more esoteric than 'technification,' speaking in a Heideggerian sense but no less in a Kantian sense of what Anders there describes as the:

“technification” of our being: the fact that to-day it is possible that unknowingly and indirectly, like screws in a machine, we can be used in actions, the effects of which are beyond the horizon of our eyes and imagination, and of which, could we imagine them, we could not approve — this fact has changed the very foundations of our moral existence. Thus, we can become “guiltlessly guilty,” a condition which had not existed in the technically less advanced times of our fathers.<sup>14</sup>

By thus speaking of our 'technification,' the same technology on every social level that Jacques Ellul would for his part claim as the wager [*Enjeu*] of the century in a series of his own books,<sup>15</sup> or of what Heidegger far less popularly called the “essence” of modern technology, Anders could emphasize that it would be this same essence into we ourselves would be absorbed. Thus Anders' first letter to Eatherly patiently articulates the points Anders had developed in his 1956 *Obsolescence of Humanity*.<sup>16</sup>

For Anders, we *are* our tools, that is to say, we *are* our gadgets, our devices, our things, our objects. By saying this, Anders is far from today's object oriented ontologists (I say this admitting the wide variability of these writers, and I say this noting that in some cases Anders is even cited —and the sighting of any citation, in the wild as it were, is rare enough). But Anders differs. He

---

<sup>14</sup> Anders and Eatherly, *Burning Conscience*, p. 1.

<sup>15</sup> Jacques Ellul, *The Technological Society*, John Wilkinson, trans. (New York: Vintage, 1967). The original title was in advance of Anders' work: *La technique ou l'enjeu du siècle* (Paris: Armand Colin, 1954).

<sup>16</sup> Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen; Zweiter Band. Über die Zerstörung des Lebens in Zeitalter der dritten industriellen Revolution* (Munich: Beck, 1984 [1980]).

does not think that we can simply think the thing, the object, the gadget and his reason for this reticence is the very hermeneutic and phenomenological reason that this objective is not accessible to us simply because we are already the object of technology as the subject of history, and hence we are ordered to (in this sense as we saw above we are the shepherds of), we are claimed by things, by objects. The fact that we have made them is quite irrelevant and this irrelevance as this is the scope, the range, the breadth, the sheer size (this is Jünger's titanism or giganticism), of modern technology. And, as we shall see, this same signal irrelevance of the connection between what we know and what we have made or done, pace Kant or Vico, is the point of Anders' reflections on Goethe's "The Sorcerer's Apprentice," *Der Zauberlehrling*.

Anders' main concern was the same non-neutrality that Heidegger for his own part also emphasized at the start of his *The Question Concerning Technology*. Good or bad, neutral or non-neutral, either point is committed in advance to the same. Anders' argument is that once we have an object, we have it. Because it is the object that has us — we can, as a result, claim *neither* detachment *nor* sovereignty. Other authors reflecting on technology have made similar points in similarly uncompromising fashion especially Heidegger and Ellul but what bears further reflection is that Anders' point would not be directed to the ontological circumstance of doing and not doing. Thus Anders was more concerned for very phenomenological purposes with 'having.' And this also meant that Anders' concern was with the inescapably moral fraughtness: this is what it is to be 'guiltlessly guilty,' this is what it means for all of us, to accept the designation of banal evil as a descriptor for all us, every one of us a son of Eichmann, Hiroshima everywhere.

The condemnation for Anders is the damnation of being *and* not being in the context of the things of our age. There is no way to be, simply to be, in the world in the wake of the atom bomb. It is in this sense that Anders can reflect in 1966 and contra Lukács and many others, that given the literally 'negative religion' that was the atomic fact — and by no means only the mere threat of nuclear annihilation — everything the past century had previously considered under the rubric of nihilism, by comparison with that same "possibility of 'annihilation' turned out to be sheer culture-hall nonsense." For Anders, "Nietzsche, even the beastly serious Heidegger, come across as laughable before the madness [*Folie*] of this possibility."<sup>17</sup> The possibility is that of a literal annihilation, in fact the creation, the production of nothingness, eliminating all

---

<sup>17</sup> Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen; Zweiter Band*, p. 404.

humanity and culture and all history with it. The question of nuclear annihilation thus explicitly extends beyond the Heideggerian possibility of impossibility. This is of course the heart of what Anders, a good Heideggerian, had to mean by the *Obsolescence of Humanity*, which is of course nothing but the ‘Obsolescence of Dasein’ and precisely qua Dasein or as such. What is at stake for us as mortal beings is no longer anything so classical as our mere mortality, that we, as beings who can die, are bound to die and bound to the loss of our ownmost possibilities for being but and much rather that today we are no longer ‘mortal’ but have been converted into simply “‘killable’ entities.”<sup>18</sup>

For Anders, as we have already quoted him in the epigraph to the current essay, we human beings are no longer in a position to simply regard our lifetime, even as Mallarmé might have done, as simply random, a chance tossed into the realm of possible being, or as Nietzsche wrote: “a hiatus between two nothings.”<sup>19</sup> Adding the enclosure *Commandments in the Atomic Age*, to his letter to Claude Eatherly, it is immediately clear upon reading them, that the traditional spiritual exercises would count as more appropriate title than Commandments, these are rather more rules for the direction of the soul, meditations of a Stoic kind, literally beginning as Marcus Aurelius begins Book Five of own Meditations: let this rather than that be your first thought upon arising.

The point here is that there has been a reversal, a turn, a change and things are now and forever more no longer as they were. If that sounds extreme it is only because Anders remembers, as Benjamin does, what makes history history and that prerequisite is always a recording hand. With an angel, we are covered even after the apocalypse. Take away the angel and you have as Nietzsche also reflects, as he writes in the parable of the mad man who comes to seek and then to announce the death of god in his *The Gay Science*, that having murdered god — “*We have killed him*—you and I. All of us are his murderers.”<sup>20</sup> — we have at the same time managed “to wipe away the entire horizon.”<sup>21</sup> Nietzsche continues to elaborate the significance of nothing other than the very last words

---

<sup>18</sup> Ibid., 405. Anders concludes the section by denouncing the situatedness of dying one’s own death as Rilke had spoken of this and as Heidegger had made his own claim to the same. For Anders, using a Heideggerian argument against Heidegger, the thing about dying is that the individual’s loss of his own singularity in dying is and can hardly be one’s “own.” Ibid., p. 407.

<sup>19</sup> Friedrich Nietzsche, *Kritische Studienausgabe* (Berlin: de Gruyter, 1980), Vol. 12, p. 473.

<sup>20</sup> Nietzsche, *The Gay Science*, §125.

<sup>21</sup> Ibid.

of the Christ as he hung on the cross, asking for forgiveness on our behalf, because we his murderers, guiltlessly guilty, had and could have had no idea what we were doing:

What were we doing when we unchained this earth from its sun? Whither is it moving now? Whither are we moving? Away from all suns? Are we not plunging continually? Backward, sideward, forward, in all directions? Is there still any up or down? Are we not straying, as through an infinite nothing? Do we not feel the breath of empty space? Has it not become colder? Is not night continually closing in on us?<sup>22</sup>

The scene of the commandments as Anders translator put his Meditations in the Atomic Age is as bleak. In the wake not of the death of god, but the explosion of the power of stars, we are, in Anders' terms “killable,” as humankind and as a whole, not only henceforth but in every other sense as well. Thus humanity as such is not only limited to “today's mankind” or “spread over the provinces of our globe; but also mankind spread over the provinces of time.”<sup>23</sup> The expanse is literally unimaginable — which does not mean that Anders has any trouble explaining it, and he gives Eatherly a little lesson in history as he does:

For if the mankind of today is killed, then that which has been, dies with it; and the mankind to come too. The mankind which has been because, where there is no one who remembers, there will be nothing left to remember; and the mankind to come, because where there is no to-day, no to-morrow can become a to-day. The door in front of us bears the inscription “Nothing will have been” and from within: “Time was an episode.” Not however as our ancestors had hoped, between two eternities; but one between two nothingnesses; between the nothingness of that which, remembered by no one, will have been as though it had never been, and the nothingness of that which will never be.<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> Ibid.

<sup>23</sup> Günther Anders and Claude Eatherly, *Burning Conscience: The case of the Hiroshima Pilot, Claude Eatherly, told in his letters to Günther Anders*, Preface by Bertrand Russell; foreword by Robert Jungk (New York: Paragon, 1961), p. 11.

<sup>24</sup> Günther Anders and Claude Eatherly, *Burning Conscience: The case of the Hiroshima Pilot, Claude Eatherly, told in his letters to Günther Anders*, Preface by Bertrand Russell; foreword by Robert Jungk (New York: Paragon, 1961), p. 11.

Anders' own expression is shot through with the Nietzschean language, the door or the gateway, as we have already seen, is Nietzschean, the formula of the two nothingnesses, as we also have seen, is Nietzschean, but the tenor and the tone is hermeneutic phenomenology: a meditation on being and having been, on being and not being. This is the Sophoclean *me phynai*,<sup>25</sup> as Nietzsche also reflects on it, on what it would be never to have been at all, where just this is, as Nietzsche also reflects, utterly impossible for humanity, which leaves us the curiously second best option of dying soon, as Yeats translates Sophocles and sets as the last lines of his *A Man Young and Old*,

“Never to have lived is best, ancient writers say;  
 Never to have drawn the breath of life, never to have looked into  
 the eye of day;  
 The second best's a gay goodnight and quickly turn away.”<sup>26</sup>

Anders who brings to his reflections literary considerations amidst philosophical and theological considerations also argues in the high spirit of the original members of the Frankfurt School (neither Habermas nor Honneth need apply, nor, to be sure, would they wish to). Thus Anders compares the “consumer terrorism,” he describes, i.e., say compulsory consumption, to the even more significant compulsion to use. This is the compulsion of the applied. Applied terrorism is the terrorism of what happens to be on hand, what is available for use, and this applicable and therefore deployable terrorism is for Anders quite literally the reason atom bombs were detonated as they were and in the first place: President Truman, as Anders points out, happened to have had two bombs available, therefore there would be two targets. The only question was where they would be. That is the space question. The time question concerned only how soon they could be used. And given diplomacy and the ontic details of concluding world war two, Germany was out of the question, so the space in question, the where of the bomb, followed the question of time, the when of when the two bombs one happened finally to have on hand, could ultimately get to be used.

But beyond consumer-terrorism and applied-terrorism, beyond having become less mortal than mere ‘killable’ beings, Anders reflects that we are killed

---

<sup>25</sup>Sophocles, *Oedipus at Colonnus*, « mê phunai ton hapanta nikai logon: to d', epei phanêi... » (1224f)

<sup>26</sup> W. B. Yeats, *A Man Young and Old*, in *The Collected Works of W. B. Yeats: Volume I: The Poems*, ed. Robert Finneran (New York: Simon and Schuster, 1997), p. 231.

when we are killed by an atom bomb not by human hands, and by nothing so old-fashionedly humane as human intention or human passion. We do not die at human hands because hands — that's the point of obsolescence — do not for Anders enter into it at all. Like Major Claude Eatherly who gives the all-clear from his plane, *The Straight Flush*,<sup>27</sup> and thus like the command to execute the mission, like the bombers of the *Enola Gay*, who dropped the ridiculously aptly named hydrogen bomb: *Little Boy*, such a death when it comes, would come either, shades of Eichmann (but with drone warfare the shadow falls more clearly) come

from agents somewhere, thousands of kilometers distant from us, following orders in accord with duty, or indeed through brainless and sightless machines, that have long since been emancipated from the hands and the intentions of their creators and users.<sup>28</sup>

As Anders goes on to point out, the constellation shifts from the tragic to the ridiculous or idiotic, and this shift relieves us of no part of our own responsibility for the outcome. The overabundance, the excess production of nuclear warheads (this is not a matter of number as much as it is a matter of deadly power) is something that has been happening since 1945 — and it has hardly decreased it has only intensified in recent years. With every increase in “overkill,” Anders likes to use the term in English in his German text, what also increases is the likelihood that each of us has now to perish at what is, in effect, however objectly or mechanically, our own hand.<sup>29</sup> We are all at fault. The consequence, if one is blunt, and Anders was blunt to a fault, is that one could no longer, though this hardly stops today's philosophers of religion, from talking as if God were in his heaven. Thus “Scheler's dictum,” as Anders quotes it here, that “he believed in the devil (in contrast to the theologians of his own generation who believed in the existence of god but not the devil)”<sup>30</sup> would thus

---

<sup>27</sup> A “straight flush” is jargon for a poker hand of five cards in sequence and of which there are better and worse kinds. In Eatherly's case, the name of his B-29 Superfortress was illustrated on the nose of the plane with a depiction of a toilet bowl with a downed Japanese pilot in the toilet and using the toilet seat as an flotation device with a disembodied hand on the right-hand side poised to pull the chain, for a “straight flush.”

<sup>28</sup> Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen; Zweiter Band*, p. 406.

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 407.

attain a new vitality for us today. As Anders argued, the devil would appear to have taken up a new residence.<sup>31</sup>

Far from any symbolism, the apocalypse for Anders could henceforth have nothing whatsoever to do with any kind of second coming, any sort of new Reich, any last judgment, or anything at all that one might need to ‘interpret.’ What we no longer have is hermeneutic esotericism: there is no ‘meaning’ in need of subtle divination.

Now, the End-time of today is of a ‘massive’ sort. It is in need of no symbolization. For this possibility (and that means if it is a matter of technology: the inevitability) there are historical examples: the facts Hiroshima and Nagasaki and that of the secret from-no-one calculation regarding the ‘overkill’ capacity of today’s stockpiled weapons. In our situation the sheer fact that the end has yet to enter in is no refutation of the reality of the danger, no counterdemonstration of the fact that our time is *a*, indeed *the* endtime.

The ‘Now’ of this fact of the facticity for all and for each one of us of what has been, of what has been done by human beings lies (or better said: should lie) as a weight upon all human beings. This is for Anders, the Promethean guilt of action, of original sin, and it has been a problem since the time of the change of the gods, for the ancient Greeks this was the change from the age of the titans to the Olympians gods, for Jews and for Christians, this goes back not only to Adam and Eve but above all to the time of Cain. In another way of telling the story, this guilt or acquired shame has been with us since Enkidu stopped to sleep with the woman of the city paid to seduce him, and who as a result lost the patience, the grace, *the time* that allowed him to run in innocence alongside the gazelle, the lion, and so on. Thereafter, Enkidu, the wild man, would not free the animals from the traps city hunters had set for them, but being himself caught in and by another kind of city hunter’s trap, he would be lost to his forest companions, with little to do except follow the whore who had come to lure him to the city.

Sin, for Anders, Promethean shame, needs no specific confession: it is neither Jewish nor Christian nor pagan but purely attendant upon our humanity. It is the human condition that we be ashamed of having been born, that we be preternaturally conscious of our limits (this is what Heidegger called our

---

<sup>31</sup> Anders writes that “the devil has moved into another apartment.” Ibid., p. 410.

ontological ‘excellence’) as these are the limits of the just and only human. Our oldest stories are stories of being ashamed of nakedness, ashamed of our naked bodies, of being embarrassed to be seen, appalled at our own frailty. And by the same token, we are hell bent on becoming, at any price, more than that, more than we are. Our tools, our objects, our tanks, our planes, our bombs, these days such things also include our digital prowess seem to be just the ticket. And it all starts with a fig-leaf.

With the atom bomb in particular, humanity succeeded in crystallizing the terror of laying siege to a city, wasting it, compressing it down in time and spatial act to the press of a button, mere minutes from start to finish. Over and out.

At least in theory — and as Anders already at the beginning of the 1960’s, writing to Eatherly took care to note (and in the interim his point has only been made all the stronger, in ways unimaginable to most of us — not that we think about it): the bomb, although hardly ever thought about (this would be different for Major Eatherly who knew such things far better than most) was no static achievement. Indeed, since the bomb was developed, progress consisted in further perfecting it, meaning as this was hardly lost on Anders, that that same project to develop a better bomb was all and only about increasing its deadliness, magnifying the destructiveness of such a negative genie-in-a-bottle.

The problem with the project from the outset, following Hiroshima and Nagasaki, was only that the genie had already been out for a detonating fall, twice over. As Anders put it:

For the goal that we have to reach cannot be *not* to have the thing; but never to use the thing, although we cannot help having it; never to use it, although there will be no day on which we couldn’t use it.<sup>32</sup>

It was Anders’ technically attuned thinking, student as he was of Edmund Husserl — his dissertation on “Having” concerned epistemological ontology<sup>33</sup> — and of Heidegger, it was thus his techno-epistemological sensibility that led him to offer the above reflection on the consequences that follow simply from what we do as modern, technical human beings, living at a tempo like none before, “the completely new, the *apocalyptic* kind of temporality, *our* temporality.”<sup>34</sup> This temporality of our time is the end-time: all time henceforth

---

<sup>32</sup> Anders and Eatherly, *Burining Consicence*, p. 20.

<sup>33</sup> Stern, *Über das Haben. Sieben Kapitel zur Ontologie der Erkenntnis* (Bonn: Cohen, 1928).

<sup>34</sup> Anders and Eatherly, *Burning Consicence*, p. 12.



must be counted from here and accordingly and because we are at the end, we affect the future, any *possible* future, like no other epoch in the history of humanity.

Anders offers one of the first articulations of a point we now so take for granted that we simply refer to the concept by a number, counting generations — we count, biblically of course, seven generations, and then because it is now a cliché we stop thinking about it. As Anders explains:

the people of the Western world, since they, although not planning it, are already affecting the remotest future. Thus deciding about the health or degeneration, perhaps the ‘to be or not to be’ of their sons and grandsons. Whether they, or rather we, do this intentionally or not is of no significance, for what morally counts is only the fact.<sup>35</sup>

The point here is that the only thing that matters is our objects, that is, what we have, what we possess and what we have done. As a consequence there is no question of intention, there is no question of rightly or wrongly deploying such objects. Atom bombs, napalm, lets make it real for us today, drone strikes, fracking, nuclear power plants, GMO crops, etc. These things cannot be used well. Thus Anders writes to conclude the second volume of his *Obsolescence of Humanity*, “it is not can-do-ability that we lack, but no-can-do-ability.”<sup>36</sup> Heidegger had earlier begun his own reflections on technology by taking about the limitations of thinking that technology was either an instrument (the instrumental definition) or a human attribute (the anthropological definition).<sup>37</sup> Instead, and much, much rather another essence, so Heidegger argued, was at work in modern technology.

#### 4. *Time-Space*

Time, as we have seen that Anders also reflects upon it, is always found to have a kind topology, a spatial dimensionality, complete with the topographic features of a particular landscape — think of Dali’s *The Persistence of Memory* or for pop culture, think of *The Twilight Zone*’s milder television metaphors: we are time-travelers of an antique adept’s variety, less the high future of a Star

---

<sup>35</sup> Anders and Eatherly, *Burning Conscience*, p. 13.

<sup>36</sup> Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen; Zweiter Band*, p. 395.

<sup>37</sup> H. and then

Trek cruising the edge of a singularity in space-time than the late 19<sup>th</sup> century future of a Jules Verne.<sup>38</sup> We hitchhike in our fantasies equipped with nothing like the latest scientific vision, a mere hundred years old, of time-travel via rocket-ships and jet-powered speed, to take us, thank you Dr. Einstein, back in time without noticing it. We prefer 19<sup>th</sup> century cabinets. Dr. Who needs no spacesuit. Nor is it an accident that the latest language to describe the (imaginary) transforms of the digital are borrowed — hat tip to Evgeny Morozov, thanks to techno-media scholar Jussi Parikka — from Harry Potter's creator. J. K. Rowling's horcrux is the perfectly image for our divided, multitasking minds.



Fig. 2. Salvador Dali. *The Persistence of Memory*. 1931. Oil on canvas. © ARS, NY

Rowling, the horcrux's creatrix, had her own borrowed rabbit (or lion) up her sleeve or tucked into her hat, even if she did not name the master of wonderland and its topographical transforms, morphological shifts of size and form, down the rabbit hole and all. The mathematician author Lewis Carroll and his 'Wonderland' is thus the poster-boy, the ideal author of the digital era because even with no acquaintance with Alice, and no acquaintance with any of

---

<sup>38</sup> Invoking Schlegel's description of the historian as a backwards turned prophet, an image doubtless precisely relevant for his cousin Benjamin's description of the facing orientation of Klee's Angel of history, Anders suggests that we need to demand the same of today's prognosticator or futurologist. In this same context, Anders claims Jules Verne as the patron saint of modern technology: "*the prophet of the technological revolution.*" Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen; Zweiter Band*, p. 428,

her adventures (who was the rabbit? who was the walrus? who needs any of them, we have Angelina Jolie forever in, her avatar avant la letter in *Lara Croft: Tomb Raider*), we have the very idea. Mentioning, the mere mention of the wondrous is all we get *and* all we need: we know everything we need to know about the mathematico-logical transform of our new projected selves.

We are, aren't we now, transhuman, posthuman, humanity 2.0 (surely we're due for an upgrade to humanity 3.0 or even 4.0 by now).

And then, just for the locus of the boggart in the wardrobe as such, Rowling also had her C.S. Lewis.

I mention boggarts and wardrobes, cabinets and time travel, because when we shift levels (and note that we are still talking of topologies), one should be struck by the persistence of our representation of time as time in history is always a picture, an image, iconic. As if we might be surprised that anything with two dimensions might be other than a picture.

Theodor Adorno to bring Anders' competition, not that we read him either on the matter of technology as we should, and not that today's Frankfurt School bothers to do anything but silence him in favor of themselves, was also struck by iconic, canonic time, as Berthold Hoeckner rightly notes.<sup>39</sup> And this is always a claim with particular insistence in Adorno where music is, of course, the art of time as we like to say. With music we are also always and even if Hoeckner is, like most musicologists, most philosophers, most academics, inattentive to Anders (or Stern in this context) speaking about Anders who also (as Stern) offered his own reflections on time, musical time,<sup>40</sup> as phenomenologically, as hermeneutically as Hoeckner himself.<sup>41</sup> Hoeckner, like Anders, like Adorno (if also although Hoeckner does not note this, like Nietzsche), attends to the time of the now — *Jetzt-Zeit* — in his discussion of the 'star' in Beethoven, echoes of constellations important for Adorno as for Benjamin, Anders, and even indeed Schoenberg.<sup>42</sup> Quoting Adorno's

---

<sup>39</sup> Berthold Hoeckner, *Programming the Absolute: Nineteenth-century German Music and the Hermeneutics of the Moment* (Princeton: Princeton University Press, 2002).

<sup>40</sup> I discuss Anders in this context and in connection with Adorno on the space of sound and Nietzsche on time in music in Babich, *The Hallelujah Effect: Philosophical Reflections on Music, Performance Practice and Technology* (Surrey: Ashgate, 2013).

<sup>41</sup> Hoeckner, to be sure, does not attend to the breadth of this array as I am discussing Anders here and to be sure he prefers the more common constellation, as most scholars do, of names to bother to name in his own study.

<sup>42</sup> Hoeckner's reflections are broad ones but I argue here that to have the measure he wishes need even more damned names (in the Fortean sense) are required than Anders' own. I am

“aesthetics of appearance” (under the important presumption of an allergy to Heidegger that spares any engagement with the notion as it also appears early in Heidegger’s *Being and Time*), Hoeckner characterizes Adorno’s “aesthetics of *Augenblick* as an aesthetics of apparition: ‘the artwork as appearance approaches most clearly the apparition, the celestial vision.’”<sup>43</sup> Of course as we have already suggested, the same lines of thinking are also to be found, traced and elaborated in just this context in Anders. For Hoeckner — and here one misses a discussion of both Heidegger and Nietzsche, what will be needed is a “hermeneutics of the moment.”<sup>44</sup> With this desideratum the author must disentangle himself from Adorno who exemplified perhaps more than any other author the lived anxieties of influence (Heidegger, and Gadamer but also Anders and the same Habermas Adorno had intellectually discounted but also and certainly, whether we like it or not — and we do not like it — Hannah Arendt as well). In addition, there are other authors who also write on dialectics and time in conjunction with Benjamin, making very close arguments for Hoeckner regarding Adorno’s supposed lacks, as Günter Figal has analysed these. Focusing, as Hoeckner does, on Adorno’s attention to the standstill, Hoeckner disagrees with Figal. There are less lacunae in Adorno than an abundance of eyes, as it were — the image of the Argus-eyed is significant as it should be for Hoeckner’s reading — than a veritable constellation of insights into that same dialectic. Thus we read that “what intrigued Adorno was Benjamin’s objectification of the historical process in the image.”<sup>45</sup> The key passage everyone cites from Benjamin’s *Passagenwerk* is thus worth citing here:

What has been coalesces in lightning like fashion with the Now. In other words, the image is the dialectic at a standstill. For while the relationship of the present to the past is a purely temporal one, the relationship of what has been to the Now is dialectical, of a pictorial rather than a temporal character.<sup>46</sup>

---

speaking of the now nearly forgotten Siegmund Levarie and I discuss this (in another context) in Babich, *The Hallelujan Effect*, see p. 7 as well as 196ff.

<sup>43</sup> Hoeckner, *Programming the Absolute*, p. 16.

<sup>44</sup>Ibid.

<sup>45</sup> Ibid., p. 17.

<sup>46</sup> Ibid. See for the same citation, Günter Figal’s chapter “Aesthetic Experience of Time” in his *For a Philosophy of Freedom and Strife: Politics, Aesthetics, Metaphysics*, Wayne Klein, trans. (Albany: State University of New York Press, 1997), p. 121. Figal cites Benjamin, GS V: 1, 578.

The point made here overlooks a key point in Nietzsche (and it is instructive that authors for all their enthusiasm, are at pains to keep Nietzsche at a distance). In addition there is the eschatological as such, in this case the very picture of it, which is the picture-book Dante, in the images inextricably associated with him since the 1850's, not only for us today but for Anders, and Adorno, and Benjamin ever since Paul Gustave Doré's illustrations came to stand in Dante's name and place, an achievement arguably to match that of any other illustration in any other book.

Doré's pen drawing of the Empyrean in Dante's *Paradiso*, Canto 31, published mid-19<sup>th</sup> century, combines as a rebus both the power of the sun as life and in death as this famously comes to J. Robert Oppenheimer's lips as he invokes the language of the Vedic tradition, "Now I am become death, the destroyer of worlds."<sup>47</sup> As Peter Sloterdijk takes up this same association, the "Bomb is really the only Buddha that Western reason could understand. Its calm and its irony are infinite. ... As with Buddha, everything that could be said is said through its existence."<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup> J. Robert Oppenheimer, on the thoughts and reactions on July 16, 1945 at the Trinity atomic bomb test site. "We knew the world would not be the same. A few people laughed... A few people cried... Most people were silent. I remembered the line from the Hindu scripture the Bhagavad Gita; Vishnu is trying to persuade the prince that he should do his duty, and to impress him takes on his multi-armed form, and says, 'Now I am become death, the destroyer of worlds.' I suppose we all thought that, one way or another." In: *The Decision to Drop the Bomb*, NBC documentary, 1965.

<sup>48</sup> Sloterdijk, *Critique of Cynical Reason*, trans. Michael Eldred (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), pp. 131-132.



Fig. 3. Paul Gustave Doré, Empyrean Dante, *Paradiso*, Canto 31. Public Domain.

To talk about Anders *Endzeit und Zeitenende*,<sup>49</sup> we need Nietzsche's eternity in fact as this is the moment, the now. Again and as already intimated at the start, this is mapped out in space, a space of infinite dimension, fore and aft, as Nietzsche depicts it and without which dimensionality it is impossible to think the *Augenblick* as Nietzsche also names the moment. Time stands still and in what Nietzsche could describe as two roads, mapping infinities past and future, the crossover, the junction is the moment, *Augenblick*,<sup>50</sup> the same word Adorno uses.

And why not the moment, the blink of an eye, an image which already closes off the seen, relegating it to a lost glimpse? Why not in Anders' time, in Adorno's time, Benjamin's time: a time when the apocalypse seemed sure just because as Anders emphasized with respect to Hiroshima, and although we scarcely like to talk of this at all, in Vietnam, or in Iraq as Baudrillard did not fail to try to tell us, or closer to home for the German Anders, already in Dresden, as Winifried Sebald has reminded us, it had already taken place. For Anders, indeed, and starting with his own experience of it, the first world war had already done that and the second war as that came and ended, not once, but twice, and then again with two bombs, could not but repeat the same message, once more with feeling, and a reprise, *da capo*. The encore at the end of

---

<sup>49</sup> Anders, *Endzeit und Zeitenende. Gedanken über die atomare Situation* (Munich: Beck, 1972).

<sup>50</sup> I explore this in further detail in Babich,

the second world war, and the constellation, the order of events would matter for Anders, changed everything beyond imagining, beyond rectification, beyond redemption or correction.

This is for Anders in his retrospective reflections on the “Obsolescence of Space and Time” part of the problem, emphasizing, as Gadamer would also always do in his lectures when I was a student, the importance of consummation, satisfaction, fulfillment, what Anders simply called “having.” It is instructive that Anders begins his 1959 reflections with the illustration of ‘Schlaraffenland’<sup>51</sup> but it is even more significant that we can barely translate this term into English although we Americans have perfected its realization on earth arguably more than other people, at least in the Disney version. *Schlaraffenland* is a world where sausages leap perfectly broiled, perfectly willingly, into our always hungry mouths, no effort at all, guiltlessly, automatically, and in this child’s fantasy, not really for children because there is beer that has the same eager proclivities to satisfy any thirst we might have, the only name we have is Candyland, or the media obsession with the heaven of certain confessional persuasion: complete with a given number of promised virgins springing, not unlike the sausages, unbidden, uncoaxed, and unfazed into the martyr’s arms.

Our age crosses space and time, obliterating, as Anders also emphasizes all distances, spatial and temporal. We are effectively as he argues, rendered by technological means into spaceless, timeless beings, not in the sense of transcendence but as he writes of imperviousness, blindness. This is apocalyptic blindness and thus we no longer have any sense of history or indeed memory. But the problem of the modern time-less (lacking time as we do), space-less (lacking a sense of the world around as we do) way of being is precisely that it transcends nothing at all. We are, as Anders goes on to argue, mediated in all of this by our technology, which is always to be found just where we put it: precisely, exactly “in the ‘middle’ of the fulfillment of needs or ‘facilitating’ [‘*Vermitteln*’] the manufacture of products.”<sup>52</sup>

## 5. *Whose Holocaust? Which Genocide?*

---

<sup>51</sup> Anders, „Die Antiquiertheit von Raum und Zeit,” in *Die Antiquiertheit des Menschen; Zweiter Band*, p. 335.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 336.

If some have followed the apotheosis, as it were, of the cattle car as this was borrowed along with the entire factory slaughterhouse project, technique, assembly line-layout, and so on, from Chicago's stockyards and thence to Auschwitz, Dachau, Buchenwald,<sup>53</sup> we can also trace the lines, the tracks of the trains that ran throughout a war of destroyed transports. These traintracks that could have been bombed were never destroyed and Hitler not only got the trains to run on time, but the trains that fed the final solution ran without fail. A transport always arrives at its destination, to vary Jacques Lacan while keeping the same spirit. In the same spirit, these are the ashes of which Derrida also speaks, Anders talked about things not even a Klee could illustrate. No paintings are possible, one is immediately moved to film *Hiroshima, Mon Amour*, and even that shudders. Meshes of non-representation. Hiroshima, Nagasaki, and we have no idea what we are talking about. And then students of Adorno prattle about a *Bilderverbot*. God forbid that we care to speak of this, of these people, foreign to us, in foreign places, alien beings, who are they? We continue to require both critical theory and a critical philosophy of technology, a conjunction incorporating Anders' complicated dialectic less of art in Benjamin's prescient but still innocent age of technological reproduction but and much rather Anders' reflections "on the devastation of life in the age of the third industrial revolution."<sup>54</sup> Thus Anders would talk not about enemy fascism (which was an easy sell as many authors know to their advantage) but and much rather the American, the good-guys, the non-fascist, non-(supposedly)-totalitarian, but very democratic (despite its complete secrecy) controverson of just-war ideology, transforming it into just and only a war after the war had ended. For all by themselves, in the midst of the Japanese effort to surrender — surrenders are diplomatic things, that take diplomatic intervals of time, negotiation, the business of sovereignty and legitimacy — the bomber's planes would fly as for weeks, indeed for all the years of the Manhattan Project, it had been planned to fly just those planes, to send them somewhere appropriate just in order (that would be the end in question) to drop the winged death, the apocalypse itself. The end fruit of that same project was two bombs completed just prior to the end of a war (but when does anything end?) that was finished just a touch too soon before the planes (these would be the means) were nonetheless launched to destroy cities full of people.

---

<sup>53</sup> The historian Charles Patterson's *Eternal Treblinka: Our Treatment of Animals and the Holocaust* (New York: Lantern Books, 2002) thus borrows its title from Singer's "The Letter Writer." For the quote here, see Patterson, *Eternal Treblinka*, p. 183.

<sup>54</sup> Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen; Zweiter Band*.



If scholars dispute whether one can claim that ordinary German knew or did not know about the Holocaust, Holger Neering points out that in this case there is nothing to dispute.<sup>55</sup> For more than sixty years, German authors have been at pains to argue, like Neering, that no one can make that statement about Hiroshima, about Nagasaki.<sup>56</sup> And yet even this point can miss the point. We are, we remain still in the dark about the atomic attacks on Japan. Thus if the above description of the timing or the necessity for the bombs dropped on Japan sounds like an overstatement, that is because, as Americans, we continue to be in denial, we are, as Anders offered Eatherly a diagnosis for his mental distress at a distance, are traumatized. And this trauma today is the result of, as trauma always perpetuates itself as trauma, by means of suppression.

The development of the atom bomb was a secret during World War II (not only the project as such was a secret but three different locations were created, likewise in secret, in Oak Ridge, Tennessee (uranium), Hanford, Washington (plutonium) and today the best known of these: Los Alamos, New Mexico. As one cultural scholar has observed, the development of the bomb, which involved building the aforementioned cities *from scratch*, was arguably the best kept secret of the war. Bertolotti's analysis is offered by way of an old fashioned sort of what is today popularly called media archaeology, by way, with perfect documentation, of a study of print media as the means of both suppression and controlled dissemination (translation: that is propaganda, translation, to borrow the language of the masthead of New York Times, that is 'all the news fit to print') during the Second World War.<sup>57</sup>

The closest we have ever come to this was Dresden, also an aerial destruction, angels again, firebombed by the British, Bomber Harris who it is said, knew what he was doing. Winfried Sebald in the English version of his book *The Natural History of Destruction*<sup>58</sup> used the nihilistic language of Lord

---

<sup>55</sup> Robert Jungk, *Strahlen aus der Asche. Geschichte einer Wiedergeburt*, with a preface by Matthias Greffrath (Munich, 1991) [1959], p. 317; the English edition was published only two years later as *Children of the Ashes. The Story of a Rebirth* (London: Heinemann, 1961).

<sup>56</sup> Holger Neering, "Cold War, Apocalypse and Peaceful Atoms. Interpretations of Nuclear Energy in the British and West German Anti-Nuclear Weapons Movements, 1955-1964," *Historical Social Research*, Vol. 29, No. 3 (2004): 150-170. Neering cites Robert Jungk's *Strahlen aus der Asche. Geschichte einer Wiedergeburt*, with a preface by Matthias Greffrath (Munich, 1991) [1959], p. 317. Neering also refers to Anders in the same time era.

<sup>57</sup> See David S. Bertolotti, "The Atomic Bombing of Hiroshima" in Bertolotti, *Culture and Technology* (Bowling Green: Bowling Green State University Popular Press, 1984), pp. 81-112.

<sup>58</sup> W.G. Sebald, *On the Natural History of Destruction* (New York: Modern Library, 2004).

Solly Zuckerman, the architect of the Dresden firebombing, to title his book, and it is a fantastic title.<sup>59</sup> The whole point, the whole purpose, the sole, the one and only end, of waging war is terror.<sup>60</sup>

#### 6. *Anders Gesagt: Once More, with feeling*

A student of Husserl (again it is important to say this first) Anders was also a student of Heidegger as he was a student of Max Scheler (and Anders arguably gets his ethics from Scheler if not his practical sensibility). Scheler is beyond the scope of this paper but Heidegger as is already evident is central to the reading I have offered. If Anders' scholars tend to eschew Heidegger (and if Heidegger scholars return the favor by ignoring Anders), Heidegger's reflections on technology remain decisive for Anders. I argue that one needs to keep Heidegger's criticisms in mind to read Anders (assuming to be sure Anders' cutting critiques of Heidegger). To do this, it is necessary to go beyond the limits of Heidegger scholarship as even Heidegger scholars show little patience for the sustained and thoroughgoing character of Heidegger's interest in technology as indeed in modern science, both which Heidegger thought in terms closer to Anders' preoccupation with the same. Heidegger scholars can be the least valuable resource owing to their concern to excavate their personal favorite theme which means too that they tend to cut all references to Nietzsche, leaving Hölderlin (because who understands him?) and certainly mixing and matching Hölderlin and Rilke (why ever not?), all the while ending

---

<sup>59</sup> Ibid. he quotes the Swedish journalist Stig Degerman's 1946 report of nothing so much as a landscape of destruction at which no one of the inhabitants considered to look "writing from Hamburg," as Sebald describes the journalist's report, "that on a train going at normal speed it took him a quarter of an hour to travel the lunar landscape between Hasselbrook and Landwehr, and in all that vast wilderness, perhaps the most horrifying expanse of ruins in the whole of Europe, he did not see a single living soul" Sebald, "Air War and Literature," p. 30.

<sup>60</sup> Karl Löwith's "European Nihilism: Reflections on the Intellectual and Historical Background of the European War," in Löwith, *Martin Heidegger and European Nihilism*, Gary Steiner, trans. (New York: Columbia University Press, 1995), pp. 173-284 as well as Karl Jaspers, *The Atom Bomb and the Future of Man*, trans. E. B. Ashton (Chicago: University of Chicago Press, 1961). For the specifically American context here, see Herman Kahn, *On Thermonuclear War* (Princeton: Princeton University Press, 1962) and for a discussion of Kahn from a present day context, Sharon Ghamari-Tabrizi, *The Worlds of Herman Kahn: The Intuitive Science of Thermonuclear War* (Cambridge: Harvard University Press; 2005).

by nailing that personal interest to the wall as the whole of Heidegger: be it being, be it meaning, be it objects, be it god or God, or what have you.

Here I have sought to emphasize that Heidegger, differently from Anders but also from Jaspers and from Löwith as well as Jünger, sought to criticize technology and in particular to criticize the sheer idea of the atomic bomb together with television and film, as Heidegger saw television and radio and film hermeneutico-phenomenologically in the visceral sense of both being *and* time.<sup>61</sup>

A full elaboration of Heidegger and Anders goes far beyond the scope of this paper, though it is instructive to note that some elements of such a reading appear in Sloterdijk's recent work. This is the sheer that of its *having been* (where the Nietzschean dialectic of the 'having been' reflects the essence of modern technology) as deployed, as put to use, as set in motion in addition to the bland politics of nuclear proliferation as this also functions as programmatic aggression advanced in the name of defense and deterrence. The tactic of sheerly technological, automatic, mechanical, aggression is carried out in good conscience. The very notion of the "preemptive strike" is, as Jean Baudrillard observed again and again towards the end of his life, absolves the perpetrator (ergo it was not the English who would be blamed for Dresden, the oddness of Eatherly's conscience was not that it, in Anders expression, burned but just that Americans simply have no blood on their hands for Hiroshima). Blame for the preemptive strike can always be laid at the opponent's feet, it is his fault: such are the wages of evil.

The claim of innocence was hard one for Eatherley,<sup>62</sup> similar claims were hard on soldiers who had fought in Vietnam, especially after their return to everyday life in the United States, and the dissonance of the claim continues to be hard — we just call it post-traumatic stress now, denouncing it as we now do as a "disorder — for today's fighters in the Gulf, Afghanistan, etc.

Sloterdijk analyses this 'schock' at the end of his book, *The Critique of Cynical Reason*, even going so far, and the present author is grateful for this, as to invoke Anders. But Anglophone readers looking for the next new thing have never read Anders (who was never the next new thing, perforce not, having never been translated into English) or Sloterdijk (who was) and those looking

---

<sup>61</sup> See Babich, "Constellating Constellating Technology: Heidegger's *Die Gefahr* / The Danger" in: Babette Babich and Dimitri Ginev, eds., *The Multidimensionality of Hermeneutic Phenomenology* (Frankfurt am Main: Springer, 2013), pp. 153-182.

<sup>62</sup> Claude Eatherly & Günther Anders, *Burning Conscience* (New York: Monthly Review Press, 1962).

for *today's* next new thing (and it is only today's new thing that matters) cannot go back and read what they did not read in the first place. Thus we scholars trust young scholars who, as Nietzsche once expressed it, “have thoroughly unlearned the art of reading.” And by the time anyone notices a lack, those same scholars will have moved on to where they wished to be, all in time to be replaced by the next set of scholars seeking the next generation of the next new thing.

The war on terrorism, as Slavoj Žižek observes, is infinitely fightable and wildly adaptable, transformable. Indeed, our enemies are beautifully invisible: a powerfully convenient antagonist and the invisible and therefore omnipresent enemy serves as today's transformation, the perfection of the sheer automatism of war. The invisible enemy all around us is the equivalent of the acephalic and therefore perfect soldier of past war fantasies as Sloterdijk invokes these to conclude his *Critique of Cynical Reason*.<sup>63</sup> Of course there is more, as the NSA has undone the old joke — we have met the enemy and he is us — by making it come true, literally so. Add to that the new laws hastily instituted everywhere criminalizing protest and “outing” anonymity. What is certain is that with all the damage it has caused in recent decades and as it goes on and on, the war on terrorism is a war fought in good conscience and hence the perfect war for the “guiltlessly guilty”: who thus can fight infinitely and without remorse.

And yet, and this is the full technological metal jacket. We do not stop there, we use other means, geological, meteorological means for waging war, and we pretend that we have no choice, we pretend that we need energy (although Anders pointed out that our perpetuation of our supposed need for energy was a calculated choice, a result of a politico-economic option to ignore the abundance of energy just for the economic sake and advantage of the strictures, the restrictions of pretended, affected, monetizable so-called limited resources that would then justify the utter destruction of the earth, water, air, everything. Obviously I am speaking of fracking but also deep sea drilling to go with the heedless destruction of the seas by industrializing fishing to reach proportions of the same apocalyptic force that is the theme of this essay.

“What is decisive,” as Adorno wrote, “is the absorption of biological destruction by conscious social will. Only a humanity to whom death has become as indifferent as its members, that has itself died, can inflict it

---

<sup>63</sup> See again, Sloterdijk, *Critique of Cynical Reason*. I discuss these points further in Babich, “Sloterdijk's Cynicism: Diogenes in the Marketplace” in: Stuart Elden, ed., *Sloterdijk Now* (Oxford: Polity, 2011), pp. 17-36 and pp. 186-189.

administratively on innumerable people.”<sup>64</sup> And I would, extend this, as Adorno also would, to animals, I would extend this, as Nietzsche would, to the earth itself. Our trouble, and hence our continued interest exactly in Eichmann — and not as Anders would say in “Eichmann’s sons,” for we are, all of, his children — where Eichmann is only *pars pro toto*, a word, a signifier for the story we tell ourselves that all our troubles in war, past and present, is always and only about the other: the Nazi, the Russian, the phantom Al Queda operative — like a Teenage Mutant Ninja Turtle, an invisible, omnipresent, opponent so convenient that we could hardly resist inventing him, and so we did. If civilian death and the destruction of human, individual habitations and the conditions of maintaining a life was always both deliberate and regretted and thus a problem in war and so a necessary evil in the case of Dresden, Hiroshima, Nagasaki, such deaths need no longer be regretted because they are no longer collateral. We send drones to kill civilians, we attack supposed ‘terrorist’ sites and cells and incidentally, having to search them out at night, kill and rape (it’s night) women, children, and so on. We listen to Žižek because we no longer have Baudrillard to make these points, not that scholars ever listened to Baudrillard in his lifetime. And indeed and for the same reasons, university scholars managed to pay no attention at all to Anders in his living years (why ever would we: just wait long enough and one can convert that attention into gold, that is: a university appointment of one’s own, which the younger scholars are already planning to set aside in their good time in favor of once, again, the next new thing, something with the word digital, or even better prefixed with a non- or an anti-).

Thus rather than reading Anders’ critique of the bomb as limited to a time we call the Atomic Age — as Anders himself varied Samuel Beckett’s 1957 *Endgame (Fin de partie)* as *Endzeit* that is “Endtime,”<sup>65</sup> here invoking the eschatological language of Jacob Taubes as Anders does — this essay connects his reflections on the bomb with his critique of technology and the obsolescence of humanity as of a piece with our dedication to hurling ourselves against our own mortality. This concern with the violence of technology, this hatred of the vulnerability of having been born and having been set on a path unto death (the mortal path that is the path of life) inspires Anders’ engagement with the sons of Eichmann — the heirs of those who designed and executed the Nazi death camps and extermination chambers of the Holocaust — and the sons of

---

<sup>64</sup> Adorno, *Minima Moralia* (London: Verso, 1997 [1974], p. 233).

<sup>65</sup> Anders, *Endzeit und Zeitenende: Gedanken über die atomare Situation* (Munich: Verlag C.H. Beck, 1972 [1950]).

Claude Eatherly — the heirs of both those who designed and those who as pilots (banality of banality) deployed the bombings that exploded nothing but the stuff of the sun itself against the Empire of the Sun in the attacks on Hiroshima and Nagasaki. We, embroiled as we are in wartime after wartime, suppressing public protest on a scale like never before, in country after country across the globe, cannot dispense with reflecting on that same legacy.

We stop short of bluntness and Anders was blunt. We need as much of that as we can get.

## ***Technischer Totalitarismus: Macht, Herrschaft und Gewalt bei Günther Anders***

Christian Dries

Albert-Ludwigs-Universität Freiburg

Institut für Soziologie

christian.dries@soziologie.uni-freiburg.de

### **ABSTRACT**

Günther Anders, unlike his first wife Hannah Arendt, developed neither an elaborate theory of power nor of violence. Although both key issues of political and social theory are vividly present in his later works on the atomic bomb, on the structure of modern work, and in his highly controversial reflections upon civil disobedience (*Gewalt – ja oder nein*). This article reconstructs and clarifies Anders' implicit and explicit remarks on power and violence, technocracy, and violent self-defence by confronting them with the classic position of Max Weber, Heinrich Popitz' anthropological-sociological approach, Karl Marx's automatic subject, and Johan Galtung's idea of structural violence. Thus appear the outlines of an Andersian theory of technological empowerment (*Selbstermächtigung*), rooted in Anders' early and largely unpublished philosophical anthropology from the 1920s and 30s, and the later idea of a Promethian gap ("prometheisches Gefälle") between human capacities and the artificial world deriving from them. According to Anders man is an indigent as well as a utopian being, able to imagine and produce not only more than nature offers and more than he will ever need but more than he could ever understand and handle on his own. In this perspective, history of mankind – the promising attempt to create an artificial "second nature" within nature, in short: progress – seems to be a gradual process of disempowering man for the benefit of a technological regime in the very strong sense of 'technocracy'. The current phase of this global process culminates, Anders argues, in a technological world state ("Weltzustand Technik") wherein atomic armament and the growing number of atomic power plants cause a juridical state of emergency. Anders denied that this historical stage could be reversible but he thought its atomic constitution could be alleviated. According to him one step towards a stabilized even though not fundamentally altered "Weltzustand" was violent action against those he cryptically called the "power elite" – a demand which is contradictory to his own concept of technocracy but nonetheless a clue to his specific grasp of technological power.

### **KEYWORDS**

Günther Anders, philosophical anthropology, power, structural violence, technocracy

Günther Anders ist kein Theoretiker der Macht. Bemüht er sich nach seiner Promotion bei Husserl noch um eine akademische Karriere als Musikphilosoph bzw. Philosophischer Anthropologe,<sup>1</sup> gibt ihm der Abwurf

---

<sup>1</sup> Die Arbeiten aus dieser Zeit sind bisher noch weitgehend unveröffentlicht. Zur Musikphilosophie vgl. Reinhard Ellensohn: Der andere Anders. Günther Anders als

der ersten Atombombe am 6. August 1945 den letzten Anstoß, aus der Theorie „*in die Praxis zu desertieren*“.<sup>2</sup> Der Mitinitiator der Anti-Atombewegung der 1950er Jahre<sup>3</sup> macht sich nach seiner Rückkehr aus dem US-amerikanischen Exil als Verfasser von „Kampfthesen“,<sup>4</sup> Leitartikeln und Protestslogans einen Namen – und ruft nach dem Reaktorunfall von Tschernobyl im April 1986 öffentlich zum Mord an Atomlobbyisten auf.<sup>5</sup> Von philosophischer Systembaukunst hält er ebenso wenig wie vom Universitätsbetrieb. Wenn er grundsätzlich wird, dann mit extracurricularen Mitteln und „im Senkrechtstart“, d.h. ohne den langen Vorlauf seminaristischer Präliminarien.<sup>6</sup> Dennoch zeigt sich der „Gelegenheitsphilosoph“ am Ende seines Lebens über eine gewisse „Systematik *après coup*“ erstaunt.<sup>7</sup>

Ziel der folgenden Ausführungen ist es, dieser Systematik hinsichtlich der von Günther Anders nicht präzise ausgearbeiteten Begriffe von Macht, Herrschaft und Gewalt nachzugehen und so den theoretischen Unterbau des philosophischen Deserteurs und politischen Aktivisten auszuleuchten. Erstens rekonstruiere ich Günther Anders' Verständnis technologischer Macht bzw. Herrschaft vor der Folie von Max Webers klassischer Definition, Heinrich Popitz' anthropologischer Machttheorie, Karl Marx' Kapitalsubjekt und Johan Galtungs Konzept struktureller Gewalt. Um Anders' Verständnis

---

Musikphilosoph. Frankfurt/M. u.a. 2008. Anders' anthropologische Frühschriften sind in ersten Anläufen erschlossen worden von Christian Dries: *Die Welt als Vernichtungslager. Eine kritische Theorie der Moderne im Anschluss an Günther Anders, Hannah Arendt und Hans Jonas*. Bielefeld 2012, S. 26-59 sowie ausführlich Marcel Müller: *Von der Weltfremdheit zur Antiquiertheit. Philosophische Anthropologie bei Günther Anders*. Marburg 2012.

<sup>2</sup> Günther Anders: *Die Antiquiertheit des Menschen 2: Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, 3. Aufl. München 2000, S. 12.

<sup>3</sup> Vgl. dazu mit Hinweis auf Anders Hans Karl Rupp: *Außerparlamentarische Opposition in der Ära Adenauer. Der Kampf gegen die Atombewaffnung in den fünfziger Jahren. Eine Studie zur innenpolitischen Entwicklung der BRD*. Köln 1984. Ausführlicher geht Ilona Stölken-Fitschen: *Atombombe und Geistesgeschichte. Eine Studie der fünfziger Jahre aus deutscher Sicht*. Baden-Baden 1995 auf Anders ein, insbesondere auf dessen Briefwechsel mit dem sogenannten Hiroshima-Piloten Claude Eatherly (vgl. ebd., S. 240-244).

<sup>4</sup> Günther Anders: *Ketzereien*. München 1982, S. 5.

<sup>5</sup> Anders' Aufruf und die daran anknüpfende Debatte sind dokumentiert in: Günther Anders: *Gewalt – ja oder nein? Eine notwendige Diskussion*. Herausgegeben von Manfred Bissinger. München 1987.

<sup>6</sup> G. Anders: *Ketzereien*, a.a.O., S. 342. Zur Andersschen Methode vgl. ausführlich C. Dries: *Die Welt als Vernichtungslager*, a.a.O, S. 299-322 sowie Ders.: „Diese akademische Diktion trägt nicht.“ *Theorie als kritische (Sprach-)Praxis bei Günther Anders*, in: *Aufklärung und Kritik*, Jg. 20, Heft 2, 2013, S. 138-154.

<sup>7</sup> G. Anders: *Die Antiquiertheit des Menschen 2*, a.a.O., S. 10.



von Technokratie zu präzisieren, ziehe ich außerdem die Verbindungslinien des Spätwerks zur frühen Philosophischen Anthropologie<sup>8</sup> des jungen Günther Stern aus den 1920er und 30er Jahren. Auf diese Weise lässt sich der Autor der *Antiquiertheit des Menschen* im Kanon politischer Philosophie als Kritiker der politischen Technologie verorten, der Marxsche Denkfiguren mit anthropologischen Überlegungen verknüpft, letztlich aber Marx von den Füßen auf den Kopf stellt mit dem Ziel, ein weit verbreitetes sozialtheoretisches Glaubensbekenntnis zu widerrufen: den Mythos von der Instrumentalität und politischen Neutralität der Produktionsmittel. Ein abschließender Blick auf Günther Anders' Aufruf zum gewalttätigen Widerstand gegen die Atomkraft macht deutlich, dass Technokratie à la Anders nicht nur eine genuine Form von Macht bzw. Herrschaft im Sinne Max Webers ist, sondern auch eine Form unmittelbarer Aktionsmacht, sprich Gewalt.

### 1. *Macht und Herrschaft: Max Weber*

„Macht“, so lautet die klassisch gewordene Definition Max Webers, „bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht.“<sup>9</sup> Webers Machtbegriff mag „kein trennscharfes analytisches Instrument“ sein,<sup>10</sup> weshalb Weber auch den präziseren (und engeren) Begriff der „Herrschaft“ bevorzugte, d.h. „die Chance, für einen Befehl bestimmten Inhalts bei angebbaren Personen Gehorsam zu finden“.<sup>11</sup> Beide Begriffe aber setzen notwendig voraus, dass es Menschen gibt, ferner dass diese in einer – quantitativ und qualitativ asymmetrischen – sozialen Verbindung zueinander stehen. Während einige Wenige, sei es durch persönliches Charisma, sei es vermittelt durch Traditionsbestände oder

---

<sup>8</sup> Hinsichtlich der Groß- und Kleinschreibung des Terminus orientiere ich mich an Joachim Fischers Unterscheidung von philosophischer Anthropologie als Disziplin bzw. „Denkrichtung“ ihrer Gründerväter Scheler, Plessner, später Gehlen (vgl. Joachim Fischer: *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Freiburg/München 2008).

<sup>9</sup> Max Weber: *Soziologische Grundbegriffe*. Mit einer Einführung von Johannes Winkelmann, 6., erneut durchgesehene Aufl. Tübingen 1984, S. 89.

<sup>10</sup> Katharina Inhetveen: *Macht*, in: Nina Baur/Hermann Korte/Martina Löw/Markus Schroer (Hg.): *Handbuch Soziologie*. Wiesbaden 2008, S. 253-272; hier S. 254.

<sup>11</sup> M. Weber: *Soziologische Grundbegriffe*, a.a.O., S. 89. Zu Macht und Herrschaft als ambigüe und kontroverse Schlüsselbegriffe der Sozialwissenschaften vgl. Peter Imbusch: *Macht und Herrschaft in der wissenschaftlichen Kontroverse*, in: Ders. (Hg.): *Macht und Herrschaft. Sozialwissenschaftliche Theorien und Konzepte*, 2., aktualisierte und erweiterte Aufl. Wiesbaden 2012, S. 9-35.

Verwaltungsstäbe,<sup>12</sup> Macht bzw. Herrschaft ausüben, wird dem Rest ein fremder Wille aufgezwungen. Ein ausgeklügelter Verwaltungsapparat ist dafür laut Weber jedoch keineswegs zwingend erforderlich, lediglich „das aktuelle Vorhandensein *eines* erfolgreich *anderen* Befehlenden“.<sup>13</sup> Kurz: Ohne Subjekte keine Unterwerfung. Die Asymmetrie der Macht-Herrschafts-Relation bei Weber verweist außerdem darauf, dass Macht- bzw. Herrschaftsverhältnisse tendenziell konfliktuöse Sozialbeziehungen sind. Das macht sie anfällig für Gewalt.

## 2. *Macht und (strukturelle) Gewalt: Heinrich Popitz und Johan Galtung*

Gewalt zählt laut Heinrich Popitz zu den vier „Grundformen der Macht“. Sie ist seit Menschengedenken gegenwärtig und hat daher den Status einer anthropologischen Konstante. Weil der Mensch ein relativ instinktgebundenes und phantasiebegabtes Wesen sei und heute außerdem über schier unermessliche technische Mittel verfüge, seien seiner „Aktions-“ bzw. „Verletzungsmacht“ buchstäblich keine Grenzen gesetzt: „Der Mensch muß nie, kann aber immer gewaltsam handeln, er muß nie, kann aber immer töten – einzeln oder kollektiv – gemeinsam oder arbeitsteilig – in allen Situationen [...] – in verschiedenen Gemütszuständen [...] – für alle denkbaren Zwecke – jedermann.“<sup>14</sup> Popitz zufolge ist Gewalt „punktförmige“ Macht, sie richtet sich stets gegen den „verletzungsoffenen“ menschlichen Körper. Demgegenüber sorgt die verhaltenssteuernde „instrumentelle Macht“ mittels Drohungen und Versprechen für längerfristig stabilisierte Machtverhältnisse. Max Webers charismatischer Herrscher findet Platz in Popitz’ Konzept „autoritativer Macht“, deren anthropologische Prämisse die menschliche Maßstabsbedürftigkeit, das Bedürfnis nach Anerkennung ist. Hilfreich für die Rekonstruktion des Andersschen Machtbegriffs ist die vierte und letzte Grundform der „datensetzenden“ bzw. „objektvermittelten“ Macht. Sie entfaltet ihre zwingende Kraft indirekt durch Artefakte, ist jedoch laut Popitz „keineswegs eine Macht der Dinge über den Menschen“ (alles andere wäre in Popitz’ Augen Ideologie), „sondern eine Macht des Herstellens und der Hersteller; eine vom Hersteller in das Ding eingebaute, oft längere Zeit latente Macht“, die ihre eigentliche Wirkung als „Macht-

---

<sup>12</sup> Vgl. Max Weber: Die drei Typen der legitimen Herrschaft. In: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 3., erweiterte und verbesserte Aufl. Herausgegeben von Johannes Winckelmann. Tübingen: Mohr, S. 475-488.

<sup>13</sup> M. Weber: Soziologische Grundbegriffe, a.a.O, S. 254.

<sup>14</sup> Heinrich Popitz: Phänomene der Macht, 2., stark erweiterte Aufl. Tübingen 1992, S. 50.

Mine" erst Generationen später entfalten kann.<sup>15</sup> Auch bei Popitz bleibt es also dabei: Ohne menschliche Subjekte, in diesem Fall *Homines fabri*, keine Machtentfaltung und erst recht keine Gewalt.

Im Gegensatz zu Popitz, der ausdrücklich davor gewarnt hat, den Begriff der Gewalt zu überdehnen,<sup>16</sup> hält der Begründer der Friedens- und Konfliktforschung Johan Galtung einen logisch (d.h. nicht nur material) „erweiterte[n] Begriff von Gewalt“ für „unabdingbar“. Nach Galtung liegt Gewalt nicht nur dann vor, wenn Menschen andere Menschen verletzen oder töten, sondern immer dann, „*wenn Menschen so beeinflusst werden, daß ihre aktuelle somatische und geistige Verwirklichung geringer ist als ihre potentielle Verwirklichung.*“<sup>17</sup> So verstanden, als eine Form von Einfluss, muss Gewalt keineswegs direkt und ausschließlich auf menschliche Körper abzielen.<sup>18</sup> Auch Lüge, Gehirnwäsche, Indoktrinationen und Drohungen (bei Popitz Merkmale instrumenteller Macht) behindern laut Galtung die – in diesem Fall psychische – Potentialentfaltung und seien daher als Formen von Gewalt zu klassifizieren.<sup>19</sup> Die wichtigste, bekannteste und zugleich problematischste Unterscheidung in Galtungs Gewaltkonzept ist zweifellos die zwischen *personaler* bzw. direkter Gewalt auf der einen sowie nicht-intentionaler, indirekter oder *struktureller* Gewalt auf der anderen Seite. Strukturelle Gewalt werde nicht von Personen ausgeübt, sie sei vielmehr „in das System eingebaut und äußert sich in ungleichen Machtverhältnissen und folglich in ungleichen Lebenschancen.“ Ursache struktureller Gewalt ist Galtung zufolge

---

<sup>15</sup> Ebd., S. 31. Man denke nur an Atomkraftwerke, von Günther Anders (*Die Antiquiertheit des Menschen* 2, a.a.O., S. 391) als „nukleare[.] Zeitbomben mit unfestgelegtem Explosionstermin“ bezeichnet.

<sup>16</sup> Vgl. ebd., S. 48. Zur Auseinandersetzung um einen konsistenten Gewaltbegriff in der Soziologie vgl. den Überblick von Michaela Christ: *Soziologie*, in: Christian Gudehus/Michaela Christ (Hg.): *Gewalt. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart/Weimar 2013, S. 371-378 (insbes. S. 376f.).

<sup>17</sup> Johan Galtung: *Gewalt, Frieden und Friedensforschung*, in: Ders.: *Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung*. Reinbek bei Hamburg 1975, S. 7-36; hier S. 9. Gewalt, ergänzt Galtung (ebd.), „ist das, was den Abstand zwischen dem Potentiellen und dem Aktuellen vergrößert oder die Verringerung dieses Abstandes erschwert“ – allerdings in Abhängigkeit vom jeweiligen historischen und sozialen Kontext. So könne, wer im 18. Jahrhundert an Tuberkulose erkrankte und starb, kaum als Opfer von Gewalt betrachtet werden (vgl. ebd.). Heute hingegen wäre jeder Tuberkulose-toter nach Galtung ein Fall für die Gerichtsmedizin.

<sup>18</sup> Ich lasse die problematischen Aspekte dieses weiten Gewaltbegriffs im Folgenden außer Acht und konzentriere mich auf die für meine Zwecke wesentlichen Punkte. Zur kritischen Würdigung vgl. Hajo Schmidt: *Krieg, Frieden und Gewalt im Denken Johan Galtungs*, in: *Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, 29. Jg., Heft 4, 2001, S. 507-525.

<sup>19</sup> Vgl. J. Galtung: *Gewalt, Frieden und Friedensforschung*, a.a.O., S. 11.

„soziale Ungerechtigkeit“ (und nicht etwa datensetzende Macht).<sup>20</sup> Sobald diese sich strukturell etabliert habe, werde die ohnehin geringe Macht der „underdogs“ einer Gesellschaft entscheidend geschwächt. Gegen die strukturelle Gewalt der „topdogs“ haben die Beherrschten Galtung zufolge kaum eine Chance, „weil die Struktur sie der Möglichkeit beraubt, Macht zu organisieren“.<sup>21</sup>

Zwischen struktureller Gewalt und sozialer Ungerechtigkeit besteht nach Galtung ein Bedingungsverhältnis. Daher ist sein Herrschafts- und Gewaltbegriff „stark normativ aufgeladen“,<sup>22</sup> genau genommen gleich doppelt: einmal hinsichtlich des negativ konnotierten Begriffs sozialer Ungerechtigkeit, zum anderen durch den nicht weniger schlecht beleumdeten Gewaltbegriff selbst. Um die im Unterschied zu direkter personaler Gewalt viel schlechter sichtbare strukturelle Gewalt zu identifizieren, muss Galtung seiner eigenen Definition folgend Sozialstrukturanalyse betreiben. Sie wird „notwendige Voraussetzung für das Verständnis der strukturellen Gewalt“<sup>23</sup> – und Sozialstruktur auf diese Weise mit Gewalt amalgamiert, da Galtung nicht trennscharf zwischen Ungleichheit und Ungerechtigkeit unterscheidet und vollständig gerechte Sozialstrukturen („gleiche Verteilung der Macht und Ressourcen“) kaum denkbar sind;<sup>24</sup> jedenfalls nicht, solange man mit Popitz annimmt, das Streben nach Macht und infolgedessen die Ausbildung von Machtverhältnissen sei ein Wesenszug des Menschen. Und tatsächlich behauptet Galtung, alle Gesellschaftssysteme hätten, sofern man sie nicht daran hindere, „im allgemeinen die Tendenz“ Strukturbildungsmechanismen mit eingebautem sozialen Gefälle zu entwickeln, was Galtung wie Popitz anthropologisch begründet: „Zum Menschen gehört es, daß Menschen von Menschen eingestuft werden müssen, d.h., es wird immer ein Element von Rangfolge geben.“<sup>25</sup>

---

<sup>20</sup> Ebd., S. 12. Strukturelle Gewalt, so Hajo Schmidt (Krieg Frieden und Gewalt im Denken Johan Galtungs, a.a.O., S. 516), lässt sich „grob als sozioökonomische Ausbeutung und politische Repressivität dechiffrieren“.

<sup>21</sup> Ebd., S. 22.

<sup>22</sup> K. Inhetveen: Macht, a.a.O., S. 263.

<sup>23</sup> J. Galtung: Gewalt, Frieden und Friedensforschung, a.a.O., S. 11.

<sup>24</sup> Ebd., S. 32. Die Unschärfe in Galtungs Begriffsverwendung – einmal ist von Ungerechtigkeit, dann aber von Ungleichheit die Rede (vgl. ebd., S. 19) – soll hier ebenso wenig weiter verfolgt werden wie die weitläufige Frage, was soziale Gerechtigkeit bedeutet und wie sie gemessen werden kann. Vgl. dazu das Themenheft „Soziale Gerechtigkeit“ von *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Nr. 47, 19.11.2009 sowie die Bertelsmann-Studie *Soziale Gerechtigkeit in der OECD – wo steht Deutschland?* (im Internet unter: [http://www.bertelsmann-stiftung.de/bst/de/media/xcms\\_bst\\_dms\\_33013\\_33014\\_2.pdf](http://www.bertelsmann-stiftung.de/bst/de/media/xcms_bst_dms_33013_33014_2.pdf); Zugriff: 31.10.13).

<sup>25</sup> J. Galtung: Gewalt, Frieden und Friedensforschung, a.a.O., S. 25. Eine Gesellschaft besteht laut Galtung aus *Akteuren*, die sich in (verschiedenen) *Systemen* organisieren und

### 3. *Technik als Subjekt*

Auch Günther Anders' Überlegungen zu Macht, Herrschaft und Gewalt im technologischen Zeitalter basieren auf einem anthropologischen Fundament. „In keinem anderen Sinne, als Napoleon es vor 150 Jahren von der Politik, und Marx es vor 100 Jahren von der Wirtschaft behauptet hatte“, so schreibt er in der Einleitung zum ersten Band der *Antiquiertheit des Menschen*, „ist die Technik nun unser Schicksal. Und ist es uns vielleicht auch nicht möglich, die Hand unseres Schicksals zu leiten, ihm auf die Finger zu sehen, darauf sollten wir nicht verzichten.“<sup>26</sup> Der implizite Hinweis auf die „invisible hand“ Adam Smiths und den Proto-Soziologen Marx legen den Schluss nahe, auch Anders gehe davon aus, dass alle Macht letztlich Menschenwerk ist und sich – wie das Marxsche Kapitalsubjekt oder die Popitzschen „Macht-Minen“ – erst im Laufe der Zeit bzw. unter spezifischen gesellschaftlichen Produktionsbedingungen („hinter dem Rücken der Produzenten“, wie es bei Marx heißt) verselbständigt habe, ohne dadurch freilich ihren Ursprung verleugnen zu können.

Die Parallelen zu Marx sind offensichtlich: So wie bei Marx der Wert zum selbstzweckhaften, automatischen „Subjekt eines Prozesses [wird], worin er [...] sich selbst verwertet“, kurz: zum „sich selbst verwertende[n] Wert“,<sup>27</sup> ist bei Anders die Technik zum „*Subjekt der Geschichte*“ geworden, das den Menschen nur noch „mitgeschichtlich“ sein lässt.<sup>28</sup> In der Tat sei „unsere geschichtliche Rolle vis-à-vis der Geschichte der Technik keine andere, als es die des Proletariats vis-à-vis der Geschichte der herrschenden Klasse gewesen

---

miteinander interagieren. Alle diese Systeme einer bestimmten Gruppe von Akteuren bilden eine *Struktur*, in der alle Akteure spezifische Positionen bzw. *Ränge* innehaben. Ferner seien Strukturen in verschiedene Ebenen eingebettet, eine Gemeinde in einen Bezirk, Bezirke in Regionen etc. Ungleiche Verteilung entsteht innerhalb dieses Zusammenhangs nach Galtung u.a. durch zementierte Rangordnungen, azyklische Interaktionsmuster, Korrelationen zwischen Rang und Stellung, Systemkongruenz (Gleichheit der Interaktionsnetze) und Konkordanz der Ränge: Wer in einem System hoch steht, ist auch an anderer Stelle privilegiert (vgl. ebd., S. 20f.). Zu Popitz als Anthropologe vgl. Joachim Fischer: Heinrich Popitz – ein Klassiker der bundesrepublikanischen Soziologie, in: Heinrich Popitz: Einführung in die Soziologie. Herausgegeben und mit einem Nachwort von Jochen Dreher und Michael K. Walter. Konstanz 2010, S. 261-281; hier S. 277.

<sup>26</sup> Günther Anders: *Die Antiquiertheit des Menschen 1: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, 2. Aufl. München 2002, S. 7.

<sup>27</sup> Karl Marx: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals*. Marx-Engels-Werke, Band 23, 19. Aufl. Berlin 1998, S. 169 und 329.

<sup>28</sup> G. Anders: *Die Antiquiertheit des Menschen 2*, a.a.O., S. 9.

war“, betont Anders. „Oder, in einem Vergleich, der der Wahrheit vielleicht noch näher kommt: Unser Verhältnis vis-à-vis der Technik ist kein anderes als das des Einzelarbeiters vis-à-vis ‚seiner‘ Maschine“.<sup>29</sup> Doch steht für Anders zweifellos fest, dass die Menschen sich erst durch die moderne Technik „haben entthronen lassen“<sup>30</sup> – was im Umkehrschluss heißt, sie müssen ihrer einmal mächtig gewesen sein.

#### 4. Von der Weltfremdheit des Menschen zum prometheischen Gefälle

In seinen frühen anthropologischen Entwürfen aus den 1920er und 30er Jahren, charakterisiert Günther Anders den Menschen im Gegensatz zum Tier als „weltfremd“. Der Mensch sei keineswegs schon immer in der Welt, wendet Anders gegen Heidegger ein. Sein Weltverhältnis zeichne sich vielmehr durch „Insein in Distanz“ aus, einen spezifischen „Abstand des Menschen von der Welt in der Welt“.<sup>31</sup> Dieser anthropologische Abstand verbürgt nach Anders zugleich die menschliche Weltoffenheit bzw. Freiheit. Der Mensch als solcher sei nicht festgelegt. Er mache etwas aus sich (mit anderen Worten: er legt sich selbst fest), indem er sich in der ihm fremden Welt einrichte. Indem er den ontologischen Abstand zur Welt nachträglich herstellend und handelnd überbrücke, schaffe er sich je *seine* „Welt über der Welt“,<sup>32</sup> kurz: personale und soziale Identität. Nur weil Mensch und Welt also nicht wie Schlüssel und Schloss zueinander passen, eröffnen sich überhaupt Handlungsspielräume – aber auch Handlungsnotwendigkeiten. An dieser Stelle kommt zwangsläufig die Technik als Werkzeug der aposteriorischen Weltzurichtung und -einrichtung ins Spiel: „Technisches

---

<sup>29</sup> Ebd., S. 289. Schon Marx hatte im ersten Band des *Kapital* bemerkt, es sei nicht mehr der Arbeiter, „der die Produktionsmittel anwendet, sondern es sind die Produktionsmittel, die den Arbeiter anwenden“ und diesen damit zu einem „selbstbewußten Zubehör einer Teilmaschine“ degradieren (K. Marx: Das Kapital. Erster Band, a.a.O., S. 329 und 508).

Der Frage, inwiefern sich analog zur These von der Technik als Subjekt bei Anders auch eine Fetischismusthese finden ließe, soll hier nicht näher nachgegangen werden. Nur so viel: Während im Kapitalismus Marx zufolge soziale Tatbestände als – phantasmagorische – Natureigenschaften von Dingen erscheinen, was die Menschen Dinge tun lässt, die sie nicht durchschauen (vgl. K. Marx: Das Kapital. Erster Band, a.a.O., S. 86ff.), wissen die Bewohner des „Weltzustands Technik“ sehr wohl, wenn auch meist unartikulierte, um die Superiorität der Maschinen- und Apparatewelt, schämen sich ihrer eigenen Gemachtheit und versuchen sich offensiv selbst zu optimieren, um maschinenähnlicher zu werden.

<sup>30</sup> Vgl. Die Antiquiertheit des Menschen 2, a.a.O., S. 279.

<sup>31</sup> Günther Anders: Die Weltfremdheit des Menschen. Unveröffentlichtes Typoskript. Literaturarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek (ÖLA), Wien, 237/04: Nachlass Günther Anders, ohne Signatur, S. 7.

<sup>32</sup> Ebd., S. 13.

Handeln – und das heißt zunächst handwerkliches Handeln – ist gleichsam der Schopf oder einer der Schöpfe, an dem sich der Mensch aus sich selbst herausgezogen hat“, schreibt Heinrich Popitz.<sup>33</sup>

Die längste Zeit der Menschheitsgeschichte ändert sich am Primat des Menschen über seine Herstellungsmittel nichts, auch wenn diese selbst in ihren primitivsten Formen bereits ein gewisses „Verwendungs-Geleise“<sup>34</sup> vorzeichnen. Langfristig aber entwickelt sich laut Günther Anders, der damit eine Theoriefigur Georg Simmels aufgreift, zwischen den Menschen und ihren immer ausgeklügelteren technischen Artefakten eine Art sekundärer, hausgemachter Abstand, das „prometheische Gefälle“: „Die Tatsache der täglich wachsenden *A-synchronisiertheit des Menschen mit seiner Produktwelt*“.<sup>35</sup> Je komplexer die Werkzeuge der Weltaneignung, desto größer die Gefahr, ihnen selbst nicht mehr gewachsen zu sein. Weil dem so ist, reicht „die anthropologisch-instrumentale Technikdeutung, die auf den individuellen Technikgebrauch in der Regel zutrifft“, angesichts moderner, systemrelevanter Technologien längst nicht mehr aus.<sup>36</sup>

## 5. „Weltzustand Technik“

Historisch betrachtet wird die Technik nach Anders erst mit der Erfindung der maschinellen Produktion von Maschinen sowie schließlich der Atombombe zu einem *politischen Problem*.<sup>37</sup> Erst seitdem dürfe man die Verfügungsgewalt des Menschen über die Technik „nicht einfach unterstellen“, so Anders mit implizitem Seitenhieb auf Adorno, der im Anschluss an Marx die Auffassung vertrat, „[d]ie Technik als Technik“ sei „weder gut noch böse; sie ist wahrscheinlich eher gut.“<sup>38</sup> Anders hingegen

---

<sup>33</sup> Heinrich Popitz: Epochen der Technikgeschichte, in: Ders.: Epochen der Technikgeschichte. Tübingen 1989, S. 9-39; hier S. 17.

<sup>34</sup> G. Anders: Die Antiquiertheit des Menschen 1, a.a.O., S. 176.

<sup>35</sup> Ebd., S. 16. Simmel spricht von einer wachsenden „Diskrepanz“ bzw. einem „Abstand“ zwischen „objektiver Kultur“ auf der einen und subjektiver Auffassungsgabe des Einzelnen auf der anderen Seite (vgl. Georg Simmel: Der Begriff und die Tragödie der Kultur, in: Ders. Hauptprobleme der Philosophie. Philosophische Kultur (Gesamtausgabe, Band 14). Herausgegeben von Rüdiger Kramme und Otthein Rammstedt. Frankfurt/M. 1996, S. 385-416).

<sup>36</sup> Hajo Schmidt: Technikphilosophie exemplarisch: das Auto, in: Annemarie Gethmann-Siefert/Carl Friedrich Gethmann (Hg.): Philosophie und Technik. München 2000, S. 177-190; hier S. 181.

<sup>37</sup> Vgl. G. Anders: Die Antiquiertheit des Menschen 2, a.a.O., S. 15-20. Zur maschinellen Maschinenproduktion bei Marx vgl. Das Kapital. Erster Band, a.a.O., S. 405.

<sup>38</sup> Theodor W. Adorno/Arnold Gehlen: Ist die Soziologie eine Wissenschaft vom Menschen? Ein Streitgespräch, in: Friedemann Grenz: Adornos Philosophie in Grundbegriffen.

hielt es für wahrscheinlicher, „daß die Gefahr, die uns droht, nicht in der schlechten Verwendung von Technik besteht, sondern im Wesen der Technik als solcher angelegt ist.“<sup>39</sup> Zu diesem Wesen, zur *condition technologique* gehört nach Anders in erster Linie das „Prinzip der Maximalleistung“, demzufolge jede Maschine nach optimaler Leistungserfüllung strebe. Dazu benötige die Maschine jedoch eine optimal auf sie eingestellte, ihre Bedürfnisse nach Energie- und Materialzufuhr bzw. – informationstechnologisch gesprochen – Input kontinuierlich befriedigende Umwelt.<sup>40</sup> Aus diesem Grund folgten Geräte, Maschinen und Apparate (Anders verwendet die Begriffe synonym für technische Artefakte, Maschinen und Bürokratien) einer ihnen „innewohnenden Zielidee“. Ihre Absicht sei es, sich mit anderen Maschinen sukzessive zu einer Totalmaschine zusammenschließen, um auf diese Weise einen „Weltzustand“ herzustellen, in dem die krisenanfällige Differenz von Maschine(n) und (Um-)Welt endgültig aufgehoben sei,<sup>41</sup> in dem alle Maschinen zur „Weltmaschine“ verwachsen seien.<sup>42</sup> Frei nach Lenin: „Weltzustand Technik“ = prometheisches Gefälle plus Elektrifizierung des ganzen Landes.<sup>43</sup> Dies sei „der *technisch-totalitäre* Zustand, dem wir entgegentreiben“. Ihm gegenüber hielt Anders den von seiner ersten Frau Hannah Arendt analysierten politischen Totalitarismus

---

Auflösung einiger Deutungsprobleme. Frankfurt/M. 1974, S. 225-251; hier S. 237f. „Die Technik selbst kann Autoritarismus ebenso fördern wie Freiheit, den Mangel so gut wie den Überfluß“, konstatiert diplomatischer Herbert Marcuse in seinem – ansonsten stark auf Anders vorausweisenden – Aufsatz *Some Social Implications of Modern Technology* von 1941 (zitiert nach: Schriften, Band 3. Frankfurt/M. 1979, S. 286-319; hier S. 286). Zum Marxschen Technikbegriff vgl. Gizella Kovács: Der Technikbegriff von Karl Marx und seine heutigen ‚marxologischen‘ Kritiker, in: Dies./Siegfried Wollgast (Hg.): Technik in Vergangenheit und Gegenwart. Berlin: Akademie-Verlag, S. 38-56.

<sup>39</sup> G. Anders: Die Antiquiertheit des Menschen 2, a.a.O., S. 126.

<sup>40</sup> Vgl. Günther Anders: Wir Eichmannsöhne. Offener Brief an Klaus Eichmann, 3. Aufl. München 2002, S. 50.

<sup>41</sup> G. Anders: Die Antiquiertheit des Menschen 2, a.a.O., S. 111 bzw. 9. Vgl. dazu und zum „Prinzip der Maschinen“ auch G. Anders: Wir Eichmannsöhne, a.a.O., S 49ff.

<sup>42</sup> G. Anders: Wir Eichmannsöhne, a.a.O., S. 52. Zum Wesen „von Maschinen und Apparaten überhaupt“ vgl. auch Anders’ 10 Thesen im Abschnitt *Die Antiquiertheit der Maschinen II* des zweiten Bands der *Antiquiertheit* (a.a.O., S. 117-127; Zitat S. 117).

<sup>43</sup> „Vergesellschaftung in einem modernen Sinn“, so Heinrich Popitz (Epochen der Technikgeschichte, a.a.O., S. 34), setze den Anschluss an ein Elektrizitätsnetz voraus. „Das Dependenz-Gefüge, das so entsteht, ist mit keiner vor-elektrizitätstechnischen Form sozialer Dependenz vergleichbar.“ Darüber hinaus geht auch Popitz (ebd., S. 26) von einer „Tendenz zur *Selbsttätigkeit*“ der Maschine aus. Zur Schlüsselrolle der Elektrizität vgl. auch Konrad Liessmann: Günther Anders: Die Technikphilosophie eines Außenseiters, in: Michael Benedikt et. al. (Hg.): Verdrängter Humanismus – verzögerte Aufklärung. Band IV. Wien 2010, S. 1145-1159; hier S. 1149.



für „ein Sekundärphänomen“.<sup>44</sup> Die Gerätewelt schalte uns „*diktatorischer, unwiderstehlicher und unentrinnbarer gleich, als es der Terror* oder die dem Terror untergeschobene Weltanschauung eines Diktators jemals tun *könnte*, jemals hat tun können“, so Anders.<sup>45</sup>

Hatte der anarcho-liberale Staatskritiker Henry David Thoreau noch metaphorisch von der „Maschine der Gesellschaft“ gesprochen,<sup>46</sup> entpuppt sich die moderne Gesellschaft nach Anders *de facto* als technogener totalisierender Strukturzusammenhang. Arnold Gehlen spricht analog von einer „allmächtige[n] Superstruktur“ aus Technik, Industrie und Naturwissenschaft: „Heute ist der Zustand erreicht, in dem man die Naturwissenschaften, die Technik und das Industriesystem funktionell im Zusammenhang sehen muß.“<sup>47</sup> Wie Anders sieht auch Gehlen die gesamte moderne Gesellschaft von technologischen Maximen durchherrscht<sup>48</sup> – genau genommen von technologischen *und* kapitalistischen Imperativen gleichermaßen. Und auch Anders denkt beide Aspekte zusammen, wenn er im ersten Band der *Antiquiertheit* konstatiert, „[d]as Gerätesystem ist unsere ‚Welt‘“ – und im zweiten Band ergänzt: „[W]o immer wir hintreten, ist

---

<sup>44</sup> G. Anders: *Wir Eichmannsöhne*, a.a.O., S. 53 bzw. 60. „Vielmehr wohnt der Technik als solcher das Prinzip ‚Oligarchie‘ ein. Und das bedeutet, daß sie politisch-oligarchischen Herrschaftsformen Vorschub leistet. Negativ: daß sie wesensmäßig der Demokratie zuwiderläuft; mindestens sofern man als deren, allen ihren geschichtlichen Spielformen zugrundeliegendes, Prinzip die Majoritätsherrschaft anerkennt.“ (Günther Anders: *Die Frist* (1960), in: Ders.: *Die atomare Drohung. Radikale Überlegungen zum atomaren Zeitalter*, 7. Aufl. München 2003, S. 170-221; hier S. 196)

<sup>45</sup> G. Anders: *Die Antiquiertheit des Menschen 2*, a.a.O., S. 205.

<sup>46</sup> Henry David Thoreau: *Über die Pflicht zum Ungehorsam gegen den Staat. Civil Disobedience. Ein Essay. Zweisprachige Ausgabe.* Deutsch von Walter E. Richartz. Zürich 2004, S. 49.

<sup>47</sup> Arnold Gehlen: *Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft.* Reinbek bei Hamburg 1957, S. 36 bzw. 13. Der Doyen der deutschsprachigen Technikphilosophie Hans Lenk geht von einem „Trend zu umfassender Systemtechnik und Organisationstechnologie“ aus und wendet sich damit dezidiert gegen jede „*Ein-Faktor-Theorie* der Technik“ (Hans Lenk: *Macht und Machbarkeit der Technik.* Stuttgart 1994, S. 17 und 23; vgl. auch ebd., S. 7 und 9f.).

Anders selbst verwendet den Begriff der Superstruktur in Günther Stern: *Une interprétation de l'a posteriori*, in: *Recherches Philosophiques*, Vol. IV, 1934/34, S. 65-80; hier S. 74.

<sup>48</sup> „[D]ie künstliche Limitierung ihrer Determinanten; die Tatsache, daß der Gesichtspunkt, unter dem sie ihr Material bearbeitet, von vornherein eingestellt wird und so ein für allemal fixiert bleibt“, sei die „*idée fixe*“ der Maschine, so Anders (*Die Antiquiertheit des Menschen 1*, a.a.O., S. 61). „Denn über die Menschen des technischen Zeitalters hat der Gedanke des optimalen Effekts eine ganz zwingende Gewalt“, heißt es bei Gehlen (*Die Seele im technischen Zeitalter*, a.a.O., S. 37).

Markt”.<sup>49</sup> Nicht ohne Grund sieht Anders in der Erfindung der Werbung die zweite Stufe der industriellen Revolutionen. Doch auch wenn vom totalitären Warenkosmos bei ihm mindestens so häufig die Rede ist wie von der Herrschaft der Geräte, steht Letztere klar im Fokus. Und obwohl die Technik als solche Menschenwerk ist (eine *prima facie* triviale Feststellung), entwickelt sie sich Anders zufolge in der Moderne zu einer reflexiven Macht, die ihren Schöpfern nicht nur Widerstände im Sinne datensetzender Macht entgegenbringt, sondern als sozialer Co-Akteur mit Regierungsgewalt auftritt. Günther Anders verwendet dafür den Terminus „Technokratie”.

Unter Technokratie wird für gewöhnlich ein Gesellschaftssystem verstanden, in dem Techniker, Bürokraten und Ingenieure aufgrund ihrer (vermeintlichen) Expertise herrschen.<sup>50</sup> Auch Günther Anders verweist gelegentlich auf die so genannten „Interessenten der Technik” oder allgemeiner auf die „power elite”,<sup>51</sup> in *Wir Eichmannsöhne* ist gar verschwörerisch von den „Dunkelmännern des technischen Zeitalters” die Rede.<sup>52</sup> Offensichtlich gibt es für Anders auch Männer, „die über die [Atom-]Bombe verfügen.”<sup>53</sup> Er will also keineswegs bestreiten, „daß es beträchtliche Machtgruppen und wichtige Persönlichkeiten gegeben hat, die die Bombe [...] als Druckmittel verwendeten und auch heute noch so verwenden”, die also eine gewisse Souveränität zu besitzen scheinen.<sup>54</sup> Doch seien diese Personen oder „Machtgruppen” – und das gilt für Anders wiederum nicht nur im Hinblick auf die Atombombe – ihrem Eigentum „phantasie- oder gefühlsmäßig genau so wenig gewachsen” wie ihre „prospektiven Opfer” respektive Benutzer.<sup>55</sup> Allein der Besitz der Bombe, und man darf ergänzen: der Einsatz komplexer Technologien überseigt die Kompetenz jedes noch so

---

<sup>49</sup> G. Anders: Die Antiquiertheit des Menschen 1, a.a.O., S. 2; Die Antiquiertheit des Menschen 2, a.a.O., S. 311.

<sup>50</sup> Daniel Bell zufolge geht das Konzept bis auf Newtons mechanistisches Weltbild zurück, wird als Begriff jedoch erst zu Beginn der 1930er Jahre in den USA populär. Als Vorläufer der Technokratie-These darf Augustin Cournot betrachtet werden, ein französischer Mathematiker des 19. Jahrhunderts, der das Aufkommen der technologischen Zivilisation als allgemeine Entwicklungstendenz vom Vitalen hin zum Rationalen deutete (vgl. Daniel Bell: Die nachindustrielle Gesellschaft. Übersetzt von Siglinde Summerer und Gerda Kurz, 2. Aufl. Frankfurt/M. 1976, S. 250 sowie Anmerkung 4, S. 267). Hans Lenk (Macht und Machbarkeit der Technik, a.a.O., S. 24) führt vier Varianten der Technokratiethese auf: Technokratie (1) als Expertenherrschaft, (2) als technologischer Imperativ (gemacht wird, was machbar ist), (3) als Herrschaft der Sachzwänge und (4) als Trend zur Überwachungsgesellschaft bzw. „informationellen Systemtechnokratie”. Günther Anders lässt sich den Positionen 2 bis 4 zuordnen.

<sup>51</sup> Vgl. G. Anders: Die Antiquiertheit des Menschen 1, a.a.O., S. 138.

<sup>52</sup> G. Anders: *Wir Eichmannsöhne*, a.a.O., S. 26.

<sup>53</sup> G. Anders: Die Antiquiertheit des Menschen 1, a.a.O., S. 248.

<sup>54</sup> Ebd., S. 257.

<sup>55</sup> Ebd., S. 241f.

gut ausgebildeten Technikers, jeder noch so gut informierten Politikerin. Und so hecheln die Regierenden heillos überfordert dem neuesten Stand und/oder der neuesten Katastrophe der Technik hinterher, ohne jemals mitzukommen – in den Worten der deutschen Bundeskanzlerin Angela Merkel, einer gelernten Physikerin: „Das Restrisiko der Kernenergie habe ich vor Fukushima akzeptiert“.

„Die meisten von denen, die unsere Geschicke leiten, tun das völlig blind, mindestens völlig phantasielos“, hätte Anders’ Replik wohl gelautet.<sup>56</sup> Hinter den „Dunkelmännern“ der Technokratie verbirgt sich also kein Komplott neo-platonischer Philosophenkönige. Günther Anders hatte keine Weisenkaste vor Augen, wie sie etwa in Thomaso Campanellas Realutopie *Città del Sole* den Fürsten Pon, Sin und Mor als Exekutiv-Techniker und Sittenwächter dienen,<sup>57</sup> sondern schlicht mehr oder weniger unbedarfte „Charaktermasken“.<sup>58</sup>

Nimmt man den Andersschen Technokratiebegriff daher beim Wort, bietet sich folgendes Gesellschaftsbild: *Sub specie* des prometheischen Gefalles treten technische Artefakte (Waren, Gerätschaften, Apparate, Maschinen...) als „Machtgruppen“ bzw. „Pseudo-Personen“ in Erscheinung. Diese müssen Anders zufolge als soziale Co-Akteure handlungstheoretisch wie politisch ernst genommen werden. Sozialtheoretisch formuliert, sind sie ein vollwertiger Teil des sozialen Bands, nicht länger Teil des gesellschaftlichen Außen. Sie als bloße Mittel zu betrachten, verfehlt nach Anders ihr „Wesen“, ihre Subjekthaftigkeit und Eigenmacht: „Nicht ‚Mittel‘ sind sie, sondern ‚Vorentscheidungen‘: Diejenigen Entscheidungen, die über uns getroffen sind, *bevor* wir zum Zug kommen. Und, genau genommen, sind sie nicht ‚Vorentscheidungen‘, sondern *die* Vorentscheidung. Jawohl, *die*. Im Singular. Denn einzelne Geräte gibt es nicht. Das Ganze ist das Wahre. Jedes einzelne Gerät ist seinerseits nur ein *Geräte-Teil* [...]; ein Stück, das teils die Bedürfnisse anderer Geräte befriedigt, teils durch sein eigenes Dasein anderen Geräten wiederum Bedürfnisse nach neuen Geräten aufzwingt. Von diesem System der Geräte, diesem *Makrogerät*, zu behaupten, es sei ein ‚Mittel‘, es

---

<sup>56</sup> Günther Anders: Die Toten. Rede über die drei Weltkriege, in: Ders.: Hiroshima ist überall. München 1995, S. 361-394; hier S. 367.

<sup>57</sup> Vgl. Thomaso Campanella: Die Sonnenstadt. Aus dem Italienischen übersetzt und herausgegeben von Jürgen Ferner. Stuttgart 2008, S. 8 bzw. 12 und 48f. sowie Anmerkung 19, S. 73.

<sup>58</sup> K. Marx: Das Kapital. Erster Band, a.a.O., S. 91. „Der systemneutrale und universalistische Begriff der ‚Technik‘ ist“, so argumentiert umgekehrt Detlef Clemens, „bei Anders daher oft nur das Synonym für die Mächtigen, die Industrie oder klassisch: für den Klassengegner.“ (Detlef Clemens: Günther Anders – ein Marxist?, in: Das Argument, Jg. 38/214, 1996, S. 265-273; hier S. 270) Zur Kritik der technischen Verschwörung vgl. H. Lenk: Macht und Machbarkeit der Technik, a.a.O., S. 33.

stehe uns also für freie Zwecksetzung zur Verfügung, wäre vollends sinnlos. Das Gerätesystem ist unsere ‚Welt‘.<sup>59</sup> Insofern ist das Skandalon der Andersschen Gesellschaftskritik nicht länger (nur) „Verdinglichung“ bzw. Entfremdung, die Entpersonalisierung des Menschen, die Marx bereits in seinen *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* von 1844 angeprangert hatte. Anders fokussiert vor allem „die andere (von der Philosophie bislang vernachlässigte) Seite desselben Prozesses“, nämlich „daß, *was dem Menschen durch Verdinglichung entzogen wird, den Produkten zuwächst*: daß diese, da sie durch ihr bloßes Dasein bereits etwas tun, zu Pseudo-Personen werden.“<sup>60</sup>

Im „Weltzustand Technik“ meint Gesellschaft daher nicht länger „Wechselwirkung“ (Simmel) zwischen Menschen, sondern ein relationales Gefüge aus Menschen, Dingen, technologischen Praktiken und Apparaten. In diesem Gefüge fungieren die Apparate Gabriele Althaus zufolge als Mittelglieder, in denen „Technisches und Soziales sich so verknüpfen, daß das, was vordem Gesellschaft hieß, nach dem Bild des Apparates technisch hergestellt wird und vice versa“;<sup>61</sup> den Dingen stehen menschliche Subjekte gegenüber, die nicht nur von Zeit zu Zeit durch Popitzsche „Macht-Minen“, d.h. die nicht-intendierten Nebenfolgen der Technik bedroht sind, sondern immer schon von den „stummen Prinzipien und Maximen“ des „Makrogeräts“ regiert werden. Die Macht des Co-Akteurs Technik ist für Anders außerdem nicht praktisch reversibel wie die strukturelle Gewalt bei Galtung. Denn das Ringen zwischen beiden gesellschaftlichen Gruppen ist gefällebedingt strukturell zugunsten der Technik vorentschieden, so wie Georg Simmels „Abstand“ zwischen subjektiver und objektiver Kultur niemals einholbar ist.

Mit Galtungs Verständnis struktureller Gewalt lässt sich Anders' Technikbegriff überhaupt nur im übertragenen Sinn in Deckung bringen (s.u.). Ungerechte Verhältnisse zwischen Individuen, ausgedrückt und verfestigt in sozialen Strukturen, sind Anders zufolge so wenig das Problem wie die Produktionsverhältnisse. Damit gerät Anders auch in Widerspruch zu Marx. Zwar adressiert er die Technik in Marxscher Diktion als Subjekt und begreift sie außerdem als Totalität („*Totalitarismus der Geräte*“<sup>62</sup>). Doch obwohl er auf diese Weise für die Marxsche Denktradition terminologisch anschlussfähig bleibt, formuliert er letztlich ein klares Votum gegen den Primat des Tauschprinzips und des Klassenantagonismus und damit gegen

---

<sup>59</sup> G. Anders: *Die Antiquiertheit des Menschen* 1, a.a.O., S. 2. Vgl. dazu auch Gabriele Althaus: *Leben zwischen Sein und Nichts. Drei Studien zu Günther Anders*. Berlin 1989, S. 117ff.

<sup>60</sup> G. Anders: *Thesen zum Atomzeitalter* (1959), in: Ders.: *Die atomare Drohung*, a.a.O., S. 103.

<sup>61</sup> G. Althaus: *Leben zwischen Sein und Nichts*, a.a.O., S. 119.

<sup>62</sup> G. Anders: *Die Antiquiertheit des Menschen* 2, a.a.O., S. 109.

die dynamische Marxsche Auffassung von historischer Entwicklung. Entfremdung und Knechtschaft sind für ihn „in viel höherem Maße Folgen der Technik als der Eigentumsverhältnisse“.<sup>63</sup> Sein Augenmerk richtet sich in seinen Studien zum Fernsehen, zur Atombombe oder zur Weltraumfahrt unmittelbar auf das, was die Produktionsmittel mit dem Produktionsmittelhersteller machen – unabhängig von politischen Rahmenbedingungen. Die „Diktatur der Technik“ ist „systemneutral“.<sup>64</sup> Auf diese Weise stellt Anders Marx schlussendlich von den Füßen auf den Kopf.<sup>65</sup> An die Stelle des Klassenkampfes und der prometheischen Selbstüberhöhung des Menschen, der die Produktionsmittel mit seiner Hände Arbeit von den Toten erweckt und – unter kommunistischen Produktionsbedingungen – Herr der Lage bleibt,<sup>66</sup> tritt bei ihm der ungleiche, im Grunde längst entschiedene Kampf zweier ontologischer Gattungen: der von Personen auf der einen und Sachen auf der anderen Seite; „die Subjekte von Freiheit und Unfreiheit sind ausgetauscht. Frei sind die Dinge: unfrei ist der Mensch.“<sup>67</sup> Im

---

<sup>63</sup> Ebd., S. 108.

<sup>64</sup> Ebd., S. 107.

<sup>65</sup> „Anders entfernt sich an dem Punkt von Marx, wo er nicht expressiv verbis den gesellschaftlichen Antagonisten des Proletariats anprangert, sondern dessen Mittel“, so Detlef Clemens (Günther Anders – ein Marxist?, a.a.O., S. 169).

<sup>66</sup> „Höher [als bei Marx; C.D.] kann die Rolle der Produktivkraft des Menschen kaum gewertet werden.“ (G. Kovács: Der Technikbegriff von Karl Marx, a.a.O., S. 40) Allerdings hat Marx stets gesehen, dass der Mensch mittels Technik nicht nur seine Umwelt formt, sondern durch Werkzeuggebrauch bzw. im und durch den Produktionsprozess zugleich auch selbst geformt respektive subjektiviert wird (vgl. seine Überlegungen zur Dialektik von Produktion und Konsumtion in der Einleitung der *Grundrisse*; Marx-Engels-Werke, Band 42. Berlin 1983, S. 19-29). Auch war ihm die Prägekraft von Technik bzw. Technologien wohl bewusst (vgl. *Das Kapital*. Erster Band, a.a.O., S. 442 und 445). Eindringlich spricht er von der toten Arbeit (der Maschine), die die lebendige Arbeitskraft „beherrscht und aussaugt.“ (Ebd., S. 446) Doch abgesehen davon, dass die menschliche Subjektposition bei Marx allein schon durch die tragende Rolle der Arbeitswertlehre in der Kritik der politischen Ökonomie zementiert wird, blieb Marx, wenn auch nicht uneingeschränkt, zeitlebens Technikoptimist und bestand auf dem Primat der Produktionsverhältnisse. Sie – und nicht Technik oder Technologien als solche – waren in seinen Augen für die Entfaltung oder Behinderung der Produktivkräfte verantwortlich. „Die von der kapitalistischen Anwendung der Maschinerie untrennbaren Widersprüche und Antagonismen existieren nicht“, so Marx (*Das Kapital*. Erster Band, a.a.O., S. 465), „weil sie nicht aus der Maschinerie selbst erwachsen, sondern aus ihrer kapitalistischen Anwendung!“ Einen starken Technikdeterminismus bei Marx und seinen Interpreten sieht dagegen Cornelius Castoriadis: *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*. Übersetzt von Horst Brühmann. Frankfurt/M. 1984, S. 113 bzw. 36f.

<sup>67</sup> G. Anders: *Die Antiquiertheit des Menschen 1*, a.a.O., S. 33. Die fundamentale Differenz von Person und Sache ist der Angelpunkt des „kritischen Personalismus“ von Anders' Vater William Stern (vgl. Ders.: *Person und Sache. System der philosophischen*

Gegensatz zu Marx wirkt das Subordinationsverhältnis bei Anders regelrecht schicksalhaft; es steht unter einem anthropologischen Fluch: Drei Jahre vor seinem Tod räumt Günther Anders ein, das Wesen des Menschen bestehe „*nicht sosehr, wie ich es im 1. Band der ‚A.d.M.‘ beklagt hatte, im Hinterherzockeln, im Zurückbleiben unserer Phantasie und unserer Emotionen hinter unseren technischen Leistungen; sondern umgekehrt in der Fähigkeit (zu der wir sogar verurteilt sind), unsere emotionale und imaginative ‚proportio humana‘ zu übersteigen.*“<sup>68</sup> Offenbar gibt es aus dem „Makrogerät“ gar kein Entkommen. Gegen Marx betont Anders, dass die moderne Technik den Menschen bereits so nachhaltig geprägt (sprich „konformiert“) hat, dass er als emanzipatorisches Subjekt längst verschwunden, und Marxens Hoffnung auf die revolutionäre Kraft der Arbeitermassen heute völlig anachronistisch ist. Die Kritik der politischen Ökonomie wird bei Anders daher durch eine anthropologisch fundierte Kritik der politischen Technologie ersetzt. Ihre Hauptaufgabe, das „Gebot der Stunde“, sei es, Sachen ihrem gegenwärtigen gesellschaftlichen Status entsprechend endlich auch als soziale Personen aufzufassen und ihren „Ding-gewordene[n] Maximen und geronnene[n] Handlungsmodi“ auf die Spur zu kommen.<sup>69</sup> Allerdings fehlt ihr die emanzipatorische Pointe.

In der Andersschen Variante der Dialektik von Herr und Knecht kann der Knecht nicht nur nicht ohne seinen Herrn. Er lässt ihn vielmehr immer mächtiger werden und schafft am Ende, statt den Herrn, sich selber ab: „Nichts wäre nämlich kurzichtiger als zu glauben, daß die Möglichkeit unserer Liquidierung nur ein zufälliges Nebenprodukt einiger spezieller Apparate, z. B. der Atomwaffen, sei. Vielmehr ist die Möglichkeit unserer Liquidierung das Prinzip, das wir allen unseren Apparaten mitgeben, gleichgültig mit welcher Sonderfunktion wir jeden von ihnen außerdem betrauen; das Prinzip, auf das es uns bei ihrer Konstruktion ausschließlich ankommt. Denn worauf wir abzielen, ist ja stets, etwas zu erzeugen, was unsere Gegenwart und Hilfe entbehren und ohne uns klaglos funktionieren könnte – und das heißt ja nichts anderes als Geräte, durch deren

---

Weltanschauung. Erster Band: Ableitung und Grundlehre, Leipzig 1906; Person und Sache. System der philosophischen Weltanschauung. Zweiter Band: Die menschliche Persönlichkeit, Leipzig 1918; Person und Sache. System des kritischen Personalismus. Dritter Band: Wertphilosophie. Mit einem Geleitwort zu Band I, II, III, Leipzig 1924). Ihm hatte der Sohn den ersten Band seiner *Antiquiertheit* gewidmet – allerdings in kritischer Absicht, war es doch Anders' Anliegen, die „*Königsgedanken unserer Epoche*“, nämlich „*daß unsere Produkte uns Menschen onto- und axiologisch überlegen*“ sind (Die Antiquiertheit des Menschen 2, a.a.O., S. 281), auch gegen den trotz Vertreibung und Exil ungebrochenen Humanismus des Vaters herauszuarbeiten.

<sup>68</sup> Günther Anders: Sprache und Endzeit V, in: FORVM, Heft 432, 1989, S. 62–67; hier S. 66.

<sup>69</sup> G. Anders: Die Antiquiertheit des Menschen 1, a.a.O., S. 298.

Funktionieren wir uns überflüssig machen, wir uns ausschalten, wir uns ‚liquidieren‘. Daß dieser Zielzustand immer nur approximativ erreicht wird, das ist gleichgültig. Was zählt, ist die Tendenz. Und deren Parole heißt eben: ‚ohne uns‘.<sup>70</sup>

Damit nähert sich Anders, wenn auch aus einer anderen Richtung, den klassischen Machtbegriffen Webers und Popitz' an. Institutionalisierte Macht bzw. Herrschaft ist laut Popitz durch zunehmende Entpersonalisierung des Machtverhältnisses (Anders: „Liquidierung“), zunehmende Formalisierung durch Regeln und Verfahren sowie die „zunehmende *Integrierung* des Machtverhältnisses in eine übergreifende Ordnung“ gekennzeichnet.<sup>71</sup> Am Ende kommt es gar nicht mehr darauf an, welche Individuen Macht haben und wie sie sie gebrauchen, sondern nur noch auf das vorgängige Machtgefüge – bei Weber ein „stahlhartes Gehäuse“<sup>72</sup> –, in das sich seine Rollenträger einpassen. So gehört es nach Anders nicht nur zum „Wesen der atomaren Macht“, sondern der modernen Technik überhaupt, dass sie den Unterschied zwischen Haben und Verwenden nach Maßgabe ihrer eigenen Funktionalität aufhebt („*habendo adhibere*“).<sup>73</sup> Mehr noch: Technokratie nivelliert den im Laufe der neuzeitlichen politischen Theorie als entscheidend herausgearbeiteten Unterschied zwischen personaler Macht und institutionalisierter bzw. legitimer Herrschaft. Indem sie qua Existenz unmittelbar, sozusagen „pseudo-personal“ oder mit Weber pseudo-charismatisch wirkt, setzt sie klassische Subjektmonopole – Urteilskraft, Wahlfreiheit, politisches Kalkül...– und bürgerliche Grundrechte gleichermaßen außer Kraft. In Form der Atombombe erhält sie schließlich regelrecht divinen Status und die Form einer Borderline-Macht, die stets an der Grenze zum Gewaltexzess agiert.

## 6. Herrschaft und Gewalt im „Atom-Staat“

Aus marxistischer Perspektive scheint die Technikkritik von Günther Anders die Dialektik von Produktionsmitteln und Produktionsverhältnissen außer Kraft zu setzen, die Produktionsmittel zu fetischisieren und damit hinter

---

<sup>70</sup> G. Anders: Die Frist (1960), a.a.O., S. 198f.

<sup>71</sup> H. Popitz: Phänomene der Macht, a.a.O., S. 233.

<sup>72</sup> Max Weber: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, 1.–9. Aufl. Tübingen 1988, S. 17–206; hier S. 203.

<sup>73</sup> Die Gleichung *habendo adhibere* definiert Anders (Die Frist (1960), a.a.O., S. 182, Fußnote 4) zufolge „in gewissem Sinne“ Macht im Unterschied zu Gewalt. Aufschlussreich ist diese terminologische Unterscheidung auch im Hinblick auf die Abgrenzung zu Galtung.

Marx zurückzufallen. Anders' frappante Nähe zur Kritik der politischen Ökonomie, zu Marcuse und Adorno,<sup>74</sup> legen jedoch einen anderen Schluss nahe. Günther Anders schlägt das Erbe der materialistischen Geschichtsauffassung keineswegs aus, beseitigt jedoch einen ihrer größten blinden Flecke. Hüben wie drüben, im kapitalistischen Westen ebenso wie im staatssozialistischen Osten, waren es in Anders' Perspektive – zur Zeit des Kalten Krieges – die Produktionsverhältnisse, die sich über den gesellschaftlichen Status der Produktionsmittel täuschten. Ihr Technik-Instrumentalismus reduzierte die Mittel auf bloße Werkzeuge. Indem Günther Anders sie methodisch übertreibend als die eigentlichen Regenten des 20. und 21. Jahrhunderts adressierte, wendete er sich gegen die Technikvergessenheit und den subjektphilosophisch grundierten Fortschrittsoptimismus der marxistischen Linken (und damit auch gegen verkürzte Lesarten der materialistischen Geschichtsauffassung) ebenso wie gegen sozialtechnologische Steuerungsphantasien und Kontrollillusionen konservativer Provenienz. Dass Günther Anders diesen theoretischen Spagat nicht widerspruchsfrei durchhalten kann, liegt letztlich in der dualen Grundanlage seiner Kritik der politischen Technologie als marxistisch inspirierte Anthropologie des technologischen Zeitalters begründet. In ihr vermischen sich anthropologische, phänomenologische und Marxsche Denkfiguren, von den Einflüssen Heideggers ganz zu schweigen.<sup>75</sup> Widersprüchlich muten auch Günther Anders' Überlegungen zum gewalttätigen Widerstand im „Weltzustand Technik“ an. Ohne mich auf die Frage ihrer Plausibilität und Rechtmäßigkeit einzulassen,<sup>76</sup> gehe ich abschließend nur deshalb auf sie ein, um den Andersschen Technokratiebegriff weiter zu erhellen.

Immer wieder hat Günther Anders Vorschläge gemacht, wie der totalitären Technokratie politisch zu begegnen sei. So plädierte er beispielsweise für einen sogenannten „Produktenstreik“ und schlug vor, die Größe von technischen Großanlagen zu reduzieren, was im Umkehrschluss bedeutet, dass er doch Spielraum für menschliche Interventionen im „Weltzustand Technik“ sah. Allerdings hielt er entsprechende Überlegungen

---

<sup>74</sup> Vgl. dazu Christian Fuchs: Zu einigen Parallelen und Differenzen im Denken von Günther Anders und Herbert Marcuse, in: Dirk Röpcke/Raimund Bahr (Hg.): Geheimagent der Masseneremiten – Günther Anders, 2. überarbeitete Aufl. St. Wolfgang 2003, S. 113-127 sowie Konrad Paul Liessmann: Hot Potatoes. Zum Briefwechsel zwischen Günther Anders und Theodor W. Adorno, in: Zeitschrift für kritische Theorie, Nr. 6, 1998, S. 29-38.

<sup>75</sup> Vgl. dazu ausführlich Helmut Hildebrandt: Weltzustand Technik. Ein Vergleich der Technikphilosophien von Günther Anders und Martin Heidegger. Berlin 1990.

<sup>76</sup> Vgl. dazu ausführlich Peter Singer: Practical Ethics. Third Edition. Cambridge (UK) 2011, S. 256-275 (Kap. 11: Civil Disobedience, Violence and Terrorism).



und Appelle zugleich für wenig wirksam.<sup>77</sup> Auf große mediale Resonanz stieß hingegen seine öffentliche Forderung, Atommanager und -lobbyisten mit physischer Gewalt zu bedrohen. So befremdlich Anders' Vorstoß aus heutiger Sicht auch anmuten mag, bewegte er sich doch keineswegs im luftleeren Raum. Bereits knapp eine Dekade vor Tschernobyl sah der mit Anders befreundete Robert Jungk (in einem angesichts gegenwärtiger Terrorfurcht und „Sicherheitsgesetzgebung“ beklemmend aktuellen Buch) die Bundesrepublik Deutschland auf einen repressiven „Atom-Staat“ zusteuern: „Die totalitäre Technokraten-,Zukunft hat schon begonnen.“<sup>78</sup> Und als Anders' Intervention im Dezember 1986 in der Zeitschrift *natur* erschien, hatte eine schlagkräftige Untergrundbewegung schon unzählige zum Teil spektakuläre Anschläge auf Atomanlagen, Zulieferbetriebe, Strommasten etc. verübt. Auch die ersten Toten, zwei Atomgegner und ein Polizist, waren – bei den eskalierenden Protesten um das atomare Wiederaufbereitungslager Wackersdorf in der Oberpfalz – zu beklagen. Das Magazin DER SPIEGEL widmete der neuen „Aufrüstung für den Bürgerkrieg“ im Juli und August desselben Jahres prompt eine dreiteilige, auch begrifflich hochgerüstete Artikelserie („Schlacht um die Atomkraft“).<sup>79</sup> In diesen spannungsgeladenen Kontext platzierte der 84-jährige im Winter 1986 seinen Appell.

Unverhohlen forderte Günther Anders im Interview mit der Zeitschrift *natur* dazu auf, atomfreundliche Politiker und Betreiber von Kernkraftwerken gewaltsam aus dem Weg zu räumen, expressiv verbis: „ineffektiv zu machen.“<sup>80</sup> Statt weiterhin bloß „Tschernobyl mit Würscht!“<sup>81</sup> zu praktizieren, d.h. sich mit wirkungslosen Happenings lächerlich zu machen, plädierte er dafür, auf den Tschernobyl-Schock mit Gegengewalt oder wenigstens mit profunden Einschüchterungsmaßnahmen zu reagieren. Auf deren explizite Form wollte er im Gespräch mit dem *natur*-Chefredakteur Manfred Bissinger zwar nicht näher eingehen („weil dann ihre Zeitschrift in

---

<sup>77</sup> Vgl. Christian Dries: Günther Anders. München 2009, S. 82f. sowie G. Anders: Die Antiquiertheit des Menschen 2, a.a.O., S. 125f.

<sup>78</sup> Robert Jungk: Der Atom-Staat. Vom Fortschritt in die Unmenschlichkeit. München 1977, S. XVII.

<sup>79</sup> DER SPIEGEL, Nr. 30, 21. Juli 1986, S. 26-50; Nr. 31, 28. Juli 1986, S. 56-77; Nr. 32, 04. August 1986, S. 50-73.

<sup>80</sup> Günther Anders: Von „Notstand und Notwehr“. Gespräch mit Manfred Bissinger, in: *natur*. Das Umweltmagazin, Nr. 12, Dezember 1986, S. 28-34; hier S. 30. Leicht verändert wieder abgedruckt als: Günther Anders im Gespräch mit Manfred Bissinger, in: G. Anders: Gewalt – ja oder nein, a.a.O., S. 21-33 (Zitat S. 24) bzw. Günther Anders: Hoffnung ist nur ein anderes Wort für Feigheit. Interview mit Manfred Bissinger, in: Elke Schubert (Hg.): Günther Anders antwortet. Interviews und Erklärungen. Mit einem einleitenden Essay von Hans-Martin Lohmann, Berlin 1987, S. 143-152 (Zitat S. 146).

<sup>81</sup> G. Anders: Von „Notstand und Notwehr“, a.a.O., S. 32.

Schwierigkeiten geriete<sup>82</sup>). Unmissverständlich hieß es jedoch in einem anderen Interview aus demselben Jahr: „Da uns [...] die Vernichtung als Möglichkeit droht, halte ich (wie erfreulich es auch sein mag, daß Menschen an Gewaltlosigkeit glauben) *jede Gewalt* gegen die Bedrohung mit dem Untergang für erlaubt. Das können sie ruhig in Fettdruck bringen.“<sup>83</sup>

Das ultimative Statement war der Endpunkt einer tastend entwickelten Position. So sprach sich Anders zunächst dafür aus, nur die „Zugänge zu den kontinuierlich bestehenden Mordgeräten“ zu blockieren.<sup>84</sup> Dann empfahl er, die „Monstra“ genannten Atomanlagen und Atomwaffen selbst „in physischer Notwehr anzugreifen und systematisch unverwendbar zu machen“<sup>85</sup> – obwohl er kurz zuvor gemahnt hatte, jeder Maschinensturm sei sinnlos, da die Zerstörung von Einzelexemplaren im Zeitalter der Massenproduktion lediglich Symbolcharakter habe.<sup>86</sup> Aus diesem Grund wollte er den Widerstand gegen Atomkraftwerke schließlich und vor allem auch auf deren Betreiber ausgedehnt wissen: „Da sie uns pausenlos terrorisieren, könnte es geschehen, daß auch sie einmal pausenlos eingeschüchtert werden und sich in acht nehmen müssen.“<sup>87</sup> In der aktuellen Lage – Anders betrachtete die Bedrohung der Menschheit durch Atombomben und Atomreaktoren als Notstands- bzw. Notwehrsituation<sup>88</sup> – gebe es „keine andere Rettungsmethode [...] als die, die Drohenden zu

---

<sup>82</sup> G. Anders: Von „Notstand und Notwehr“, a.a.O., S. 30.

<sup>83</sup> Günther Anders: Die Atomkraft ist die Auslöschung der Zukunft. Interview mit Heiko Ernst, in: E. Schubert (Hg.): Günther Anders antwortet, a.a.O., S. 127 (Hervorh. C.D.).

<sup>84</sup> Anders, Günther (1984): Si vis pacem para pacem. In: Initiative Sozialistisches Forum Freiburg (Hg.): Frieden – je näher man hinschaut, desto fremder schaut es zurück. Zur Kritik einer deutschen Friedensbewegung. Freiburg: Ça ira-Verlag, S. 13-20; hier S. 19.

<sup>85</sup> Günther Anders: Reicht der gewaltlose Protest?, in: die tageszeitung, 09. Mai 1987, zuerst in: FORVM, Heft 397/398, 1987, S. 48f.

<sup>86</sup> Vgl. Günther Anders: 10 Thesen zu Tschernobyl. Grußwort an den 6. Internationalen Ärztekongreß zur Verhütung des Atomkriegs, in: psychosozial, 9. Jg., August 1986, S. 8.

<sup>87</sup> G. Anders: Reicht der gewaltlose Protest?, a.a.O. „Die Fürsprecher der Atomkraftwerke, vor allem aber der Wiederaufbereitungsinstallationen und der schnellen Brüter“, so Anders (10 Thesen zu Tschernobyl, a.a.O., S. 8), „sind um nichts besser als es der Präsident Truman gewesen war, der Hiroshima bebomben ließ. Schlimmer sogar, denn die Heutigen wissen nun viel mehr als der einfältige Präsident hatte wissen können. *Sie wissen, was sie tun. Er wußte nicht, was er damals tat.*“

<sup>88</sup> G. Anders: Von „Notstand und Notwehr“, a.a.O., S. 30. Auch Anders' Mitstreiter Robert Jungk (Der Atom-Staat, a.a.O., S. 196) rekurriert auf den Notstandsbegriff, allerdings staats-theoretisch: „Atomindustrie – das bedeutet permanenten Notstand unter Berufung auf permanente Bedrohung. Sie ‚erlaubt‘ scharfe Gesetze zum ‚Schutz der Bürger‘. Sie verlangt sogar die Bspitzelung von Atomgegnern und Naturschützern als ‚Präventivmaßnahme‘. Sie kann die Mobilisierung Zehntausender Polizisten gegen friedliche Demonstranten ebenso ‚rechtfertigen‘, wie deren im Umgang mit Verbrechen erlernte Leibesvisitation.“

bedrohen.“ Den Männern der Atomlobby sei auszurichten, „daß sie sich nun, einer wie der andere, als Freiwild werden betrachten müssen.“<sup>89</sup> Der Text endet mit der Feststellung, dass vor Tötungsakten nicht zurückgeschreckt werden könne. An anderer Stelle modifiziert Anders wenig später das mosaische Tötungsverbot: „*Du darfst – vielleicht sogar: Du sollst – diejenigen töten, die die Menschheit zu töten bereit sind; und die es anderen Menschen, also uns, zumuten, ihre Bedrohungen gutzuheißen, gar an ihren Taten teilzunehmen.*“<sup>90</sup>

Obwohl Günther Anders mehrfach ausdrücklich betont hatte, Gewalt dürfe niemals Selbstzweck sein und ausschließlich auf den Frieden abzielen,<sup>91</sup> waren die öffentlichen Reaktionen größtenteils vernichtend. Detlef Clemens zufolge können sie „nur als ‚Pawlowsche‘ bezeichnet werden. Ohne sich mit Anders’ Gedankengang auseinanderzusetzen, seine Argumente zu überprüfen und danach zu einem Urteil zu kommen, setzte bei den meisten Lesern der Verstand mit dem ersten Auftauchen des Wortes ‚Gewalt‘ aus“.<sup>92</sup> Wer Sympathien für ihn hegte, befand, „der alte Mann aus Wien“ sei „hier auf eine Bühne gelockt worden, auf der er sich nicht auskennt“,<sup>93</sup> und verwies auf legale politische Mittel des Einspruchs und der Bürgerbeteiligung. Weniger Wohlmeinende sahen in Anders den „greise[n] Öko-General“ und geistigen Gründervater einer prospektiven „Grüne-Armee-Fraktion“. Der für seine ideologischen Volten bekannte ehemalige RAF-Terrorist Horst Mahler (jetzt Rechtsaußen) empörte sich *coram publico*: „Du, Günther Anders – Philosoph und Schriftsteller, bist der Herold des spirituellen Rassismus, stehst an der Rampe und selektierst. [...] Oh mein Gott – was ist das für eine braune Soße, die da aus Deiner Feder geflossen ist!“<sup>94</sup>

Nüchtern betrachtet schien Günther Anders’ publizistischer Erguss vor allem das Komplexitätsniveau seiner eigenen Theoriebildung zu unterlaufen. Indem er das „Makrogerät“ punktuell re-personalisierte und aus den „Charaktermasken“ der Technokratie autonome Entscheider machte, unterminierte er die soziologische Pointe seiner radikalen Technokratiethese.

---

<sup>89</sup> G. Anders, *Reicht der gewaltlose Protest?*, a.a.O.

<sup>90</sup> Günther Anders: *Die Atom-Resistance – neue ausgewählte Stücke zum Thema „Notstand und Notwehr“*, in: Ders.: *Gewalt – ja oder nein?*, a.a.O., S. 133-158; hier S. 145.

<sup>91</sup> Vgl. G. Anders: *Von „Notstand und Notwehr“*, a.a.O., S. 25 sowie Günther Anders: *Notstand und Notwehr. Imaginäres Interview*, in: E. Schubert: *Günther Anders antwortet*, a.a.O., S. 153-167; hier S. 167.

<sup>92</sup> Eckhard Wittulski: *Moral bricht Legalität. Günther Anders’ Thesen zur Gewalt*, in: *Text und Kritik*, Heft 115, 1992, S. 39-48; hier S. 43.

<sup>93</sup> Klaus Meyer-Abich: *Die Wahrheit in Günther Anders’ Irrtum*, in: *DIE ZEIT*, Nr. 26, 19. Juni 1988, S. 43.

<sup>94</sup> G. Anders: *Gewalt – ja oder nein?*, a.a.O., S. 64; Horst Mahler: *„Ist Dein Mut zu töten wirklich so groß?“ Offener Brief von Horst Mahler an den Philosophen Günther Anders*, in: *die tageszeitung*, 16. Juli 1987, S. 5.

Dass er durch die bewusst kalkulierte Inversion<sup>95</sup> jedoch lediglich der selbst gesteckten Aufgabe nachzukommen suchte, der vermeintlich „zivilen“ Atomtechnik den Schleier der „Übersinnlichkeit“ und Harmlosigkeit abzureißen und mittels einer Attacke *ad personam* ihr Vernichtungspotenzial für apokalypseblinde Zeitgenossen sichtbar zu machen (bzw. im Bewusstsein zu halten),<sup>96</sup> ist seinen Kritikern nicht eingefallen. Wohlmeinende und Befürworter verwiesen demgegenüber meist direkt auf die „strukturelle Gewalt“ der Atomtechnik<sup>97</sup> – eine prominente Kampfvokabel in der „Schlacht um die Atomkraft“.

Zwar könnte man im Anschluss an Johan Galtung Atomwaffenarsenale und „zivile“ Atomtechnik durchaus als Syndrom latenter struktureller Gewalt konzipieren, welcher aufgrund des Prinzips *habendo adhibere* (Haben = Verwenden) die Tendenz zur Manifestation innewohnt.<sup>98</sup> Und gewiss liegt bei Anders – wie bei Hernert Marcuse – auch ein ähnliches, an Max Weber anknüpfendes Verständnis von Technokratie vor.<sup>99</sup> Doch basiert strukturelle Gewalt bei Galtung bekanntlich auf sozialen Disbalancen, und als Ursache mangelnder gesellschaftlicher Teilhabechancen stehen Atomkraftwerke bis heute nicht in Verdacht. (Ganz abgesehen davon, dass eine weitere Extension den ohnehin weitläufigen Gewaltbegriff Galtungs völlig überdehnen würde.) Für Günther Anders jedenfalls war die Atomtechnik keine Frage sozialer Schief lagen. In seinen Augen bedrohte sie – in Galtungscher Terminologie – nicht die Entfaltung menschlicher Potentiale, sondern ganz direkt die Bedingung der Möglichkeit menschlicher Potentialentfaltung überhaupt: das nackte Leben. Einmal mehr orientierte sich Anders hier implizit am kritischen Personalismus seines Vaters William Stern. Personen, so Stern, verfolgen Selbstzwecke, darunter den der *Selbstentfaltung*, in erster Linie jedoch den der *Selbsterhaltung*.<sup>100</sup> Vor diesem Hintergrund wird das

---

<sup>95</sup> Zur Inversionstechnik vgl. Günther Anders' Essay über Becketts *Warten auf Godot* im ersten Band der *Antiquiertheit* (a.a.O., S. 213-231).

<sup>96</sup> Vgl. G. Anders: *Die Antiquiertheit des Menschen* 2, a.a.O., S. 422f.

<sup>97</sup> Vgl. Hans-Martin Lohmann: Günther Anders, der Atomstaat und das Gewalttabu, in: E. Schubert (Hg.): *Günther Anders antwortet*, a.a.O., S. 7-15; E. Wittulski: *Moral bricht Legalität*, a.a.O., S. 44 sowie Herbert Marcuse: *Gespräche mit Herbert Marcuse*. Frankfurt/M. 1996, S. 147: „Was ist die Gewalt, die von Demonstranten ausgeübt wird, wenn sie ein Atomkraftwerks-Feld besetzen? Das ist, glaube ich, defensive Gewalt, Verteidigung gegen Todesdrohung.“

<sup>98</sup> Zur Differenz von latent und manifest vgl. J. Galtung: *Gewalt, Frieden und Friedensforschung*, a.a.O., S. 14.

<sup>99</sup> Vgl. dazu Wolfgang Lipp: *Apparat und Gewalt. Über Herbert Marcuse*. In: *Soziale Welt*, Jg. XX, Heft 3, 1969, S. 274-303.

<sup>100</sup> Vgl. James T. Lamiell/Lothar Laux: *William Stern als Befürworter einer konkreten Psychologie: Von den Anfängen bis zum Lebensfilm*. In: Gerd Jütemann/Wolfgang Mack

aktionistische Moment des Andersschen Gewaltaufrufs ebenso verständlich wie ihr defensiver Charakter. Der gewalttätige Widerstand ist bei Anders kein „Geburtshelfer“,<sup>101</sup> es geht ihm nicht um die Erschaffung eines neuen Menschen oder einer anderen Gesellschaft, sondern darum, Gesellschaftlichkeit *als solche* auch in Zukunft zu ermöglichen.<sup>102</sup>

Für Günther Anders kreierte die Atomtechnik eine unmittelbare und keineswegs bloß latente „Gefährdungsgemeinsamkeit“.<sup>103</sup> Nicht enden wollende Serien von kleineren und größeren „Atom-Unfällen“ verwandelten in seinen Augen alle Zeitgenossen in Häftlinge eines globalen KZ: „Denn *wir Millionen sind eingeschlossen in ein Vernichtungslager*, dessen Schornsteine zwar heute noch nicht rauchen, das aber von einem Tag zum andern zur Gluthölle werden könnte. Kann! *Wir Insassen der Konzentrationslager haben die Aufhebung der Lager selber durchzuführen.*“<sup>104</sup> Den Widerstand gegen die Atomtechnik begriff Anders daher analog als politischen Befreiungskampf: „*Wir dagegen müssen versuchen, den Résistance-Kämpfern von damals zu gleichen.*“<sup>105</sup> Wie zu Zeiten der deutschen Besetzung Frankreichs im Zweiten Weltkrieg galt es für Anders, sowohl die Infrastruktur des Gegners als auch sein Personal zu treffen, um auf diese Weise das zugrunde liegende System als solches zu schwächen, den Herrschaftsapparat, dessen Parole „ohne uns“ lautet und dessen Endziel „Liquidation“ heißt.

In Tschernobyl hatte die Technokratie der Welt ihr Liquidationspotenzial in Form gewalttätiger Aktionsmacht demonstriert. Für den Holocaust-Überlebenden Günther Anders war das Grund genug, der Hilflosigkeit friedlicher Gegenaktionen zu entraten. In seinem letzten, eine Woche nach seinem Tod veröffentlichten Interview erklärt er rückblickend, er habe durch seinen drastischen Appell auf „die völlige Lächerlichkeit“ von bloßen Protest-Happenings hinweisen wollen, um „den Ernst wirklicher Aktionen“ deutlich zu machen. „Es werden ja keine Happenings gegen uns veranstaltet, in Hiroshima ist ja nicht aus der Luft ein Happening veranstaltet worden, und Happenings reichen nicht als Aktion. Natürlich kann man ein gutes Gewissen bei einem Happening haben, weil man ja niemandem damit schadet, aber es kommt darauf an, dass man schadet, nämlich denen, die viel

---

(Hg.): *Konkrete Psychologie. Die Gestaltungsanalyse der Handlungswelt*. Lengerich 2012, S. 206-220; hier S. 212.

<sup>101</sup> K. Marx: *Das Kapital*. Erster Band, a.a.O., S. 779.

<sup>102</sup> Zur Gesellschaftlichkeit als anthropologisches Essenzial bei Günther Anders vgl. C. Dries: *Die Welt als Vernichtungslager*, a.a.O., S. 41ff.

<sup>103</sup> Vgl. Ulrich Beck: *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt/M. 1986, S. 63.

<sup>104</sup> Günther Anders: *Si vis pacem para pacem*, a.a.O., S. 20. Vgl. dazu auch ausführlich C. Dries: *Die Welt als Vernichtungslager*, a.a.O.

<sup>105</sup> G. Anders: *Die Atom-Resistance*, a.a.O., S. 158.

grösseren Schaden verursachen könnten.”<sup>106</sup> Er sei damals keineswegs „ausgerutscht” und „zu schroff gewesen”, so Anders. Mit hinreichendem Abstand zum Schlachtengetöses anti-atomarer Proteste fügt sich sein Aufruf nahtlos in die „Systematik après coup” der über Jahrzehnte hindurch entfalteten „philosophischen Anthropologie im Zeitalter der Technokratie” ein. Was Anders tatsächlich mit ihm infrage gestellt hatte, waren nicht die Machenschaften sinisterer Energiekonzerne oder einzelner Atomlobbyisten, nicht verkehrte Produktionsverhältnisse und auch nicht „die künftige Form der Energieversorgung” – sondern „die der Herrschaft.”<sup>107</sup>

---

<sup>106</sup> Günther Anders: Ich nehme nichts zurück!, in: WOZ, 25. Dezember 1992, S. 17-18; hier S. 18.

<sup>107</sup> R. Jungk: Der Atom-Staat, a.a.O., S. 202.

## ***Anders e l'incompleto***

Ubaldo Fadini

Università di Firenze

Dipartimento di Lettere e Filosofia

ufadini@excite.it

### **ABSTRACT**

This contribution aims at highlighting some fundamental motifs (reasons) of that particular philosophical anthropology which can be found in the works of G. Anders, who sets at the center of the analysis, with strong clarity, the figure of man as human being, who comes into the world as “incomplete” and “undetermined”: according to Anders this concretizes itself through the critical confrontation with the philosophical anthropology which becomes philosophy of the *tekhne* in A. Gehlen and with the Kafkian representation of an existence radically incomplete.

### **KEYWORDS**

Günther Anders, anthropology, existence, subject, technology, society

Ci sono delle formule, in G. Anders, come quelle della “vergogna prometeica”, della “non-appartenenza al mondo”, della “estraneità dell'uomo al mondo”, che delineano un fronte di ricerca che si presenta anche e soprattutto come *filosofico-sociale*. Certamente, la “vergogna prometeica” rinvia ad una dimensione di vera e propria “perdita di esperienza”, nel senso felicemente tratteggiato da W. Benjamin, di disagio esistenziale a cui può corrispondere una presa di coscienza avanzata del dislivello sempre più evidente tra la vicenda complessiva della vita individuale e il mondo “artificiale” dei prodotti, riflesso ulteriormente da una dinamica, da un processo, che va da un “uomo senza mondo” ad un “mondo senza uomo”. L'analisi di taglio antropologico, in senso filosofico, trascorre in effetti in una riflessione sulla ricaduta – sul piano sempre dell'umano – dei processi di tecnicizzazione (e anche di “astrattizzazione”) del mondo, il che vuol dire soprattutto insistere, con determinazione propriamente “saggistica”, su uno specifico di precarietà e di contingenza, di vulnerabilità complessiva, che appartiene alla natura di fondo dell'essere umano.

La matrice fenomenologica di questo approccio tematico è indiscutibile: ma più di Husserl, vale la lezione di Heidegger (in un modo che non appare distante da quello fatto proprio, sia pure con diverse accentuazioni, da H. Marcuse, nel momento in cui il filosofico *sociale* troverà una sua destinazione nella veste del filosofico *storico-sociale*), con la sua sottolineatura del valore di una “analitica esistenziale”, dell'analisi del *Dasein*, come chiave di lettura, nel senso della rilevazione degli esistenziali, della modalità precipua di accesso all'essere

(dell'esserci). Heidegger muove infatti l'indagine fenomenologica in direzione dell'ontologia, con la consapevolezza che "l'ontologia non è possibile che come fenomenologia": per il filosofo di *Essere e tempo* lo scopo dell'ontologia fondamentale è appunto quello di proporre l'analisi esistenziale dell'esserci come articolazione imprescindibile per una rigorosa indagine del senso dell'essere. E non è mai da sottovalutare il fatto che uno degli esistenziali che costituiscono l'esserci sia quello dell'essere-nel-mondo e che lo sforzo di Heidegger è tale da muovere in direzione di un chiarimento del fenomeno originario del mondo, che viene solitamente disconosciuto nel momento in cui si scinde la struttura unitaria dell'essere-nel-mondo portando alla contrapposizione di un soggetto primariamente senza mondo nei confronti di un mondo considerato appunto come posto in sé, autonomamente, fuori dalla presa della coscienza, indipendente da quest'ultima. Per filosofo tedesco, la questione dell'esistenza del mondo esterno, di un mondo in generale, è del tutto insensata se riferita all'esserci, meglio: alla costituzione dell'essere dell'esserci, con la quale il mondo si presenta essenzialmente come "apertura". Il compito di trovare delle prove dell'esistenza del mondo si delinea infatti unicamente nel momento in cui si mette a tema un soggetto privo di mondo e un mondo in sé essente, trascendente: la scissione, la lacerazione, della struttura unitaria dell'essere dell'esserci si esprime pienamente là dove si confonde la "mondità del mondo", nel suo essere "aperta", con il mondo che risulta, così si pensa, essente in sé, di fatto trascendente la coscienza. A quest'ultimo "in sé" vanno riferiti predicati certo "reali", vale a dire l'in-essere e l'autonomia della coscienza, ma essi sono appunto propri di un essere utilizzabile determinato sotto la veste meramente cosale, rinviando così, in ragione della loro determinatezza, ad un modo dell'essere pienamente definito, che appare comprensibile, come qualsiasi altro modo dell'essere, mediante la presupposizione della "mondità del mondo". Quest'ultima sta nell'essere-nel-tempo e la realtà come modo d'essere del mondo stesso (fondata – e non interpretabile – sulla struttura della cura) ha una sua prerogativa, che la distingue e non la rende disponibile a partire dai modi d'essere intramondani (quelli della utilizzabilità e dell' – anche "naturale" – essere presente). È su questa base che si può affermare che un simile modo speciale d'essere del mondo esiste soltanto in quel modo dell'esserci che lo costituisce e lo temporalizza proprio nel suo attuarsi. Ancora si dovrebbe insistere, in questa prospettiva, sul ruolo delle estasi temporali, come determinazione essenziale del mondo e della sua temporalità, con il loro peculiare fornire "orizzonte" a quella trascendenza del mondo a sua volta centrata sulla trascendenza dell'esserci, fino ad arrivare a toccare le questioni – subito dopo *Essere e tempo* - dell'esserci esistente come trascendenza in "accadimento", del mondo-libertà, del progetto del mondo come costituente dell'autonomia cosciente e volitiva dell'essere umano. Ma quello che a me interessa, per Anders, è che il concetto di mondo, prima della *Kehre*, della



“svolta” in direzione di una ermeneutica dell’essere, si presenta come sostanzialmente “esistenziale”, nel suo collegamento di fondo all’analisi della struttura dell’esserci. Oltretutto vale la pena sottolineare che lo stesso concetto heideggeriano di autonomia, prima della riconduzione di ciò che c’è al destino dell’essere (cioè quando ancora vale il progetto di una ermeneutica dell’esserci), presenta già una comprensione dell’obbligo consapevole dell’essere umano, della sua attività volontaria, che si allontana radicalmente dall’idea kantiana dell’autonomia basata sulla ragionevolezza dell’essere umano, in quanto il se stesso dell’esserci si costituisce mediante una sorta di auto-oltrepassamento del suo produrre, il che significa richiamare ancora una volta il fatto che il progetto del mondo è costituente l’articolarsi medesimo della possibilità del libero superamento, in definitiva: della sua autonomia. Voglio dire che Anders sembra recepire l’idea heideggeriana che il progetto del mondo sia gettato da un esserci che accoglie e dispone nell’orizzonte del mondo tutto l’essente che eccede, ogni ente eccedente. Se il tutto dell’ente è già sempre assunto, allora anche l’esserci manifesta in ciò la sua fatticità, la sua gettatezza originaria: lo stesso progetto, che conduce l’esserci fuori di sé, è quindi qualcosa di effettivo, di gettato, il che ce lo restituisce nella sua effettività, selettiva nei confronti di altre possibilità d’esserci e di altri progetti di mondo: da qui, in considerazione pure del ruolo svolto dalla situazione emotiva in rapporto con il progetto, la qualifica intimamente *finita della libertà*. E Anders è un pensatore della finitezza della libertà, tagliata antropologicamente e poi articolata in termini sociali ed infine economico-politici. Si potrebbe anche rimettere in pista, a queste condizioni, il concetto di alienazione, sondandolo però alla luce delle osservazioni critiche dello stesso Anders nei confronti della riproposizione heideggeriana della questione ontologica, nel momento in cui si rileva che il “mondo” del filosofo di *Essere e tempo* non è per niente il mondo reale, visto che lo si può ben riassumere nella formula del “mondo-bottega”, in quella sua rappresentazione nella prospettiva di una “ontologia da calzolaio”, ripresa maliziosamente da altri “maestri” della fenomenologia, dato che nel mondo di Heidegger “non ci sono ancora fabbriche” e che le sue analisi, “addirittura pre-capitalistiche”, rinviano ad un tempo *prima* di Marx. La stessa pretesa di “concretezza”, tipica del retaggio fenomenologico, non è sufficiente, agli occhi di Anders, poiché per il recupero di un approccio al mondo presente, caratterizzato da radicalità critica, è necessario uno scorrimento pratico – e produttivo di esiti non banali – dal livello della “coscienza pura” a quello dei bisogni materiali. Heidegger è insomma responsabile, come il suo “maestro” Husserl, di una vera e propria perdita della “realtà reale”, di una sorta di sparizione del “mondo” (di suo “annullamento”), che si fonda su un’immagine dell’umano che non ne rileva la “fame” costitutiva, nella veste appunto di “bisogno”. Certamente, Heidegger sviluppa un’analisi stimolante, allorquando delinea la sua nozione di “cura”, dello specifico gettarsi dell’uomo nelle sue occupazioni, ma non riesce a cogliere

la ragione di fondo di tutto ciò, quel “fondamento” che sta nella “mancanza” di fondamento, meglio: nella “mancanza ultima di fondamento dell’essere vivente”. Si può anche dire così: la tradizione fenomenologica, che sorregge comunque in gran parte la vicenda complessiva della stessa antropologia filosofica novecentesca, ha effettivamente buon gioco quando rileva, proprio con Heidegger, la precarietà di fondo dell’essere umano, la “carezza”, la sua contingenza, quella che lo restituisce ad una condizione duratura di ricerca incessante – nel mondo – di un senso, di una direzione determinata, certa; ma a tutto questo si deve aggiungere – e non si tratta semplicemente di una integrazione, bensì di un correttivo di non poco conto – che l’uomo *nasce* con un vuoto che si traduce in bisogni, in una “fame”, il che implica un supplemento d’indagine che arriva a volersi spiccatamente materialista (e che perviene anche a pretendere il concretizzarsi di una capacità di dire – pur con la giusta misura - “cose marxiane”).

Il dispositivo teorico andersiano fa dunque giocare la struttura unitaria dell’essere dell’esserci in una duplice direzione; la prima è quella che la vede collocarsi idealmente (la struttura unitaria...) come motore essenziale di analisi critica di una condizione di decisiva incompletezza della realtà specifica dell’essere umano, che viene colta in particolare attraverso un processo di risoluzione dell’ontologia su un piano nuovamente “fenomenologico” (memore che “l’ontologia non è possibile che come fenomenologia”...), da apprezzare – e questa è la seconda direzione – in un’ottica di inquadramento storico-materialista delle dinamiche di lacerazioni e scissioni concretamente articolate. Per dare piena materialità all’ontologia, il ritorno alla fenomenologia (dopo Heidegger) è decisivo ed avviene – proprio in virtù dell’appello ad una maggiore concretezza – attraverso la costruzione di un’impresa teorica di carattere antropologico, in senso filosofico. Imprescindibili risultano essere – in tale prospettiva – i saggi pubblicati sulla rivista “Recherches philosophiques”, collegati di fatto ad una importante conferenza del ‘30: *Die Weltfremdheit des Menschen*. In *La natura dell’esistenza. Un’interpretazione dell’a posteriori* e in *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione* (pubblicati nel 1934-35 e nel 1936-37) lo sforzo di individuazione dello specifico umano nel mondo si accompagna ad una rilevazione del suo differire da quello proprio dell’animale, il che porta al compito primario di comprendere, rispetto all’esistenza umana, la “posteriorità” del mondo. Va qui sottolineato, tra parentesi, come il modo del confronto sia complessivamente privilegiato da Anders, che sceglierà successivamente un altro termine di paragone: non più l’animale, bensì la “macchina”. E in effetti la modalità dell’indagine è quella abituale del tracciare un confine preciso tra il mondo animale e l’uomo, a partire da una qualificazione dell’animalità dell’animale che non consente di pensare l’animalità umana: in ogni caso, la caratteristica principale dell’animale è la stabilità, resa possibile dal possesso di un corredo istintuale determinato,

mentre quella umana sembra consistere paradossalmente in una decisiva instabilità, resa evidente dal presentarsi dell'uomo come essere naturalmente "artificiale" (e dunque "tecnico": per riprendere Gehlen). L'apertura di *Patologia della libertà* è senz'altro da richiamare, in tale ottica, anche perché riassume incisivamente alcuni elementi essenziali dello scritto su *La natura dell'esperienza*: "(...) a differenza dell'animale che conosce d'istinto il mondo materiale che gli appartiene e gli è necessario – così l'uccello migratore conosce il sud e la vespa la sua preda – l'uomo non prevede il suo mondo. Egli non ne ha che un *a priori formale*. Non è tagliato per nessun mondo materiale, non può anticiparlo nella sua determinazione, piuttosto deve imparare a conoscerlo 'après coup', *a posteriori*, ha bisogno dell'esperienza. La sua relazione con una determinazione del mondo è relativamente debole, egli si trova in attesa del possibile e del qualunque [*quelconque*]. Allo stesso mondo nessun mondo gli è effettivamente imposto (come invece avviene per ogni animale a cui viene imposto un ambiente specifico), ma piuttosto egli trasforma il mondo e vi costruisce sopra, secondo mille varianti storiche e in un certo senso come sovrastruttura, a volte un 'secondo mondo', a volte un altro. Infatti, per darne una definizione paradossale, *l'artificialità è la natura dell'uomo e la sua essenza è l'instabilità*. Le costruzioni pratiche dell'uom, ma altrettanto le sue facoltà teoriche di rappresentazione, testimoniano della sua *astrazione*. Egli deve, ma può anche fare astrazione dal fatto che il mondo è così com'è poiché egli stesso è un essere 'astratto': non solamente parte del mondo (è questo l'aspetto di cui tratta il materialismo), ma anche 'escluso' da esso, 'non di questo mondo'. L'*astrazione* – la libertà dunque di fronte al mondo, il fatto di essere tagliato per la generalità e l'indeterminato, il ritiro dal mondo, la pratica e la trasformazione di questo mondo – è la categoria antropologica fondamentale, che rivela tanto la condizione metafisica dell'uomo quanto il suo *logos*, la sua produttività, la sua interiorità, il suo libero arbitrio, la sua storicità"<sup>1</sup>(1).

Ma in cosa consiste la "artificialità" dell'essere umano? La risposta di Anders ad un simile quesito ha un taglio inequivocabilmente antropologico (in senso filosofico), anche se disposta su un piano che facilmente apre (come di fatto accadrà) ad una riflessione filosofico-sociale: l'uomo si caratterizza per il suo "non essere" pienamente "di questo mondo", il che trova espressione significativa in quei suoi costrutti che testimoniano della sua capacità di *astrazione* dal mondo così com'è. Certamente, la dinamica dell'astrarre può portare ad una sottrazione di determinazioni concrete che ben corrisponde ad una difficoltà di comprensione effettiva, rilevata da Anders soprattutto "dopo Hiroshima", rispetto alla affermazione di una tecnologia estremante sofisticata

---

<sup>1</sup> G. Anders, *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione*, tr. di F. Fistetti, R. Russo, A. Stricchiola, introduzione di K. P. Liessmann, postafazione di R. Russo, Palomar, Bari, 1993, pp.55-56.

e distruttiva. L'uomo prova cioè difficoltà crescenti a capire in modo soddisfacente quello che le sue mani realizzano. È a partire da questa constatazione che l'oggetto della ricerca andersiana diventa sempre più quella asimmetria inquietante che si riassume nell'incapacità umana ad afferrare pienamente il senso veicolato dai "suoi" prodotti, da ciò che svolge una funzione da protagonista nello scenario della vita contemporanea: è così che si concretizza quel "dislivello prometeico" che indica una sorta di dissociazione del complesso delle facoltà, del loro con-venire in un quadro di valida e fertile cooperazione (una scissione dunque tra sentire, immaginare, conoscere). Il disagio esistenziale dell'uomo è restituito in termini tali da sottolineare quella mossa decisiva – di carattere storico-sociale – che traduce il difetto in positività, in vera e propria occasione di possibile libertà. In un *Uomo senza mondo* si legge, in un'ottica esplicitamente (auto)critica: "(...) l'uomo mi sembrava essere 'senza mondo' da una prospettiva puramente ontologica: durante un intermezzo della mia vita – tra il 1920 ed il 1927 circa – caratterizzato da un totale disinteresse politico, e oggi non più ripercorribile, intendevo con il termine 'uomo senza mondo' un fatto esclusivamente antropologico-filosofico, ovvero che noi uomini (forse i soli tra le specie a noi note) non siamo predisposti *a nessun mondo e a nessuno stile di vita specifici*, ma piuttosto siamo costretti – in ogni epoca, in ogni luogo, se non addirittura quotidianamente – a procurarci o a crearci un mondo e uno stile di vita nuovi; e non facciamo altro che rendere positivo questo difetto antropologico della '*non -predisposizione*' quando ci autodefiniamo '*storici*' e '*liberi*' (...). È senz'altro concepibile che questa caratterizzazione (...) riguardi solo l'uomo delle epoche recenti, soggetto a rapidi mutamenti. Comunque sia, allora vedevo 'l'uomo' come *non predisposto a un mondo specifico, e in questa aspecificità intravedevo proprio la sua specificità*. Quanto fu grande la mia sorpresa quando – vent'anni dopo aver definito filosoficamente questa antropologia negativa' – al mio rientro dall'esilio, nel 1950, venni a sapere che un certo Arnold Gehlen era diventato famoso per aver elaborato questo concetto della '*non-predisposizione*' (rifacendosi a Nietzsche e alla sua idea del 'Superuomo'), e questo molti anni dopo che io avevo esposto in una relazione tenuta nel 1929, ma pubblicata, in francese, solo durante il mio esilio parigino"<sup>2</sup> (2).

Prima di Gehlen e prima ancora di Sartre... come si trova scritto in un'altra pagina, nel secondo volume di *L'uomo è antiquato*, nella quale si ritorna sul rapporto complesso e critico con l'antropologia filosofica e si sottolinea una originale elaborazione di tematiche che anticipano l'esistenzialismo: "Si capisce come di *L'uomo è antiquato* faccia parte una teoria sull'antiquatezza dell'antropologia filosofica: che il lamento sulla 'fine dell'uomo' debba basarsi su

---

<sup>2</sup> G. Anders, *Uomo senza mondo. Scritti sull'arte e la letteratura*, tr. di A. Aranyossy e P. P. Portinaro, Spazio Libri Editori, Ferrara, 1991, pp.33-34.

un'idea ben determinata dell'uomo. Formalmente, quest'argomento non è errato. Se io sono rimasto debitore di questa 'antropologia positiva', non è stato solo perché, simile a un medico, non ho mai trovato tempo per teorizzare l'uomo sano, dunque per una mia preoccupazione; ma anche perché, da mezzo secolo a questa parte, *ho visto nell'uomo l'essere che fundamentalmente non può essere sano e non vuole essere sano, insomma l'essere che non può essere determinato, l'essere indefinito, che sarebbe un paradosso voler definire*. Nell'anno 1929 ho ampiamente abbozzato una tale 'antropologia negativa', in una conferenza intitolata *Die Weltfremdheit des Menschen* che tenni presso la *Kantgesellschaft* di Francoforte e nella quale, anni prima di Sartre, trattai *la libertà dell'uomo come affermazione in positivo del suo non potersi stabilire in alcun luogo*"<sup>3</sup> (3).

È noto come Anders sviluppi la sua ricerca in connessione con i grandi e terribili eventi del Novecento, come si può rilevare dal saggio *Hiroshima è dappertutto* (1982), nel quale la contingenza irredimibile dell'umano è esasperata da quella progressione tecnologica che "cosifica" gli uomini anche a causa dell'azzeramento della determinazione ad agire (si pensi al dilagare della "disoccupazione"). A tutto questo vanno opposti conoscenza "pratica" e impegno politico radicalmente critico, com'è testimoniato dallo stesso Anders, a partire da una riflessione approfondita sull'*atomica* e sulla sua produzione, nella quale l'uomo si confronta con la concretizzazione più estrema della possibilità che tutto sparisca, con il mondo, e rispetto a cui si può avvertire la tensione specifica di una proiezione che può essere "ultima" da parte del *non-essere* costitutivo dell'uomo: quest'ultimo si esprime al "meglio" nella capacità di negazione della realtà propria del pensiero, facoltà che può, rivestita tecnicamente, anche arrivare a liberarsi del mondo appunto attraverso la sua distruzione.

L'annullamento come dominante della vicenda complessiva dell'umano è espressa, nel nostro presente, da una riconduzione dell'uomo stesso nel "principio del macchinale", in quella spinta, sempre più "autonoma", a "fabbricare macchinalmente macchine", in grado di produrre oggetti che devono essere consumati, "distrutti". Non si è lontani, in tale ottica, dalla sensibilità "militante" di A. Gorz (oppure, su un altro piano, di S. Latouche), che si esprime, ad esempio, in una critica netta alle cosiddette "tecnologie chiavistello", "quelle che asserviscono l'utente, ne programmano le operazioni, monopolizzano l'offerta di un prodotto o di un servizio. Le peggiori 'tecnologie chiavistello' sono evidentemente le megatecnologie, monumenti alla dominazione della natura, che spossessano gli uomini del loro ambiente vitale e li sottomettono al loro dominio. Oltre a tutti gli altri difetti del nucleare, è a causa dell'irradiazione totalitario – segreti, menzogne, violenza – che esso

---

<sup>3</sup> G. Anders, *L'uomo è antiquato. La terza rivoluzione industriale*, tr. di M. A. Mori, Bollati Boringhieri, Torino, 1992, pp.117-118.

diffonde nella società che ho condotto per dieci anni campagne contro di esso”<sup>4</sup> (4).

Per Anders, la destinazione dell’uomo a materia prima del funzionamento ottimale della macchina produttiva vuol dire avere la conferma del fatto che l’organizzazione tecno-scientifica della produzione/riproduzione della vita ha imposto a livello planetario l’imperativo categorico del produrre e del consumare illimitati, accompagnato praticamente dalla costruzione del bisogno di consumo che corrisponde al prodotto realizzato. Che quest’ultimo sia effettivamente consumato è assicurato da un dispositivo di condizionamento che precostituisce il complesso dei bisogni umani e quindi la sua stessa “natura”. Si potrebbero ricordare qui alcuni elementi di indagine di studiosi operativi su tale piano di criticità materiale dell’esistenza del soggetto contemporaneo (penso a H. Marcuse e anche a I. Illich, tra gli altri), ma ancora mi pare opportuno gettare lo sguardo su una pagina andersiana: “Formulato secondo la nostra prospettiva: *per poter consumare, è necessario che ne abbiamo necessità*. Ma poiché questa necessità non ci viene spontanea (come la fame), dobbiamo *produrla*; e ciò per mezzo di un’industria particolare, con mezzi specifici di produzione prodotti macchinalmente a questo scopo, che sono *prodotti di terzo grado*. Questa industria, che deve rendere uguali la fame delle merci di essere consumate e la nostra fame di merci, si chiama ‘pubblicità’. Si producono dunque mezzi di propaganda al fine di produrre il bisogno di prodotti che hanno bisogno di noi; in modo che, liquidando questi prodotti, noi garantiamo la continuazione della produzione di questi prodotti”<sup>5</sup> (5).

La produzione si autoriproduce, quindi, nel “rispetto” di un codice dell’ambito macchinale di appartenenza dell’umano che conferma l’uomo stesso nella veste di essere rigorosamente predeterminato nella sua sensibilità, nei suoi affetti e nei suoi pensieri. Di fronte a tale pratica di consumo dell’umano, compreso dal calcolo economico e liquidato infine dalla sua “razionalità”, Anders indica una possibile linea di resistenza (e – perché no? - di fuga) che consiste in un “comprendere e interpretare prognostico”, in grado di raffigurare sensatamente le metamorfosi antropologiche della soggettività contemporanea, di interrogare con acutezza la molteplicità dei modi attraverso cui le macchine ridisegnano senza soste l’umano. Passo importante di tale movimento di indagine è l’interpretazione dei prodotti realizzati in stretta relazione con la creazione dei bisogni ad essi corrispondenti, il che consente di cogliere meglio il profilo di una umanità letteralmente plasmata dallo sviluppo della tecnica. In breve, c’è qui una sorta di ermeneutica di segno prognostico che pretende di chiarire la logica del processo di trasformazione dell’uomo in materia prima, con gli effetti inevitabili di devastazione del suo “mondo” di riferimento (oltre che di

<sup>4</sup> A. Gorz, *Ecologica*, tr. di F. Vitale, Jaca Book, Milano, 2009, p.19.

<sup>5</sup> G. Anders, *L’uomo è antiquato*, cit., p.10.

probabile azzeramento delle possibilità di sopravvivenza/conservazione in vita). La “comprensione prognostica” e l’“ermeneutica prognostica” si delineano allora come delle formule che rinviano ad uno sforzo di interpretazione che vuole supportare/sostenere un eventuale (fortemente auspicato) movimento di resistenza alla “destinazione”, apparentemente “finale”, dell’umanità, sempre più catastroficamente assorbita dal dinamismo proprio della megamacchina capitalistica. Tale sforzo si concretizza quindi a partire dalla presa d’atto che “quando ci adattiamo agli apparecchi (ma persino questa formulazione presume troppa spontaneità), *solo quando gli apparecchi adattano noi a se stessi* ha luogo quella *adaequatio producti et hominis*, che in un secondo tempo ci permette di credere che il nostro mondo sia ‘nostro’, ch’esso sia l’espressione di noi, uomini d’oggi. (...) Superfluo notare che l’odierna formula di adeguazione non definisce la verità come la precedente *adaequatio rei et intellectus*, bensì il nostro falso rapporto con il mondo, ovvero il nostro rapporto adeguato con il falso mondo esistente”<sup>6</sup> (6).

È a partire da questa constatazione – di sapore “adorniano”, mi verrebbe da dire – di un transito incessante da “un uomo senza mondo” ad un “mondo senza uomo”, al “falso mondo esistente”, che vorrei ricordare alcuni elementi dell’interpretazione andersiana dell’opera di Kafka, non prima però di aver indicato quello che per me costituisce un aspetto di forte criticità dell’approccio filosofico (in senso antropologico) dell’autore di *Noi figli di Eichmann*: sicuramente tale approccio è ancora utile nel momento in cui ci si confronta con la metamorfosi antropologica di una soggettività decisamente coinvolta in processi di avanzata combinazione/composizione con dispositivi tecnologici sempre più sofisticati; l’attuale configurazione di tale soggettività, costitutivamente “mossa”, può essere ancor più compresa se la ritagliamo all’interno del quadro di cambiamenti dell’odierno capitalismo (etichettabile in più maniere: ad esempio, come “biocapitalismo”), nel momento in cui il soggetto di lavoro viene ad essere ibridato/con-fuso con espressioni concrete, sia pure in veste spesso “immateriale”, di “capitale fisso”, per dirla ancora con Marx. Ecco che allora l’introduzione di “tecnica”, in un qualche modo, dentro il corpo vivente del soggetto di lavoro (della forza-lavoro) apre a questioni assai complicate, da affrontare con altri strumenti rispetto a quelli forniti dalla più avanzata filosofia novecentesca della tecnica su base antropologica. Quest’ultima sembra infatti spesso riproporre uno “schema classico” di comprensione del rapporto tra l’uomo e l’“utensile” che può essere così messo in discussione, seguendo le osservazioni di G. Deleuze e F. Guattari: “(...) l’utensile prolungamento e proiezione del vivente, operazione attraverso la quale l’uomo progressivamente si sgrava, evoluzione dall’utensile alla macchina, ribaltamento

---

<sup>6</sup> Ivi, pp.395-396.

attraverso il quale la macchina diviene sempre più indipendente dall'uomo... Tale schema, tuttavia, presenta molti inconvenienti. (...) Si tratta di uno schema biologico ed evolutivo, che determina la macchina come intervenuta in un determinato momento in una linea meccanica che ha iniziato con l'utensile. È uno schema umanista e astratto in quanto isola le forze produttive dalle condizioni sociali del loro esercizio, invocando una dimensione uomo-natura comune a tutte le forme sociali alle quali vengono attribuiti dei rapporti di evoluzione. È uno schema immaginario, fantasmatico e solipsistico, anche quando la si applica a utensili reali, a macchine reali, in quanto si fonda interamente sull'ipotesi della proiezione"<sup>7</sup> (7). Anders rimette in ogni caso opportunatamente in relazione sguardo antropologico e strumentario filosofico-sociale, rispetto alla dominante "fordista" di un quadro di civiltà comunque delineato dagli sviluppi del capitalismo ed è questa sua sensibilità che gli consente di cogliere i limiti teorici e "politici" di una prospettiva legata soprattutto allo "schema biologico ed evolutivo": ciò va tenuto presente, rilanciando l'analisi su un piano che tenga nella giusta considerazione l'affermazione di un'altra "dominante", quella appunto riferibile alla fase "post-fordista" (meglio, oggi: biocognitiva) del capitalismo contemporaneo. Ciò è da tenere presente se si vuole delineare un fronte di ricerca filosofica, in senso storico-sociale, che sappia ben impiegare anche una sensibilità analitica di taglio antropologico nei confronti delle nuove questioni poste dai processi di ibridazione e di variegata cooperazione propri delle soggettività di "lavoro". Tornando al "falso mondo esistente", vorrei ricordare alcune annotazione di *Kafka. Pro e contro. I documenti del processo*, nelle quali si sottolinea il particolare "realismo" kafkiano, il suo tipico processo di "deformazione" considerato come premessa essenziale per una "giusta" constatazione: "Il volto del mondo kafkiano sembra s-postato (*ver-rueckt*). Ma Kafka 's-posta' l'aspetto apparentemente normale del nostro mondo spostato per renderne visibile la follia. Ma al tempo stesso tratta questo aspetto spostato come qualcosa di completamente normale; e in tal modo descrive addirittura proprio il fatto folle che il mondo folle passi per normale"<sup>8</sup> (8). L'idea che Kafka, attraverso il metodo della deformazione, sia "uno scrittore di favole realista" è indubbiamente piegata in una direzione che porta lo stesso Anders ad evidenziare i limiti, anche di proiezione storico-culturale, della descrizione/figurazione di una "punizione" senza "colpa", ma quello che mi interessa è soprattutto il fatto che l'autore di *Uomo senza mondo. Scritti sull'arte e la letteratura* trovi in Kafka la "rappresentazione", per non dire: la "glorificazione", di un'esistenza incompleta, di un uomo "programmaticamente

<sup>7</sup> Cfr. G. Deleuze – F. Guattari, *Macchine desideranti. Su capitalismo e schizofrenia*, tr. di vari, a cura di U. Fadini, Ombre corte, Verona, 2012, p.80.

<sup>8</sup> G. Anders, *Kafka. Pro e contro. I documenti del processo*, tr. di P. Gnani, prefazione di B. Maj, Corbo, Ferrara, 1989, p.22.



non compiuto". È il "programmaticamente" che appare inaccettabile ad Anders, proprio perché può tradursi, su un piano storico-sociale, in una specie di "narcisismo negativo", in una "voluptas humilitatis" che conferma la destinazione dell'individuo ad un ambito d'esistenza assunto come costitutivamente "colpevole". Ora, al di là dell'analisi del "programma" di vita, Anders riconosce in Kafka la presenza, ovviamente con altri regimi di enunciazione, di ciò che aveva delineato nei suoi "primi abbozzi di antropologia filosofica", quando – così scrive in prima persona – "avevo definito l'uomo come quell'essere vivente che viene *al mondo incompiuto e indeterminato*, ossia: che non sembra destinato ad alcun mondo determinato, *che non è ancora veramente arrivato quando viene al mondo* e che deve sempre prima produrre lui stesso la sua riconoscibile e riconosciuta appartenenza ad un *mondo determinato* e la sua incarnazione in un *tipo determinato*"<sup>9</sup> (9). L'incontro con Kafka ha dunque per Anders il significato di un chiarimento rispetto alla necessità di non consegnare l'incompletezza umana, rilevata antropologicamente (in senso filosofico), ad un orizzonte di "piena peccaminosità", la cui presunta "giustizia" va investita criticamente in una prospettiva anche di filosofia sociale *radicale*, di individuazione delle opportune mediazioni che possano assicurare l'ottenimento di spazi di soddisfazione ai bisogni storicamente determinati di esseri umani non inclini "alla sottomissione e all'assimilazione".

---

<sup>9</sup> Ivi, p.4.

## ***Entre légitime défense et état d'urgence: La pensée andersienne de l'agir politique contre la puissance nucléaire***

Edouard Jolly

Département Philosophie, UFR Humanités

Université Lille 3.:

edouard.jolly@univ-lille3.fr

J. réprimanda A. : “Cynique!” A. soupira :  
“Je le serais bien volontiers...” “Pourquoi?”  
“Parce que je serais soulagé d’une peine.”  
“Laquelle?” “Celle de l’espoir”.<sup>1</sup>

### **ABSTRACT**

Günther Anders has explained some polemical theses about the taboo of violence against the use of nuclear power in a conversation with Manfred Bissinger in December 1986. This conversation has triggered numerous reactions that were published in the book *Gewalt – Ja oder nein. Eine notwendige Diskussion*. In the course of this fascinating dialogue, Günther Anders clarified an original philosophical and political statement: according to him, it has become necessary to deal with a new form of political threat, because the nuclear one is the greatest threat that humanity has ever experienced. This threat, which I will call in this paper “passive legal violence”, has begun in Hiroshima and Nagasaki. Then she continued to live with Chernobyl. This events were two of the most important philosophical “objects” that Günther Anders treated. With him, we would like to ask one question: what could we *do* against the nuclear threat? Would pacifism be adequate against a new Fukushima?

### **KEYWORDS**

Günther Anders, nuclear power, atomic danger, just defence, state of urgency

Günther Anders pris soin, suite au désastre nucléaire de Tchernobyl, de formuler des arguments contre l’usage de l’énergie atomique, quel qu’il soit. Tout résultat de la production nucléaire implique une menace infinie sur la vie. Toute grandeur finie comparée à l’infini des conséquences est ainsi anéantie. L’idée est de suivre chacune des étapes du raisonnement d’Anders

---

<sup>1</sup> G. ANDERS, *Der Blick vom Turm. Fabeln. Mit 12. Abbildungen nach Litographien von A. Paul Weber*, München, C.H. Beck, 1968, 92 : ““Zyniker!” schalt J. den A. / “Wär ich’s doch”, seufzte A. / “Warum?” / “Weil ich die Mühsal los wäre.” / “Welche?” / “Des Hoffens”.

expliquant qu'il aboutisse à légitimer l'action violente et à concevoir une forme de désobéissance civile qui refuse le pacifisme et le critique comme phénomène moral indigne. Le désastre nucléaire de Fukushima réactualise ces thèses controversées, défendues par Anders contre l'usage militaire et civile de la puissance nucléaire, à combattre sans négliger la possibilité radicale de l'action violente. Chacun devrait ainsi pouvoir passer du discours théorique à la démonstration pratique d'un sabotage systématique des potentialités destructrices du nucléaire avant qu'il ne soit définitivement trop tard. C'est pourquoi Anders affirme la nécessité d'un *état d'urgence* (*Notstand*) relatif à l'existence des centrales nucléaires, qui concerne tout être-présent et en cela justifie un *état de légitime défense*<sup>2</sup>.

Dans un entretien avec Manfred Bissinger, daté de décembre 1986, Anders a présenté ses thèses polémiques sur l'usage de la violence contre l'usage de la puissance nucléaire. Leur dialogue a déclenché de nombreuses réactions qui par la suite furent publiées en annexe dans l'ouvrage *Gewalt ja oder nein. Eine notwendige Diskussion*. La prise de position soutenue par Anders se distingue par une radicalité philosophique et politique. La nécessité, selon lui, de reposer la question de la violence comme outil de subversion politique provient du fait que le danger nucléaire soit la plus grande menace qu'encourt l'humanité dans sa totalité. L'origine époqhale de cette menace, qui se définit comme une *violence légale et passive*, se situe au moment des bombardements des villes d'Hiroshima et Nagasaki. Les différents accidents de l'industrie nucléaire, tels que Tchernobyl et Fukushima, participent d'une violence identique qui entretient la menace. Ces événements constituent des objets philosophiques traités par Anders dans ses ouvrages *Hiroshima ist überall*<sup>3</sup> et *Die atomare Drohung*<sup>4</sup> dont la portée politique et morale se prête

---

<sup>2</sup> Le 21 mars 2011, Volker Hage a écrit, à la fin de son article sur Günther Anders publié dans le *Spiegel* : "Il n'a jamais terminé le livre titré *Notstand und Notwehr (État d'urgence et légitime défense)* ». À notre connaissance, le *Nachlass* aux Archives de littérature de la bibliothèque nationale d'Autriche, à Vienne, ne comporte pas de texte ayant ce titre, mais de nombreux manuscrits traitent du SDI (*Strategic Defense Initiative*). Cette "initiative" a été lancée par Reagan à l'époque de la Guerre froide afin de constituer un rempart contre les menaces de bombardements intercontinentaux. Sous le règne de Clinton, le programme a été renommé NMD (*National Missile Defense*) et s'est poursuivi avec Bush, en dépit de la fin de la Guerre froide. Le programme continue sous Obama.

<sup>3</sup> Le livre contient un journal tenu à Hiroshima et Nagasaki en 1958, la correspondance avec le pilote Claude Eatherly, entretenue de 1959 à 1961 ainsi qu'un discours sur les "trois guerres mondiales" de 1964. La thème général reste celui du développement d'une conscience morale qui pourrait correspondre aux impératifs du décalage prométhéen.

<sup>4</sup> D'abord paru en 1972 sous le titre *Endzeit und Zeitende*, puis réédité en 1993, cet ouvrage traite autant du problème de la responsabilité face à la menace nucléaire que du délai

toujours à la situation annihiliste du 21<sup>e</sup> siècle. Le titre du premier ouvrage pourrait être réactualisé en «Fukushima ist überall»<sup>5</sup>. La validité des thèses développées sur la menace nucléaire dépendent en effet de la présence de celle-ci, dont les dimensions s'étendent au point de recouvrir la totalité de l'espace habitable et de mettre en jeu la vie des générations des temps à venir. La situation annihiliste révélée par le danger atomique concerne chaque endroit du globe terrestre, ainsi que chaque être présent, futur et passé qui le peuplent<sup>6</sup>.

L'événement de Fukushima et la persistance de la menace nucléaire justifient amplement une relecture des thèses développées par Anders, non pas uniquement afin d'en retenir la pertinence théorique, mais davantage afin d'éprouver une cohérence et une conséquence philosophiques dans une pratique anti-annihiliste. Autrement dit, la question posée par la situation annihiliste invite à s'interroger sur les modalités d'un agir conçu comme mise en pratique de son refus. Que pouvons-nous et devenons-nous faire *contre* cet état de fait ? Que sommes-nous autorisés et contraints de faire *contre* la menace nucléaire ? Répondre à ceci implique de décrire en quoi la situation annihiliste doit être comprise comme *état d'urgence*, constat à l'origine de la formulation synthétique, effectuée par Anders, de dix thèses sur Tchernobyl. L'état d'urgence, par la suite, fonde une réflexion sur la notion de *légitime défense*, à concevoir dans une discussion entre les thèses développées par Anders d'une part et Benjamin d'autre part, mais également à partir d'un texte inédit sur la possibilité de «l'action négative». À partir d'une telle philosophie du droit, élaboration d'une jurisprudence nucléaire, la question de l'usage de la violence dans l'action politique peut être posée sans réinvestir ni une quelconque naturalité présumée de la violence des hommes entre eux,

---

imparti par le risque d'un anéantissement global de la vie, conséquence eschatologique de l'aveuglement moral face à l'apocalypse nucléaire.

<sup>5</sup> Historiquement, le désastre de Tchernobyl se produisit le 26 avril 1986 dans le Bloc 4 de la centrale nucléaire à proximité de la ville ukrainienne de Prypjat. Il s'agit du premier accident nucléaire classé au niveau 7 de l'échelle internationale en vigueur, soit le plus haut niveau, celui des catastrophes, appellation à laquelle est préférée ici celle de désastre. Le 12 avril 2011, lorsque l'accident de Fukushima se produisit à son tour, la matière radioactive rejetée dans l'environnement justifia un classement similaire. À l'heure de l'impression de cette thèse, des informations sont publiées quotidiennement concernant la pollution de l'environnement japonais, terrestre et maritime. Sur le contexte, la presse et le langage utilisé afin de qualifier le désastre de Fukushima, voir A. FILINE (collectif), *Oublier Fukushima. Textes et documents*, Le Mas d'Azil, Les éditions du bout de la ville, 2012.

<sup>6</sup> En absence de tout être-présent (*Dasein*), il n'y aurait plus personne pour se remémorer le passé ou narré son histoire. Avec la possible destruction physique de la présence, l'avenir comme le passé sont eux aussi visés.

ni une posture morale centrée sur l'individualité à préserver par un devoir d'assistance, présumé pacifique, qui ne fait qu'entretenir une fragile paix sociale. La radicalité des propositions d'Anders a d'abord pour fonction de mettre en question un conformisme politique qui se traduit dans des engagements inoffensifs et des actions dénuées de signification autre que celle d'apporter un réconfort moral à des bonnes consciences effrayées ou indignées.

#### De l'anéantissement possible à l'action négative

Avant de s'interroger sur le tabou de la violence, quelques thèses d'Anders, rédigées après le désastre de Tchernobyl, permettent de poser les fondements d'un raisonnement ayant trait à la situation annihiliste de la menace nucléaire. Non reprises dans les ouvrages *Hiroshima ist überall* et *Die atomare Drohung*, ces thèses parurent en août 1986 dans la revue *Psychosozial*. Elles furent prononcées à l'occasion du sixième congrès international des médecins sur la prévention d'une guerre nucléaire. Les dix thèses exposées réactualisent le propos déjà tenu dans *Hiroshima ist überall* et forment en quelque sorte le commentaire de l'expression «Tchernobyl est partout». L'intérêt de cette synthèse est de valoir pour tout accident nucléaire, y compris le plus récent de 2011 à Fukushima. La finalité de ces propositions descriptives consiste d'abord à comprendre ce qu'est la situation nucléaire mondiale (*atomarer Weltzustand*) et en quoi elle fonde la nécessité de poser la question de la violence.

(1). La première thèse est celle de l'*invisibilité du danger* qui empêche toute tentative de perception de la menace en tant que telle :

«Néanmoins, si nous voulons survivre, nous devons nous exercer à comprendre l'invisible en tant que *présent* en permanence et à éduquer nos prochains à cette compréhension et à l'angoisse qu'elle exige »<sup>7</sup>

Trois éléments complémentaires composent cette thèse. Tout d'abord, le problème typique du décalage prométhéen se pose directement : comment est-il possible de se représenter l'invisible, l'imperceptible, en tant que situation effectivement dangereuse ? Sans *présence* effective de la menace, la crainte (*Furcht*) théorisée par Jonas ne peut trouver aucun appui pour fonder «une heuristique de la peur qui dépiste le danger »<sup>8</sup>. Le deuxième élément,

---

<sup>7</sup> G. ANDERS, «10 Thesen zu Tschernobyl. Grußwort an den 6. Internationalen Kongreß der Ärzte gegen den Atomkrieg IPPNW du 29.05.1986 », dans *Psychosozial*, No. 29, 1986, p. 7.

<sup>8</sup> H. JONAS, *Le principe responsabilité*, tr. fr. J. Greisch, Paris, Flammarion, 1995, p. 422. La possibilité de l'angoisse reste toutefois mentionnée page 423. Il s'agit donc de comprendre l'éventail affectif des peurs comme un ensemble fluctuant en fonction de ce qui peut initier la compréhension de la menace. La crainte s'orientera sur la répétition possible d'un désastre, alors que l'angoisse trouvera son origine dans l'indétermination

l'angoisse, ne doit donc pas être entendu comme paralysie affective, mais comme impulsion dynamique vers la transformation d'une absence en présence. Autrement dit, l'angoisse face à un danger susceptible d'interrompre la quiétude habituelle est un sentiment de la responsabilité : il s'agit d'envisager la nécessité à venir d'une réponse active, moment où la passivité ne sera plus supportable. Ainsi, le troisième élément, la compréhension, trouve son assise éthique dans la négativité de certains affects qui phénoménalisent la menace. Si aucun désastre ne s'était encore produit, l'affectivité morale aurait toutes les difficultés à s'orienter vers un danger qui resterait de l'ordre du probable. Or, de fait, il est impossible de négliger la possibilité du désastre dès lors qu'il s'est déjà produit à plusieurs reprises. L'apprentissage de la crainte consiste à non pas se libérer de ses peurs, mais à s'angoisser afin de se libérer d'une situation annihiliste<sup>9</sup>. La destruction environnementale provoquée par exemple à Tschernobyl s'étend à une échelle temporelle qui se compte en siècles. Elle doit pour cette raison conserver son caractère choquant et effrayant non pas seulement dans la préservation d'une histoire, mais dans l'entretien des mémoires. "Il est nécessaire de donner à ce choc une "note d'éternité".»<sup>10</sup> La transposition symbolique d'un événement historique en impératif mémoriel vise d'abord à transmettre collectivement une quasi-présence du danger, afin qu'une crainte responsable ou l'angoisse de sa réitération puissent compenser l'invisibilité et l'irreprésentabilité de la menace.

(2.) La deuxième thèse prolonge la première : le recours aux affects afin d'initier une politique contre la menace nucléaire contredit l'idéal d'une paix sociale où le devoir du citoyen devrait s'exercer avec calme et respect de l'ordre institué. C'est pourquoi, selon Anders, il s'agit de *faire de la panique une nécessité* :

"Parce que celui qui voit le danger dans la panique, et non pas dans le danger contre lequel nous mettons en garde ceux qui s'angoissent d'angoisser, déforme la vérité et aveugle volontairement ses prochains »<sup>11</sup>.

---

conjointe à la certitude du risque. Une mauvaise lecture de Jonas comme d'Anders consisterait à repousser toute heuristique par l'affect à partir d'une reproduction du schéma classique entre conduite rationnelle atonale et conduite irrationnelle affectée, dichotomie invalidée par l'article auquel nous nous permettons de renvoyer : E. JOLLY, "Le sens de l'émotion. Un indice de la situation fondamentale de l'homme au monde », dans P. AVEZ et G. GUYOMARC'H, *Sentir et penser*, Villeneuve d'Ascq, PUS, 2013, p. 135-148.

<sup>9</sup> G. ANDERS, *Die Antiquiertheit des Menschen I. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, München, C.H. Beck, 2002 (1956), p. 264-266.

<sup>10</sup> G. ANDERS, *Gewalt - ja oder nein. Eine notwendige Diskussion*, M. Bissinger (éd.), München, Knauer, 1987, p. 21.

<sup>11</sup> G. ANDERS, "10 Thesen zu Tschernobyl », *op. cit.*, p. 7.

Le produit “catastrophe de Fukushima” s’est vendu pendant un temps et ne se rappelle à l’information qu’à échéance périodique, à la façon de tout flux de marchandise, remis sur le marché en fonction des nouveautés. Menace parmi d’autres qui s’accumulent, elle perd toute signifiante au fur et à mesure de la consommation d’autres marchandises affectives. “Parce que l’angoisse est aujourd’hui devenue une marchandise ; et tout le monde aujourd’hui parle *sur* l’angoisse. Mais seulement très peu parlent à *partir* de l’angoisse. »<sup>12</sup> Deux facteurs obscurcissent l’affect dans la saisie de la menace : d’une part, la proximité de la panique, à comprendre comme effroi qui survient et assaille brusquement, l’emporte sur tout danger qui semble inexpérimentable ou n’être qu’une question de probabilité. D’autre part, la consommation de l’angoisse, par tout type de fiction dont la finalité est le loisir, transforme tout être-présent en être “indolent”<sup>13</sup>. Seule la finalité exutoire de l’affect garde son efficacité : l’habitude d’être affecté *pour rien* affaiblit la portée morale de toute émotion. La difficulté de l’éducation morale, à partir d’un apprentissage affectif, provient d’une relégation des affects ou bien à la sphère du loisir ou bien à celle d’inconvenance sociale.

(3.) Le fait de *désigner toute émotivité comme abjection* lorsqu’elle s’exprime hors des normes sociales et politiques en vigueur est, selon Anders dans sa troisième thèse, tout simplement “stupide”<sup>14</sup>. Des représentations du désastre nucléaire sont disponibles. Sans nécessairement recourir à une expérience directe, le médium de l’image, film ou photographie, permet aisément d’envisager les effets d’une explosion ou d’une contamination environnementale sur le vivant. Les corps décharnés, brûlés, calcinés, les bâtiments ruinés ou les enfants déformés et malades forment autant d’exemples qui suscitent l’émotion<sup>15</sup>. L’environnement à la fois menacé et

---

<sup>12</sup> G. ANDERS, *Die Antiquiertheit des Menschen I*, op. cit., p. 264.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 266.

<sup>14</sup> G. ANDERS, “10 Thesen zu Tschernobyl”, op. cit., p. 7.

<sup>15</sup> Parmi les ouvrages sur Anders, la monographie d’Elke Schubert intègre quelques photographies assez représentatives de l’accent de Tchernobyl. Voir : E. SCHUBERT, *Günther Anders*, Hamburg, Rowohlt, 1992, p. 107-109. Sur un plan descriptif, cet extrait de l’avant-propos de 1955 du journal d’un médecin japonais permet d’imaginer ce que produit l’usage de l’arme nucléaire à Hiroshima : “L’éclair éblouissant (*pika*) suivi d’une déflagration colossale (*don*) dévastant des édifices à des kilomètres à la ronde. La nudité ou la quasi-nudité de gens aux habits arrachés par la déflagration. Un silence angoissant. Les gens marchant en ligne, les bras détachés de leur corps et la peau écorchée – comme des automates, des somnambules, des épouvantails, des colonnes de fourmis. Des corps “pétrifiés par la mort en pleine fuite”. Un homme sans vie juché sur sa bicyclette. Un cheval aveugle et couvert de brûlures. Des enfants regroupés les uns contre les autres et attendant la mort. Des mères auprès de leurs enfants tués. Des enfants auprès de leurs mères mourantes. Des cadavres sans visages. L’eau partout regorgeant de cadavres – dans

menaçant en raison des possibilités techniques d'anéantissement se met à exprimer une angoisse diffuse et constante. Mais il se pourrait qu'en retour celui qui éprouve ce sentiment en exprime de la honte et le dissimule. L'indifférence remplace l'émotivité en raison d'une irrationnalité rationnelle, déjà effective comme modèle de l'action pratique. « *Pour les criminels, tout est égal, tout est également valable, tout est indifférent, en tant qu'également non valable : ce qu'il font est une totale indifférence, le nihilisme en action.* »<sup>16</sup> Le déni de l'émotion conduit à l'acceptation du nihilisme pratique : peu importe la finalité de l'action, sans affect, la validité ne provient que de la réalisation de ce qui est commandé. Sans émotion, la compréhension de celui qui agit comme de celui qui observe l'action se réduit à une compétence processuelle, à déléguer potentiellement à un calcul machinique.

(4.) La quatrième thèse, une fois de plus, applique les acquis des précédentes : dans l'utilisation désaffectée de la puissance atomique, *la distinction entre un usage civil, dit pacifique, et militaire, dit belliqueux, est aberrant.* Chaque utilisation se présente comme résultat à la fois d'une expertise scientifique et d'une nécessité politique calculée. Or, tout travailleur du secteur industriel nucléaire, ne serait-ce que dans la production d'énergie, ne peut se réfugier derrière l'ignorance des résultats de son activité. La possibilité du désastre ne dépend que de l'hégémonie de la menace nucléaire, produit principal de la puissance atomique, étendue à l'échelle du globe<sup>17</sup>.

---

les citernes à incendie, les piscines et les rivières qui alimentent la ville. Des incendies pareils aux brasiers de l'enfer. Un homme tenant son globe oculaire dans une main. Des foules de survivants dans des immeubles en ruine, gisant dans le vomi, l'urine et les excréments. Partout des mouches et des vers », dans M. HACHIYA, *Journal d'Hiroshima. 6 août – 30 septembre 1945*, tr. fr. S. Duran, Paris, Tallandier, 2011, p. 288-289.

<sup>16</sup> G. ANDERS, « Die Antiquiertheit des Hassens », dans R. KAHLE, H. MENZNER et G. VINNAI (éds.), *Haß : Die Macht eines unerwünschten Gefühls*, Reinbek, Rowohlt, 1985, p. 30 : « *Den Tätern ist alles gleich, alles gleich gültig, alles gleichgültig, als gleich ungültig : Ihr Tun ist totale Indifferenz, Nihilismus in Aktion* ».

<sup>17</sup> On ne peut ignorer les tentatives de maîtrise de la menace mises en place par les Nations Unies. Le traité de non-prolifération des armes nucléaires du 1<sup>er</sup> juillet 1968, valable toutefois uniquement pour les États ayant procédé à une explosion nucléaire avant 1<sup>er</sup> janvier 1967, tente d'établir quelques principes qui semblent difficilement avoir été maintenus, voire totalement invalides : tout État doté d'armes nucléaires ne doit pas procéder à leur transfert ou aider à leur fabrication pour un État non doté ; les États non dotés d'armes nucléaires, mais dotés de produits fissiles doivent garantir que leur usage ait des *fins pacifiques* – l'AIEA (Agence Internationale de l'Énergie Atomique) a pour fonction de veiller à ce que les produits fissiles ne soient pas enrichis ; tout État est en droit de développer recherche, production et utilisation de l'énergie nucléaire à des fins pacifiques, ainsi que de se faire aider par les États dotés d'armes nucléaires ; les États sont encouragés à poursuivre le désarmement nucléaire sous contrôle international. Dès lors que la différence entre usage civil (pacifique) et usage militaire (belliqueux) n'est pas



“Il est égal que nous, les hommes, disparaissions sous les missiles atomiques ou à cause d’une centrale soi-disant pacifique. Les deux sont également meutriers. Tuer, c’est tuer. Mort, c’est mort. Et les partisans de l’un ou l’autre et ceux qui minimisent l’un ou l’autre sont identiques.»<sup>18</sup>

La finalité de ces usages se résume à un seul et même résultat concret : la mort du monde humain, déjà dégradé et obscurci par la généralisation de la production technicisée selon des règles absurdes dont les conséquences dépassent toute compréhension. Peut-être la solution devrait-elle être pratique avant d’être théorique ? Que faire au cas où un désastre se produirait effectivement ? Ne pourrions-nous pas trouver un dénouement technologique aux difficultés posées par la fusion d’un réacteur ou l’explosion d’un missile nucléaire ?

(5.) La cinquième thèse répond catégoriquement à cette question par la négative. *Le secours est impossible*. Bien que la question puisse sembler de nouveau outrancière, qu’advierait-il en cas de contamination nucléaire dans les pays de l’ouest de l’Europe ? Afin de répondre à cette question, la dialectique des frontières conçue par ailleurs par Anders trouve ici sa fonction<sup>19</sup>. La menace à l’échelle du globe implique la désuétude du concept de frontière : les pays menacés perdent automatiquement leur souveraineté nationale, de la même manière qu’économiquement en sont privés les pays sans production industrielle, contraints de subir les impératifs exercés sans aucune indulgence par les pays qui la possède. Or, même si “à l’époque de l’électronique le concept de “frontière” ne correspond à presque plus rien »<sup>20</sup>, le revers dialectique de sa disparition consiste en la “glorification du proche »<sup>21</sup>. L’exemple provincial de la France permet d’illustrer le fait qu’en cas de désastre tout retour en arrière soit inenvisageable. Aucun lieu en France n’est éloigné à plus de trois cents kilomètres de la moindre installation gérée par l’industrie nucléaire<sup>22</sup>. Les réseaux publics de transports sont également empruntés pour le traitement des déchets. Les grands fleuves tels que la Seine ou le Rhône pourraient propager aux grandes villes une

---

remise en cause, la prolifération du produit fissile peut se propager. Pour accéder au traité : URL : <http://www.un.org/fr/disarmament/instruments/npt.shtml>.

<sup>18</sup> G. ANDERS, “10 Thesen zu Tschernobyl », *op. cit.*, p. 8.

<sup>19</sup> Voir G. ANDERS, *Die Antiquiertheit des Menschen II. Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, München, C.H. Beck, 2002 (1980), p. 208-209.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 209.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 209.

<sup>22</sup> Les sources d’information sont multiples. La plus accessible d’entre elles reste la carte de France réalisée par le réseau militant *Sortir du nucléaire* qui comprend également les localisations de sites stratégiques militaires. La vallée du Rhône et le centre du pays sont les lieux où l’on trouve la plus grande concentration d’installations nucléaires. URL : <http://www.sortirdunucleaire.org/carte/>.

contamination à l'origine très localisée. La rapidité et l'étendue du désastre rendrait difficile toute mission d'évacuation telle que celle qui s'était déroulée dans la ville de Prypiat à côté de Tschernobyl en 1986. L'expertise technologique française est présumée garantir à elle seule la maîtrise de tout facteur de risque. Or, l'exemple de Fukushima suffit à démontrer que le pire est toujours de l'ordre du possible, y compris les États dont le développement technologique est parmi les plus avancés. Face à la désuétude des frontières en cas de désastre nucléaire, Anders fait preuve d'un argument au ton relativement idéaliste : "Parce qu'en situation d'urgence nous ne pouvons plus secourir ou sauver d'individus, à la place nous devons contribuer à préserver la stabilité du monde en totalité »<sup>23</sup>. Idéalement, la pacification intégrale du globe terrestre serait réalisée à partir d'une absence totale d'usage de produits fissiles. En dépit des choix politiques de certains États, tels que l'Autriche par exemple, qui ont toujours refusé production et produits nucléaires, les frontières restent poreuses en cas de contamination. Afin de réaliser cette pacification, la destruction pure et simple des installations nucléaires serait-elle pour autant suffisante ?

(6.) Une fois encore, la sixième thèse répond à une question, légitime d'être posée suite à la cinquième. Dans le cadre de l'analyse de la menace nucléaire, comme pour ce qui est de la critique de la technique, il est nécessaire de n'être *ni régressif, ni briseur de machine*. L'argument d'un progrès éternel reste relativement répandu et efficace, en dépit du fait qu'il soit un préjugé historique. Briser les machines ne peut être une solution qu'à partir du moment où le nœud de la dialectique de la technique a été franchi par certains produits dont la finalité détruit la vie. Toute politique de désarmement appartient à cette catégorie d'action où la menace est sabotée. Rappelons que le renversement dialectique de la technique repose sur le passage d'une première phase, où les problèmes de la nature, tels que par exemple la faim, la soif, le froid, sont maîtrisés par les arts, à une seconde phase où cette maîtrise devient elle-même problématique lorsqu'elle se naturalise, provoque de nouvelles dépendances et dépasse les limites de la maîtrise théorique comme pratique de ses conséquences. Ou pour le dire quelque peu différemment avec Horkheimer : "Au cours du processus d'émancipation, l'homme partage le destin du reste de son monde. La domination de la nature inclut la domination de l'homme »<sup>24</sup>. L'idée du progrès technique repose sur une identification de l'histoire à un processus linéaire d'émancipation. Or, dans des notes de cours privés inédites de 1941,

---

<sup>23</sup> G. ANDERS, "10 Thesen zu Tschernobyl », *op. cit.*, p. 8.

<sup>24</sup> M. HORKHEIMER, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt am Main, Fisher, 1967, p. 110.

afin d'éviter cette confusion, Anders prend soin de distinguer les quatre notions de temps, de processus, d'histoire et de progrès. Ainsi, le temps n'est qu'un ordre formel de succession, sans changement, où aucun processus ne peut être saisi. Le processus ne se réduit pas à une succession événementielle dans le temps. Il se détermine à partir d'un événement qui y prend place sans perdre son caractère de totalité. L'histoire se définit quant à elle comme l'interprétation du caractère de processus de la vie d'un individu ou d'un groupe. Ainsi, la question est de savoir si l'histoire du monde vivant est totalisable et présente des tendances futures à interpréter. Le principe du progrès dépend directement de cette définition de l'histoire : il s'agit d'une interprétation particulière de cette dernière où le processus est compris comme un *perfectionnement automatique* déduit à partir de l'empirie des accomplissements. D'un point de vue économique, cela signifie qu'un progrès de l'humanité est un capital qui produit automatiquement des intérêts immédiatement réinvestis dans le processus vital. L'idéal de cette conception de l'humanité présuppose qu'elle ne puisse qu'étendre son développement en suivant une impulsion de croissance. Or, c'est là ignorer l'impact destructeur de la production suite aux révolutions industrielles. Que les méthodes de production évoluent, qu'elles puissent permettre que l'homme n'ait pas l'obligation d'épuiser ses forces vitales dans un travail dont il ne profite pas des fruits, correspond à cette dynamique émancipatrice. C'est pourquoi il s'agit non pas de lutter contre la transformation des méthodes de production, mais contre les produits qui en résultent. Anders en appelle donc à une "grève des produits":

“Je comprends sous cette dénomination une grève qui n'a pas en vue, comme les grèves habituelles, une augmentation des salaires, un raccourcissement du temps de travail ou d'autres objectifs similaires, mais le refus de la génération de produits moralement irresponsables, dans le cas présent donc, les armes nucléaires »<sup>25</sup>.

Les textes du volume *Die atomare Drohung* ont ainsi pour objectif de répondre à la question de l'action à entreprendre afin de combattre la menace des produits nucléaires qui pèse sur chacun. L'impact d'un désastre nucléaire ne concerne toutefois pas seulement la vie humaine, mais directement l'environnement dans sa viabilité générale. L'autre menace écologique du réchauffement climatique, en raison de l'émission de gaz résiduels issus de la production humaine, sert en général d'argument énergétique en faveur de l'utilisation des produits fissiles. La France garantirait ainsi son

---

<sup>25</sup> G. ANDERS, *Die atomare Drohung. Radikale Überlegungen*, München, C.H. Beck, 1981, p. XI.

indépendance énergétique vis-à-vis des pays pétroliers, tout en réduisant ses émissions de gaz à effet de serre.

(7.) Or, l'argumentation élaborée à partir d'une comparaison entre les produits énergétiques n'est pas valable. La septième thèse mentionnée par Anders indique ainsi que *l'industrie atomique n'est en rien la réponse à la dépendance pétrolière*. Il s'agit du problème de la consommation énergétique. Dans *Le Principe responsabilité*, Jonas reconstitue un bref panorama de l'usage des sources d'énergies disponibles. Les énergies inorganiques telles que le pétrole ont mis des millénaires à s'accumuler et ne mettront que quelques siècles à être consommées par la production humaine. «Ainsi la fête humaine frivole joyeuse de quelques siècles industriels serait-elle peut-être payée par des millénaires d'un monde terrestre transformé.»<sup>26</sup> La nécessité de faire usage d'énergies renouvelables ne peut être mise en doute. Même si des sources telles que le solaire ou l'hydro-électrique ne peuvent que remplacer un pourcentage de la consommation globale, le premier impératif technologique consisterait à les développer afin de ne serait-ce que soulager l'économie thermique planétaire. La «solution» nucléaire, en dépit d'un rendement énergétique inégalé, produit des déchets mortels d'une durée de vie qui dépasse la longévité de toute civilisation humaine passée, présente et à venir. De plus, en ce qui concerne une hypothétique politique autarcique des sources énergétiques, des États comme la France sont contraints de s'approvisionner au Canada, en Australie, au Kazakhstan, en Russie, au Niger, au Mali, en Namibie, etc. Même en écartant les risques géopolitiques encourus en raison des dépendances énergétiques, la problématique principale relève d'une pensée de l'histoire : pour quelle raison la consommation énergétique croissante serait-elle un facteur d'émancipation humaine ? Quel radical changement de perspective politique serait à envisager en vue de réduire l'impact destructeur de la production ?

(8.) Anders pousse sa réflexion jusqu'à en appeler à une révolution en un sens particulier. «*Les véritables terroristes d'aujourd'hui sont ceux qui effraient notre monde commun sans interruption avec la menace d'une destruction.*»<sup>27</sup> Les nihilistes du nucléaire sont les annihilistes qui disposent de la possibilité technique de détruire la totalité du monde. Les hommes politiques des États dotés de produits fissiles comme les producteurs d'armes et d'énergie atomique font peser le risque d'une destruction en permanence. Le cas encore récent de Fukushima au Japon est révélateur : outre la minimisation constante des conséquences désastreuses pour la vie, la pollution marine inédite dont l'impact s'étend jusque la côté ouest des Etats-Unis, la

---

<sup>26</sup> H. JONAS, *Le Principe responsabilité, op. cit.*, p. 355.

<sup>27</sup> G. ANDERS, «10 Thesen zu Tschernobyl», *op. cit.*, p. 8.

contamination des ressources vitales environnantes, l'évacuation des habitants sur plusieurs kilomètres autour de la centrale, l'entreprise responsable, Tepco, transforme la menace permanente en flux d'informations continuel, terreur masquée en équivalents financiers. Afin de refuser la situation annihiliste, la révolution à inaugurer consisterait d'abord à démanteler les installations nucléaires afin de préserver ce qui n'est pas encore contaminé : l'annihilation du monde ne doit plus être le projet ultime des possibilités technologiques.

(9.) La neuvième thèse consiste à déclarer que *la paix qui règne actuellement reste une guerre*. Une fois de plus, les désastres qui ont déjà eu lieu permettent de mieux se représenter quelles sont les conséquences de l'usage de l'atome : Prypiat et Tschernobyl peuvent ironiquement être visités par des touristes, qui découvrent un habitat ruiné, retournant peu à peu à un état naturel où la vie persiste en étant malade. Une partie du globe terrestre n'est déjà plus à conserver. Aux différents lieux des désastres s'ajoutent ceux moins connus d'Aktaou au Kazakhstan, des multiples centres de stockage de déchets nucléaires au Kirghizistan ou encore la région contaminée par les recherches nucléaires à Tchliabinsk en Russie. Anders invite à voir dans chaque contamination un modèle de ce qui est voué à se reproduire. Politiquement, la phrase de Clausewitz doit être reformulée. Il ne s'agit plus de voir en la guerre la continuation de la politique par d'autres moyens :

«Aujourd'hui à l'inverse, les installations pacifiques ne sont rien d'autre que la continuation de la menace militaire par l'intervention d'autres moyens, ou pour le formuler plus simplement : la paix d'aujourd'hui est la continuation de la guerre avec d'autres moyens »<sup>28</sup>.

Il peut paraître difficile d'associer une représentation de la guerre à un état de confort quotidien partagé par encore une majorité de consommateurs de l'énergie produite par le nucléaire. Il est nécessaire d'admettre un présupposé : la simple *possibilité* de l'anéantissement provoqué par un accident nucléaire ou l'usage d'une bombe, équivaut à sa réalisation. Le terme plus exact serait une guerre de *dissuasion*. La raison en est d'abord que le rapport de proportion entre le risque d'un dysfonctionnement dans l'usage de produits fissiles et la dimension de ses conséquences spatio-temporelles devrait suffir à dissuader toute tentative d'appropriation du nucléaire. Mais une nouvelle guerre est née avec Hiroshima. La destruction implacable a atteint un seuil d'efficacité inégalé, sans discrimination aucune entre les victimes touchées. Face à une menace immorale déclenchée par les États-Unis, tout autre État s'est dit contraint de menacer en retour d'une riposte tout aussi immorale. La paix se réduit alors à ne pouvoir être qu'une paix

---

<sup>28</sup> *Ibid.*

armée, donc la préparation d'une guerre, fondée en droit sur un équilibre de la terreur. Même si se préparer à tuer, menacer d'anéantir, diffèrent du meurtre et de l'annihilation effectifs, la dissuasion ne fonctionne qu'en raison de la proximité entre la possibilité du désastre et sa réalisation. L'originalité de la menace repose également dans le fait qu'elle soit facile à vivre : dès lors que l'idée d'un monde devenu camp reste ignorée et supportable au quotidien, la menace ne s'applique qu'à des hommes qui ne se sentent en rien prisonniers. "La menace de destruction, même si elle est constante, reste invisible, non perceptible." <sup>29</sup> La dissuasion, de plus, ne requiert aucune action pour être maintenue : l'accord tacite entre menacé et menaçant implique que les rôles soient partagés à égalité, afin justement d'empêcher toute décision qui ferait pencher la balance définitivement du côté du rien, après qu'elle ait persisté du côté d'un tout terrifiant. La sécurité proviendrait que d'un terrorisme réciproque. Or, comme le résume Walzer, les partisans de la dissuasion ne peuvent l'être sans être eux-mêmes les adeptes de la menace continue :

"Nous nous efforçons d'être crédibles, mais ce que nous projetons et ce que nous avons l'intention de faire ne l'est pas. [...] Cela contribue à rendre la dissuasion psychologiquement supportable et permet peut-être aussi d'améliorer marginalement la position dissuasive d'un point de vue moral" <sup>30</sup>.

Si la dissuasion nucléaire reste acceptée, il ne faut pas ignorer que son maintien repose sur le fait permanent d'assumer la possibilité d'un massacre de populations complètes. La décomposition de l'opposition bilatérale typique de la guerre froide en une pluralité d'États dotés des armes nucléaires ne supprime en rien la problématique de la menace globale, elle ne fait qu'en diffuser la menace à un niveau inter-étatique, ce qui multiplie les possibilités d'attaques localisées, car la destruction limitée présente toujours les dangers d'une escalade. L'état de guerre ou état d'urgence atomique déclamé de façon volontairement provocante par Anders, dépend d'abord de la permanence de la menace terroriste, aux conséquences dévastatrices, qu'elle présuppose : en retour, toute politique sécuritaire trouvera toujours une justification pour son application aux populations. Le *statu quo* de la menace nucléaire, qui se répand avec la prolifération du nucléaire à usage civil, toujours à protéger contre les attentats potentiels, ne doit pas faire oublier que l'urgence et la crise permanentes, si elles peuvent être supportées, ne peuvent que conduire à des révoltes à moyen ou long terme. "Le domaine de la nécessité est sujet aux changements historiques." <sup>31</sup> Il serait davantage moral et politique de

---

<sup>29</sup> M. WALZER, *Guerres justes et injustes*, tr. fr. S. Chambon et A. Wicke, Paris, Gallimard, 2006, p. 483.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 501.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 503.

réfléchir à la nécessité du besoin de tuer qui motive la possession d'armes nucléaires comme la possibilité de leur utilisation.

(10.) La dixième et dernière thèse développée par Anders s'applique à cette volonté meurtrière : que pouvons-nous opposer à ceux qui veulent tuer et laissent se perpétuer la menace ? Telle est la "question épineuse" (*die Gretchenfrage*). Nous nous trouvons en présence d'un état d'urgence qui exige des devoirs spécifiques. Une réponse pacifiste face à ceux qui acceptent de dissuader, donc de menacer de tuer d'autres qu'eux, en risquant d'entraîner leur propre mort, est-elle suffisante ? Les manifestations pacifiques habituelles, codifiées et légalisées permettent-elles d'obtenir gain de cause ? N'est-ce pas une simple pratique qui vise à consoler et consolider la bonne conscience morale du citoyen bien éduqué ? "Nous devons *vraiment gêner et empêcher d'agir* ceux qui, bornés et tout-puissants, peuvent décider de l'être ou du non-être de l'humanité." <sup>32</sup> Le refus de l'élaboration de produits moralement irresponsables, la grève des produits, ne serait pas suffisante. Quand pourrions-nous savoir si en branchant un appareil sur une prise électrique nous utilisons ou non de l'énergie nucléaire et par là nous produisons des déchets ? Comme l'écrivait déjà Anders en remarque préliminaire à son ouvrage *Die atomare Drohung*, en 1981 : "Je crains que les difficultés de la situation atomique appartiennent à celles dont nous ne pourrions pas venir à bout" <sup>33</sup>. La situation est désespérante, et pour cette raison elle doit pousser à l'action en posant la question de la possibilité d'une légitime défense face à ceux qui décident de menacer et d'entretenir la menace. La sortie de l'agir négatif requiert de trouver une légitimité à l'action directe. Pour cette raison, il est nécessaire de repenser la conception de la violence politique dans le cadre de la situation atomique. Ceux qui acceptent de faire un outrage permanent à la terre ne mette pas en jeu la présence de leurs contemporains en faisant peser sur eux une violence passive et légale. Ils parient également sur l'avenir, non plus seulement en confortant la mondanité interdite des hommes sans monde, rebuts de la société en tous genres, mais en risquant de rendre impossible de nouvelles naissances <sup>34</sup>.

La résistance civile : légitime défense et état d'urgence

La "discussion nécessaire" de 1986 peut à présent être examinée. Dans l'interview "*Notstand und Notwehr*", suite à une brève introduction problématique à propos de la monstruosité de la situation atomique, Manfred Bissinger a posé la question de l'agir dans sa plus simple formulation : "Mais

<sup>32</sup> G. ANDERS, "10 Thesen zu Tschernobyl", *op. cit.*, p. 10.

<sup>33</sup> G. ANDERS, *Die atomare Drohung. Radikale Überlegungen*, *op. cit.*, p. XIII.

<sup>34</sup> C'est là l'un des principes fondamentaux de la responsabilité selon Jonas. Voir H. JONAS, *Le Principe responsabilité*, *op. cit.*, p. 257-260.

que devons-nous donc faire ? »<sup>35</sup>. La réponse d'Anders, connu pour son militantisme anti-nucléaire, fut d'abord étonnante :

“Bien que j'ai été très souvent considéré comme étant un pacifiste, entre temps, j'en suis venu à la conviction qu'avec la non-violence rien n'était plus atteignable. En tant qu'agir, le renoncement à l'agir ne suffit pas »<sup>36</sup>.

Afin de s'expliquer, Anders rappelle le fait que nous sommes confronté à une situation atomique à l'échelle mondiale. Cet état devrait juridiquement valoir comme état d'urgence (*Notstand*). Toute vie sur la planète est menacée de mort par la puissance atomique. La question classique de l'agir, “que devons-nous faire ?” n'appartient plus seulement au domaine de la conscience, mais à celui des actions directes. L'état mondial atomique impliquerait que nous ne puissions plus nous considérer comme citoyens de deux mondes différents, mais comme activistes d'un unique monde ambiant menacé, environnement sans lequel aucune *présence* n'est possible. Au cours de l'interview, Anders cherche les limites du questionnement politique et moral ayant trait à la lutte contre la menace nucléaire.

“Quoi qu'il en soit, je tiens pour nécessaire que nous intimidions ceux qui occupent le pouvoir et nous menacent (un “nous” de plusieurs millions). Car il ne nous reste rien d'autre à faire que de menacer en retour et rendre ineffectifs ceux parmi les politiciens qui sont prêt, sans scrupule, à accepter la catastrophe ou à directement la préparer. »<sup>37</sup>

L'expression “rendre ineffectif », comme conséquence de la violence, fut l'élément clef qui déclencha la plupart des réactions. Volker Hage eut par exemple cette phrase assez représentative de la réaction des lecteurs habituels d'Anders : “Il ne veut laisser aucun répit, le vieil homme à Vienne »<sup>38</sup>. Synthétiquement, l'agir ne dépendrait plus du devoir moral, mais des contraintes imposées par la situation. Par la suite, cette obligation exige d'envisager les possibilités ouvertes. Anders donne ainsi une reformulation de ces “questions épineuses”:

“La violence n'est pas seulement permise, mais vaut comme moralement légitime aussi longtemps que le pouvoir habilité en fait usage. [...] On n'est pas seulement autorisé à être violent sur ordre du pouvoir, on le doit et on l'est même contraint »<sup>39</sup>.

Les réactions positives à ces thèses fut rares, ce qui de prime abord est compréhensible. La forme de l'interview ne permet pas à Anders de détailler ses arguments, ce qui le conduit à s'exprimer de manière outrancière et à

---

<sup>35</sup> G. ANDERS, *Gewalt - ja oder nein. Eine notwendige Diskussion*, op. cit., p. 23.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 25.



dessein. Tout l'intérêt de ces thèses est poser la question de l'usage philosophique et pratique de la violence. En effet, le développement opéré par Anders est susceptible de valoir non seulement contre la menace atomique, mais également à l'encontre de toute domination politique et économique. Sa conception de la violence est explicitée dans un autre entretien, imaginaire, publié à la suite du premier dans le volume *Gewalt. Ja oder nein*, intitulé «*Vom Ende des Pazifismus*». Les différents arguments développés forment la liste suivante, à entendre comme compléments tant des thèses contre la menace nucléaire esquissées précédemment que de celles sur la critique de la technique développées auparavant en troisième section :

“En remplacement de la fausse déclaration “la fin justifie les moyens”, nous devrions aujourd’hui présenter la vraie raison : “les moyens détruisent les fins” »<sup>40</sup>.

“Parce que la menace est totale, parce que l’anéantissement possible est global, notre légitime défense doit être totale et globale »<sup>41</sup>.

“*L’état d’urgence fonde la légitime défense, la morale brise la légalité* »<sup>42</sup>.

“Avoir recours à notre exercice de la violence n’est autorisé qu’en tant que moyen désespéré, seulement comme contre-violence, seulement à l’état provisoire »<sup>43</sup>.

“*L’exercice de la contre-violence à laquelle nous sommes contraints est à elle seule légitime car elle a pour finalité l’état de non-violence* »<sup>44</sup>.

“La paix n’est pas pour moi le moyen, mais la fin. Et parce que la paix est la fin, elle n’est pas le moyen »<sup>45</sup>.

Ces différents arguments présentent le point central de la théorie de l’action politique élaborée par Anders. Habituellement, la question de la violence est posée de la manière suivante : est-elle le moyen d’une fin légitime ou illégitime ? Dans ce cas, la fin en elle-même doit justifier ou non l’utilisation du moyen. Toutes les réactions aux propos outranciers d’Anders proviennent de cet angle d’approche : s’il est nécessaire de faire usage de violence, l’objectif de la totale non-violence ne suffit pas à le justifier. Mais la théorie d’Anders ne tient pas compte de ce préjugé. Lorsqu’il affirme que les moyens détruisent les fins, il réduit la question de la violence à cet unique problème : nous avons besoin, comme le dit Benjamin, “d’une différence dans

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 108.

la sphère des moyens eux-mêmes »<sup>46</sup>, ce afin de présenter clairement la relation entre la violence d'une part et le droit (*Recht*) ou la légitimité (*Gerechtigkeit*) d'autre part.

Anders avait lu Benjamin, en particulier son texte "*Zur Kritik der Gewalt*" de 1921<sup>47</sup>. Le point de départ de la théorie benjaminienne est que le droit positif juge de chaque droit en cours d'établissement à partir d'une critique de ses moyens alors que le droit naturel, pour sa part, juge de chaque droit qui s'instaure à partir d'une critique de ses fins. L'ensemble, selon Benjamin, forme un dogme fondamental où les deux droits se rencontrent en un cercle : "Des fins justes peuvent être atteintes par des moyens légitimes, on peut faire usage de moyens légitimes pour des fins justes »<sup>48</sup>. Ce cercle où le droit des fins justifie la légitimité des moyens doit être brisé. Anders a exposé un critère de légitimité : il s'agit d'une détermination historique des finalités, dépendante d'une eschatologie de la situation atomique. Nous vivons le temps de la fin, "dans cette époque, dans laquelle nous pouvons quotidiennement entraîner sa fin »<sup>49</sup>. Tout centre de déchets nucléaires a valeur de symbole pour le caractère définitif de la situation :

"Notre "malédiction" ne consiste plus par conséquent, comme encore récemment, seulement dans le fait que nous soyons condamnés à la finitude de l'être-présent, donc à la mortalité ; mais au contraire également dans le fait que nous ne puissions pas endiguer ou séparer l'illimitation et l'immortalité (des effets de notre agir) »<sup>50</sup>.

L'historicité de notre époque provient de l'advenir indéterminé de notre délai, du temps encore imparti avant l'extinction de la vie humaine. Malgré tout il est nécessaire de réfléchir à au bien-fondé de certains moyens. C'est pourquoi l'analyse doit essentiellement porter sur le droit positif, toujours en maintenant une perspective historique élargie à la situation atomique. Selon Benjamin, la justification de la violence comme moyen d'action "requiert un document certifiant son origine historique »<sup>51</sup>. La violence, en tant que

---

<sup>46</sup> W. BENJAMIN, *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze. Mit einem Nachwort von Herbert Marcuse*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1965, p. 35.

<sup>47</sup> Parmi les quelques livres d'Anders disponibles aux Archives se trouvent les deux volumes des écrits de Benjamin édités par Adorno, avec quelques annotations qui permettent de repérer la lecture qu'il en a faite. Nous en avons tenu compte dans notre double lecture de leurs écrits sur la violence. Référence des ouvrages : W. BENJAMIN, *Schriften Bd. I und II*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1955.

<sup>48</sup> W. BENJAMIN, *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, op. cit., p. 31 : "Gerechte Zwecke können durch berechnigte Mittel erreicht, berechnigte Mittel an gerechte Zwecke gewendet haben ».

<sup>49</sup> G. ANDERS, *Die atomare Drohung. Radikale Überlegungen*, op. cit., p. 220.

<sup>50</sup> G. ANDERS, *Gewalt - ja oder nein. Eine notwendige Diskussion*, op. cit., p. 138.

<sup>51</sup> W. BENJAMIN, *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, op. cit., p. 33.

moyen, ne peut correspondre à une fin déterminée qu'à partir d'une reconnaissance historique universelle, c'est pourquoi l'hégémonie de la situation atomique doit d'abord être reconnue. Une nouvelle distinction apparaît ainsi entre fin naturelle, sans reconnaissance et fin légale, avec reconnaissance. Lorsque Anders plaide pour la violence, il cherche seulement à transformer une fin naturelle individuelle – abolir l'état d'urgence atomique – en une fin légale universelle – reconnaître le droit à la légitime défense contre la menace atomique. Deux usages contradictoires de la violence apparaissent : d'une part, le recours individuel, non historique car non reconnu, d'autre part, le recours universel, historique car reconnu. Mais pourquoi le droit, c'est-à-dire la légalité, garantirait-il par la reconnaissance qu'il présuppose, la seule possibilité d'une violence légitime ? L'hypothèse est "que la violence, lorsqu'elle ne se trouve pas entre les mains du droit à chaque fois établi, ne le met pas en danger par les fins auxquelles elle peut viser, mais bien par sa simple existence en dehors du droit"<sup>52</sup>. La violence reste toujours une possibilité naturelle et individuelle en dehors du cadre du droit historiquement établi et reconnu. Pour cette raison, elle apparaît menaçante. Il paraît difficile de s'opposer au fait que la législation contemporaine cherche en permanence à étendre son emprise sur tout domaine de l'action individuelle. L'illusion politique serait de croire que les appareils de communications actuels, c'est-à-dire la mise en réseaux des ordinateurs à l'échelle mondiale, pourrait devenir à elle seule l'élément central d'actions politiques menées à l'encontre de régimes dictatoriaux. Les systèmes mécaniques de l'information restent instables : ils dépendent d'une industrie particulière dont les impératifs économiques et techniques sont identiques à tout autre régime de production apparus après la troisième révolution industrielle. La distribution élargie des systèmes mécaniques de l'information peuvent toutefois jouer un rôle important dans la diffusion des connaissances d'une situation, accélérant sa reconnaissance et sa qualité historico-événementielle. Aucune révolution ne peut se produire *dans* les systèmes d'information, seulement *à travers* eux. Utilisés sciemment par des individus ou des groupes, ils peuvent même fournir l'opportunité de sabotages efficaces et non-violents. Mais le risque persistant réside dans le contentement moral et politique produit par la seule consommation de l'information, par la mise en scène de l'action politique dans les "Happenings", autrement dit les "pseudo-actions" (*Schein-Aktionen*), critiquées par Anders dans son interview avec Manfred Bissinger :

"Nos soi-disant actions politiques d'aujourd'hui ressemblent véritablement aux plus effrayantes de ces pseudo-actions apparues dans les

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 35.

années 60. Aussi à celles qui alternaient déjà (ou encore) entre l'être et le paraître. Ceux qui les exécutaient croyaient certes avoir franchi la frontière du pur-théorique, mais il restèrent bien des "acteurs", seulement au sens de "comédiens". Ils faisaient du théâtre »<sup>53</sup>.

Pour sa part, Benjamin plaide essentiellement pour le droit de grève des travailleurs en tant qu'action politique ayant recours à la violence, revendication qui correspond alors au contexte économique-politique du début des années 20. Or Anders, bien plus tard, cherche à élargir cette pratique à une grève des produits, c'est-à-dire à un refus de leur utilisation, assimilable à une forme de sabotage<sup>54</sup>. En raison de l'ampleur du risque atomique, à partir de l'interview de 1986, il distingue toutefois ces pratiques du recours nécessaire à la violence contre les États atomiques<sup>55</sup>. Hypothétiquement, cette conviction lui provient peut-être de ses lectures de Benjamin lorsque ce dernier affirme :

"Par quelle fonction la violence peut sembler avec raison si menaçante pour le droit, peut être si crainte par lui, cela doit précisément se manifester là où l'ordre légal actuel admet encore lui-même son développement »<sup>56</sup>.

Les grèves classiques, en raison des évolutions de la production, doivent être interrogées dans leur fonction. En dépit de quelques manifestations contre l'utilisation des produits fissiles, quel qu'en soit l'usage, l'état mondial atomique n'a pas changé. Il se serait même empiré depuis l'époque de l'interview d'Anders puisque Tschernobyl s'est reproduit à Fukushima. Mais qu'est-ce que la violence effective, dont il s'agirait d'avoir recours ? Benjamin nomme violence un comportement qui revendique l'exercice d'un droit. Dès lors que l'état d'urgence justifie la légitime défense, celle-ci peut s'actualiser par une contre-violence active et historique. Pour cette raison, au début de cet article, la menace atomique était désignée par l'expression de *violence passive légale*. Une contre-violence historique est active "lorsqu'elle exerce le droit qui lui appartient afin de renverser l'ordre légal qui lui en accorde la force »<sup>57</sup>. La violence de la menace atomique est passive en tant qu'elle exerce un chantage et légale en tant que l'ordre juridique lui apporte le soutien nécessaire à tout entreprise économique et technique. C'est pourquoi les thèses d'Anders choquent par leur radicalité : en souhaitant opposer une contre-violence à la menace atomique, il s'attaque directement à l'ordre

---

<sup>53</sup> G. ANDERS, *Gewalt - ja oder nein. Eine notwendige Diskussion*, op. cit., p. 24. Voir également G. ANDERS, *Die Antiquiertheit des Menschen II*, op. cit., p. 355-361.

<sup>54</sup> G. ANDERS, *Die Antiquiertheit des Menschen I*, op. cit., p. 172.

<sup>55</sup> Au sujet de la politique étatique de l'atome, voir précisément : R. JUNGK, *L'État atomique. Les retombées politiques du développement nucléaire*, Paris, Robert Laffont, 1979.

<sup>56</sup> W. BENJAMIN, *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze.*, op. cit., p. 35.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 37.

établi sur un plan juridique, économique, technique et donc, en dernier lieu, politique. Il passe presque pour correspondre à la figure benjaminienne du grand criminel qui menace “de mettre en place un droit nouveau, devant lequel le peuple, en dépit de l’impuissance de cette dernière, frissonne encore aujourd’hui dans les cas signifiants comme aux temps primitifs »<sup>58</sup>.

Cet aspect effrayant de l’action directe requiert d’être nuancé à partir d’une dernière distinction entre la violence passive de l’État atomique et la contre-violence active qu’elle rend légitime. Toute violence, en tant que moyen, ou bien fonde un droit ou bien maintient celui en vigueur. La violence passive de l’État atomique est menaçante, car elle exerce un maintien de l’ordre juridique. La contre-violence active doit donc en retour être également menaçante, car elle désire exercer une violence fondatrice d’un droit nouveau. Il apparaît donc nécessaire de chercher d’autres formes de violence que celle prévues par les théories du droit qui les déterminent. Quoi qu’il en soit, toute fondation d’un nouveau droit met en place un nouveau pouvoir. En cela, il s’agit déjà d’une manifestation de la violence faite à l’ordre existant. En dépit de son refus d’une violence fondatrice, Benjamin avoue “qu’une élimination entièrement non violente des conflits ne peut jamais aboutir à un contrat juridique »<sup>59</sup>. Dans sa perspective, la contre-violence d’Anders serait vraisemblablement digne d’un combat mythique prométhéen. Benjamin plaide à l’inverse pour une violence divine et purement messianique, dont émergerait une nouvelle époque historique refondée. Dans sa postface au texte de Benjamin, Marcuse explique ainsi que “le messianisme est devenu la forme d’apparition de la vérité historique »<sup>60</sup>. Cela réclame des présupposés théologiques absent de la théorie d’Anders. Nous vivons en sursis. Il n’y a pas de futur indéfini, pas d’époque supplémentaire, aucun espoir d’un temps meilleur ou de lendemains qui chantent, mais uniquement la possibilité limitée d’une paix effective. Les “enfants de Prométhée »<sup>61</sup> ne sont désormais plus fiers, mais honteux de ne pas être aussi parfaits et sans scrupules que leurs machines. Il ne s’agit donc pas d’éprouver un vain espoir, mais d’utiliser le désespoir, éprouvé face à la difficulté de l’action, et le profond dégoût, face à l’irresponsabilité des hommes qui collaborent à l’accélération de la destruction, comme motifs pour une *action directe* menée à l’encontre des détenteurs d’un pouvoir qui font preuve de la plus cynique des hypocrisies. Lorsque Anders affirme sèchement à la fin de son interview avec Manfred Bissinger que “l’espoir est seulement un autre mot pour la lâcheté »<sup>62</sup>, il tend

---

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>61</sup> G. ANDERS, *Die Antiquiertheit des Menschen I*, op. cit., p. 270.

<sup>62</sup> G. ANDERS, *Gewalt - ja oder nein. Eine notwendige Diskussion*, op. cit., p. 32.

à montrer que l'histoire de l'humanité doit se concevoir sans eschatologie théologique ni idéologie du progrès. En ce sens, la violence comme moyen pour la fondation nécessaire d'un droit à la légitime défense face à la menace atomique se justifie. Rien n'indique qu'il ne faille pas découvrir de nouvelles formes d'exercice de la violence afin de rendre "ineffectifs" ceux qui collaborent à la répression sécuritaire et à la terreur permanente.

En arrière plan de la colère exprimée par Anders en 1986 reste perceptible sa critique de la passivité qu'il exerçait déjà contre la philosophie de l'existence<sup>63</sup>. Au quotidien l'intolérable de la violence dominatrice et de la dynamique de destruction devient peu à peu perceptible pour chacun. Rester silencieux face aux désastres nucléaires qui ont eu lieu et qui auront lieu comme se laisser somnoler dans les brouillards de la désinformation produite à échelle industrielle ne sont que deux conduites propres à une société sans monde commun, décomposée en ermites de masse qui rêvent d'une jouissance instantanée et permanente. Lorsque Anders, comme Arendt ou Jonas, produit des théories qui dépeignent une réalité obscurcie par un avenir bouché, il ne fait qu'exprimer sa crainte pour les générations à venir, en raison de la soumission actuelle et habituelle à une "fausse parousie"<sup>64</sup>, ne réalisant pas qu'au lieu de sanctionner et reconnaître la revendication de nouveaux droits, les régimes politiques technicisés n'auront de cesse d'organiser aux-mêmes les rituels révolutionnaires, afin de mieux réintégrer ou détruire les éléments saboteurs de l'ordre en vigueur. Si la désobéissance civile ne doit pas négliger la pratique violence et désespérée, il resterait néanmoins à théoriser l'interprétation des dynamiques destructrices qui mettent en pratique un nihilisme annihiliste.

---

<sup>63</sup> Voir en ce qui concerne l'action politique sous l'occupation en France : G. ANDERS, *Über Heidegger*, G. Oberschlick (éd.), München, C.H. Beck, 2001, p. 215-216.

<sup>64</sup> G. ANDERS, *Gewalt - ja oder nein. Eine notwendige Diskussion*, op. cit., p. 163.

## ***La distruzione dell'amore. Esilio e letteratura***

Micaela Latini

Università di Cassino e del Lazio meridionale

Dipartimento di Scienze Umane, Sociali e della Salute

m.latini@unicas.it

### **ABSTRACT**

The aim of this paper is to investigate the connection between the political concepts of power and violence, and the concept of love in the literary and philosophical reflections, which Günther Anders carried on in *Lieben, Gestern* (1986). In particular, the paper intends to focus on the motif of the destruction of the love feeling in the society of the exiles, as the absence of love novel in 20. Century attests. The theses of Anders appear nowadays extremely topical, moreover if they are read in the scenario opened by the new studies about sentiments.

### **KEYWORDS**

Günther Anders, love, emotions, exile, culture, society, novel

### ***1. Il tempo dell'amore***

Quando Günther Anders, alla fine degli anni Ottanta del secolo scorso, decise di pubblicare le note di diario sul tema “amore”, che aveva raccolto nel periodo 1947-1949, durante il suo esilio statunitense, si rese conto della loro inattualità di fronte ai mutamenti del tessuto sociale. Si accorse, insomma, di quanto si fosse modificato nel tempo il significato e il ruolo della sfera sentimentale, e quindi di come l'apparato emozionale dell'umanità, ben lungi dal darsi come immutabile, fosse una struttura in perenne divenire. Per questo motivo Anders decise di intitolare il suo studio sui sentimenti usando la formula *Lieben gestern*, ovvero *Amare, ieri* e non *Amare, oggi*, come aveva inizialmente stabilito<sup>1</sup>. Particolarmente significativa nell'economia di questo diario

---

<sup>1</sup> G. Anders, *Lieben gestern. Notizen zur Geschichte des Fühlens*, Beck, München, 1986. Trad. it. a cura di S. Fabian: *Amare, ieri*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 7. D'ora in poi indicato nel corpo del testo con la sigla AI seguita dal numero di

mi pare l'indicazione temporale segnalata nel titolo, così come la decisione di una retrodatazione postuma. Anders, indagando l'universo delle emozioni, denuncia i cambiamenti intervenuti nella società costretta a fare i conti con le derive della Storia, a misurarsi con "la supremazia planetaria della tecnica e della sua violenza smisurata"<sup>2</sup>. In un passo della introduzione al libro, intitolata *Osservazioni preliminari sulla storia della sensibilità (Vorbemerkungen über die Geschichte des Fühlens)*, Anders segnala le "nubi" che si celano dietro lo slittamento temporale del titolo, e che lo separano, come se si fosse aperto un abisso, dai protagonisti del suo volume. La presa di distanza temporale svolge qui anche la funzione di mettere in risalto la scomparsa, nel frattempo, della maggior parte di quelli che, allora, erano suoi coetanei, e che designava con il pronome "noi". Dichiara: "Il cambio di titolo è tanto più opportuno in quanto anche il testo originario conteneva già delle riflessioni sul ruolo dell'amore nelle generazioni passate, dell'altro ieri" (AI: 7). Come un sensibile sismografo Anders rintraccia quindi almeno tre radicali smottamenti del terreno delle emozioni: l'altro ieri (Ottocento), ieri (anni Quaranta) e oggi (anni Ottanta). La trasformazione dell'amore diventa quindi per Anders uno strumento per cogliere le modalità attraverso le quali l'organizzazione sociale delle scelte premoderne si distanzia da quelle contemporanee. Certo, queste osservazioni andersiane costituiscono una tessera fondamentale di un *puzzle* ideale e virtuale: quello della "storia dei sentimenti". Anders lamenta l'assenza di questo tema nel dibattito filosofico e storico, e denuncia a più riprese l'urgenza di questa trattazione, come mostrano le annotazioni sulle emozioni che percorrono sottotraccia l'intera opera andersiana. Inoltre gli appunti newyorkesi di *Amare, ieri* si muovono da un lato in perfetta sintonia con la sua produzione passata e dall'altro rientrano e prefigurano sorprendentemente il disegno della sua opera successiva. In altre parole questi *Zettel* si collocano perfettamente nel solco di quella che successivamente lo stesso Anders, sulla scorta di una nota formula di Goethe, battezzerà «filosofia d'occasione (*Gelegenheitsphilosophie*)». Con questa espressione intende un saggismo che mutua i suoi 'pretesti' dalle occasioni più differenziate, o anche un

---

pagina.

<sup>2</sup> S. Fabian, *Per vie traverse. Postfazione a G. Anders, Amare, ieri*, cit., pp. 149-161, ivi, p. 156.



approccio filosofico rivolto ad oggetti apparentemente ovvi e quotidiani, ma che poi, offrendo “occasione per pensare”, dal basso salgono verso l'alto. Non è un caso se, come Anders ribadisce, queste osservazioni si stringono in una peculiare costellazione tematica con altri suoi testi apparentemente molto lontani. La tesi di fondo che sottende gli appunti americani è riassumibile nella formulazione “L'amore è antiquato”, *pendant* ideale del volume *Die Antiquiertheit des Hasses* (1985)<sup>3</sup>. Al centro di queste osservazioni andersiane è infatti una registrazione delle modificazioni, o meglio della declinazione della sfera affettivo-emozionale in un mondo che, sotto i colpi violenti della storia, ha perduto i consueti punti di riferimento, le coordinate spazio-temporali. Il campo d'indagine di Anders è costituito dalle generazioni di giovani ebrei tedeschi, esuli, costretti a emigrare dalla Germania negli Stati Uniti all'ascesa al potere del nazismo e che vivevano nell'attesa di un ritorno a casa. Si tratta di “vite offese”: una gioventù destinata a condurre la propria esistenza nel senso di spaesamento, nell'assenza di riferimenti certi, nel vissuto parossistico di soggettività illusorie. Ma per Anders l'esilio americano e il confronto critico con la violenza nascosta e repressiva della società tecnologica e di massa costituiscono anche l'occasione privilegiata per riflettere sul significato complessivo dell'anonimato metropolitano, dell'industria culturale e delle sue icone<sup>4</sup>. L'osservatorio andersiano è affollato di “giovani che si aggirano tra la musica prebachiana e le riproduzioni di Van Gogh, tra quei *cultural values* europei di ieri e dell'altro ieri, la cui conoscenza è ritenuta *a cultural must*” (AI: 139). Ma soprattutto lo sguardo sociologico di Anders si sofferma sulla mutazione dell'apparato emozionale nell'era della tecnocrazia regolata dalla potente dialettica di produzione e consumo. Al centro delle riflessioni andersiane è la sfera affettiva (il sentire): una dimensione che se in alcuni tratti appare come “quanto c'è di più privato”, per altri, aspira a una condivisibilità universale. È lo stesso Anders a precisare che non è in gioco uno

---

<sup>3</sup> G. Anders, *Die Antiquiertheit des Hasses*, in *Hass. Die Macht eines unerwünschten Gefühls*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1985. Trad. it. a cura di S. Fabian: *L'odio è antiquato*, Bollati Boringhieri, Torino 2006.

<sup>4</sup>Cfr. E. Matassi, intervista a cura di Micaela Latini su “Amare ieri. Appunti sulla storia della sensibilità”, del 14 gennaio 2006, sul sito web [www.filosofia.it/pagine/argomenti/matassi/htm](http://www.filosofia.it/pagine/argomenti/matassi/htm).

scrutinio interiore e che le sue riflessioni non hanno nulla a che fare con l'indagine psicologica: «in ogni caso le mie note di diario non trattano mai di segreti processi psicologici. Se, di tanto in tanto, appaiono intime, è soprattutto perché alcune delle esperienze o dei sentimenti privati descritti nei diari (...) *sono di fatto non privati*, vale a dire *avrebbero di fatto potuto o dovuto essere percepiti allo stesso modo da ogni contemporaneo*- il che purtroppo non è stato o non è così» (AI: 9). Anders lo specifica con insistenza: non si tratta affatto di “visioni private”, visto che con la “storia dei sentimenti” è in discussione la nostra stessa umanità.

L'occasione da cui prendono le mosse queste annotazioni è la percezione del radicale cambiamento che nel XX secolo ha investito l'apparato emotivo, a dispetto della convinzione che vedeva in esso un *habitus* naturale e immutabile. Per dirla con la nota tesi andersiana della discrepanza prometeica: la nostra capacità emozionale arranca rispetto alla vertiginosa supremazia della nostra capacità tecnica. È quanto Anders sostiene nell'*Odio è antiquato*: “sarebbe ingenuo credere che l'uomo rimanga ‘emozionalmente costante’. È fuori discussione. *Le emozioni dipendono piuttosto dalle situazioni storiche esistenti, soprattutto dagli strumenti tecnici*”<sup>5</sup>. La modernità ha indubbiamente plasmato la vita affettiva: se fino all'Ottocento il concetto di “amore”, nelle sue diverse manifestazioni, era una istituzione fondamentale della politica culturale<sup>6</sup>, con il Novecento ha perso repentinamente il “visto di cittadinanza”: “oggi non c'è alcuna filosofia dell'amore” e lo stesso può dirsi della letteratura<sup>7</sup>. A un significativo passaggio dei suoi diari, nella sezione dal titolo “New York 1947”, Anders affida la testimonianza autobiografica della scoperta di questo *manque* nel suo apparato filosofico. Ma soprattutto le stesse righe denunciano l'omissione dell'amore dalle nostre filosofie sistematizzate e non sistematizzate come la più deplorabile lacuna della ricerca storica: “Mettendo in ordine dei manoscritti. Avvicinarsi ai cinquanta e scoprire solo un

<sup>5</sup> Anders, *L'odio è antiquato*, cit., p. 36.

<sup>6</sup> Per un'analisi delle trasformazioni del concetto di amore nell'età moderna rimando al fondamentale studio di Niklas Luhmann, *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1982, trad. it. di M. Sinatra, *Amore come passione*, Laterza, Roma-Bari, 1985 (ora edito anche dalle case editrici Asterios e Mondadori).

<sup>7</sup> S. Fabian, Postfazione a G. Anders, *L'odio è antiquato*, cit., pp. 63-72, ivi, p. 65.

capitolo che fa parte della rubrica 'amore' – a quale scrittore degli ultimi due secoli sarebbe potuto accadere? Il mio, tuttavia, non è un caso unico, ma un puro caso generazionale” (AI: p. 15).

Non vi è dubbio che Anders intenda rintracciare i sintomi della patologia sociale che ha colpito una intera generazione, riconoscendo nell'”anaffettività” della sua opera una conferma della sua diagnosi: il fatto che non esista una grande diffusione del romanzo d'amore nel Novecento dimostra che siamo diventati degli “analfabeti emotivi” (come ripete Anders nell'epistolario avviato con il figlio di Eichmann). A conferma di questa sua posizione è il confronto con gli scrittori di epoche precedenti, gli antichi maestri dell'Ottocento letterario che con le loro opere ci hanno lasciato affreschi di vera privatezza. Se l'amore era il nucleo della poesia fino all'Ottocento, nel corso del Novecento ci si imbatte in pochissime eccezioni tra le quali troviamo le ultime lettere di Rainer Maria Rilke che custodiscono una vera e propria celebrazione dell'amore. Di fronte ai frammenti rilkiani di un discorso amoroso, Anders viene colto da una vertigine storica, dalla consapevolezza di una temporalità frantumata e dell'impossibilità di ricomporla: “a causa dell'apoteosi rilkiana dell'amore e degli amanti sono stato colto da un mancamento storico, da una vertigine dell'orientamento storico che non avevo mai provato” (AI: p. 23). In una sorta di spaesamento (*vertigo temporis*) in cui s'ingarbuglia la catena temporale, l'anello che ci lega a ieri si profila come più antiquato di quello dell'altro ieri, lo scrittore Rilke come più antico dello scrittore Stifter. I drammi della storia hanno allontanato come un *focus* o una lente distanziante un autore che pure apparterebbe temporalmente a un passato molto prossimo.

## *2. L'amore ai tempi dell'esilio*

Dal suo palco di osservazione che è la città di New York del 1947, Anders denuncia come una intera generazione, quella dei nati alla fine del XIX secolo, si sia preclusa la vita privata nella convinzione che fosse qualcosa di accessorio, di superfluo in confronto alla durezza delle circostanze storiche. A questi giovani esuli è stata preclusa, decostruita ogni pretesa di una qualche vita privata: hanno cancellato la sfera dei sentimenti, estromettendola dalla loro vita, ma anche dalla loro opera.

Per questo motivo si sono allontanati dal modello ideale del Romanticismo:

“Vedo pochissimi nipoti di Rousseau tra i ranghi; non uno che abbia scritto un romanzo autobiografico; non uno che abbia confidato le sue “esperienze”, o che abbia solo tematizzato l’amore come problema. E hanno mantenuto questa riservatezza non solo in quello che hanno scritto, ma anche nella vita, da persona a persona” (AI: 19).

Il terreno d’indagine della riflessione andersiana è costituito dalla generazione di ebrei costretti a rifugiarsi in America all’avvento del nazismo. La loro grammatica degli affetti è diversa dai coetanei che non hanno avuto “l’occasione di una sconfitta”, che non hanno dovuto rivedere tutti i loro fondamenti culturali. Il “trasferimento coatto” in un paese straniero è per Anders alla base dell’innaturale condizione di “minorità” che caratterizza i giovani di *Amare, ieri*. La connessione tra lo “stato di minorità” e il fenomeno del “non sentirsi a casa” è il tema centrale della prima sezione del libro, dal titolo “New York 1947”. Se, infatti, la maturità è un’identità sociale che si raggiunge salendo su dei tronchi ben saldi (supporti naturali e sociali), la generazione che ha vissuto l’esilio è stata invece costretta a «inerpicarsi lungo colonne d’aria» (AI: 23), e così è stata condannata a una “giovinezza fittizia (*Falsche Jugend*)”. Le coppie di sposi che passano sotto la lente sociologica di Anders si stagliano su paesaggi di rovine e sono come sospese nell’attesa: di un lavoro, della possibilità di costruire un famiglia, di un ritorno in patria, insomma di vivere. La topografia in cui si muovono questi giovani ingrigiti è quella della estraneità: passaggi, soglie, transiti che ripetono e ribadiscono la non-appartenenza dell’esule al mondo (il non-essere-ammesso) e al contempo la vanità dei suoi sforzi per accedervi. L’umanità sradicata del dopoguerra (intendendo con guerra i due conflitti mondiali) che si trascina nella società reificata è infatti caratterizzata da una sorta d’immaturità, dalla consapevolezza di essere in ritardo, di essere “fuori tempo massimo”. Così scrive Anders il 25 gennaio 1948: “Se uno può mettersi in marcia solo nel pomeriggio, sale al calare del sole, e incrocia soltanto escursionisti che (...) chiedono solo ad alta voce quanto manchi ancora al rifugio più basso e non aspettano neanche la risposta – no, chi è costretto a salire in queste condizioni non può avere grande forza d’animo. Quando arriva in cima – se ci arriva – la vetta sarà coperta, e così il panorama sulle vallate” (AI: 33-4). Fuori di metafora è questa la

situazione di ritardo irrecuperabile in cui sono costrette le coppie di emigrati, che hanno vissuto la loro fuga nel 1933 come un “catastrofico trasferimento coatto”. Hanno introiettato la situazione aleatoria, precaria, transitoria dell'esilio come un fenomeno naturale, e di conseguenza hanno trascurato le lancette biologiche, accettando lo stato artificiale di “giovani”. Sono rimasti minorenni, nel senso di meno cresciuti, si sono arrestati sulla soglia della maturità, e quindi al di fuori di un'identità sociale (AI: p. 32). All'interno di questo ritardo emotivo - che si rivela oggi in tutta la sua attualità - Anders iscrive il motivo dell'eclissi dell'amore, o meglio della sua trasformazione in complicità. Tale mutamento di orizzonte esperienziale non può essere giustificato sulla scorta della tesi dell'impoverimento del mondo. Sarebbe semmai vero il contrario: di fronte agli eventi catastrofici che hanno segnato la storia della prima metà del XX secolo, l'amore dovrebbe essere assunto a garante di una non totalmente perduta sfera affettiva. Se le cose non stanno così è perché l'inadeguatezza della “vita interiore” nel paradigma contemporaneo (e di qui la discrepanza tra il sentire e il fare) ha a che fare con il venir meno delle inibizioni, e con la convinzione che la durezza delle circostanze metta fuori gioco il *Privatleben*. L'*Antiquiertheit* della nostra vita interiore viene ricondotta da Anders allo sgretolarsi del guscio, ovvero alla rimozione delle pareti tra il pubblico e il privato tipico della società contemporanea. La conseguenza inevitabile è stata un'atrofizzazione del privato:

Chi si ausculta in segreto? Chi osserva se stessa in camera dal buco della serratura? Occupazioni sconosciute. Non c'è più alcun buco della serratura, perché non c'è bisogno di chiavi. Non c'è più bisogno di chiavi perché non c'è la porta. Non c'è più la porta perché la camera buia di ieri è oggi uno spazio come un altro (...) ciò che scopriremmo se guardassimo dall'ormai inesistente buco della serratura della inesistente porta, sarebbero arredi dello spirito che si ergono sobriamente e legittimamente nella luce diurna (...) Solo chi accetta gli angosciosi tabù della società, solo chi, pieno di terrore, riconosce una parte di sé come una camera buia non conforme a questi tabù, ha bisogno di porte e di chiavi per chiudere; e del buco della serratura da cui spiare. *Non si chiude a chiave la “vita interiore” ma, al contrario: il chiuso diventa “vita interiore”. Il tabù è l'architetto dell'anima* (AI: p. 19).

Nel mondo della reificazione è venuta meno quella forma archetipica del privato che Benjamin identificava con il guscio<sup>8</sup>. Per la generazione degli esiliati non ci sono buchi della serratura da cui spiare, non ci sono porte, e sono caduti gli argini che segnavano la topografia di genere sulla coppia semantica dentro/fuori: la donna chiusa tra le mura domestiche, l'uomo fuori, nel mondo. Anche gli occhi non sono più “finestre” dalle quali si guarda all'esterno, ma piuttosto “finestre” che sono aperte agli sguardi degli altri.

Attraverso un confronto serrato tra il paradigma di ieri e quello di oggi, Anders restituisce, anche in toni polemici, la cifra dell'*Antiquiertheit* dell'amore e della vita “interiore”. A questo tema è strettamente connesso il concetto di seduzione che Anders affronta in chiave storico-sociale nel secondo capitolo di *Amare, ieri*, “New York 1948”. Nel regime performativo predominante fino all'Ottocento l'amore, che era soprattutto legato alla relazione clandestina, si fondava sui nodi concettuali del segreto, della distanza, della estraneità, della indecifrabilità. Come dimostrano i romanzi di Stifter o di Fontane, è sul suolo affettivo ottocentesco che trovarono un fecondo punto di incontro i due concetti di “amore e tradimento” (AI: 42), e invece si separarono i due poli di “amore e matrimonio”. L'amore romantico s'identificava con la relazione extra-coniugale, vissuta al di fuori della noia della costrizione sociale e del vincolo matrimoniale. Proprio per questa sua eccentricità esprimeva valori opposti a quelli assicurati dall'istituto matrimoniale borghese, spesso dettati da alleanze economiche tra famiglie e dall'interesse personale<sup>9</sup>. In *Amare, ieri* le riflessioni di Anders indulgiano su alcune lettere sull'amore risalenti al 1880. Si tratta di missive rinvenute in una cassa della famiglia, in uno dei tanti pacchi che i genitori - i due psicologi della età evolutiva Clara e Wilhelm Stern -,

---

<sup>8</sup> “La forma originaria di ogni abitare – scrive Benjamin nei “*Passages*” di Parigi, è il vivere non in una casa, ma in un guscio. Questo reca l'impronta di chi vi abita. Nel caso più estremo l'abitazione diventa guscio”. W. Benjamin, *Das Passagenwerk*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1982, trad. it. a cura di E. Ganni: *I “passages” di Parigi*, Einaudi, Torino, 1982, vol. I, pp. 234-235.

<sup>9</sup> Cfr. E. Illouz, *Warum Liebe weh tut. Eine soziologische Erklärung*, Suhrkamp, Berlin 2011. Trad. it. di G. Mancini: *Perché l'amore fa soffrire*, Il Mulino, Bologna 2013, pp. 282-283.

nei giorni convulsi dei preparativi per l'esilio, avevano riempito del loro passato, e poi spedito verso la possibilità di un futuro, da Amburgo in quella che sarebbe stata la loro nuova casa di emigranti, nel North Caroline. Una di queste casse, recapitate all'indirizzo di Anders come un "ritorno del passato", contiene delle lettere della nonna di Anders, confidenze scambiate con le sue amiche, appunti sull'amore. È così che, in una sorta di "geologia dei sentimenti", un uomo del Novecento, svolgendo le funzioni di esecutore testamentario, si confronta con i sentimenti di un gruppo di donne dell'Ottocento:

Tutte le lettere trattano d'amore. Tutte sono di donne sposate. Tutte donne che credevano di essere tradite. Tutte di donne che definiscono il loro amore una "liberazione (*Erlösung*)". Tradite come? Liberazione da che cosa? Tradite non dal loro marito. Anche. Ma solo in un secondo momento. Prima di tutto: tradite *con* il matrimonio. E liberate *dal* matrimonio (AI: 40).

Il tradimento che queste giovani donne hanno subito sta nel fatto che, in piena contraddizione con gli astratti ideali borghesi in cui erano state cresciute, sono state gettate in un matrimonio scelto per loro – e non da loro –, e senza alcuna possibilità di replica. Per loro, "nipoti" di Emma Bovary, di Anna Karenina o di Effi Briest, l'adulterio si configura come una redenzione, o come una correzione della contraddizione subita<sup>10</sup>. Come dimostrano le vicende delle eroine dell'amore nella letteratura ottocentesca, la distanza, il mistero e l'assenza come tensione erano aspetti fondamentali del fascino e del desiderio. Il convegno amoroso si collocava infatti in un intermezzo tra l'attesa e il ricordo, e così l'amore finiva per tingersi di nostalgia e di malinconia:

Poiché le possibilità di stare insieme (...) erano minime, l'*amante* era di fatto sempre assente, il che significa che l'*amore* restava, nel modo più malsano, nella *cronica condizione dello*

---

<sup>10</sup> Sulle connessioni tra amore, tradimento a metafora nel volume *Amare, ieri* si rimanda allo studio di W. Schmidt-Dengler, *Hoch die Metapher! Hoch unsere Verdrängungen! Zu Günther Anders, "Lieben gestern"*, in *Günther Anders kontrovers*, a cura di K.P. Liessmann, Beck, München 1992, pp. 138-152, ivi, pp. 146-7.

*struggimento nostalgico*; e quindi, di nuovo, in uno stato di tensione. E questa tensione non poteva mai trovare sollievo in fugaci *rendez-vous* clandestini in camere ammobiliate, poiché questa situazione era ancora una volta associata alla tensione dell'essere colti in fallo e del rincasare in ritardo (AI: 44).

L'amante, l'altro era una sospensione, magari dilatata, ma comunque basata sul matrimonio insoffribile, teso ma pur sempre inteso come vincolo, come simbolo di un ordine sociale che non poteva essere infranto. Il desiderio era allora il sigillo dell'amore, e l'amore era, per dirla con Ernst Bloch, immagine del desiderio (*Wunschbild*).

Radicalmente diverso è lo sfondo storico-sociale su cui si muove la generazione descritta da Anders in *Amare, ieri*, in cui si è perso il pathos e la forza culturale che caratterizzava la sfera dell'amore. In sintonia con la posizione filosofica del cugino Walter Benjamin, anche Anders denuncia come il processo di reificazione abbia distrutto alle fondamenta l'edificio del "fascino". Nell'epoca della riproducibilità tecnica si leggono i medesimi *musts*, si vedono gli stessi film e si condividono le mode dettate dalla contingenza. L'affermarsi del "sempre identico" ha fatto svanire ogni traccia di mistero e ogni accenno all'ambito della velatezza, imponendo al contempo il dominio della trasparenza. Come Anders si esprime in *Mensch ohne Welt*, nel mercato industriale di massa del mondo amministrato "le diversità appaiono come trascuratezze, errori di tessitura del singolo esemplare, come conseguenza della non-predisposizione, della vaghezza o del logorio del prodotto di fabbricazione dell'essere umano"<sup>11</sup>. Anche il modello femminile si uniforma, nel meccanismo coatto della produzione industriale, alla legge della serialità, restituendo un effetto stereotipato di bellezza. Nel *j'accuse* di Anders le figure femminili si profilano mercificate, assoggettate a una logica identitaria, come "Artemidi prodotte in serie": "Nessuna traccia di mistero. Non hanno appunto mistero; non hanno bisogno di averne: socialmente sono del tutto trasparenti" (AI: 76).

---

<sup>11</sup> G. Anders, *Mensch ohne Welt. Schriften zur Kunst und Literatur*, Beck, München, 1984, trad. it. di A. Aranyosy e P.P. Portinaro, *Uomo senza mondo. Scritti sull'arte e la letteratura*, Spazio libri, Ferrara, 1991, p. 67.



Niente di più lontano dalla dialettica di rivelazione e nascondimento, di privazione e soddisfazione che caratterizzava l'amore nei secoli precedenti<sup>12</sup>.

### 3. *Cultura e via traversa*

La mancanza di "opacità" e di "segretezza" nei rapporti interpersonali del XX secolo si profila agli occhi di Anders come un ostacolo decisivo rispetto alla possibilità di viverli realmente e intimamente. È quanto Anders tenta di dimostrare polemicamente nella terza ed ultima parte di *Amare, ieri*. La sezione del libro, "New York 1949" è dedicata a una fenomenologia delle emozioni: pulsione sessuale, istinto, desiderio, fame, brama, spinta, coazione, passione. Già nelle pagine dei *Saggi dall'esilio americano* Anders aveva annotato come in un mondo in cui è venuta meno da un lato la religiosa "comunione" e dall'altro l'integrazione sociale, l'individuo abbia eletto il sesso "a ultimo mezzo che ha per perdersi in qualcosa che è più, e più generale, di se stesso...Sesso, la santa comunione di oggi, o meglio di ieri"<sup>13</sup>. In un frammento di *Amare, ieri*, datato 26 febbraio, della seconda parte di New York 1949, Anders propone una sorta di fenomenologia rovesciata dell'amore, e individua due tipologie capaci di evitare il problema che si accompagna alla bassezza della sessualità. Il primo profilo è quello dell'asceta, "che vede, in ogni individuo, in ogni partner amoroso, solo il generale, in ogni donna, solo la femmina e che considera questa una 'bassezza' senza alcuna speranza", così da rinunciare, ancor prima di provare, al tentativo di canalizzazione o di individualizzazione (AI: 92). La seconda *silhouette* tracciata da Anders è invece quella, opposta, del Don Giovanni, "reso folle dall'incontrare la femmina sempre solo al plurale, senza mai potersi impadronire del comune singolare, e che

---

<sup>12</sup> È interessante segnalare che tra le righe di *Amare, ieri* si trovano anche delle riflessioni sulla differenza dei generi. Per una lettura di questi passi si rimanda allo studio di Regina Becker-Schmidt, *Masculinité et contingence*, in "Tumultes", 28-29, numero monografico dal titolo *Günther Anders. Agir pour repousser la fin du monde*, a cura di C. David e K. Parienti-Marie, Kimé, Paris, pp. 375-384.

<sup>13</sup> Anders, *Homeless Sculpture*, "Philosophy and Phenomenological Research", 2 dicembre 1944. Trad. it. di S. Cavenaghi: *Scultura senza casa*, in Id., *Saggi dall'esilio americano*, Palomar, Bari, 1993, pp. 7-28, ivi p. 19.

dunque passa tormentosamente da un amore all'altro" (AI: 92). Antitesi perfetta del Werther di Goethe è la figura del 'Don Giovanni' mozartiano, le cui implicazioni esistenziali furono messe in risalto dalle sottili analisi compiute da Kierkegaard. Il personaggio, che è caratterizzato dall'assenza di memoria sentimentale, viene assunto da Anders come cifra del desiderio assoluto che incendia e brucia. Con la figura del Don Giovanni ci viene presentato un rapporto diretto, violento, pratico con l'altro in cui l'altro viene consumato, distrutto, escludendo così la possibilità del distacco necessario per il ricordo. Osserva Anders: "Non è solo l'attimo che non è rammemorabile, ma anche ciò che lo precede: il desiderio. E precisamente in quanto il desiderio è ciò che è per essere soddisfatto, dunque per non perdurare. Esso si esaurisce con il suo appagamento" (AI: p. 118). Le considerazioni andersiane sulla figura del Don Giovanni sono perfettamente circoscrivibili nella polarità dialettica desiderio-appagamento in quanto l'attimo e ciò che lo precede, il desiderio, non sono reiterabili e dunque neppure temporalizzabili. Il desiderio si esaurisce con il suo appagamento e questo processo è agli antipodi del 'ricordare'. A differenza del desiderio, che distrugge l'oggetto e lo consuma immediatamente, la memoria presuppone un distacco, una sospensione, o anche un «affrancamento dal suolo» (AI: 107). È proprio la mancanza di una dimensione del "senso della distanza" a far cadere nell'oblio il desiderio e il suo appagamento. Ne è un esempio per Anders la figura di Don Lisardo, impigliato nella retorica dell'atteggiamento libertino e le cui imprese amorose da sessualità seriale non furono per nulla inferiori a quelle del nipote Don Giovanni. Vuole la storia spagnola che al seduttore, rinchiuso in una torre in attesa della esecuzione, il vecchio giudice abbia proposto una ultima scappatoia: il resoconto della cosa in sé, ovvero degli "attimi culminanti (*Höhepunkte*)" di ogni sua avventura. Una impresa apparentemente facile, che in realtà si rivela ben presto come impossibile: Don Lisardo ritraccia, seppur a fatica, il nome della prima donna, si rammenta anche della casa di campagna che ha ospitato il loro primo incontro, ma, quando deve afferrare con la mente il momento culminante del loro rapporto, viene assalito da un insuperabile vuoto di memoria. Di fronte al silenzio di Don Lisardo, che nonostante un logorante sforzo rammemorativo - come sottolinea Anders - non riesce a ricordare neanche un solo acme della propria vita da libertino, il giudice esprime

la sua amara sentenza: “Non la consola sapere che quello che le toglieremo domani non sarà che un guscio vuoto [*leere Hülse*]? E sapere che quando noi che le sopravviveremo avremo scordato in fretta la sua esistenza, il nostro oblio non sarà altro che la continuazione del suo stesso oblio?” (AI: 114). Don Lisardo, affidandosi all'amore fisico e sessuale, ha puntato la sua vita su una pagina bianca, su una carta immemorabile. Di qui l'ipotesi di Anders, per il quale la dimensione del corporeo e della corporalità contraddice e rifugge la possibilità del ricordo. Ma, rispetto a ogni altra esperienza corporea, nel fallimento di ogni sforzo di rammemorazione, nella non-rammemorabilità del sessuale sussiste qualcos'altro di determinante:

Non è solo l'attimo che è rammemorabile, ma anche ciò che lo precede: il desiderio. E precisamente, in quanto *il desiderio è ciò che è, per essere soddisfatto, dunque per non perdurare. Esso si esaurisce con il suo appagamento e questo processo di appagamento (...) è per antonomasia l'antitesi del ricordo: giacché ricordare (Erinnern) significa conservare (Aufbewahren)* (AI: 118).

L' "arte della distanza" potrebbe essere la cifra entro la quale collocare le considerazioni andersiane sull'amore e sulla seduzione. In alcune bellissime pagine Anders commenta il dialogo tra Don Lisardo e il giudice:

Ciò che il testo ci propone è, come penso, una falsificazione: vale a dire la storia di uno scellerato impertinente, cui il giudice aveva sottratto con arti magiche tutti ricordi, per derubarlo del piacere postumo e della vanità. Lo scrittore avrebbe potuto comunque risparmiarsi il ricorso alla magia. Ma forse non lo fece perché giudicò troppo inaudita la verità della storia e non volle accettarla per questa sua enormità. Forse gli dispiaceva ammettere che lo scacco dello scellerato non era un caso unico; che non aveva niente a che fare con la presunta malvagità del presunto scellerato; che, piuttosto, non c'è un solo uomo che sfugga a questo sentimento: che *nessuno*, cioè, è *in grado di trattenere la cosa stessa, di rammemorare l'attimo culminante* (AI: 115).

Quello che viene definito il “pathos della distanza” è dunque l’interpretazione ottimale, per contestualizzare le riflessioni andersiane sull’amore e sulla seduzione. Don Lisardo prediligendo la via breve del desiderio a quella ‘traversa’, si è precluso la strada della rammemorazione. La memoria non potrà mai far tornare a vivere gli attimi decisivi, i frammenti di eros che non sono temporalizzabili e dunque, neppure rammemorabili. Il ricordo (*Erinnerung*) significa infatti conservare la giusta distanza, come la mano che afferra l’oggetto per trattenerlo, e così com-prenderlo. Proprio la mano si mostra libera di tenerezze, «libera di *trattenere* (*halten*) gli oggetti, di identificarli nel tempo, dunque di *custodirli* (*aufzubewahren*), dunque di possederli (*haben*), di utilizzarli (*gebrauchen*); senza *esaurirli* (*verbrauchen*) immediatamente in modo bestiale; libera di *fabbricare* (*herstellen*), dunque» (AI: 107).

In questo stesso orizzonte pratico Anders inserisce le coordinate teoriche della sua proposta ‘antropologica’; a esser chiamata in causa è la posizione eretta, da sempre considerata come “differenza specifica” dell’essere umano e che, per Anders, è, in primo luogo, affrancamento dal suolo e comprensione degli oggetti, custodendoli, abbracciandoli, fabbricandoli. Anders riconosce il privilegio dell’uomo nella capacità di esprimere tattilmente le tenerezze. La stazione eretta viene allora identificata, insieme alla sfera affettiva e alla dimensione poetico-fabbrile, come uno degli strumenti a disposizione dell’uomo per superare la “riottosa estraneità” (*spröde Fremdheit*) del mondo, della natura e della realtà in genere. Un superare che presuppone tempo, impegno, energie e ingegno. Ma questa opportunità è caduta vittima della società dei consumi, ed è così negata ai “figli dell’esilio”. Nell’annotazione datata 2 dicembre 1949 Anders lamenta l’assenza della seduzione dell’estraneità (*Lockung der Fremde*) nelle generazioni dei giovani esuli:

Era tipico del primo amore che per la prima volta qualcosa di estraneo, l’estraneità, fosse più vicina della prossimità (...) Nulla di simile per i figli dell’esilio diventati uomini strada facendo. A loro è stata sottratta la seduzione dell’estraneità. Sono cresciuti in treni e in mansarde anonime, per non parlare dei lager. Sono sempre stati degli estranei (...) In realtà, molti di loro si sono

sposati per avere una casa. Dunque *non per evadere, ma per irrompere da un mondo estraneo in un'angustia fidata* (AI: 132-3).

Il mutamento dell'affettività è per Anders strettamente connesso alla accentuazione del carattere violento ed espropriante della cultura di massa, alla sua logica quantitativa e alla sua distruzione seriale. L'ideale dominante nella società contemporanea, che è quello del funzionale, o della "via breve" (psicoanalisi e pragmatismo), viene paragonato da Anders a una sorta di specchietto per allodole che affascina e invischia: promette e illude di affrancare l'uomo ma di fatto lo imprigiona in un meccanismo onnipervasivo. A questa prospettiva alienante *Amare, ieri* contrappone il concetto di "vie traverse" o il senso della distanza<sup>14</sup>. Si tratta di deviazioni che in un certo senso allungano i tempi, allontanano le persone, ma al contempo offrono alla cultura e all'amore una fondamentale tensione o spinta propulsiva: "Perché la cultura consiste di vie traverse (*Umwege*). E le vie traverse sono per lo più vie traverse intorno ai tabù. Senza tabù, dunque senza vie traverse e senza le tensioni provocate da queste diversioni, non ci sarebbero mai state storie d'amore" (AI: 123, nota del 2 novembre 1949). Anders propone allora una identificazione di cultura e di *Umwege*: "cultura è appunto ricavare qualcosa da qualcos'altro, non importa se pane dal frumento o amore dal sesso" (AI: 125). Questo sforzo di comprensione, questa passione per il sapere rappresenta forse, al di là di Anders, il frumento per il pan d'amore di domani, o almeno una fiammella da custodire accesa per ritrovare la strada nella nebbia al ritorno dalla tardiva escursione in montagna.

---

<sup>14</sup> Sul valore della distanza, indagato in particolare sulla scorta delle riflessioni dell'*Uomo è antiquato*, si rimanda al saggio di A. Zardon, *La persistenza del presente. Tecnica e atemporalità nella filosofia di G. Anders*, "Kainos" 6 (2011), pp. 251-270.

## ***Günther Anders e la vergogna prometeica***

Francesco Miano

Università di Roma-Tor Vergata

Dipartimento di Studi di Impresa, Governo, Filosofia

francesco.miano@uniroma2.it

### **ABSTRACT**

This paper aims to evaluate few relevant aspects of Günther Anders' work *Die Antiquiertheit des Menschen (The Outdatedness of Human Beings, 1956)*, in particular the so-called *promethean shame*, which represents one of the most interesting concepts of his reflection. A kind of overturning of the ancient promethean myth occurred in the last century: the modern man feels ashamed when interacting with the machines, the products and the performances he can create, because these are more efficient and complete than himself. The main goal of Anders' analysis is to show how this psychological unease reveals a deep anthropological crisis of mankind, whose essential characters – singularity, contingency, bodily fragility, situated freedom – are deeply questioned and modified by the technological development of today's world.

### **KEYWORDS**

Günther Anders, shame, technology, crisis, humanism

I. La tecnica è oggi il nostro fato. Questa affermazione di Anders<sup>1</sup>, che ha il sapore di una specie di sentenza, fa riferimento a un'esperienza con cui il nostro mondo è andato familiarizzandosi nel corso soprattutto degli ultimi decenni. Si tratta evidentemente di quell'esperienza per la quale la nostra vita è sempre più mediata da macchine, prestazioni, apparecchi altamente sofisticati, senza i quali la maggior parte delle attività quotidiane sarebbero ormai impossibili, o quanto meno radicalmente differenti da ciò che sono ora. La filosofia dell'ultimo secolo circa ha sottolineato, a varie riprese e in maniera sempre più decisa, la peculiare centralità di questo fenomeno, che permea ormai da cima a fondo l'orizzonte di senso entro cui ci muoviamo stabilmente. Se ciò è vero, ci si può chiedere quale sia il contributo peculiare apportato da Anders a una riflessione che ormai ha una sua storia, anche abbastanza lunga, qualitativamente variegata e, soprattutto, quantitativamente ingente. Non per una semplice questione di originalità, bensì per una genuina esigenza di comprensione del fenomeno – senza la quale

---

<sup>1</sup> G. ANDERS, *L'uomo è antiquato*, vol. I *Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, trad. it. di L. Dallapiccola, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 17.

d'altronde ogni originalità è destinata a rimanere un mero esercizio di stile<sup>2</sup>. Da questo punto di vista, Anders offre vari motivi di un certo interesse.

Innanzitutto, come noto, *Die Antiquiertheit des Menschen* è un'opera che esce nel 1956, quindi all'indomani di un evento, la seconda guerra mondiale, che ha sconvolto le coscienze: in essa, pertanto, la riflessione sulla tecnica, che pure storicamente era andata affermandosi già da qualche decennio, subisce una torsione particolare e si iscrive in un nuovo orizzonte, quello aperto dalle bombe atomiche di Hiroshima e Nagasaki. La possibilità di una distruzione completa del genere umano, che per la prima volta nella storia diviene concreta e a portata di mano, condiziona a fondo un dibattito che fino a quel momento aveva avuto toni distinti<sup>3</sup>. Forse è anche in ragione di un contesto storico mutato che si afferma quello che da molti è considerato il pessimismo di Anders, quella vena in senso lato apocalittica che attraversa la sua opera da cima a fondo. Si tratta tuttavia di un pessimismo che è l'altra faccia di un umanesimo che Anders ha interiorizzato non solo nel periodo della sua formazione filosofica nella Germania di Weimar, ma già prima, in famiglia, attraverso gli insegnamenti di suo padre, il celebre psicologo William Stern, fautore di una psicologia della persona. Non a caso è proprio a lui che Anders dedica il suo libro, in quanto sostenitore di una *humanitas* che la cultura occidentale è andata costruendo lungo i secoli e che ora, all'improvviso, sembra implodere e sgretolarsi sotto i colpi di un mondo che pare aver dimenticato la sua origine. È anche in questo senso, allora, che va letta l'autodifesa che Anders fa di se stesso rispetto alle accuse di "conservatorismo" che potrebbero venire rivolte alla sua critica della tecnica<sup>4</sup>. Da suo punto di vista, infatti, non si tratta di rifiutare l'avvento di un nuovo mondo appellandosi alla presunta superiorità di uno antico, ovvero al carattere intrinsecamente positivo di un ordine dell'essere già prestabilito e valido *sub specie aeternitatis*. Il suo orizzonte filosofico di fondo sembra essere invece proprio quello di uno sviluppo conseguente della *humanitas* dell'uomo, anche nei termini di una sua *emancipazione* globale, la quale è però radicalmente messa in questione dall'universo tecnico, che rappresenta per così dire una modernità perversa. In questo senso, Anders imbocca un cammino teorico radicalmente distinto rispetto a quello heideggeriano, il quale mette invece in luce una contiguità fondamentale tra l'affermazione planetaria della tecnica e la cultura umanistica occidentale, in quanto facce contrapposte e però

---

<sup>2</sup> Convinzione espressa da Anders in termini che richiamano la sua formazione fenomenologica: "Le cose stesse sono determinanti" (ivi, p. 22).

<sup>3</sup> In questo senso un riferimento obbligato è ovviamente K. JASPERS, *La bomba atomica e il destino dell'uomo*, trad.it. L. Quattrocchi, Il Saggiatore, Milano 1960

<sup>4</sup> "Chi crede di sentire nei nostri argomenti la voce nascosta di un "conservatore metafisico" non ne coglie il significato" (G. ANDERS, *L'uomo è antiquato*, cit., p. 51).

complementari della metafisica intesa come storia dell'oblio dell'essere<sup>5</sup>. Per Anders, il cieco e inarrestabile imporsi di strutture tecniche nella nostra vita comporta qualcosa come un progressivo svuotamento o un'inesorabile atrofizzazione di ciò che rende umano l'uomo, della sua natura profonda – della sua essenza. Tra la dimensione prettamente umana dell'esistenza singolare, irripetibile, che è data a se stessa e che non si è voluta, ma che può progettare se stessa a partire da tale datità, e la dimensione tecnica, caratterizzata invece dall'esecuzione di funzioni perfette e anonime, all'insegna di una serialità meccanica tanto più efficace quanto più sottratta al carattere provvisorio e contingente della vita, non può che aprirsi un baratro: un vuoto che per Anders è scavato dalle procedure tecniche al centro della *humanitas* dell'uomo, a causa del quale quest'ultimo diviene sempre più estraneo a se stesso, finendo ai margini della sua stessa esistenza. Probabilmente nessuno come Anders ha divaricato in modo così radicale e irreconciliabile il piano umano dell'esistenza e quello antiumano della tecnica. Si tratta indubbiamente di un aspetto caratteristico del pensiero andersiano, ma che forse non costituisce ancora l'elemento più interessante e innovativo ai fini di una comprensione dei fenomeni.

Ben più significativo e stimolante appare invece il suo peculiare modo di affrontare le questioni in gioco, il suo stile di pensiero – ovvero anche la maniera in cui egli concepisce il lavoro del filosofo. Perché è fin da subito chiaro che Anders, in quanto erede consapevole di una tradizione di pensiero cui continua, nonostante tutto, a tributare il giusto omaggio, presenta il suo lavoro come una riflessione *filosofica* in senso pieno. Si tratta evidentemente di una filosofia *sui generis*, che prende esplicitamente le distanze da un certo pensiero accademico nonché, soprattutto, da una certa impostazione metafisica classica, da sempre più attenta alle questioni di principio, all'indagine sui fondamenti, che non all'osservazione del mondo concreto in cui viviamo. L'esigenza primaria di Anders, da buon allievo dei maestri Husserl e Heidegger, è proprio quella di radicalizzare ulteriormente un approccio di pensiero che si faccia carico appieno di questa concretezza, legando gli elementi più teoretici con una sana passione per il contingente, l'empirico, l'individuale entro cui trascorre la vita. Da qui nasce quel pensiero che lui stesso definisce *occasionalismo* o *filosofia d'occasione*, che è a tutti gli effetti un "ibrido *incrocio tra metafisica e giornalismo*"<sup>6</sup>. Si tratta di una definizione che ha avuto una certa fortuna, proprio perché, nella sua provocatorietà, congiunge la necessità di un pensiero che vada al fondo delle cose, che sia in grado di cogliere le strutture fondamentali della realtà, con l'esigenza di un approccio legato all' "attualità",

---

<sup>5</sup> Al riguardo si veda ovviamente M. HEIDEGGER, *Lettera sull' "umanismo"*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1995. Si veda inoltre il saggio *La questione della tecnica*, in ID., *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1991, pp. 5-27.

<sup>6</sup> G. ANDERS, *L'uomo è antiquato*, cit., p. 17.



alla contingenza di ciò che emerge quotidianamente nel nostro orizzonte attirando il nostro interesse e invitandoci a concedergli attenzione. Il pensatore di Breslau va quindi alla ricerca di un equilibrio costitutivamente instabile, da calibrare ogni volta di nuovo, poiché ogni volta il mondo concreto si impone con la “cronaca” dei suoi avvenimenti e, al contempo, esige una riflessione che la illumini nei suoi nessi profondi. Per un verso la critica all’approccio metafisico è condotta in modo radicale, sulla scorta della tradizione moderna che da Kant arriva fino alla fenomenologia<sup>7</sup>. Per l’altro, tuttavia, è dichiarata in modo esplicito anche l’esigenza di continuare a fare i conti con quelle questioni universali, di fondo, che pure costituiscono da sempre il senso dell’indagine filosofica<sup>8</sup>. L’elemento decisivo di un pensiero filosofico genuino sta allora nel fatto di essere in grado di fare i conti con la dimensione “giornalistica” dell’esistenza, cioè con la “cronaca” quotidiana di ciò che continuamente si affaccia in questo mondo, con tutti quei fenomeni singoli e addirittura con tutti quei dettagli e quelle minuzie che a prima vista sembrerebbero trascurabili a fini di una riflessione teorica rigorosa. Non tener conto di questo carattere radicalmente contingente, imprevedibile, eventuale del mondo significa recidere il legame con l’unica radice che rende possibile il pensiero – come segare il ramo dell’albero sul quale si è seduti. Anders esprime questa sua convinzione di fondo con la solita ironia:

chi nega senz’altro che il fenomeno singolo possa essere oggetto dell’attività filosofica, perché è soltanto contingente ed empirico, sabotà la propria attività filosofica; e somiglia a quel cittadino di Schilda che, prima di andare ad abitare in casa sua, ne murò la porta dall’esterno, perché, come scrisse, morente, sullo stipite, era un “qualche cosa di ambiguo”, un “buco nel guscio, una cosa mezza dentro e mezza fuori”; e fu trovato assiderato davanti alla soglia<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> Critica che spesso assume le vesti ironiche delle sentenze molussiche: “In fondo [...], in fondo è ozioso andare in fondo alle cose. Perché se il fondo fosse il loro fondamento, allora non sarebbero queste cose qui, queste singole cose staccate dal loro fondamento. Ci deve essere una ragione fondamentale per cui non sono nel fondamento, ma sono esse stesse: oppure chissà, ci sono tanti fondamenti quante cose” (ivi, p. 20).

<sup>8</sup> “E il fatto che chi scrive abbandoni continuamente la descrizione dei fenomeni concreti e contingenti della nostra epoca per tornare ripetutamente a immergersi in trattazioni di principio, dimostra che nemmeno lui può sottrarsi senz’altro a questo monito: ma nemmeno può seguirlo senz’altro” (ivi, p. 19).

<sup>9</sup> Ivi, p. 20. Si tratta di una storia che riecheggia, da lontano, quel che racconta Kierkegaard, in una pagina del suo diario risalente al 1846, a proposito di Hegel e dei filosofi sistematici, rei di costruire grandi castelli speculativi per poi continuare a vivere in modesti fienili.

In questo senso, lo stile filosofico di Anders vuole far affidamento sulla molteplicità di motivi e risorse che offre la vita concreta, dalla notizia giornalistica all'osservazione attenta dei costumi, dalla riflessione metafisica alla parabola testamentaria, dalla feroce critica sociale e culturale all'ironia tagliente e raffinata.

II. Si tratta di uno stile che fa pienamente mostra di sé già nel primo saggio contenuto ne *L'uomo è antiquato*, che si incentra sulla considerazione *Della vergogna prometeica*<sup>10</sup>. Questo concetto, così come quello ad esso legato di *dislivello prometeico*, è fondato infatti su quella molteplicità e commistione di elementi che si è voluto sottolineare finora. Il punto di partenza individuato da Anders consiste in una sorta di ribaltamento paradossale, quasi dialettico, del mito classico di Prometeo. Il fuoco e gli altri doni fatti agli uomini hanno prodotto nel tempo lo sviluppo di una tecnica sempre più perfetta ed efficiente, in grado di riprodurre e ampliare se stessa a prescindere dalla volontà dei suoi artefici<sup>11</sup>. Ciò che è in ballo non è più la *hybris*, il peccato di tracotanza dell'uomo che avanza la pretesa superba di ergersi al livello della divinità, bensì la vergogna per quel dislivello o asincronizzazione che si è venuta a creare tra di lui, in quanto essere finito, e le sue produzioni, ormai incomparabilmente più complete ed efficaci di quanto lui potrà mai essere:

Prometeo ha riportato una vittoria troppo trionfale, tanto trionfale che ora, messo a confronto con la sua propria opera, comincia a deporre l'orgoglio che gli era tanto naturale nel secolo passato e comincia a sostituirlo con il senso della propria inferiorità e meschinità. “Chi sono io mai – domanda il Prometeo del giorno d'oggi, il nano di corte del proprio parco macchine, – chi sono io mai?”<sup>12</sup>

Paradossalmente, il produttore è riuscito a creare prodotti che per efficienza e prestazioni risultano infinitamente superiori rispetto a ciò che può fare egli stesso, ragion per cui ha finito con lo sviluppare una forma di vergogna per questa sua “inferiorità”<sup>13</sup>. I primi paragrafi del saggio riportano fedelmente degli appunti presi durante gli anni Quaranta nel suo soggiorno in California, a ulteriore

---

<sup>10</sup> Ivi, pp. 29-94.

<sup>11</sup> “Non ci si chiede che cosa fanno della tecnica Washington o Mosca; ma che cosa la tecnica ha fatto, fa e farà di noi, ancor prima che noi possiamo fare qualche cosa di lei” (ivi, p. 17).

<sup>12</sup> Ivi, p. 33.

<sup>13</sup> “Credo di essere capitato sulle tracce di un nuovo *pudendum*; di un motivo di vergogna che non esisteva in passato. Lo chiamo per il momento, per mio uso, “*vergogna prometeica*”, e intendo con ciò “*vergogna che si prova di fronte all' ‘umiliante’ altezza di qualità degli oggetti fatti da noi stessi*” (ivi, p. 31).

testimonianza del fatto che la riflessione filosofica abbandona la forma classica del trattato puramente scientifico, per aprirsi a tutte quelle risorse che concretamente possono contribuire all'esercizio del pensiero. Si tratta di intuizioni che Anders sviluppa in situazioni ben concrete, come ad esempio la visita a un'esposizione di prodotti tecnici in compagnia di un amico. L'occasione concreta, con tutto il suo portato di contingenza e situatività, costituisce la sorgente prima della riflessione filosofica.

La vergogna prometeica è intesa da Anders come un disagio radicale per la propria condizione umana, per il fatto cioè di trovarsi in un mondo, di essere nati e divenuti in un modo contingente e a tratti casuale, dunque imperfetto, non calcolato e progettato fin nei minimi dettagli come una qualsiasi delle macchine che usiamo, persino la più semplice. La ragione fondamentale di questo sentimento sembra risalire dunque all'origine stessa dell'uomo, quindi alla sua natura, a quella condizione che, in termini heideggeriani, chiameremmo progetto gettato. Tra le obiezioni che potrebbero essere rivolte contro questa tesi ce n'è una che appare particolarmente insidiosa, vale a dire quella secondo cui tale vergogna non sarebbe qualcosa di nuovo, bensì costituirebbe l'ennesima variante di quella reificazione dell'uomo che caratterizza il mondo moderno, in particolare dal punto di vista del sistema di produzione capitalistico. L'uomo vedrebbe progressivamente assottigliarsi il valore intrinseco della sua natura, la sua dignità specifica, per essere tendenzialmente ridotto a mezzo o, peggio, a merce dotata di un indice di scambio oggettivamente quantificabile. Si tratta tuttavia di una critica che manca completamente il nocciolo dell'intuizione andersiana, la quale individua l'elemento centrale della vergogna prometeica non in una dinamica di riduzione a cosa, bensì proprio nel suo opposto, o meglio nella sua assenza: la tesi forte è che l'uomo si vergogna proprio perché *non può* essere una cosa, proprio perché la sua costituzione ontologica gli impedisce – almeno fino a un certo punto – di essere prodotto e realizzato nelle modalità che sono proprie dell'universo tecnico. In un certo senso, pertanto, l'uomo accetta la sua riduzione a cosa, e anzi in qualche modo la anela, proprio nella speranza di raggiungere una perfezione che altrimenti non gli potrebbe appartenere.

Anders rintraccia esempi concreti di questa tendenza su grande e piccola scala, in elementi centrali del nostro tempo e in dettagli apparentemente poco significativi. Uno di questi ultimi è ad esempio il *make-up*. Il ricorso costante e massiccio al trucco – non solo per le donne, ma sempre più anche per gli uomini – testimonia in quest'ottica non di una generica esigenza di adornare la propria persona, bensì più radicalmente della vergogna che si prova per il proprio corpo vivo, come direbbe Husserl. La nudità di cui ci si vergogna non è più quella dell'assenza di abiti, bensì quella della vita organica, come tale non prodotta, non lavorata secondo procedure tecniche:

oggi non è il corpo svestito a essere considerato “nudo”, bensì quello non lavorato, quel corpo che non contiene elementi di cose né indizi di una riduzione a cosa. E ci si vergogna di questo corpo “nudo” in senso nuovo, anche quand’è coperto, molto più del corpo “nudo” in senso tradizionale, purché si sia riusciti a ridurlo a cosa in modo soddisfacente. Qualsiasi spiaggia, non solo qualsiasi spiaggia alla moda, lo dimostra.<sup>14</sup>

Il corpo, in quanto materia in cui è incarnata l’anima, è proprio il simbolo del dislivello prometeico, anzi addirittura per certi aspetti rappresenta la *frontiera stessa dell’umano*, continuamente erosa da procedure e prodotti tecnici. Esso è infatti la cifra di ogni datità, di ogni aspetto del nostro essere che ci è dato fin da sempre e sul quale non abbiamo potuto esercitare alcuna scelta. La nascita, il venire al mondo di un nuovo essere sotto forma di un nuovo corpo costituiscono la condizione originaria dell’uomo, che ora viene tuttavia vissuta come una sorta di colpa rispetto alla perfetta compiutezza dei prodotti tecnici. Il corpo diviene un intralcio, una zavorra che impedisce di realizzare quella che Anders chiama “diserzione nel campo delle macchine”<sup>15</sup>, a meno che esso non possa a sua volta diventare oggetto di una trasformazione tecnica che lo converta in una cosa come le altre, il prodotto perfettamente lavorato di una perizia superiore. Riprendendo una vecchia sentenza nietscheana, ricalibrata per il contesto presente, Anders afferma, non senza una buona dose di amara ironia: “il corpo è qualcosa che “deve venir superato”. O piuttosto: è già superato”<sup>16</sup>. In questo senso vanno letti tutti quei fenomeni che afferiscono a vario titolo al cosiddetto *Human Engineering*. Si tratta di tutta una serie di attività e di pratiche volte a rendere possibile una *metamorfosi* del corpo, una sua trasformazione in vista di un perfezionamento che lo renda sempre più simile a una macchina altamente performante<sup>17</sup>. Molte di esse hanno di certo delle finalità mediche, nell’ottica di un miglioramento delle condizioni di vita (soprattutto di soggetti affetti da patologie particolari), mentre altre esulano da necessità di questo tipo ed esprimono principalmente l’esigenza di un perfezionamento delle prestazioni mediate dal corpo (siano esse di natura intellettuale, sessuale, estetica – come il *body building* – ecc.). A prescindere dalle finalità, pertanto, quel che Anders vede con una certa chiarezza è proprio il

---

<sup>14</sup> Ivi, pp. 38-39.

<sup>15</sup> V. ivi, p. 38.

<sup>16</sup> Ivi, p. 39.

<sup>17</sup> “Dunque allo *Human Engineer* non importa sapere come il fisico è; bensì appurare il “margine estremo” di quel che *potrebbe essere* [...]. Insomma: *lo scopo degli esperimenti* è di sottoporre a una metamorfosi *il fisico* che era stato sempre considerato un “destino” (all’infuori che dalla magia e dalla medicina), *di spogliarlo della sua fatalità*, e ciò significa al tempo stesso togliergli quanto ha di “fatale” e di umiliante” (ivi, p. 44).

tentativo di trasformare il proprio corpo per amore delle macchine<sup>18</sup>. In questo senso, il sentimento classicamente prometeico dell'arroganza o tracotanza (*hybris*) non sparisce del tutto, ma si fonde con l'autodegradazione cui l'uomo sottopone se stesso nel momento in cui desidera conformare la sua vita a quella dei suoi prodotti: il risultato è un atteggiamento paradossale, in cui la vecchia superbia prometeica fa tutt'uno con l'umiliazione autoindotta al cospetto delle macchine, per cui è possibile parlare di “*arrogante autodegradazione*” e “*umiltà fatta di hybris*”<sup>19</sup>.

L'elemento intrinsecamente antiumano della tecnica – e quindi, di conseguenza, ostile a ogni umanismo – consiste nella serialità, nella potenziale riproducibilità di copie infinite, attraverso la quale si profila quella che appare a tutti gli effetti come un nuovo tipo di immortalità. Sfugge alla morte e all'annientamento solo ciò che può riprodurre se stesso in modo sempre identico e indefinito, ragion per cui ogni nuova copia sostituisce *de facto* la precedente, in una continuità tale per cui non è praticamente possibile né sensato distinguere tra il vecchio e il nuovo prodotto, dal momento che l'uno e l'altro sono la medesima cosa. È ciò che Anders chiama *reincarnazione industriale*<sup>20</sup>, la quale rappresenta – in modo neanche troppo paradossale – quanto di più vicino ci sia alla vecchia convinzione platonizzante di un universo di *eide*, matrici o modelli originari, sui quali sono plasmati tutti gli esemplari concretamente esistenti. Questo tipo di serialità mette radicalmente in questione l'essere proprio dell'uomo, il quale è sempre declinato di termini di singolarità e irripetibilità: è ben vero infatti che anche l'uomo sopravvive alla morte come specie, riproducendo se stesso in sempre nuovi individui, ma appunto nel suo caso si tratta di individui, di nuovi esseri che, pur somigliando ai precedenti, sono però irriducibili a essi, in quanto portatori di una *singolarità costitutiva*. Il confronto costante e ormai totalizzante con l'universo dei prodotti tecnici spinge l'uomo a concepire la sua irripetibilità come una iattura, come qualcosa che gli impedisce di avere la stessa performatività di tali prodotti e, soprattutto, la stessa immortalità di cui questi godono – cioè quella del pezzo di ricambio e della sostituibilità. Il male oscuro che attanaglia l'uomo contemporaneo è dunque una sofferenza segreta e colpevole per la propria condizione singolare – è il *malaise dell'unicità*<sup>21</sup>. La vergogna, come Anders ascolta

---

<sup>18</sup> “No, l'alterazione del nostro corpo non è qualcosa di radicalmente nuovo e inaudito perché con essa rinunciamo al nostro “destino morfologico” o trascendiamo il limite di prestazioni che è previsto per noi, bensì perché ci autotrasformiamo per amore delle nostre macchine, perché prendiamo le nostre macchine a modello delle nostre alterazioni: rinunciamo quindi ad assumerci noi stessi come unità di misura e con ciò limitiamo la nostra libertà o vi rinunciamo” (ivi, p. 52).

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> Ivi, p. 55.

<sup>21</sup> Ivi, p. 60.

dire a un malato grave, è non avere *spare men*, uomini come pezzi di ricambio<sup>22</sup>. Anche in questo senso, tuttavia, le cose stanno cambiando, con una rapidità che il filosofo di Breslau evidentemente non poteva ancora apprezzare, benché potesse però intuirla: i progressi della genetica cominciano infatti a rendere sempre più concreta la possibilità di sostituire intere parti del corpo, proprio in conformità a quella logica delle *spare things* che connota così in profondità l'universo dei prodotti in cui viviamo. Nel frattempo, un modo concreto di accedere a questa immortalità della copia seriale è rappresentato dalle immagini: la riproduzione – specie quella digitale – dei volti noti delle *stars* di tutti i campi costituisce un modo effettivo di mettere la propria vita su un piano analogo o addirittura identico a quello dei prodotti tecnici<sup>23</sup>.

III. Questi processi sottesi al fenomeno della vergogna prometeica comportano dunque una sorta di ribaltamento nel rapporto uomo-prodotto, in virtù del quale non è più il primo a creare e a servirsi del secondo, bensì è quest'ultimo in certo modo a disporre di quello, almeno nella misura in cui il suo modo d'essere diviene termine di paragone imbarazzante. Conseguentemente, anche la libertà non sembra essere più tanto la prerogativa originaria dell'*humanum* – che è come tale una *faulty construction*<sup>24</sup> – quanto piuttosto della macchina, in quanto questa può realizzare prestazioni sempre di alto livello, può replicare se stessa indefinitamente e, soprattutto, non è soggetta a quella “penuria” che costituisce strutturalmente l'uomo: “insomma: *i soggetti della libertà e della mancanza di libertà sono scambiati. Libere sono le cose; mancante di libertà è l'uomo*”<sup>25</sup>. Ma dire questo significa dire che si restringe in modo consistente lo spazio per la specifica responsabilità umana, proprio in quanto questa non può darsi senza libertà. L'uomo riconosce la sua limitatezza, o meglio ancora la sua imperfezione di fronte alla macchina, per cui ritiene inevitabile delegare a essa perfino le scelte che normalmente invece incomberebbero su di lui. Il caso del generale McArthur, comandante americano nella guerra di Corea, è portato da Anders proprio per mettere in risalto, in modo addirittura paradossale, questa rinuncia all'esercizio della responsabilità: all'uomo viene sottratta persino la scelta che riguarda la guerra, a favore di un cervello elettronico che deve calcolare i rischi e le conseguenze di un eventuale conflitto<sup>26</sup>.

---

<sup>22</sup> Ivi, p. 58.

<sup>23</sup> “In realtà tra l'attrice-diva divulgata in migliaia di copie e lo smalto per unghie diffuso in innumerevoli esemplari non esiste più una differenza ontologica” (ivi, p. 61).

<sup>24</sup> Ivi, p. 39.

<sup>25</sup> Ivi, p. 41.

<sup>26</sup> “chi trasferisce la responsabilità di un uomo a una macchina trasferisce con ciò anche la sua propria responsabilità” (ivi, p. 64).

In quell'occasione l'uomo non si è sentito neppure più in grado di decidere sulla propria vita e la propria morte. Detto nei termini arguti di Anders: *“Dato che contiamo meno bene della nostra macchina, non si può far conto su di noi; dunque noi non “contiamo”*”<sup>27</sup>.

Il legame tra vergogna e responsabilità<sup>28</sup> è però, se possibile, ancor più stretto di quanto si sia visto finora. La vergogna, in particolare, non è primariamente un atteggiamento che emerge in relazione a qualcosa che abbiamo fatto, di cui cioè ci possiamo ascrivere la paternità diretta e in prima persona. Essa emerge piuttosto innanzi tutto in relazione proprio a ciò che non abbiamo scelto, a ciò che ci siamo ritrovati, dunque a ciò di cui non possiamo dirci direttamente responsabili. Anders fa l'esempio del gobbo che si vergogna per la sua gobba: è proprio il fatto di non potersi considerare responsabile di questa anomalia fisica a renderlo impotente, dunque a far sorgere in lui quel senso di vergogna che non cessa di accompagnarlo. Questo esempio mette perfettamente in luce come la vergogna sia legata proprio a quella dimensione di datità, ovvero anche di fatalità e necessità della nostra vita, che come tale non abbiamo scelto ma di cui ci siamo ritrovati gravati – precisamente proprio ciò che c'impedisce di avere lo stesso modo d'essere dei prodotti tecnici:

In realtà non c'è espressione che indichi più chiaramente ciò che è la vergogna di questa: *“non essere responsabile di qualche cosa”*. Perché ciò di cui *“non sono responsabile”* è appunto ciò di cui non rispondo: ossia quel che è sottratto alla mia libertà, che rientra nella sfera del fato, di ciò che è *“fatale”* sotto ogni punto di vista, nella sfera della *“impotenza”* nel senso più lato; e dalla contraddizione tra la pretesa di libertà e il *“fatale”*, tra ciò di cui si può rispondere e ciò di cui non si può, scaturisce la vergogna. Essa si vergogna della sua impotenza.<sup>29</sup>

In questo frangente, facendo ricorso alla sua formazione filosofica di matrice husserliana, Anders analizza quella che è la specifica intenzionalità del sentimento della vergogna. Si tratta di una struttura intenzionale che non può essere ridotta allo schema classico *intentio-intentum*, ovvero anche atto-oggetto, poiché in essa emerge una sorta di paradossale diplopia: il vissuto della vergogna, infatti, si dirige certo al suo oggetto intenzionale, ma in quanto atto sociale esso manifesta anche il riferimento a un'istanza davanti alla quale (*coram*) ci si vergogna. Non si dà quindi, come nel conoscere, un semplice indirizzarsi dello sguardo sulla cosa da

---

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> Su questi temi mi permetto di rinviare a F. Miano, *Responsabilità*, Guida, Napoli 2009, in particolare pp. 134-154.

<sup>29</sup> G. ANDERS, *L'uomo è antiquato*, cit., p.71.

conoscere, bensì in certo modo una struttura complessa in cui all'intendere oggettuale propriamente detto si aggiunge un contromovimento di fuga (intenzionalità "negativa") davanti a qualcosa che non si vorrebbe vedere ma da cui in certo modo ci si sente visti. Questa direzionalità biunivoca del vedere è una caratteristica universale del mondo, che non vale solo per gli esseri animati. L'uomo si sente infatti visto anche dalle macchine, dai prodotti perfetti che la sua specie è in grado di produrre<sup>30</sup>, per cui tali prodotti non sono solo l'oggetto della vergogna, ma in certo modo anche l'istanza davanti a cui l'uomo si vergogna, ciò da cui distoglie lo sguardo in cerca di riparo.

Tirando le somme delle analisi di Anders, pertanto, si può mettere in evidenza come il sentimento della vergogna sia un atto riflessivo (un vergognarsi appunto), quindi in esso si esprime una relazione dell'uomo con se stesso: si tratta tuttavia di una relazione che fallisce di principio, poiché colui che si vergogna scivola in una specie di antinomia in virtù della quale si sente al tempo stesso identico e non identico a se stesso. Precisamente per questa ragione Anders può arrivare ad affermare che la "vergogna è un turbamento dell'autoidentificazione, uno "stato di perturbamento"<sup>31</sup>. Ciò con cui non riesce a identificarsi è nella maggior parte dei casi ciò che Anders chiama, con termine freudiano, *es*, intendendo in generale tutto ciò che di preindividuale appartiene a ogni uomo, ovvero anche la sua dotazione ontica<sup>32</sup>. Ma può darsi anche il caso inverso, vale a dire il caso di una vergogna che scaturisce nel momento in cui l'*es* non può passare all'*io*, come nel caso del bambino. Per l'uomo maturo, l'*es* assume in questo frangente storico due forme, poiché due sono i modi in cui si fa avanti quell'elemento preindividuale, anonimo, che sta in rapporti antinomici con l'*io*:

ci possiamo immaginare l'uomo [...] preso tra l'incudine e il martello, tra due blocchi, stretto tra due forze, che, tutte e due, gli contestano il suo essere-io: da un lato oppresso dalla forza dell' "es naturale" (quello del corpo, della specie ecc.), dall'altro da quella dell' "es-macchina", "artificiale", (burocratico e tecnico).<sup>33</sup>

In questo turbamento dell'autoidentificazione, per Anders, non ne va di un semplice disagio psicologico, o per meglio dire: il disagio psicologico è quasi la spia di una crisi antropologica in cui è in gioco il modo d'essere stesso dell'uomo, quella dignità che tutta una tradizione di pensiero filosofico gli ha conferito e che ora

---

<sup>30</sup> "Di solito, o almeno in origine, egli concepisce la "visibilità" come un rapporto assolutamente reciproco: *tutto ciò che egli vede vede anche lui*" (ivi, p. 80).

<sup>31</sup> Ivi, p. 68.

<sup>32</sup> Ivi, p. 71.

<sup>33</sup> Ivi, p. 83.



sembra svanire in virtù delle problematiche metamorfosi dell'anima nell'età della tecnica.

## ***Il potere della violenza. Su alcune riflessioni di Günther Anders***

Vallori Rasini

Università di Modena e Reggio Emilia  
Dipartimento di Studi Linguistici e Culturali  
vallori.rasini@unimore.it

### **ABSTRACT**

Violence manifests itself in many forms but in modern times it has to be faced mainly as political power and technological development. Both forms of power demote the human individual to an "inferior" being, diminished in potential and in nature. This thoughtless and superficial diminution risks creating something inhuman and monstrous, as happened under Nazism with its totalitarian system, and then occurred again with the dropping of the atomic bombs on Hiroshima and Nagasaki. But the problem does not reside only in the past, and the threat is all too present and must be faced with seriousness and determination. With impeccable theoretical consistency and deep moral sense, Anders reflects on the obligation that in order to recover man's humanity against technocratic and political violence, it is necessary to resort by actions that are in turn also "violent" in order to be genuinely effective.

### **KEYWORDS**

Günther Anders, power, violence, technology, atomic bomb, totalitarianism, humanity of man

### ***I. Violenza politica: il totalitarismo***

Per togliere potere alla violenza non si può che ricorrere ad armi pari: alla violenza, dunque<sup>1</sup>. Questa è la perentoria conclusione di Anders dinanzi ai due fenomeni che maggiormente aggrediscono e sviliscono l'umanità dell'uomo: il totalitarismo politico e l'imperialismo tecnocratico. Questi fenomeni non sono da accostare solo per i loro "effetti comuni"; sono piuttosto intrinsecamente legati da una relazione di "coappartenenza reciproca": il totalitarismo usa la tecnica (o meglio ne abusa); la tecnica, dal canto suo tende a essere totalitaria. Essi esercitano una precisa violenza sull'uomo, subdola, pertinace, per lo più dissimulata e lo conducono allo "snaturamento" (tuttavia non incolpevole).

La riflessione di Anders sul totalitarismo politico, in certo senso stemperata lungo l'intero suo percorso filosofico, ha nel romanzo *Die molussische Katakombe*

---

<sup>1</sup> In sintesi, è questo il duro messaggio che arriva da G. Anders, *Gewalt: ja oder nein*, trad. it. in Id., *Il mondo dopo l'uomo. Tecnica e violenza*, Milano, Mimesis, 2008 (in particolare pp. 35 sgg.).

il proprio fuoco, un vero e proprio trattato, non fosse per la forma letteraria e lo straordinario travestimento metaforico<sup>2</sup>. La tesi di fondo riluce cristallina: il sistema totalitario disumanizza l'uomo, rendendolo parte di una struttura "macchinale" in cui sentimenti e responsabilità non hanno più alcun ruolo. Esempio emblematico ne è Adolf Eichmann. Come *Obersturmbannführer* delle SS, riconosciuto tra i maggiori responsabili delle deportazioni e dello sterminio degli Ebrei nella Germania nazista, Eichmann tentò di dichiararsi non colpevole degli atroci crimini contestatigli sostenendo che l'esecuzione di ordini non implica responsabilità individuale. Nella lettera indirizzata al figlio maggiore dell'ex ufficiale tedesco, pubblicata col titolo *Wir Eichmannsöhne*<sup>3</sup>, Anders illustra mediante quale meccanismo perverso le condizioni di vita all'interno di un sistema totalitario favoriscano la convinzione della legittimità di argomenti come questo.

Certamente l'Ufficiale Eichmann non può essere sollevato dalle sue gravi colpe, perché diversamente da molti altri avrebbe avuto la possibilità di sottrarsi a degli ordini e perché corresponsabile dell'eccidio ben consapevole dei fini perseguiti dal regime<sup>4</sup>; ma un sistema totalitario in quanto tale consente e anzi favorisce l'assopimento delle emozioni e l'inconsapevolezza, anestetizzando il senso di responsabilità. "Il mostruoso" ne è il prodotto. Il sistema totalitario hitleriano ha potuto realizzare lo sterminio di massa, l'eliminazione di milioni di persone, istituzionalizzandolo e industrializzandolo, grazie al reclutamento di un consistente numero di servi assoggettati a un manipolo di infami, ottusi, avidi individui<sup>5</sup>. All'interno degli ingranaggi del sistema, migliaia di persone (che presumibilmente volevano non sapere) poterono mantenersi all'oscuro di tutto, comportandosi come tanti "passivi uomini-Eichmann"<sup>6</sup>. Una simile condizione poté determinarsi proprio grazie alle modalità di funzionamento dell'apparato totalitario: operai al servizio dei carnefici e vittime della carneficina si trovavano così – da questo punto di vista – nella medesima situazione di insipienza e incredulità. Dinanzi al mostruoso non è possibile reagire adeguatamente; e anzi, non c'è "adeguatezza" possibile. Perché il mostruoso porta con sé il disumano, l'allontanamento e il tradimento più radicale di ciò che caratterizza l'essere umano<sup>7</sup>.

---

<sup>2</sup> G. Anders, *Die molussische Katacombe*, trad. it. *La catacomba molussica*, Milano, Lupetti, 2008.

<sup>3</sup> *Wir Eichmannsöhne*, trad. it. *Noi figli di Eichmann*, Firenze, Giuntina, 1995.

<sup>4</sup> Ivi, p. 27, p. 37, p. 42.

<sup>5</sup> Ivi, p. 24.

<sup>6</sup> Ivi, p. 25. Si veda anche K.P. Liessmann, *Günther Anders*, München, Beck, 2002, pp. 103 sgg.

<sup>7</sup> Ivi, pp. 33 sgg.

Si tratta di un fenomeno di discrepanza interna alla natura umana, chiamata “dislivello prometeico”<sup>8</sup>, che ha manifestazioni diverse e di differente livello, ma di eguale matrice: l’antico Prometeo, il campione, in grado di confrontarsi con gli dei e finanche di gabbarli, ha perso oggi tutta la sua *hybris*, la sua indipendenza e la sua dignità, e si è ridotto a una condizione servile all’interno di sistemi politico-economici sempre più “macchinali” dei quali non è più in grado di dare ragione, di guidarli o anche solo di seguirli. A causa di questa discrepanza “dobbiamo perdere le nostre fattezze umane – chiarisce Anders –; e precisamente nella stessa proporzione con cui aumenta la fattezza meccanica del nostro mondo”<sup>9</sup>. Il fenomeno di macchinizzazione del vivere sociale trasforma l’essere umano in una parte, un pezzo, un elemento o uno strumento dell’intero, cambia la persona autonoma e responsabile di un tempo in un ingranaggio dell’impianto globale. Il mostruoso a cui ha dato luogo il totalitarismo nazista è un esito limite, ma il rischio di essere tutti “figli di Eichmann” ha a che fare con le fondamenta stesse di questo fenomeno. Il precedente incancellabile di quel totalitarismo è testimonianza della inclinazione della civiltà contemporanea: costituisce non solo il dato reale di un passato che ancora si fa orribilmente presente nel ricordo, ma una concreta possibilità, ora e sempre incalzante.

Il rischio dell’autoestraneazione è così prossimo che nessuno può dirsi al sicuro. Lo spettro del “mostruoso”, che si serve di passività e alienazione, è oramai sempre dietro l’angolo. “Che cosa ha reso possibile il ‘mostruoso’?”, si chiede Anders<sup>10</sup>. Una (quasi irrintracciabile) “oscurazione del mondo”, risponde; un ottundimento della nostra facoltà di capire e guidare ciò che costruiamo; un offuscamento della immaginazione e della percezione, che ci rende incapaci di cogliere l’effettiva situazione della modernità e impedisce la consapevolezza di un “inceppamento” interno all’uomo. Il termine rende assai bene l’idea del fenomeno in corso: se ciò che si considera più propriamente umano – la sensibilità, l’emozione, la capacità di commozione o la compassione – si inibisce o scompare l’uomo assume le sembianze di un automa, di una macchina i cui ingranaggi possono – appunto – incepparsi. Proprio questa *defaillance*, questo fallimento dell’umanità dell’uomo “rende possibile la ripetizione di queste terribilissime cose”<sup>11</sup>, rende ripetibile il “mostruoso”. Perché l’“analfabetismo emotivo” non debilita solo le passioni, ma anche il senso morale, il sentimento della responsabilità. Il totalitarismo, però, ha una radice ben più profonda di quella politica<sup>12</sup>.

---

<sup>8</sup> Il concetto di “dislivello prometeico” è il filo conduttore dell’opera di Anders *Die Antiquiertheit des Menschen*, trad. it. Id., *L’uomo è antiquato*, 2 voll., Torino, Bollati Boringhieri, 2003.

<sup>9</sup> G. Anders, *Noi figli di Eichmann*, cit., p. 61.

<sup>10</sup> Ivi, p. 29.

<sup>11</sup> Ivi, p. 34.

<sup>12</sup> Ivi, p. 29.

## II. *Violenza tecnologica: la bomba (e il resto)*

Lo sgancio della bomba atomica sul Giappone, avvenuta nel 1945, rappresenta per Anders un evento epocale che cattura completamente e definitivamente la sua attenzione: “compresi subito, già il 7 agosto – dichiara in una intervista –, un giorno dopo lo sgancio su Hiroshima e due prima di quello assolutamente imperdonabile di Nagasaki, che il 6 agosto rappresentava il ‘giorno zero’ di un nuovo computo del tempo”<sup>13</sup>. La necessità di un azzeramento della cronologia storica, ma anche (per Anders) della riflessione filosofica, dipendeva dalla constatazione dell’avvento di un’era speciale, del giorno preciso “a partire dal quale l’umanità era irreparabilmente in grado di autodistruggersi”<sup>14</sup> e di distruggere, insieme, il mondo intero. Questo fatto concreto, così enorme da essere quasi inconcepibile, determina il confronto con un nuovo cominciamento: “il mondo e la posizione dell’uomo nel mondo – dice Anders – sono cambiati così radicalmente che io sono stato costretto a partire dalla realtà stessa”<sup>15</sup>. Da questo momento, qualunque “distrazione” dalla effettiva, nuova e inaudita situazione gli apparirà inappropriata, anacronistica, totalmente inaccettabile.

Non è certo necessario sottolineare quanto si sia dimostrata terribilmente violenta l’energia nucleare anche dopo gli eventi menzionati: basta pensare a Cernobyl o a Fukushima. Ma il nucleare o la bomba rappresentano soltanto un fenomeno estremo, una sorta di “ultimo atto” della deriva tecnologica<sup>16</sup>. I prodotti atomici mettono dinanzi all’altissimo grado di imprevedibilità delle moderne tecnologie. “È ben vero – dichiara Anders – che possiamo fare la bomba all’idrogeno, ma non siamo in grado di raffigurarci le conseguenze di quello che noi stessi abbiamo fatto”<sup>17</sup>. Prova ne è che al momento dello sgancio su Hiroshima nessuno tra tecnici e scienziati fosse in grado di prevedere quanti morti avrebbe causato la bomba, quali e quanti danni avrebbe portato con sé e per quanto tempo. La nostra conoscenza è carente e del tutto inadeguata; ma dinanzi alle dimensioni degli eventi, anche il nostro sentire, la nostra capacità di

<sup>13</sup> G. Anders, *Die Zerstörung einer Zukunft*, trad. it. in Id., *Il mondo dopo l’uomo. Tecnica e violenza*, Milano Mimesis, 2008, p. 73.

<sup>14</sup> *Ibid.* Sul pericolo atomico e la posizione dell’uomo sono da menzionare anche *Die Toten. Rede über die drei Weltkriege* e *Einleitung 1982 a Hiroshima ist überall*, trad. it. in Id., *Discorso sulle tre guerre mondiali*, Milano, Linea d’ombra, 1990; e *Der Mann auf die Brücke*, trad. it. Id., *Essere o non essere. Diario di Hiroshima e Nagasaki*, Milano Linea d’ombra, 1995.

<sup>15</sup> Ivi, 77. La dichiarazione di svolta si aggancia al richiamo – neppure troppo indiretto – al tempo in cui, partendo dal dibattito contemporaneo sulla natura dell’essere umano, lui stesso si era dedicato alla riflessione, di natura ancora accademica, sull’essenza dell’uomo, sollecitato dalle posizioni di Max Scheler (e forse anche di Helmuth Plessner)

<sup>16</sup> G. Anders, *L’uomo è antiquato*, cit., vol. I, pp. 245 sgg.

<sup>17</sup> Ivi, vol. I, pp. 50-51.

provare emozioni arranca: tenta inutilmente di rincorrere quei fatti, impossibilitata ormai a esprimersi di fronte alle loro dimensioni o alla loro lontananza. L'espansione totalizzante della tecnica, l'affinamento delle potenzialità dei suoi prodotti, l'ampiezza della sua applicazione devono indurci, sostiene Anders, a generalizzare il problema. I "nuovi fenomeni del nostro tempo" impongono l'uso di un diverso concetto, quello di "evento sovraliminale": "Chiamo 'sovraliminale' – chiarisce – quegli avvenimenti e quelle azioni che sono troppo grandi per essere compresi dall'uomo: più grandi quindi di quelli che possono essere percepiti e ricordati"<sup>18</sup>. L'impossibilità di immaginare la funzionalità dei prodotti tecnologici odierni, la loro reale portata e le loro conseguenze relega l'uomo a una posizione marginale e obsoleta. Non trovandosi "al passo" con il lavoro dei propri prodotti, egli può servire – al massimo – come "pezzo" del sistema macchinale operativo, come azionatore o conduttore, come semplice leva o puleggia.

La medesima cosa era accaduta ai funzionari, agli amministrativi, agli "operai" del Terzo Reich. La conquista della Germania da parte del Regime nazista era stata così completa e bene organizzata da non lasciare nulla al caso e nulla al di fuori del sistema stesso; la conquista del mondo da parte delle macchine procede – allo stesso modo – con l'integrazione progressiva e specializzante di ciascun suo elemento, inclusi gli umani. Il concetto di "macchina mondiale" individua un immenso, sincronizzato "parco macchine", in cui ciascuna singola macchina si trova in un rapporto di dipendenza stretta e inevitabile con altre, così da divenire parte di una "macchina totale". In virtù dell'espansionismo funzionale della tecnica – una sorta di "legge meccanica" – tutto l'esistente può mutarsi in macchina; e non è affatto casuale – sottolinea Anders – "la somiglianza tra questo minaccioso regno tecnico-totalitario e il mostruoso di ieri"<sup>19</sup>. E anzi, il totalitarismo tecnico si profila persino più pericoloso di quello politico (considerabile come una sorta di "prova generale").

La corsa agli armamenti nucleari iniziata nel secondo dopoguerra (e in realtà non ancora terminata) offre un buon esempio di "totalitarismo meccanico" in avanzamento. Cosa significa? "Significa – spiega Anders – che milioni di noi vengono assunti con la massima naturalezza per co-preparare, e in caso d'emergenza per co-attuare, la possibile eliminazione di popoli e forse perfino dell'intera umanità; e significa anche che questi milioni accettano e svolgono tali 'lavori' con la medesima naturalezza con cui gli vengono offerti e assegnati. Insomma – conclude – la situazione odierna assomiglia nel modo più terribile a quella di ieri"<sup>20</sup> (vale a dire quella politico-totalitaria del Nazismo). La sua violenza, la violenza del suo potere di espansione e di imposizione, è così

---

<sup>18</sup> G. Anders, *Il mondo dopo l'uomo*, cit., p. 76.

<sup>19</sup> G. Anders, *Noi figli di Eichmann*, cit., p. 60.

<sup>20</sup> Ivi, p. 62.

soverchiante che nessuno può opporsi, neppure chi crede di poterlo o volerlo fare. Tutti – volenti o nolenti – siamo cooptati nel sistema e corresponsabili degli eventi<sup>21</sup>.

La limitazione dell'immaginazione (o della fantasia)<sup>22</sup> che consente tutto questo è chiaro segno di quel “dislivello prometeico” che fa dell'essere umano un ente ormai inadatto, fuori dall'accadere del proprio tempo, irrimediabilmente antiquato. Ma al contempo anche moralmente irresponsabile. Bisogna comunque precisare che l'incapacità di reagire al megamacchinico o al mostruoso riguarda gli uomini in maniera diversificata, a seconda della chance di consapevolezza ancora disponibile per un diniego. La collaborazione, qualora l'impianto generale e certi fini siano anche solo lontanamente comprensibili, non può essere sullo stesso piano di un passivo inglobamento nel sistema in una condizione di completo offuscamento del sapere e in assenza di un contesto afferrabile. Per questo, un funzionario in capo non è sullo stesso piano di un semplice soldato; il dirigente della grande azienda industriale non è sullo stesso piano di un qualunque operaio di fabbrica.

### III. “Antiquatezza” e disumanità

Le metamorfosi alle quali è forzosamente sottoposta l'anima umana, a causa dei processi di sviluppo e moltiplicazione tecnologica avvenuti durante la “seconda rivoluzione industriale”<sup>23</sup>, generano significativi fenomeni di cambiamento nel comportamento dell'uomo e nel suo rapporto con il mondo. Si determina una sincronizzazione, sempre più marcata nel tempo, tra l'uomo e l'universo delle sue creazioni, tra le potenzialità e le realizzazioni dei prodotti della tecnica di cui l'uomo è originariamente artefice e la povera arretratezza della natura organica, destinata a conservare più o meno inalterata il proprio insieme di capacità fisiche e psichiche. A questa distanza corrisponde un dislivello dai molteplici aspetti: non si corrispondono più azione e immaginazione, azione e percezione o sensazione, conoscenza e coscienza. La distanza più fondamentale è naturalmente quella tra dotazione organica e corpo artificiale, che fa dell'uomo un essere definitivamente antiquato.

---

<sup>21</sup> Sulla libertà solo apparente è estremamente eloquente l'esergo al vol. I di *L'uomo è antiquato* (p. 37): “Per il loro ultimo pasto i condannati a morte hanno libertà di scelta tra i fagioli serviti con lo zucchero o con l'aceto”.

<sup>22</sup> G. Anders, *Il mondo dopo l'uomo*, cit., p. 74.

<sup>23</sup> Sul significato “antropologico” dei concetti di Prima, Seconda e Terza rivoluzione industriale si veda *L'uomo è antiquato*, vol. II, pp. 9 sgg.

L'artificialità mette a nudo l'insopprimibile carenza del bios. L'uomo non è "originariamente carente" (come ad esempio sosteneva Arnold Gehlen<sup>24</sup>); al contrario, è divenuto carente, incapace o insufficiente proprio in relazione allo sviluppo della tecnica, che accompagna l'evoluzione dell'*homo faber* nel segno della più spietata competizione. Constatata la propria inadeguatezza, dinanzi alla funzionalità, alla molteplicità di prestazioni, alla sostituibilità ecc. delle macchine, l'uomo comincia ad assumere una posizione dimessa e ammirata e un atteggiamento incline all'imitazione. Questo atteggiamento sembra avere molteplici attestazioni nella civiltà occidentale contemporanea: la dotazione organica viene vissuta come un impedimento, mentre l'apporto tecnologico rappresenta una liberazione. Basti pensare al grande favore riscosso dallo *Human engineering* e agli ingenti investimenti nel campo delle tecniche bionico-cibernetiche. Da tempo la fantascienza si è scatenata nell'immaginare corpi misti e robot umanoidi; ma oggi la letteratura sembra addirittura sopravanzata dai fatti: gli interventi di laboratorio, sia sul versante della sostituzione di organi sia su quello dell'elaborazione genetica, hanno ottenuto risultati considerevoli e le aspettative scientifiche raggiungono livelli altissimi, al limite della fantasia.

Sempre, qualunque sia l'esperimento o l'applicazione, c'è in gioco il confronto dell'organismo con la macchina. Per lavorare insieme, uomo e macchina devono essere reciprocamente adeguati; lo *Human Engineering* ha lo scopo di adattarli l'un l'altro. Ma poiché il tecnologico è più funzionale, più performante ed efficiente, dovrà essere l'organismo ad adeguarsi. L'ingegneria umana interviene in questa direzione: potenzia il corpo organico con l'apporto dell'artificio, così da forzare i limiti che naturalmente l'opprimono. La "differenza organica", vissuta come inferiorità, cerca insomma una compensazione: la rassegnazione non fa per l'uomo, il cui sogno – sentenzia Anders – "va da sé, sarebbe di diventare uguale alle sue divinità: agli apparecchi"<sup>25</sup>. L'ingegneria applicata all'uomo favorisce una metamorfosi che alimenta la speranza di una (illusoria) futura consustanzialità con la macchina. Ogni tentativo estremo da parte dell'uomo di farsi "macchinale"; ogni dichiarazione esplicita di rinuncia all'umanità (una rinuncia tutt'altro che esteriore) rivela il profondo perversimento della domanda e dell'offerta, marchio inconfondibile dell'era tecnologica postfordista.

L'ottusità del corpo organico, la sua rigida definizione, i suoi molteplici limiti e la sua finitezza spingono l'uomo alla fuga, come da una calamità, in un campo che sembra offrire ancora qualche speranza. Il sentimento che accompagna la

---

<sup>24</sup> Gehlen considerava l'uomo carente in relazione alla specializzazione animale. Si veda A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, trad. it. Id., *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Milano, Mimesis, 2010.

<sup>25</sup> G. Anders, *L'uomo è antiquato*, cit., vol. I, 68.



“diserzione” dell’essere umano è la vergogna. Ci si vergogna – sostiene Anders – dinanzi a prodotti così superiori da non trovare paragone nel più straordinario e geniale degli esseri umani<sup>26</sup>; ci si vergogna della “mancanza di libertà” che affligge il corpo non fabbricato artificialmente, non autoprodotta; e ci si vergogna di un rapporto con la macchina che – date le condizioni – sembra interferire con il funzionamento macchinale, pare essere di impedimento, di solo intralcio alla perfezione tecnologica. In quanto tale e fatta propria l’aspirazione a un progresso tecnologico illimitato, l’uomo avverte se stesso come una minaccia, quasi come un sabotatore delle proprie opere<sup>27</sup>. Niente a che fare, naturalmente, con danneggiamenti dolosi; il sabotaggio ha a che fare con il rallentamento, l’inadeguato accompagnamento dei propri prodotti, il suo essere d’intralcio come ente rigido e privo di libertà: “in quanto prodotto della natura, nato da donna, corpo, è troppo dichiaratamente determinato per poter partecipare ai cambiamenti del mondo dei suoi prodotti, che varia ogni giorno ed è privo di qualsiasi autodeterminazione. Preoccupato, umiliato e afflitto da un senso di colpa, contempla dunque i suoi rampolli pieni di talento, di cui teme di rovinare il futuro, perché non li può avviare alla loro carriera privi di accompagnamento, né li può seguire”<sup>28</sup>.

Non sentendosi all’altezza dei propri prodotti, l’uomo prova un senso di intima vergogna. La vittoria fin troppo trionfale di un arrogante ma ingenuo Prometeo – che dal furto del fuoco ha ricavato la genesi di un mostro<sup>29</sup> – lo costringe ora a deporre l’orgoglio che gli era tanto naturale nel secolo passato per sostituirlo con un senso di meschinità. “Chi sono io mai?”, si chiede oggi<sup>30</sup>. Lo sconcerto e la vergogna diventano così segni distintivi della modernità. Ma dal punto di vista morale questa vergogna non è innocente; tutt’altro. Il suo aspetto colposo diviene viepiù evidente con l’autoalienazione e l’autodegradazione della natura umana. Di fronte alla caratteristica domanda formulata dalla corrente antropologico-filosofica contemporanea “qual è la posizione dell’uomo nel mondo?”<sup>31</sup>, la risposta di Anders suona: una posizione di rinuncia. Una “non-posizione” – potremmo dire –, in quanto sottrazione a una qualunque posizione nel mondo come “uomo”. L’uomo come tale non ha più ruolo, non ha più “essere”. O meglio: non vuole averlo. Perché non si tratta di un accadere in cui egli non abbia parte; al contrario, l’uomo è il vero e solo

---

<sup>26</sup> Si veda *ivi*, p. 65.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 67.

<sup>28</sup> *Ivi*, pp. 67-68.

<sup>29</sup> La riflessione sulla questione (niente affatto ridicola) è tutta da impostare. L’attribuzione del significato di “mostro mangia uomini” a determinati esiti della produzione tecnologica si perde – tra mitologia e storia – nella notte dei tempi.

<sup>30</sup> G. Anders, *L’uomo è antiquato*, cit., vol. I, pp. 58-59.

<sup>31</sup> Il richiamo è al noto saggio di Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, trad. it. Id., *La posizione dell’uomo nel cosmo*, Roma, Armando, 1997.

responsabile di questa rinuncia. Più precisamente, egli è colpevole di avere abbandonato la propria responsabilità, quella responsabilità che caratterizza l'ente in grado di "rispondere" e di impegnarsi dinanzi agli altri e rispetto al futuro; quella responsabilità che appartiene necessariamente all'ente che deve progettarsi e che ha se stesso come compito<sup>32</sup>. A rispondere non è più l'uomo; non può e non deve più essere un ente "inferiore". La disumanizzazione che si compie con l'affidamento ad altro – alla superiorità dell'artefatto – comporta l'ottundimento della coscienza, per questo è previsto l'uso di precise macchine, che sollevano da certi doveri e giustificano il trasferimento di spettanze<sup>33</sup>. Da un lato, questo scambio di ruoli che determina uno scivolamento della responsabilità sui prodotti tecnologici, veri attori del mondo, e dall'altra il frazionamento di qualunque attività produttiva (la partizione e specializzazione del lavoro) contribuiscono ad abbassare il livello della consapevolezza umana. A regnare sovrana, in un panorama un tempo ricco di forti emozioni e velleità morali, rimane la vergogna, alla ricerca di una *hybris* che conserva ormai l'unico significato di incrocio spurio<sup>34</sup>, accompagnata, sempre più massicciamente, dal marchio della disumanizzazione<sup>35</sup>.

#### IV. Responsabilità e violenza morale

Nonostante tutto, non c'è rassegnazione nella visione di Anders. Non solo: non c'è neppure quel pessimismo impotente e paralizzato che qualcuno gli attribuisce. Di più: la sua non è una visione in cui si contrappongono lo strapotere della tecnica, considerata come un Demone onnipotente, e una natura umana debole, schiavizzata (e perciò perdente). Chiunque abbia seguito un poco il percorso intellettuale di Anders, sfogliando le sue molte pagine energiche e antiaccademiche; chiunque abbia capito cosa si celi dietro all'immagine filosofica di un "uomo antiquato"; chiunque abbia capito quanto fosse feroce e sentito l'attacco sferrato contro una modernità miope e ingorda, non può dubitare – neppure per un momento – della posizione eticamente propositiva di Anders, sorretta da una profonda considerazione per le potenzialità dell'uomo e per la sua posizione. In essa trova significato ciascuna delle sue "esagerazioni" retoriche e narrative; in essa è radicato lo sdegno che spesso accompagna le sue parole. Da quello sdegno deriva una posizione estrema, ma affatto lucida e perfettamente coerente con un percorso

---

<sup>32</sup> Il riferimento più immediato è ovviamente a F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, Milano, Adelphi, 2002, pp. 46 sgg.; ma si veda anche A. Gehlen *L'uomo*, cit., pp. 45 sgg.

<sup>33</sup> Si veda l'eloquente esempio di quanto occorso al Generale McArthur: G. Anders, *L'uomo è antiquato*, cit., vol. I pp. 89 sgg.

<sup>34</sup> Sul nuovo significato di *hybris*: *ivi*, pp. 76-80.

<sup>35</sup> G. Anders, *Noi figli di Eichmann*, cit., p. 60.

intellettuale all'insegna della responsabilità e del "pacifismo". Ma l'uso di questo termine dovrà essere chiarito.

Nella situazione di sopore civico e morale in cui si trova l'uomo odierno, sempre più stordito dagli effetti speciali del progresso e avvelenato dalla bramosia di "crescita" socioeconomica, si rende necessaria la rifunzionalizzazione della percezione e dell'immaginazione, cioè di facoltà specifiche della dotazione ontica umana. Occorre poter tornare a osservare il mondo, spingendosi al di là dell'attraente superficie di certo benessere: e non si tratta tanto di una opportunità di "recupero", quanto di un vero e proprio "compito morale". Il fenomeno del dislivello prometeico, benché indotto e dipendente dalle dinamiche dello sviluppo tecnologico totalizzante, non può ottenere lo statuto di un accadere innocente. Non lo può perché l'uomo – volente o meno – ha favorito questo processo di ottundimento progressivo delle facoltà lasciandosi narcisisticamente ammaliare dalle potenzialità dei propri prodotti, sino a perdere ogni tratto delle più qualificanti caratteristiche umanizzanti. E se ora si vergogna dinanzi alle macchine, vuol dire che ha perduto persino il senso di quella perdita.

Il messaggio di Anders però non è di rinuncia. Se l'immaginazione è divenuta ottusa, se l'uomo si è trasformato in una sorta di "analfabeta emotivo"<sup>36</sup>, si possono tuttavia scuotere le menti, agitare gli animi e fomentare rivolte contro la passività. Il sapere – di marxiana memoria – ne è strumento indispensabile; la fantasia il suo principale canale. Il recupero della fantasia può rivelare l'adeguamento meccanico al sistema, sia esso politico-istituzionale o tecnocratico-industriale, che richiama l'uomo a una accondiscendente mansione socialmente "inquadrata" e lo vincola a una ottusa "morale del lavoro": "ormai siamo quasi tutti dei lavoratori subalterni e quindi in quanto tali non siamo per niente interessati ad immaginarci l'effetto del nostro lavoro e tantomeno gli effetti finali in generale. O per dirla meglio. Ci disinteressiamo perché ci viene impedito di provare questo interesse; perché dobbiamo limitarci – consiste proprio in questo la 'morale del lavoro' oggi universalmente riconosciuta – ad interessarci solo della specifica mansione lavorativa a specifica mansione lavorativa per la quale siamo pagati. Ma questo impedimento dell'interesse porta con sé una reazione a catena di impedimenti"<sup>37</sup>. La liberazione da questa catena consente la ricerca di una morale dal segno opposto, una morale "resistente" e responsabile<sup>38</sup>. Perché la responsabilità è parte congenita del comportamento umano, di quell'animale sociale che, incamminatosi lungo il percorso della civilizzazione, ha dimostrato di essere "capace di rispondere"<sup>39</sup>.

---

<sup>36</sup> Ivi, p. 34.

<sup>37</sup> Ivi, p. 41.

<sup>38</sup> Anche Hans Jonas, com'è noto, ha insistito sul bisogno urgente di responsabilità: *Das Prinzip Verantwortung*, trad. it., Id. *Il principio responsabilità*, Torino, Einaudi, 2009.

<sup>39</sup> Ancora F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 46..

Ma se questo carattere gli è davvero proprio, l'uomo andrà considerato responsabile nel bene e nel male, responsabile in generale del proprio comportamento; e dunque anche la sua indifferenza sarà responsabile (e anzi colpevole). Eventuali attenuanti non sono decisive; e in ogni caso non giustificano l'inattività. L'inattività (esattamente come la rassegnazione) si macchia di immoralità nella misura in cui rappresenta una "dimissione" dalla natura umana stessa, una sottrazione al compito che l'uomo – in quanto ente sedicente civilizzato – deve perseguire: fare se stesso (e il mondo) nella responsabilità<sup>40</sup>.

Il risveglio della consapevolezza tramite la fantasia si configura dunque come una possibilità di ritrovamento dell'umanità dell'uomo. Data l'esistenza effettiva del dislivello prometeico – sostiene Anders – e dato che le prestazioni emotive dell'uomo si riducono in proporzione alla grandezza degli eventi a cui prende parte (più sono grandi, spaventosi, inconcepibili, meno se ne sente la vicinanza e inferiore ne è il coinvolgimento), oggi – essendo in grado di determinare eventi di dimensioni enormi, egli è l'essere più dissociato che possa darsi, il più sproporzionato in se stesso e il più inumano: "le facoltà si sono allontanate l'una dall'altra e non si vedono ormai più; non vedendosi più, non vengono più a contatto; e dato che non vengono più a contatto non si fanno più male. Insomma: l'uomo, in quanto tale, non esiste più, ma esiste soltanto, da un lato, colui che agisce o produce e, da un altro lato, colui che sente; l'uomo *in quanto* produttore e l'uomo *in quanto* senziente, e soltanto questi frammenti specializzati di uomini hanno una realtà"<sup>41</sup>. Quella specie di condizione schizofrenica che pareva quasi incredibile nella figura di un Eichmann – la doppiezza di un addetto a un campo di sterminio e insieme buon padre di famiglia – si verifica oggi in ogni uomo, con la lontananza reciproca e l'incomunicabilità delle sue facoltà.

Sia chiaro: Anders non pensa che questa condizione di scollamento, questa discrepanza all'interno della natura umana abbia il significato di una destinazione univoca e definitiva. Così come non ritiene automaticamente stabilita l'irruzione del mostruoso nella dimensione politica dell'uomo, giacché questi può (e anzi deve sforzarsi di) fare esperienza dell'incepimento emozionale traendone la chance del riscatto<sup>42</sup>, allo stesso modo pensa che anche il minimo sentore circa la condizione di "ingranaggio macchinale" all'interno di un sistema tecnocratico possa offrire lo sprone a un cambiamento di rotta<sup>43</sup>.

---

<sup>40</sup> G. Anders, *Noi figli di Eichmann*, cit., p. 34.

<sup>41</sup> G. Anders, *L'uomo è antiquato*, cit., vol. I, p. 282.

<sup>42</sup> G. Anders, *Noi figli di Eichmann*, cit., p. 3.

<sup>43</sup> Questo sentore può essere favorito dall'informazione concreta ma anche dallo shock della paura: l'esagerazione di cui volentieri si serve Anders è in grado (o almeno tenta di) raggiungere questo scopo. Non è diversa, a questo riguardo, l'opinione di Jonas; si veda il suo *Dem bösen Ende näher*, trad. it Id., *Sull'orlo dell'abisso*, Torino, Einaudi, 2000, pp. 82 sgg.

Cercare di “sentire compiutamente” diviene la via da seguire: “*il compito morale determinante del giorno d’oggi consiste nello sviluppo della fantasia morale*, cioè nel tentativo di vincere il ‘dislivello’, di adeguare la capacità e l’elasticità della nostra immaginazione e del nostro sentire alle dimensioni dei nostri prodotti e alla imprevedibile dismisura di ciò che possiamo perpetrare; nel portare allo stesso livello di noi produttori le nostre facoltà immaginative e sensitive”<sup>44</sup>. A questo scopo occorre dedicarsi a precisi e senz’altro faticosi “esercizi di estensione morale”, poiché proprio nell’azione (non nella semplice disposizione) consiste la moralità; e l’agire morale – come resistenza forzata alla disumanizzazione<sup>45</sup> – è sempre anche un “atto di violenza”<sup>46</sup>.

Incorporato nella macchina tecnocratica e semplicemente illuso sul controllo dei propri prodotti, l’uomo subisce costantemente la subdola violenza di un potente sistema; ma la passiva accettazione del disumanizzante, l’inattività accondiscendente diviene – agli occhi di Anders – impotente amoralità. ‘Ormai solo l’azione ci può salvare’ sembra essere il suo motto: la riumanizzazione dell’uomo può passare solo attraverso una energica e violenta opposizione. La radicalità della sua posizione, considerata da certi sbalorditiva, è in realtà l’esito di un percorso coerente, senza salti o imprevedibili virate. “Le armi dell’aggressore determinano quelle del difensore”, aveva dichiarato già nel primo volume di *Die Antiquiertheit des Menschen*<sup>47</sup>. Per questo alla violenza del sistema non si può rispondere con un pacifismo inattivo: “la rinuncia ad agire è un’azione insufficiente”<sup>48</sup>.

Nell’antropologia sui generis di Anders<sup>49</sup> rimangono indispensabili concetti come dignità, stimabilità, onorabilità, originarietà umana. Consapevolezza e sensibilità possono innestarsi solo su simili attributi, e l’agire morale deve poterne garantire la combinazione. Se dunque Anders userà toni forti, infrangendo ogni rispetto di certo buonismo etico, sarà solo per trovare il giusto registro, la potenza in grado di affrontare e abbattere un potere disumanizzante. Le sue dure parole contro le forme puramente teatrali della lotta alla violenza hanno lo scopo di muovere alla consapevolezza che la nonviolenza è sempre stata strumentalizzata dal potere politico; a maggior ragione quando – come troppo spesso succede – sia esibita solo occasionalmente (alla maniera dei “pacifisti della domenica”), come performance ad uso personale (per sollevarsi la

---

<sup>44</sup> G. Anders, *L’uomo è antiquato*, cit., vol. I, p. 282.

<sup>45</sup> G. Anders, *Noi figli di Eichmann*, cit., p. E 48; 60.

<sup>46</sup> G. Anders, *L’uomo è antiquato*, cit., vol. I, p. 283.

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> G. Anders, *Il mondo dopo l’uomo*, cit., p. 87.

<sup>49</sup> Si vedano: P. van Dijk, *Anthropology in the Age of Technology. The philosophical Contribution of Günther Anders*, Amsterdam, Rodopi, 2000; L. Lüttkehaus, *Schwarze Ontologie. Über Günther Anders*, Lüneburg, zu Klampen, 2002, pp. 16 sgg.; P.P. Portinaro, *Il principio disperazione. Tre studi su Günther Anders*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.

coscienza). “Non è possibile opporre una resistenza efficace attraverso metodi benevoli come il dono di mazzetti di nontiscordardime, che i poliziotti non possono nemmeno prendere perché tengono in mano i manganelli. Altrettanto inadeguato, anzi insensato, è digiunare per la pace atomica. Questo produce un effetto soltanto nel digiunatore, cioè la fame; e forse la buona coscienza di avere ‘fatto’ qualcosa”<sup>50</sup>. Il pacifismo manifestato in questa forma non è azione morale, ma puro happening<sup>51</sup>, azione fittizia e priva di efficacia e “gli happenings non sono abbastanza!”<sup>52</sup>. In uno “stato di necessità” (come solo si può definire la situazione attuale), mettersi a posto la coscienza è inutile; e non solo. Lasciare le cose come stanno è un comportamento indegno e in certo senso criminoso: occorre essere coraggiosi e sporcarsi le mani; “e chi non trova il coraggio di diventare colpevole, rimane immaturo” – sostiene senza mezzi termini Anders – e “immorale”<sup>53</sup>.

Nell’opposizione alla violenza, dunque, solo la violenza può riuscire; ma una violenza che abbia il puro senso dell’autodifesa<sup>54</sup>. Naturalmente, la violenza come autodifesa si giustifica solo entro precisi limiti, vale a dire “solo fintanto che l’autodifesa rimane necessaria contro lo stato di necessità”. “Noi – precisa Anders – ci serviamo dell’autodifesa al solo fine di renderne superflua la necessità, costringendola a scomparire”<sup>55</sup>. Si tratta dunque, più precisamente, di una “contro-violenza”. Anders non ha la pretesa di fornire una ricetta infallibile; non ha in tasca la soluzione ai problemi del mondo. Ma non teme un confronto radicale con la situazione né gli esiti estremi della coerenza intellettuale.

---

<sup>50</sup> *Ibid.*

<sup>51</sup> “Il teatro e la violenza sono parenti stretti” Ivi, p. 88. Se ancora nel 1969 Anders riconosceva una certa efficacia agli *happenings* che avessero luogo in determinate circostanze (si veda UèA, pp. 330 sgg.), dinanzi all’enormità ad esempio del pericolo atomico di cui parla negli anni ’80 essi sino assolutamente insufficienti.

<sup>52</sup> G. Anders, *Il mondo dopo l’uomo*, cit., p. 41.

<sup>53</sup> Ivi, p. 47.

<sup>54</sup> Ivi, (1987) p. 44.

<sup>55</sup> Ivi, p. 44.

## ***Sopravvivenza e libertà: il dilemma impossibile***

Nicola Russo

Università di Napoli Federico II  
Dipartimento di Studi umanistici  
nicrusso2@gmail.com

### **ABSTRACT**

In *Survival and Freedom: the impossible dilemma*, the violence issue in late Anders' philosophy is examined starting from his philosophy of technology, rather than a moral perspective which would deeply characterize and compromise it. It has come to light both his thesis's extreme nature and their *ratio essendi*, furthermore some primary clues about: 1) the matter concerning the philosopher's role within his age and time, 2) the nexus between the problem regarding the conditions of possibility of a human existence, and the problem of freedom.

### **KEYWORDS**

Günther Anders, violence, power, responsibility of politician, sweet totalitarianism,

Se queste pagine avessero il solo scopo di criticare le tesi di Anders sulla violenza come forma legittima di resistenza al potere, sarebbero del tutto superflue: è già stato fatto da tempo, in tanti modi e con ottimi argomenti<sup>1</sup>. Se dunque provo a scriverle, e non senza una certa fatica, è per un altro motivo e con un atteggiamento diverso: pur non tacendo almeno alcune delle ragioni per le quali quelle tesi sono di fatto inaccettabili, non mi sono voluto limitare a contraddirle, ma ho cercato un confronto reale con le domande cui rispondono e con quelle che esse stesse suscitano. Con il sospetto che un fondamento e una ragione d'essere li hanno e, a modo loro, anche una certa giustizia e forse più di una...

Si tratta peraltro di un tema ancora molto attuale, che non ha perduto affatto il suo carattere problematico e ambiguo, ossia che rimane, a dispetto di ogni critica e retorica, una questione aperta: la semplice condanna della violenza è del tutto insufficiente e superficiale rispetto alla concretezza del fenomeno e ai suoi fondamenti strutturali, spesso è solo strumentale all'assicurazione della violenza stessa, in una delle sue forme predominanti. Un tema attuale sia rispetto al contesto specifico cui guardava Anders, sia in un senso molto più ampio.

Le tesi di Anders, infatti, sono inscindibili dalle sue analisi sulla minaccia atomica, da cui traggono la loro caratteristica radicalità, e tuttavia la questione

---

1 Cfr. M. Latini, *La dialettica della violenza: il caso Günther Anders*, in S. Azzara, P. Ercolani, E. Susca (a cura di), *Dialettica, storia e conflitto. Il proprio tempo appreso nel pensiero*, La città del sole, Napoli 2011, pp. 373-382; e P. P. Portinaro, *Il principio disperazione. Tre studi su Günther Anders*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, pp. 169-173.

del nesso tra violenza e potere non è affatto riducibile a questo unico ambito, che peraltro solo apparentemente non è più all'ordine del giorno. È vero che in Europa, dopo la caduta dell'Unione Sovietica, la minaccia è meno incumbente e di conseguenza, se si pensa all'atomo, è in prima linea al dibattito sull'energia atomica che ci si riferisce<sup>2</sup>. In molti altri luoghi, però, in Corea come in Israele, in India e in fondo nello stesso Giappone, in Iran e chissà ancora dove, atomica è ancora innanzitutto la bomba. Dato di fatto certo non secondario e tuttavia, in qualche modo almeno, non esclusivamente o addirittura primariamente decisivo circa l'attualità della minaccia, giacché riguardo alla sua natura epocale bisogna senz'altro convenire con Anders: dopo il 6 Agosto 1945 l'umanità convive per la prima volta con la possibilità dell'autodistruzione tramite i suoi stessi prodotti tecnici. Epoca revocabile non con la distruzione degli ordigni, ma solo con la distruzione di ogni capacità di riprodurli, il che implicherebbe un imponente regresso tecnologico, quale nel breve o medio termine potrebbe realizzare forse solo la bomba stessa. Nel frattempo, sulla cui durata non possiamo dire nulla – ma che si tratti comunque di un qualche “frattempo” andrebbe concesso –, nel frattempo è fatale “vivere con la bomba”, che se ne abbia o meno consapevolezza.

Data questa sua dimensione escatologica, la bomba è quindi ancora la minaccia più eclatante dell'epoca in cui viviamo, ma non certo l'unica: in fondo, è molto più probabile che l'umanità finisca per soffocare tra i suoi rifiuti prima di avere il tempo di replicare in grande stile Hiroshima e Nagasaki. Questione ambientale, in tutte le sue varie dimensioni, che a ben vedere potrebbe finire per intrecciarsi strettamente con quella atomica. E non penso solo al ruolo che le scorie o incidenti come quello di Fukushima hanno nella crisi ecologica, anch'essa tutt'altro che messa agli atti per quanto già non più all'ordine del giorno. No, penso piuttosto, osando un esercizio di futurologia per nulla poco plausibile, che la progressiva e inevitabile erosione delle risorse naturali a livello planetario renderà sempre più “vitale” e pressante l'esigenza di accaparrarsene i residui e quindi, nella stessa misura, più intensa la concorrenza tra i “grandi”, che sono già solo per questo più affamati e più (pre)potenti. Ottimo sfondo per un conflitto all'ultimo sangue e quindi per il ritorno sulla ribalta della bomba<sup>3</sup>.

Che poi sia davvero un'esigenza “vitale” avere il privilegio di bruciare l'ultimo barile di petrolio è detto ovviamente con ironia, essendo al più solo “strategico” per le tenuta, almeno momentanea, di strutture di potere politico, economico e produttivo, la cui forma non rappresenta di per sé nulla di “vitale”

---

2 Deriva che Anders guarda con molta preoccupazione (cfr. prefazione a *Die Atomare Drohung Radikale Überlegungen*, C. H. Beck Verlag, München 1981, e lo scritto *Zehn Tesen zu Tschernobil.*, in: “Tageszeitung” vom 3.6.1986, 8. Vgl. Frankfurter Rundschau, Frankfurt am Main 1986.)

3 Da questo punto di vista, sia detto qui incidentalmente, l'impegno ecologico potrebbe non essere, come temeva Anders, una deviazione che perde di vista l'essenziale, ma addirittura un presupposto dell'impegno antiatomico.



e anzi forse un enorme pregiudizio per ogni vitalità. Il che è vero e tuttavia non costituisce affatto una premessa neanche lontanamente sufficiente a farci sperare che tutti, o anche solo alcuni di quei complessi di potere possano spontaneamente rinunciare a tirare la corda fino alla fine. No: anche su questo ha del tutto ragione Anders, “il primo compito del razionalismo consiste nel non farsi *nessuna* illusione riguardo al potere della ragione e alla sua forza di persuasione”<sup>4</sup>.

Vale a dire che, per quanto irragionevole, anche già sul piano meramente tecnico-economico, ossia entro un computo dei costi e dei benefici, il processo di devastazione della Terra non è qualcosa sulla cui fine dobbiamo fare affidamento solo perché il suo prolungamento è evidentemente assurdo. La rimozione del fine, la sua cancellazione, non è affatto un’aberrazione del pensiero strumentale, bensì la sua norma e natura più intima, giacché già da tempo – e in qualche misura da sempre – gli strumenti non sono mediatori di fini, ma solo di altri mezzi e, in generale, dell’intero complesso dei mezzi, che non è sbagliato ritenere mai come oggi vivente di vita propria<sup>5</sup>.

In realtà non è neanche necessario impegnarsi in tesi di filosofia della tecnica troppo radicali, basta un po’ di esperienza e di buon senso per prevedere che anche domani, così come oggi, sarà molto difficile rinunciare ai soliti alibi – un buon incastro di presunte “cause di forza maggiore” cementato dal solito, vilissimo, “tanto se non lo facciamo noi lo fanno gli altri” – e decidersi finalmente a frenare. Se non altro è qualcosa su cui, per l’appunto, non sarebbe ragionevole limitarci a sperare. Il primo compito del razionalismo è così un compito duplice: innanzitutto non farsi illusioni che ciò che è ragionevole venga anche riconosciuto in quanto tale e *per questo* perseguito; in secondo luogo, tenere ragionevolmente conto di ciò, vale a dire cercare anche altre vie.

Per quanto si tratti certamente di una valutazione pessimistica, fino al limite della vera e propria disperazione<sup>6</sup>, il suo ruolo non è dunque affatto quello di inibire l’azione – anche quella puramente teorica –, ma anzi di pungolarla incessantemente e costringerla a reinventarsi di continuo. È proprio la sfiducia in soluzioni semplici, insomma, che tiene sempre in primo piano le solite domande: “che dire? Come? E che fare?”... Solite, intendo dire inevitabili, per ogni filosofo che non abbia ancora rinunciato al suo ruolo di coscienza critica del proprio tempo, che non abbia ancora abdicato alla sua responsabilità. Come Anders non ha mai fatto. Anzi, è proprio su questo piano, quello dell’invenzione ininterrotta di nuove vie e strategie, che la sua opera matura acquista la varietà che sembra perdere sul piano contenutistico: ad una sempre più evidente

---

4 Cfr. G. Anders, *Il mondo dopo l’uomo*, a cura di L. Pizzighella, Mimesis, Milano 2008, p. 46. Ma già in *Die Atomare Drohung*, op. cit., p. 21.

5 Cfr. *Id.*, *L’uomo è antiquato II. Sulla distruzione della vita nell’epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, pp. 9 ss., 99 ss.

6 Cfr. P. P. Portinaro, *Il Principio di disperazione*, op. cit. pp. 13 ss.

“fissazione” sul tema atomico<sup>7</sup>, fa da contraltare una vera e propria sperimentazione di moduli espressivi, retorici e teorici, e di proposte politiche e morali sempre nuovi. Fino al culmine che qui propriamente ci interessa: la presa di posizione a favore della violenza, estrema non solo per la sua radicalità, ma perché in qualche modo sancisce il termine negativo di un percorso segnato, in sostanza, dalla *frustrazione della parola*, dalla sua oramai conclamata debolezza, se non vera e propria impotenza.

Ma di questo più avanti, non prima di aver mostrato come tutto ciò si connetta intimamente al tema della violenza. La categoria andersiana centrale è, a tal riguardo, quella della “minaccia”: la detenzione della bomba, o anche solo della competenza scientifica e tecnica sufficiente a produrla, così come l’usura dell’ambiente naturale, sono minacce all’esistenza stessa dell’umanità, di tale portata da non consentire una resistenza passiva, da rendere necessario l’impegno attivo<sup>8</sup>. Minacce che hanno in assetti di potere più o meno istituzionali i loro soggetti e in ultima analisi negli Stati, che vantano l’esclusiva dell’uso della forza, quasi sempre i loro garanti. Questa, in pochissimi tratti, la situazione descritta da Anders, una situazione di violenza oggettiva, già in atto, poiché vivere sotto minaccia di morte è vivere nella violenza<sup>9</sup>.

Naturalmente gli Stati – ma è solo per il momento che limitiamo la prospettiva a quest’unica configurazione di potere – non ammettono affatto di esercitare violenza: e in effetti, da un punto di vista ideale, ma anche in tanti modi concreti, il loro monopolio della forza è inteso proprio a impedire l’imperversare della violenza. Non è quindi affatto ipocrita, ma solo conseguente la condanna alla violenza da parte dei garanti della convivenza civile: in un certo senso, si potrebbe usare anche qui la stessa categoria andersiana di “contro-violenza”, un uso della forza volto a impedire la violenza. Questo non va taciuto, né ignorato, pena lo scadere nel qualunquismo e perdere la presa sul fenomeno, che è estremamente complesso e multiforme.

Tuttavia vanno notate almeno due cose: in primo luogo, che talora le istituzioni dello Stato divengono l’infrastruttura che consente a governi, o altri organismi spesso transnazionali, azioni schiettamente violente e niente affatto solo profilattiche. E, in secondo luogo, che rispetto a ciò quasi sistematicamente la condanna della violenza è solo strumentale, vale a dire che serve solo a disarmare l’eventuale opposizione e ad ammutolirla, il che avviene in maniera particolarmente efficace laddove sia riuscita, come è riuscita senz’altro in Europa, per ragioni storiche ben comprensibili, quella che potremmo chiamare

---

7 Cfr. la *Einleitung* a G. Anders, *Mensch ohne Welt*, C. H. Beck Verlag, München 1984, pp. XI ss.

8 Anders ne ha una consapevolezza talmente viva, da sacrificare all’impegno antiatomico la sua attività propriamente filosofica; cfr. *Id. Il mondo dopo l’uomo*, op. cit. pp. 72-73 e *id. L’uomo è antiquato II*, op. cit. pp. 4 s.

9 Cfr. *Id.*, *Il mondo dopo l’uomo. Tecnica e violenza*, op. cit.

“tabuizzazione” della violenza: anche le migliori ragioni passano in seconda linea, divengono anzi affatto indifferenti, l’opposizione che osi una resistenza attiva è *ipso facto* squalificata e annullata, diviene moralmente riprovevole, oltre che criminale, e può essere messa all’angolo<sup>10</sup>. Il che sarebbe anche condivisibile, se un’opposizione pacifica avesse in generale qualche chance di far valere le proprie ragioni, ma è proprio questo che è molto dubbio. È un fenomeno che Anders ha ben visto e forse uno dei meriti del suo discorso è stato proprio quello di resistere efficacemente alla forza del tabù, di smascherarlo in quanto tale.

Un fenomeno, anzi un intreccio di fenomeni, che abbiamo ancora quotidianamente sotto gli occhi e di cui non è superfluo cercare di tratteggiare alcuni momenti, per mostrare o anche solamente esemplificare in quale misura e in che tipo di circostanze poteri politici ed economici siano poteri violenti, ossia aggressivi e in grado di esercitare la forza per stabilizzare la propria aggressività. Quando il governo di uno Stato – penso alla Grecia – vara misure a causa delle quali un impiegato pubblico perde il lavoro e con esso anche l’assistenza sanitaria, non si tratta di una situazione oggettiva di violenza? Mettiamo il caso che sia sottoposto a un costoso trattamento volto a cronicizzare un cancro: non è questa ben più che una semplice minaccia di morte, non assomiglia fin troppo a una condanna? E quando quelle misure coinvolgono direttamente o indirettamente larghe fasce della popolazione, non appare la violenza di Stato ben più che un accidente, ma un suo elemento pregnante, e non si crea così una situazione di conflitto già implicitamente violento? L’epidemia di suicidi che è seguita a quelle misure non è, in fondo, una contro-violenza mal indirizzata?

Lo Stato, però, di fatto ogni Stato è solo un ingranaggio di una macchina complessa costituita da tanti elementi interconnessi: quando il sistema mediatico nazionale e internazionale si mobilita quasi integralmente compatto in un’imponente campagna di terrorismo psicologico – penso sempre alla Grecia in occasione delle ultime elezioni –, spesso raggiungendo e oltrepassando i limiti dell’isteria, allo scopo di evitare che il pur antiquato sistema rappresentativo riesca, nonostante tutti i suoi limiti, ad essere veramente uno strumento di deliberazione democratica e pacifica contro le misure prese da quel governo – e tenga per questo mezzo mondo col fiato sospeso per le conseguenze imprevedibili di un granello di sabbia ribelle nella schiacciasassi del finanzia-capitalismo mondializzato –, quando semina l’insicurezza e l’angoscia per il futuro in un popolo già preda dell’insicurezza e dell’angoscia nel presente, non è questa una violenza particolarmente vile? Se non lo è – e violenza pura, non contro-violenza –, io non so più cosa significhi violenza.

Come viene giustificata? Immancabilmente invocando un qualche “stato di

---

<sup>10</sup> Appartiene al fenomeno anche quella che potremmo definire “trivializzazione” delle parole: recente esempio le reazioni indignate verso Gianni Vattimo, colpevole di aver fatto notare quanto assurdo, stupido e pericoloso sia qualificare i No-Tav come “terroristi”.

eccezione”, in senso ampio, una “crisi”. Ovvero una “forza maggiore” che comporta risposte obbligate, misure “necessarie”. E tramite questo presunto carattere obbligatorio delle risposte, esse, nel loro senso generale, non sembrano più affatto deliberazioni politiche (quali in fondo rimangono) e possono per questo essere delegate a “tecnici” (idealmente meri funzionari delle cause di forza maggiore). Naturalmente è solo un balletto, il cui scopo ultimo è ottenere un duplice risultato, solo apparentemente contraddittorio: deresponsabilizzare il governo, e con esso indirettamente lo Stato, e insieme vestirlo dei panni della responsabilità. Deresponsabilizzarlo poiché le sue misure non sono presentate come vere scelte (se non nei loro particolari applicativi e dunque in senso stretto tecnici), ma solo come conseguenze oggettive di stati di fatto, di necessità. Conseguenze “dolorose”, che la classe politica fa poi mostra di saper affrontare con responsabilità quasi stoica, di fatto scaricandole su coloro che dovrebbe rappresentare, su coloro che in tal modo ha però già quasi completamente esautorato dalla possibilità di richiedere di essere rappresentati diversamente.

La realtà, quindi, è posta caratteristicamente a testa in giù: le misure sono scelte senz’altro *politiche*, perché consustanziali a un sistema politico, economico e produttivo che di per sé non è affatto una “necessità”, tanto più quando dimostra di essere strutturalmente soggetto alla crisi, di produrla<sup>11</sup>, e quindi bisognoso di essere ripensato. Decidersi nonostante ciò per esse è dunque un atto deliberativo, per quanto estremamente condizionato e per tanti versi il più semplice e meno avventuroso, giacché non necessita di fantasia e progettualità, del coraggio di provare a fare diversamente. E così un atto di cui si risponde, di cui non si può rigettare la responsabilità. Ma poiché non ce la si assume, mascherando quell’atto come operazione tecnica piuttosto che azione politica; e ancor più poiché esso consiste nella conservazione e inasprimento delle condizioni strutturali della crisi e dunque non risponde affatto, cercando di superarlo, allo stato di eccezione, ma al contrario lo cronicizza; poiché infine ciò avviene a dispetto del proprio principio ideale di legittimazione – il “popolo” – e di fatto sottraendosi al suo giudizio, per tutto ciò quello è un atto *malamente* irresponsabile, vale a dire *colpevole*.

Quindi irresponsabile enfaticamente non nel senso della “innocenza” propria agli eventi su cui non abbiamo potere. No: lo ripeto, per quanto talmente condizionate da un enorme complesso di vincoli interdipendenti da essere quasi-automatiche, le risposte delle “democrazie” europee alla crisi non sono affatto irresponsabili perché obbligate, ma certamente irresponsabili perché *non rispondono* alla crisi, perché con le loro scelte non cercano neanche di affrontarla nelle sue premesse reali, né vogliono rispondere di quelle scelte di fronte a chi solamente le paga. E che tipicamente è posto già così *ipso facto* come il vero responsabile, l’unico colpevole, fino ad arrivare a convincersene egli

---

<sup>11</sup> Essa è null’affatto uno stato di eccezione, bensì è sistemica. Cfr. L. Gallino, *Finanzcapitalismo*, Einaudi, Milano 2011 pp. 45 ss. 133 ss.

stesso. Grottesco, ma non per questo meno triste<sup>12</sup>.

Ora, rispetto a tutto ciò, quel che è veramente notevole non è che la tensione sociale aumenti e sfoci di tanto in tanto in contrapposizioni violente, ma al contrario proprio la misura irrisoria in cui ciò accade. Notevole, e tuttavia a ben vedere non stupefacente: Anders ha descritto a fondo, analiticamente e in maniera convincente, mezzi e strutture del “totalitarismo dolce”, dell’illibertà comoda, dell’abdicazione conformistica all’autonomia, oramai talmente radicata che, anche quando torna ad essere sempre meno “comoda”, non può più trovare in risorse interiori intatte una qualunque forza di rivendicazione<sup>13</sup>. *Vindica te tibi*: un’espressione oggi del tutto enigmatica nel mondo dove la convinzione di ognuno di avere “in se stesso” il fondamento primo e ultimo del proprio operare convive pacificamente col fatto che quel sé è per lo più davvero solo un “si”, un *Man*.

Certo si soffre della crisi, essa è per molti addirittura angosciata e non pochi hanno una comprensione più o meno vasta delle sue radici, degli errori alle sue radici, e reputano che si potrebbe fare diversamente, un “potrebbe” che però rimane ineluttabilmente al condizionale dell’irrealtà: “se non fossimo così impotenti – così si esprimerebbe un sentimento comune –, si potrebbe fare diversamente...”. I più, però, al senso della propria impotenza – e quindi alla vergogna – preferiscono una speranza passiva: preferiscono tollerare la propria inattività e mancanza di difese nell’attesa di un domani in cui le cose tornino “come prima”, forse inconsapevoli che quel “come prima” si reggeva sull’esternalizzazione dei suoi costi ed effetti deleteri: per un lungo periodo a pagare è stato innanzitutto il Terzo Mondo, per non dire della natura, ora la spirale approssima il centro<sup>14</sup>.

Limitiamoci per il momento a questi pochissimi accenni, che servano a dare una qualche concretezza e prossimità a un elemento invero centrale del discorso di Anders, la cui considerazione è indispensabile per la valutazione, e anche per la critica, delle sue tesi circa la violenza. Con un’avvertenza di carattere metodologico: una delle condizioni di ogni dialogo filosofico è l’ammissione di un

---

12 Ancora la Grecia ne è il caso recente più eclatante: la retorica in auge, già ampiamente interiorizzata, ha assodato che la causa ultima della crisi sono stati proprio gli impiegati pubblici, fannulloni e approfittatori, e in genere tutti coloro che hanno goduto dello stato assistenziale, non certo coloro che quello stato lo hanno messo in piedi per nutrire e accrescere le proprie clientele e che oggi sono ancora lì a smantellarlo. Ma è una dinamica psicologica frequente, che proprio Anders ha analizzato a fondo in una delle sue manifestazioni più scabrose e quasi ripugnante, il senso di colpa delle vittime di Hiroshima e Nagasaki: cfr. G. Anders, *L’uomo è antiquato I. Considerazioni sull’anima nell’epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 239. In *Id.*, *Il mondo dopo l’uomo*, op. cit., p. 28, l’argomento è ripreso in relazione alla repressione poliziesca.

13 Cfr., ad esempio, *Id.*, *L’Uomo è antiquato II*, op. cit., pp. 70 ss., 173 ss.

14 Ancora Gallino, che analizza magistralmente questa dinamica in L. Gallino, *Finanzcapitalismo*, op. cit., pp. 150 ss.

certo numero di premesse condivise, anche nella forma di una concessione all'interlocutore di tesi che non è necessario approvare integralmente o in quella loro forma specifica. Senza tale disponibilità ad ammettere, se non altro provvisoriamente, uno sfondo comune, non si realizza alcun dialogo, ma solo la liquidazione di un discorso avverso tramite la negazione delle sue premesse. È certamente anche questa una strategia argomentativa legittima e spesso necessaria, ma che appunto rende impossibile il dialogo e così anche la revisione dialettica delle sue premesse, che spesso ne costituisce l'esito. E ho già detto sin dall'inizio che il mio intento non è liquidare le tesi di Anders, ma confrontarmici. Tuttavia sono tesi che non hanno nessuna ragione d'essere, se non si ammette almeno questa loro condizione: che la resistenza pacifica è oramai antiquata e quasi del tutto impotente. Starà poi al discorso stesso far emergere se e in che misura tale premessa è corretta, oltreché se è legittimo e sensato trarre da essa certe conseguenze.

La più immediata di tali conseguenze, in realtà quasi semplicemente implicita nella premessa stessa, ma che ovviamente non è ancora affatto sufficiente a giustificare le conclusioni ultime di Anders, è di certo che quando ogni possibilità di opposizione dialettica, razionale, deliberativa e quindi pacifica e civile è annullata, un'opposizione concreta e non solo inscenata non può che comportare anche un qualche uso della forza. E dunque o si accetta ciò o si rinuncia all'opposizione. Posizione che in Anders ha non solo ragioni teoriche, ma anche propriamente biografiche.

Il movimento antinucleare, di cui è stato tra i rappresentanti di maggiore spicco, "non è stato completamente inutile", scrive nel 1979, giacché ha risvegliato qualche coscienza e ha tenuto vivo il tema, in ambito sociale e in ambito politico<sup>15</sup>. E tuttavia, anche dopo Chernobyl, non ha avuto di fatto conseguenze pratiche contro il proliferare della politica atomica, energetica o bellica che sia. È di fronte a questa impasse e a causa dello sconcerto che suscita – "l'incomprensione [...] mi è quasi incomprensibile"<sup>16</sup> –, che Anders prende posizione contro il movimento stesso, rilevando l'inermità della sua strategia non-violenta, delle manifestazioni pacifiche e dei digiuni, da cui il potere non è scosso. Sintomo evidente del fatto che di autenticamente rivoluzionario in quel movimento non vi è più molto, la difesa della non-violenza appare oramai ad Anders un'ipocrisia, l'alibi dei teatranti di uno spirito rivoluzionario "solo nei fine settimana"<sup>17</sup>. Quando l'opposizione al nucleare diviene non molto più che il pretesto per rituali di socializzazione e aggregazione, i giochi sono fatti, i ruoli assegnati, e la commedia può svolgersi indisturbata.

Come in effetti è accaduto per tanti altri movimenti e continua ad accadere, che assumano una funzione per così dire surrogatoria, producendo da un lato

---

15 Cfr. G. Anders, *Il mondo dopo l'uomo*, op. cit., p. 84.

16 *Ivi*, p. 86.

17 *Ivi*, p. 95.

un'imitazione degli stati emotivi connessi alla libera opposizione e lotta contro un oppressore comune, dall'altro una compensazione del disagio morale derivante dalla situazione di reale impotenza, o incapacità, a lottare davvero<sup>18</sup>. Si fa dunque finta, e così ci si mette la coscienza a posto, almeno nella maggior parte dei casi. E andrebbe pur detto che è anche meglio così: per quanto non propriamente edificante e comunque sintomo di una situazione di illibertà stabilizzata, lo spettacolo di una lotta messa solo in scena contro un nemico spesso astratto o simbolico è comunque preferibile al delirio sanguinario che ha caratterizzato, per esempio, l'Italia degli "anni di piombo", anch'esso uno "spettacolo" non privo di artifici teatrali e drammaturgici, come i tanti scambi di ruolo di quella che potremmo chiamare una "tragedia degli equivoci", culminante anch'essa in un tanto più sconcertante nulla di fatto.

Lo avrebbe ammesso, e in tanti modi lo ha effettivamente ammesso, lo stesso Anders, che non ha avuto nessuna esitazione a mettere in second'ordine l'intenzione rivoluzionaria rispetto al compito primario di "conservare il mondo"<sup>19</sup> ed ha esplicitamente rifiutato di ridurre la questione all'alternativa libertà-totalitarismo: un totalitarismo denuclearizzato sarebbe per lui certamente preferibile a qualsiasi democrazia atomica, che è in realtà una contraddizione in termini, essendo proprio la minaccia atomica il vero totalitarismo. Anche per questa ragione esordivo notando che la questione della violenza in Anders non può essere compresa che sullo sfondo della minaccia atomica, poiché tale sfondo è un *novum* assoluto che muta tutti i presupposti etico-politici della contrapposizione sociale, che anzi mette in crisi il senso stesso della lotta "sociale". Ciò per cui si è chiamati alla lotta, infatti, non è più una qualche classe sociale, ma per la prima volta nella sua storia l'umanità stessa, che anzi proprio solo ora si costituisce a unità reale, quale non è mai stata: l'umanità è finalmente unificata, ma nel segno della negatività assoluta, in quanto integralmente minacciata di morte. Solo in quanto *morituri* siamo tutti egualmente uomini<sup>20</sup>. E questo è decisivo per quanto riguarda la sterzata netta di Anders e la sua radicalizzazione estrema: non è semplicemente ad un qualche uso della forza che bisogna rassegnarsi se si vuole lottare, non è per esempio ai sabotaggi che ci si può limitare<sup>21</sup>, né è più nostra facoltà decidere, posti di fronte a questa situazione, se lottare o meno, è anzi del tutto immorale sottrarsi al confronto. E il confronto ci richiede la disponibilità ad assumerci la colpa estrema, l'omicidio. Siamo così infine giunti al punto dolente, alla richiesta che

---

18 Cfr. anche G. Anders, *L'Uomo è antiquato II*, op. cit., pp. 330 ss.: *La serietà. Sugli happenings*, saggio scritto nel 1969, dove il giudizio sulle strategie surrogate è ancora in un qualche modo positivo.

19 *Id.*, *Il mondo dopo l'uomo*, op. cit., p. 78. Sul tema si veda anche V. Rasini, *Apocalittici e dannati*, in "Scienza e Filosofia" n. 8 2012, ISSN 2036-2927.

20 *Id.*, *L'uomo è antiquato I*, op. cit., p. 254 ss., *Id.* *L'uomo è antiquato II*, op. cit., pp. 251 ss.

21 Cfr. *Id.*, *Il mondo dopo l'uomo*, op. cit., pp. 23 s.

Anders non si stanca di definire “morale” e che in effetti stravolge integralmente i principi più elementari tanto della morale cristiana, quanto di quella antica: l’interdetto del sangue, da un lato, e il principio socratico che è meglio subire un’ingiustizia che commetterla, dall’altro. Non che Anders, naturalmente, assegni una specifica “moralità” all’omicidio e all’ingiustizia, ma senz’altro rileva l’immoralità della passività, dell’astenersi dalla colpa, e quindi in qualche modo l’esigenza tutta morale di accettarla e assumersela<sup>22</sup>. Subire un’ingiustizia, piuttosto che commetterla, è lecito solo finché riguarda unicamente noi o la nostra cerchia, non più quando riguarda ognuno, compresi i nostri “nemici”. Da questo momento in poi siamo moralmente obbligati alla colpa. Al di là degli argomenti etici o legali che Anders mette in campo – e soprattutto i secondi sono piuttosto deboli –, al di là dunque del richiamo al diritto naturale e alla legittima difesa, la sua tesi ha sostanzialmente la forma di un giudizio ipotetico: se qualcuno ci minaccia di morte è giusto difendersi; l’unica difesa concreta passa per il rendere innocui coloro che minacciano; poiché questi ci contrastano con la violenza di Stato, è legittima una contro-violenza: minacciare di morte chi ci minaccia di morte, incutere paura a chi ci incute paura.

Trattandosi di un giudizio ipotetico, ci è lecito affrontarlo innanzitutto sul piano empirico-materiale, per dirla alla Kant, tralasciando la considerazione delle massime morali cui è sotteso, affrontarlo quindi in senso propriamente extramorale: giacché se già qui esso dovesse risultare inconsistente, non vi sarebbe alcun bisogno di ricorrere a un piano ulteriore. Asserzione, quest’ultima, che Anders avrebbe contestato duramente, e forse anche in maniera sprezzante, come immorale e irresponsabile: in questa, come in tante altre occasioni, egli farebbe infatti valere quello che potremmo chiamare il suo principio del “nonostante tutto”, che è in sostanza il principio dell’assoluta prevalenza dell’obbligazione morale rispetto a qualsiasi altra considerazione. “Nel momento in cui è necessario [moralmente], la domanda se è possibile non ha più senso!”<sup>23</sup>. Il “moralismo” di Anders consiste innanzitutto in questo principio, ma è proprio rispetto ad esso che è necessario qui marcare la differenza più radicale e contraddire: nel momento in cui è impossibile, inutile o addirittura deleterio, la domanda se è morale non ha alcun senso<sup>24</sup>.

---

22 Cfr., per esempio, *Id.*, *Il mondo dopo l’uomo*, op. cit., p. 47.

23 *Id.*, *L’uomo è antiquato I*, op. cit., p. 223. Analogamente, *Id.* *Hiroshima ist überall*, C. H. Beck Verlag, München 1995 pp. XIII s. così come in vari altri luoghi, Anders riconosce che le sue proposte sono irrealistiche, ma ritiene, in conformità con la negazione kantiana dell’efficacia normativa del fattuale, che questo non sia un motivo sufficiente per astenersene, nello stesso senso in cui l’esistenza dell’omicidio non sottrae validità all’interdetto del sangue. Il rimando a Kant mi pare comunque un po’ forzato, poiché l’appello allo sciopero atomico o quello al terrorismo non sono propriamente enunciazioni di massime morali...

24 Asserzione che non implica affatto un qualunque riconoscimento della forza normativa del fattuale: si tratta piuttosto della consapevolezza – per esprimere la cosa in un linguaggio tipicamente andersiano – che è immorale essere moralisti fino alla cecità.



E che l'assassinio che Anders ci richiede, *terroristico* anche letteralmente, giacché il suo scopo è incutere paura, sia di fatto quasi *impossibile*, di certo non solo *inutile* ma anzi assolutamente *deleterio*, è del tutto evidente.

Ho già richiamato l'uso strumentale della condanna della violenza, un fenomeno che naturalmente Anders conosce fin troppo bene: "A parte la non-violenza (cui aderisce la stragrande maggioranza dei dimostranti, consentendo ai detentori del potere di costruire indisturbati i loro impianti mortiferi) questi *non si augurano altro che avere una manciata di violenti su cui poter fare affidamento, giacché solo la loro esistenza basta a rendere plausibile alla popolazione la presunta necessità di trasformare lo Stato in uno Stato totalitario [...], completamente poliziesco*"<sup>25</sup>. Ma se ciò vale già per i "dimostranti violenti", tanto più varrebbe in caso di autentici atti terroristici: la strategia di Anders è palesemente controproducente ed è difficile ritenere che egli non lo comprendesse.

La questione dunque è se si tratta davvero di una strategia, e di *quale* strategia: infatti, se non si traduce nell'azione che minaccia (e non mi pare che Anders abbia mai partecipato a un omicidio), che senso ha *argomentare pubblicamente* la necessità della minaccia? È solo un vezzo letterario, magari senile, o nasconde una strategia differente? E a chi sono davvero rivolte quelle parole? Ai "nemici" o agli "amici"? Sono solo provocatorie o intendono essere una vera e propria istigazione? E ancora: chi sono i soggetti implicati nell'argomento? E non intendo innanzitutto coloro contro cui dovrebbe essere rivolta la contro-violenza, giacché questi Anders li chiama per nome: politici, scienziati, tecnici, industriali, pubblicitisti...<sup>26</sup>. È piuttosto il "noi" che nell'argomento ha di volta in volta estensioni diverse: noi uomini tutti (i minacciati e già *morituri*); noi attivisti (ossia i pochi che si sentono effettivamente minacciati e si oppongono); noi i risoluti (ossia i pochi veri rivoluzionari tra gli attivisti).

L'azione dei risoluti è in nome dell'umanità, di un'umanità che però in grandissima parte non si riconosce in quell'azione: i mass media, insegna Anders, hanno esercitato un effetto radicalmente antilluministico, condannando a un'irrevocabile minorità le masse e quindi alla piena inconsapevolezza e irresponsabilità. I risoluti, dunque, almeno per molti versi sono una controfigura aggiornata del Grande inquisitore dostoevskiano, coloro che si prendono cura di un'umanità incapace di farlo da sé, poiché asservita alle sue illusioni e ai suoi bisogni, che si prendono cura della sua salvezza fino al limite dell'accettazione della colpa suprema. Paragone che azzardo anche perché, come intendo chiarire meglio più avanti, tanto nella requisitoria del Grande inquisitore, quanto in Anders, la questione si gioca infine nella dialettica tra

---

25 G. Anders, *Il mondo dopo l'uomo*, op. cit., p. 28.

26 Cfr. l'epitome a *Hiroshima ist überall*, dedicato "a quegli uomini di Stato, industriali, scienziati e pubblicitisti", che sono gli autentici terroristi.

sopravvivenza e libertà.

Come traspare, a dire il vero, già nella critica che Anders rivolge alle strategie convenzionali del dissenso, bollandole come “attività apparenti: Nel migliore dei casi si tratta [...] di contestatori che rimangono non violenti perché resta loro preclusa qualsiasi possibilità tecnica di opporre vera resistenza contro macchine a loro incommensurabilmente superiori”. Oltre alla riduzione del mondo a fantasma e matrice, dunque, e oltre al conformismo imperversante all’interno del “totalitarismo comodo”, l’illibertà è un dato puramente quantitativo, l’apparato delle macchine è troppo più avanzato tecnicamente, troppo più potente. Questo, insieme alle sue diagnosi circa l’uso reazionario delle masse e al correlato eremitismo di massa, induce Anders a diagnosticare la “natura antiquata delle rivoluzioni, causata dal predominio delle macchine e di coloro che controllano le macchine”<sup>27</sup>. Per questo non rimarrebbe che l’opzione terroristica, che non ha bisogno delle masse e della loro organizzazione e ideologizzazione. Ma anche riguardo a ciò Anders è in errore, come ci dimostra la storia recente: il terrorismo non è affare da gruppuscoli, richiede organizzazioni imponenti, ha quasi sempre un sostrato ideologico e sempre una qualche collusione con gli Stati, se non altro con certi Stati. Ma se queste sono le sue condizioni di possibilità, allora nessun terrorismo potrebbe essere coerente con gli scopi di Anders, sarebbe costitutivamente il loro tradimento. Non solo controproducente, dunque, ma anche deleterio e sostanzialmente impossibile: anche ai risoluti di Anders, infatti, rimarrebbe “preclusa qualsiasi possibilità tecnica di opporre vera resistenza contro macchine a loro incommensurabilmente superiori”...

Impossibile, deleterio e, infine, inutile, come si può mostrare proprio grazie al ricorso a tesi centrali della filosofia della tecnica di Anders, che qui però, parlando di “predominio delle macchine e di coloro che controllano le macchine”, entra in contraddizione con se stesso. In realtà ciò non avviene solo nell’ultimo Anders, poiché già nel primo *L’uomo è antiquato*, dove si parla dei “reggitori dell’universo dei mezzi”<sup>28</sup>, il discorso subisce un netto arretramento rispetto a quanto Anders pure sapeva: vale a dire, che i funzionari non sono affatto dei reggitori, che il loro controllo delle macchine si riduce tutt’al più alla detenzione dei mezzi, la quale rimane una funzione puramente ausiliaria ai mezzi stessi, che essi, insomma, non sono affatto cause, ma semplicemente concausati, che il loro predominio è tanto fattuale e concreto, quanto vuoto, ossia ancora una volta privo di libertà. Come Anders dice esplicitamente, quando nota che il principio oligarchico della tecnica comporta un capovolgimento dialettico che non è più quello hegeliano: non “il signore diventa servo del servo”, ma “servo tra i servi”<sup>29</sup>. Una tesi che risulta purtroppo

---

27 *Id.*, *Il mondo dopo l’uomo*, op. cit., p. 43.

28 *Id.*, *L’uomo è antiquato I*, op. cit., p. 238. Vedi anche *Die atomare Drohung*, op. cit., p. 62.

29 *Id.*, *L’uomo è antiquato I*, op. cit., p. 313. Su tecnica e oligarchia, cfr. *Id.*, *Die atomare*

tristemente confermata dalla disarmante mancanza di autonomia dei funzionari rispetto a quella che di volta in volta è la loro funzione: si può essere solo più o meno efficienti, e l'inefficienza è spesso una benedizione, ma a prevalere è sempre la funzione<sup>30</sup>. Una tesi, infine, troppo intimamente radicata nella filosofia della tecnica di Anders, che ha nella costoricità dell'uomo rispetto alla tecnica il suo esito più radicale<sup>31</sup>.

Se le cose stanno così, però, allora è evidente che attaccare violentemente la macchina liquidandone di tanto in tanto un funzionario è ancora solo un'attività apparente, per quanto più brutale e concreta, sanguinosamente concreta epperò del tutto inutile: finché il posto dedicato alla funzione rimarrà disponibile, vi sarà anche sempre qualcuno disposto ad occuparlo, ossia a farsene servosterzo.

Quel che mi pare di poter rilevare, insomma, è che c'è un difetto categoriale nell'equazione tra potenti: controllori delle macchine: minaccianti: nemici. In ultima analisi non si tratta di questo: i "reggitori dell'universo dei mezzi" hanno in fondo solo un campo d'azione più vasto, ma il contenuto dell'azione non è se non molto limitatamente a loro disposizione, vale a dire che non sono propriamente "potenti". In quanto funzioni della macchina, ingranaggi intercambiabili come tutti gli altri, non è uccidendone qualcuno che si potrebbe ottenere un risultato, ma piuttosto rifiutando la macchina stessa, rifiutandoci alla macchina e seducendo a tale rifiuto: va resa superflua la funzione, non eliminato il funzionario. Il che non è detto che debba o possa avvenire solo "non-violentemente", certo è che non può avvenire solo o prevalentemente tramite atti di forza. Insomma, se Anders ha ragione a dire che nel pericolo dobbiamo difenderci, non è certo contro Tizio o Caio, che sono dei Nessuno, bensì contro l'apparato di cui Tizio e Caio sono funzionari: sono passati i bei tempi di Hitler, quando ci si poteva proporre di assassinare il tiranno per rovesciare la tirannia<sup>32</sup>.

Mai quanto oggi nessun sistema di potere dipende da una o poche persone: ridondanza, controeazione e autoregolazione sono il segreto di ogni dispositivo ingegneristicamente ben congegnato e affidabile, quale è certamente quello globale entro cui viviamo. Ma se anche questo Anders doveva saperlo, poiché è lui stesso che ce lo insegna, ci ritroviamo ancora di fronte alla stessa domanda: perché ha presto una simile posizione? È forse lecito il dubbio che valga anche

---

*Drohung*, op.cit., p. 196.

<sup>30</sup> Anders esprime bene questa condizione antropologica in una favola del 1965 "Le qualità" in *Id.*, *Lo sguardo dalla torre*, Mimesis, Milano-Udine 2012 pp. 25 ss. Per il ruolo della favola e del linguaggio fantastico nell'opera di Anders si rimanda alla postfazione del testo a cura di Devis Colombo.

<sup>31</sup> Cfr. *Id.*, *L'uomo è antiquato II*, op. cit., p. 3.

<sup>32</sup> Cfr. *ivi.*, p. 248.

qui ciò che egli asserisce più volte: “tutto questo è scritto perché *non* sia vero”<sup>33</sup>? O si tratta semplicemente di un fallimento, causato come dicevamo dalla frustrazione della parola, una reazione quasi di sconforto e di ribellione contro la vergogna che il filosofo prova a causa della sua impotenza?

Al riguardo andrebbe, però, notata una cosa, che non risalta immediatamente e tuttavia non credo sia marginale, ossia che l’“estremo” della minaccia al ricorso alla violenza non è ancora, in realtà, l’“ultima” conseguenza della sua premessa – il fallimento della parola –, ma solo la penultima. Sì, perché la violenza di cui Anders non a caso *parla*, piuttosto che esercitare, è per così dire la continuazione del dialogo con altri mezzi: è una minaccia che intende persuadere, non annientare. Con argomenti non più razionali, ma in qualche modo ricambiando il favore: incutendo paura a chi incute paura, minacciando chi minaccia. Ed è una violenza che si sa già revocata in linea di principio: contro-violenza la cui origine è nella “paura amante” e il cui fine è propriamente la cessazione della violenza<sup>34</sup>. Risposta legittima solo in uno “stato di eccezione”.

Ad Anders non può sfuggire, però, essendone il più lucido teorico, che quello atomico è uno stato di eccezione non più revocabile, quello dell’epoca terminale, *Endezeit* in cui si dovrà costantemente e indefinitamente sfuggire l’apocalisse atomica senza mai poterne eliminare una volta per tutte la minaccia. Il che naturalmente implica che anche la contro-violenza, o se non altro la minaccia della contro-violenza, per quanto già revocata in linea di principio e delimitata entro un contesto di eccezionalità, rimanga di fatto irrevocabile: così come le bombe, anche una volta che siano state tutte fisicamente distrutte, possono sempre venire riprodotte, allo stesso modo la contro-violenza rimane e dovrà rimanere sempre disponibile tra le dotazioni degli uomini di buona volontà, di coloro che si preoccupano della sopravvivenza dell’umanità.

È un’implicazione che Anders non trae in maniera esplicita e che tuttavia è contenuta nelle premesse e può darci un’indicazione: forse è proprio nell’*irrevocabilità* dello stato di eccezione, nella sua già avvenuta *normalizzazione*, la ragione ultima per la quale Anders deve dire la sua penultima parola e fondere il nesso tra violenza e contro-violenza. Quasi solo a marcare la situazione di violenza oggettivamente imperversante nell’era atomica, a rendere visibile, anche emotivamente, la sua ineluttabile brutalità.

Ipotesi che avanzo e che vorrò sviluppare con la consapevolezza che, occupandoci di una simile questione, non possiamo farne – per parafrasare Anders – uno *happening* filosofico, ovvero l’occasione di audacie teoriche

---

33 L’esagerazione filosofica e il deformare per constatare, hanno un ruolo fondamentale nella filosofia andersiana cfr. *Id.*, *L’uomo è antiquato I*, op. cit., p. 49 e pp. 245 ss., *Id.*, *L’uomo è antiquato II*, op. cit., pp. 293 ss.

34 *Id.*, *Essere e non essere*, tr. it. R. Solmi, Einaudi, Torino 1961, p. 204 e *Id.*, *Mondo dopo l’uomo*, op. cit., p. 44.

sostanzialmente solo messe in scena, magari col gusto di rilanciare e fare a chi la dice più grossa. Sarebbe un atteggiamento altrettanto vacuo di quello opposto, della condanna scandalizzata. Il che non vuol dire che ci si possa qui affidare solo al rigore filosofico, che scadrebbe immediatamente in un rigorismo miope e di scarso respiro. Lo dico in considerazione del fatto, che è evidente che certe formulazioni andersiane – per esempio la tesi sulla legittimazione del potere tramite la violenza<sup>35</sup> – rimangono approssimative, troppo poco differenziate e in ultima analisi superficiali; ma credere di avere esaurito il compito limitandosi a mostrare ciò significa non aver compreso le ragioni propriamente filosofiche della (scarsa) determinatezza contenutistica o grossolanità di certi asserti. Per Anders, è perché deve poter operare, che la parola va spogliata e banalizzata, che va cercato un “idioma generale”<sup>36</sup>: il problema di fondo rimane anche qui quello della responsabilità del filosofo, un problema cui Anders risponde *in actu* prima ancora che teoricamente, proprio tramite la sua prassi filosofica, cui risponde sostanzialmente assumendosela quella responsabilità, anche nei suoi aspetti più scabrosi e limitanti, fino al limite della rinuncia alla filosofia stessa. Assumendosi così anche la responsabilità di rompere il tabù della violenza.

Un’assunzione di responsabilità e un invito all’assunzione di responsabilità da parte di ognuno, che sono essi stessi violenti. Anders lo sapeva sin dai tempi in cui scriveva *Della bomba e delle radici della nostra cecità all’Apocalisse*, dove presentava il “compito morale determinante del giorno d’oggi”: sviluppare la “fantasia morale”, “dilatare volontariamente il volume della nostra immaginazione e del nostro sentire”, per essere all’altezza dell’“imprevedibile dismisura di ciò che possiamo perpetrare”, per poterlo fronteggiare responsabilmente. Un invito che viene detto esplicitamente un “atto di violenza”, una pretesa brutale ed eccessiva, ma obbligata: “Le armi dell’aggressore determinano quelle del difensore. Se è nostro destino vivere in un mondo (fabbricato da noi stessi) che per la sua dismisura si sottrae alla nostra immaginazione e al nostro sentimento e perciò ci espone a un pericolo mortale, dobbiamo tentare di recuperare questa dismisura”<sup>37</sup>.

Ebbene, l’appello alla violenza può essere inteso come un tentativo ultimo di recuperare la dismisura non più solo sul piano dell’immaginazione e del sentire, ove il processo deve essersi già realizzato, ma sul piano della responsabilità effettiva, della risposta concreta. Un piano sul quale la capacità di rappresentarci l’immane diviene l’obbligazione a farcene integralmente

---

35 Cfr. *Id.*, *Il mondo dopo l’uomo*, op. cit., pp. 24 s. e 39.

36 *Ivi*, p. 82.

37 *Id.*, *L’uomo è antiquato I*, op. cit., pp. 256 ss. Nel riferimento alle armi degli aggressori e dei difensori è già quasi esplicito il possibile esito di tale compito. Sul ruolo dell’immaginazione nell’antropologia di Anders cfr. S. Velotti, *L’antropologia di Günther Anders e l’ambivalenza delle immagini*, in “Lo Sguardo - Rivista di filosofia” III, Giugno 2010 – ISSN 2036-6558.

carico: “dobbiamo fare in modo che *l’orizzonte di ciò che ci riguarda*, e cioè l’orizzonte della nostra responsabilità, *coincida con l’orizzonte entro il quale possiamo colpire o essere colpiti*; e cioè che diventi anche esso *globale*”<sup>38</sup>.

La vera richiesta della nuova morale, insomma, è quella di essere ognuno attivamente responsabile di tutti e della conservazione del tutto. È possibile una simile richiesta? Rivolta poi a chi non sa essere, per lo più, neppure responsabile di se stesso? In realtà, del tutto indipendentemente da chi ne sia interpellato, è una richiesta già strutturalmente molto problematica, giacché quello della responsabilità non è affatto l’orizzonte di ciò che ci riguarda – anche il sole ci riguarda, anche i suoi raggi ci colpiscono, ma di certo non ne siamo responsabili –, bensì di ciò su cui abbiamo un qualche potere, su cui la nostra azione può avere conseguenze. La pretesa di imporre ad ognuno un orizzonte globale della responsabilità, dunque, non è solo eccessiva e latamente violenta, è sostanzialmente anche inane, poiché come singoli è infima la misura di potere che abbiamo sulla totalità. E certo rendere l’azione violenta non serve affatto ad aumentare tale misura.

È vero, diciamo alla Derrida, che l’impotenza – o il senso di impotenza – non ci dispensa dalla responsabilità<sup>39</sup>. Tuttavia neppure l’esigenza di responsabilità ci rende legittimo ignorare l’impotenza reale. Se una responsabilità impotente, poiché rivolta ad un oggetto completamente sottratto alla nostra azione, non è affatto responsabilità, l’esigenza di responsabilità deve allora innanzitutto ricercare la sua possibile concretezza, interrogarsi su cosa si può essere effettivamente responsabili, quindi sulla misura in cui quell’impotenza non è totale: se lo fosse staremmo solo perdendo tempo!

A dire il vero il discorso sinora svolto ha già sviluppato una parte di tale interrogazione e ha già dato delle risposte, mostrando che il terrorismo è una strategia inane, un’azione priva di conseguenze desiderabili, quindi solo apparente in ordine ai suoi scopi. Non è dunque qui che possiamo individuare uno spazio di libertà e così di responsabilità; è anzi precisamente il contrario: in considerazione dei suoi effetti deleteri si tratta di una strategia del tutto irresponsabile.

Ma ciò non vale integralmente anche per la violenza in quanto tale: non bisogna ritrarsi dal constatare che, se può ancora esserci un soggetto della libertà, questo soggetto (individuale o collettivo che sia) dovrà essere capace di violenza. Anche un soggetto solo libero dalla minaccia di subire violenza, deve essere infatti in grado di contrastarla sul suo stesso piano. Il che non vale solo nell’epoca atomica, ma da sempre: gli *eleytheroi* che fondarono la democrazia antica come *isoi* di fronte al *nomos* condiviso erano quanti rimanevano sempre disposti a indossare le armi e unirsi in falangi. La Democrazia finisce con

---

38 G. Anders, *Essere o non essere*, op. cit., p. 202. Cfr. anche *Id.*, *L’uomo è antiquato I*, op. cit., p. 267.

39 Cfr. J. Derrida, *Nietzsche e la macchina*, tr. it. di Igor Pelgreffi, Mimesis, Milano 2010, p. 74.

l'arruolamento degli schiavi e l'assoldamento di mercenari. È un dato storico dall'enorme significato metaforico: solo chi è in grado di difendersi ha anche voce in capitolo, solo chi è disposto a farlo; gli altri delegano, insieme alla loro nutrizione e difesa, anche ogni altra determinazione ai propri tutori. Lo schiavo antico ha il tipico privilegio di non andare in guerra, di essere difeso dal proprio padrone, che solo così è *di fatto* padrone<sup>40</sup>. E non *legittimamente*: non vi è alcuna legittimazione della signoria, essa c'è o non c'è.

Circostanza che menziono, sia perché è significativa per comprendere le dure critiche che Anders rivolge a Jaspers, sia perché potrebbe essere questo il punto archimedeo del suo discorso, quasi volesse dire: “signori oppositori, *Freiheitsschwärmer*, siate all'altezza della vostra pretesa alla libertà, altrimenti il vostro sarà sempre e solo un gioco e continueremo a rimanere nelle mani dei servi delle macchine”. Vale a dire: “mettiamoci in testa che di fronte a una minaccia concreta e impermeabile al confronto dialettico, scrupoli morali nel senso della non-violenza sono solo viltà, ipocrisie, e quindi sono fondamentalmente immorali”. Certo, così tradisco in parte il suo detto e lo riporto “al di là del bene e del male”, ma almeno lo comprendo e posso in parte accettarlo.

Tuttavia solo in parte, poiché il nesso tra libertà e violenza è radicalmente mutato storicamente e proprio nell'era atomica entra in attrito insanabile con il tema della sopravvivenza, come peraltro Anders nota molto chiaramente proprio nella sua polemica contro la tesi di Jaspers: è necessario affrontare anche il rischio di annientamento dell'umanità a causa di una guerra nucleare pur di difendere la libertà, che è l'essenza dell'uomo. La tesi in realtà è maldestra per tante ragioni, sulle quali però è qui superfluo concentrarci, giacché è più che sufficiente l'argomento principe di Anders: per essere liberi bisogna innanzitutto essere vivi<sup>41</sup>. Il che vale da sempre, poiché da sempre si dà una sorta di dialettica negativa tra libertà e sopravvivenza, e tuttavia oggi vale come non mai, cosa che Jaspers non riesce a cogliere compiutamente.

Egli si affida, si potrebbe dire così, ancora alla configurazione antica di tale dialettica: libero è colui che, per difendere la propria libertà, sa mettere in gioco la propria sopravvivenza. Da questo punto di vista era ovvia la coincidenza antica tra “uomini liberi e uguali davanti alla legge” e “uomini col privilegio delle armi e il dovere di difendere la patria”, fossero ateniesi o spartiat, democratici o aristocratici non faceva alcuna differenza. E dunque altrettanto ovvia la concezione antica della “natura” dello schiavo: l'imbelle<sup>42</sup>. Situazione dialettica poiché porta in sé almeno una contraddizione di fondo: chi muore per la propria libertà è il più imbecille e dunque il più schiavo. Mi limito a quest'unico

---

40 Conseguente a tale logica è anche la sostituzione dell'uccisione del nemico sconfitto con il suo asservimento: rendere schiavi i vinti li uccide come uomini liberi quali erano.

41 Cfr. G. Anders, *Il mondo dopo l'uomo*, op. cit.

42 Cfr. Aristotele, *Politica*, a cura di R. Laurenti, Laterza, Bari 2005, p.4 s., p. 10 ss.

capovolgimento, poiché è esattamente l'argomento che Anders utilizza contro Jaspers per mostrare l'assurdità della sua tesi sul "suicidio dell'umanità" come rischio accettabile rispetto alla prospettiva del totalitarismo: un'umanità morta per la propria libertà non ha neanche più nulla di dialettico in sé, è solo una contraddizione nulla, poiché elimina insieme tanto la condizione di schiavitù quanto quella di libertà, elimina invero qualsiasi condizione. Per quanto orribile possa essere il totalitarismo, esso è ancora nel tempo, e quindi soggetto al mutamento ed esposto alla fine, quindi incommensurabilmente preferibile alla fine del tempo.

L'argomento di Anders è del tutto cogente, poiché dimostra che la dialettica antica di libertà e sopravvivenza è irrimediabilmente antiquata, in sostanza a causa del mutare del soggetto: allora era ancora in qualche modo individuale (il singolo, ma anche un cetto, un'intera *polis*, una nazione, una cultura...), oggi è universale, siamo tutti. La bomba atomica ha unificato l'umanità, almeno come soggetta all'annichilimento è essa oggi il soggetto di quella dialettica, che assume così un'altra forma, a sua volta, se si vuole, dialetticamente capovolta. L'uomo antico poteva accettare la sua morte per la libertà, poiché con essa non era tutto perduto e anzi, in un certo senso, la vittoria era comunque assicurata: la determinazione di ognuno poteva essere la salvezza di tutti i superstiti; la bella morte sanciva la libertà autentica del caduto e la sua gloria, la immortalava, portando onore alla famiglia e alla città ed esempio alle nuove generazioni; l'alternativa al cadere sul campo era comunque la schiavitù; la fine di un singolo, insomma, era garanzia di durata o almeno così veniva sentita<sup>43</sup>. Ben altra è la situazione quando il soggetto non è più il singolo o la *polis*, bensì l'umanità intera, una situazione di piena inversione che pure ha in sé un capovolgimento. Poiché qui non ha alcun senso morire per la libertà, giacché si morirebbe alla più assoluta schiavitù, bisogna *sopravvivere per la propria libertà* e dunque innanzitutto sopravvivere e basta, foss'anche nell'illibertà. Il problema è che se non si è liberi, se si è asserviti ovvero imbelli, non si è neanche in grado di lottare per la propria sopravvivenza! Bisogna essere vivi per essere liberi, sì, ma nello stato di eccezione che è l'essenza stessa della nostra epoca, *bisognerebbe* essere liberi per tenersi in vita, vale a dire bisognerebbe non essere imbelli quali si è di fronte alla costante minaccia che incombe su tutti e alla costante violenza che viene esercitata su molti. E si tenga presente che la "bomba" è davvero solo la punta di un iceberg, la rappresentazione spettacolare e ardente dell'Apocalisse, mentre la *scadenza* è null'affatto statica o solo potenziale, ma un reale progresso verso la cancellazione delle nostre condizioni di possibilità, innanzitutto naturali<sup>44</sup>.

---

43 Naturalmente anche in ciò vi è una soglia dialettica, i cui esempi più limpido sono la *oligantropia* spartiana e la decadenza della civiltà delle *polis* dopo la guerra del Peloponneso.

44 Al riguardo vedi N. Russo, *Prolegomena ad una Mitologia dell'avvenire*, in *L'etica come fondamento*, Giannini Editore, Napoli 2012, pp. 249 ss.



La situazione è dunque paradossale, propriamente dilemmatica: per essere liberi bisogna essere vivi, ma per proteggere la propria vita bisogna essere liberi. Dilemma che nel contesto della filosofia della tecnica di Anders ha la forma di un circolo vizioso, senza vie di uscita, almeno nella misura in cui il totalitarismo morbido è considerato un fatto compiuto, ossia nella misura in cui è già un privilegio avere se non altro la consapevolezza della propria ineluttabile illibertà. Un circolo che non può essere spezzato neanche con atti di violenza. Ma che Anders provi anche a presentare questa via è l'indice più chiaro, se mai ve ne fosse bisogno di uno, che è alla risoluzione del dilemma che egli lavora.

È difficile dire se una soluzione vi sia, di certo oggi la gabbia non sembra la si possa scardinare, ma se proviamo almeno a chiederci quale potrebbe essere un punto di attacco, che sia il fulcro di un'inversione del circolo vizioso in virtuoso, alcune conclusioni siamo portati a trarle. Di certo il terrorismo di una minoranza illuminata (e quale poi?) servirebbe solo a trasformare quel cortocircuito in una spirale in caduta libera: al totalitarismo morbido seguirebbe nuovamente quello duro, sempre meno libertà e minori occasioni di responsabilità. Se non dal lato della mera assicurazione a tutti i costi della sopravvivenza, anche a costo della colpa, se non sul fronte del Grande inquisitore dunque, è forse dall'altro lato che un'azione può non essere del tutto inane, da quello della libertà. Almeno in considerazione del fatto che siamo ancora vivi, che la sopravvivenza è ancora un dato, per il tempo in cui lo saremo l'oggetto della nostra responsabilità potrebbe essere proprio il tentativo di ripensare una possibilità per la libertà, di viverla e di insegnarla. La parola, forse, non è ancora del tutto frustrata. O se non altro dobbiamo fare affidamento su questa possibilità, poiché senza di essa non ne abbiamo altre.

La revisione critica delle premesse che annunciavamo all'inizio assume così quasi la forma di un postulato, se non addirittura di un *als ob*: se vogliamo, come vogliamo, essere responsabili, dobbiamo porre innanzitutto che ciò sia in qualche misura possibile, se non altro che sia possibile lavorare alla sua possibilità, altrimenti meglio il *carpe diem* e la noncuranza. E giacché la via della minaccia terroristica è irresponsabile, dobbiamo porre come non vero che l'opposizione dialettica sia del tutto impotente, giacché se così fosse dovremmo semplicemente rinunciare ad ogni opposizione. E quindi dobbiamo anche postulare uno spazio residuo di libertà, inscindibile da quello di un esercizio sensato e fruttuoso della parola, spazio che per quanto esiguo ci dovrà bastare. Di una libertà che potrà essere così anche per l'*azione determinata* o anche grazie all'*azione determinata*, a quella teorica come a quella pratica.

“Azione determinata” che è espressione con la quale non intendo mascherare il termine violenza o edulcorarlo, ma semmai mostrarne infine l'intrinseca povertà: un atto è violento non solo perché è un atto di forza, ma perché è *solo* un atto di forza, di prevaricazione. E non è certo di questo che si tratta nel discorso di Anders, tutt'altro. In qualche modo si potrebbe dire che egli sia

rimasto vittima di quella stessa tabuizzazione della violenza che pure ha così efficacemente criticato, ossia della sua controfigura: dell'intronizzazione a comandamento della virtù della mansuetudine. In effetti, la confusione è a monte, vale a dire nel definire "non-violento" il dissenso inerte, l'opposizione imbelli, che solo in determinati contesti può essere efficace, ossia autentica opposizione. Ci si dovrebbe però rifiutare a una simile eguaglianza, che finirebbe per relegare sullo stesso piano della "violenza" tutto il resto: la resistenza dei meli agli ateniesi, dei belgi a Cesare, dei partigiani ai fascisti...

È forse anche per combattere gli esiti di una simile omologazione che Anders prende partito così decisamente per la "violenza", ma in tal modo non esce da un'opposizione che è fallace, che non è giustificata. È però determinante, ed è ritornando su ciò che si possono concludere queste poche considerazioni, che tutto il suo discorso rimanga appunto un discorso, che in realtà anche l'opzione alogica della violenza rimanga una movenza del *logos* e che sia in tal modo leggibile come un esercizio penultimo di quell'imperativo ad ampliare le proprie facoltà immaginative e sentimentali, la cui carenza ci espone indifesi alla macchinazione dell'esistenza.

Abbiamo se non altro un indizio a favore di tale ipotesi nell'apologia, analogamente scandalosa, dell'odio, sentimento che Anders contrappone come forza in ultima analisi ancora positiva all'indifferenza bonaria e anestetizzata indotta dalla riduzione del mondo a fantasma, a quella situazione emotiva che, mascherata nelle vesti della tolleranza e del pluralismo, rivendica a sé una superiore maturità morale, ma che in effetti è solo un sintomo dell'espropriazione dell'uomo, cui non è più concesso neanche di sentire il disagio della sua antiquatezza. Inquadrato da questa prospettiva, anche il discorso sulla violenza, potremmo dire sull'antiquatezza della violenza e dell'odio come portato del dislivello prometeico, acquisisce un senso ulteriore e la sua apologia, proprio nella misura in cui produce uno *choc*, appare come ancora un altro tentativo di riappropriazione della nostra umanità assopita ed alienata: "Quanto sto per dire risuonerà tremendo alle orecchie di chi ama la pace (anche alle mie), ma non può essere taciuto: *ciò che ci perderà è proprio questa mancanza di odio, questa incapacità di odiare degli strumenti, proprio questo difetto*. Bei tempi erano quelli in cui i soldati si minacciavano e si massacravano a vicenda e in cui le guerre erano combattute da uomini capaci di odiare! Si trattava comunque di esseri umani. E coloro che si odiavano reciprocamente potevano un giorno, in determinate circostanze, anche smettere di odiare; e così smettere di combattere; e così smettere di sterminare; o forse persino iniziare ad amarsi"<sup>45</sup>.

---

45 Cfr. G. Anders, *L'odio è antiquato*, a cura di S. Fabian, p. 58. Devo lo spunto di queste ultime considerazioni a Lorenzo De Stefano, con cui ho discusso a lungo e proficuamente sull'argomento e che pertanto ringrazio.

## **VARIA**



## ***Il Trattato teologico-politico di Spinoza, tra filosofia e militanza (a partire da un recente volume di Steven Nadler)***

Riccardo Caporali  
Università di Bologna  
Dipartimento di Filosofia e Comunicazione  
riccardo.caporali@unibo.it

### **ABSTRACT**

After tracing a brief history of how the relationships between metaphysics and politics in Spinoza's philosophy have been interpreted, the author deals with Steven Nadler's most recent book and displays its main features and ideas. Following Nadler, Caporali highlights the militant character of the *Tractatus Theologico-Politicus*, whose theoretical and political centre is focused on the unsolved problem of the establishment of democracy through the exclusion of the *vulgus* (whereas the *demos* should actually be the democratic subject *par excellence*). This theoretical *impasse* historically corresponds to the political defeat of Dutch Republicans and leads Spinoza to centre his last, unfinished work (the *Tractatus Politicus*) on the notion of "multitudo".

### **KEYWORDS**

Spinoza, Nadler, judaism, universal religion, prophecy, democracy

I. I saldi intrecci di metafisica morale e politica, dei quali la filosofia di Spinoza si alimenta, diventano il vero centro d'interesse degli studiosi solo a partire dalla seconda metà del Novecento. Nei due secoli precedenti, infatti, la fortuna del filosofo olandese (la *buona* fortuna, escludendo le tante demonizzazioni a cui non ha mai cessato di essere sottoposto) si è invece realizzata per parziali valorizzazioni ora dell'uno, ora dell'altro aspetto del suo pensiero.

Nel corso del Settecento, la prima influenza di Spinoza (un'influenza importante, anche se spesso indiretta e quasi mai confessata) trascura la metafisica all'insegna di un netto primato della politica, cosicché nella cultura francese – fra Montesquieu e Voltaire, tra Rousseau e D'Holbach, o La Mettrie – il filosofo olandese diventa, di volta in volta, un geniale indagatore dei rapporti fra istituzioni e forme di governo, un campione della democrazia e della lotta al dispotismo, il più autorevole esponente del moderno materialismo.

Nella filosofia tedesca tra Sette- e Ottocento (da Mendelssohn a Lessing, da Jacobi a Herder, da Fichte a Hegel), una prepotente *renaissance* della metafisica spinoziana relega al contrario in secondo piano le opere a caratura politica.

Questa prevalenza dell'interesse verso la metafisica viene poi superato, tra Otto- e Novecento, dall'affermarsi di due nuovi orientamenti di ricerca: uno anglosassone, d'impronta fundamentalmente giuridica, che con Pollock, Duff, Vaughan e altri rilegge Spinoza in chiave utilitaristica; e un altro di scuola tedesca (Gierke, Menzel, Meinecke), che a partire dall'assunto di una netta discontinuità, quando non proprio di precise contraddizioni e revisioni, tra l'*Etica* (ripercorsa adesso in senso naturalistico) e le due opere politiche, incentra la propria attenzione ermeneutica su queste ultime, studiandone le dinamiche interne e i reciproci rapporti. In entrambi i casi, la prospettiva che finisce per prevalere è quella di uno Spinoza "liberale", avverso alla ragion di Stato, attento alla dimensione giuspositiva della democrazia e alla salvaguardia dei diritti e delle libertà individuali.

Intorno agli anni '30 del secolo scorso, un nuovo orientamento storiografico viene proposto da Gioele Solari e da Leo Strauss: due studiosi tra loro diversi e lontani (molto genericamente accostabili solo per la comune origine ebraica), che colgono una stretta connessione fra la metafisica, la morale e la politica nella filosofia di Spinoza, a partire dalle drammatiche sfide imposte dal tempo storico europeo, dalle guerre civili di religione e dai conflitti insieme politici e confessionali che travagliano la società e le istituzioni olandesi del Seicento. Neokantiana e liberale, l'impostazione di Solari guarda ai due trattati politici come alla coerente declinazione *pratica* dei "presupposti metafisici" contenuti nell'*Etica*, all'insegna di una "modernità" di Spinoza che l'interprete ricostruisce per condividerla. Strauss ammette e complica, arricchendolo, il profilo di quella stessa modernità ma, almeno nelle intenzioni dichiarate, con l'obiettivo di combatterla e demolirla. Al di là delle soluzioni di merito prospettate (teologica e anti-moderna quella di Strauss, razionalistico-kantiana quella di Solari), i due studiosi offrono un contributo metodologico nuovo e importante, che invita, per un verso, a non dividere, a non frammentare l'esperienza intellettuale spinoziana, guardando ad essa in termini sostanzialmente unitari, ancorché dinamici; e che nelle pressioni dell'epoca coglie, per un altro aspetto, un sottofondo insopprimibile, un quadro di riferimento imprescindibile per quell'esperienza, pur così unica e originalissima.

Si è aperta la via, in questo modo, a quello che forse si presenta oggi, nella sterminata mole degli studi spinoziani, come il filone di ricerca più vivace e interessante, capace al momento di produrre le novità più stimolanti, gli approfondimenti più significativi. Si tratta dell'orientamento che vede reciprocamente e solidamente implicarsi, nella ricerca spinoziana, la metafisica, la morale e la politica, sotto l'incalzare delle vicende storiche. Le sollecitazioni dell'epoca, secondo questa linea interpretativa (che accomuna autori non poco

diversi tra loro, come Balibar e Matheron, o Negri e Cristofolini, solo per fare qualche nome tra i più importanti, e senza mettere in campo i numerosi esponenti dell'ultima generazione degli studiosi), tengono in movimento, sino alla fine, il pensiero di Spinoza, i cui segmenti filosofici e politici sempre si rimandano e si modificano, interagendo in modo costante l'uno sull'altro. Il risultato è una ricostruzione unitaria ma in divenire di quel pensiero. Un approccio meno *geometrico* e al tempo stesso meno *frastagliato* di tanti altri, diversi e contrapposti, e che forse proprio per questo riesce a sintonizzarsi meglio sui registri più complessi di tutto il pensiero spinoziano.

È per altro singolare che proprio una impostazione di questo genere non abbia fin qui prodotto vere e proprie “monografie”, studi complessivi e “ricostruttivi” del *Trattato teologico-politico* (d'ora in poi *TTP*), l'opera nella quale la critica alle tradizionali religioni monoteistiche si unisce alla politica in un modo che richiama continuamente le elaborazioni metafisiche dell'*Etica*: quelle contenute nelle parti già compiute e quelle, ancora in abbozzo nella mente del filosofo, che vengono con ogni probabilità precisandosi e definendosi anche attraverso le riflessioni del trattato. Non che manchino, ovviamente, analisi acute e affondi rilevanti ma, con l'unica eccezione dell'imprescindibile lavoro di André Tosel (*Spinoza ou le crepuscule de la servitude*, 1984) quel che sembra mancare è proprio un “decisivo” *essai* sul *TTP*.

II. Spinoza è un autore di Steven Nadler, forse *il* suo autore. Egli è tornato più volte al filosofo olandese: si pensi, per citare i lavori più importanti, a *Spinoza. A Life* (1999, trad. it. *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, Einaudi 2002) e a *Spinoza's Heresy* (2001, trad. it. *L'eresia di Spinoza. L'immortalità e lo spirito ebraico*, Einaudi 2005). Nel recente *A Book Forged in Hell. Spinoza's Scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age* (2011, trad. it. *Un libro forgiato nell'inferno. Lo scandaloso Trattato di Spinoza e la nascita della secolarizzazione*, Einaudi 2013) l'autore dichiara la sua intenzione di “rendere accessibile il *Trattato teologico-politico* a un pubblico più vasto, analizzandone la stesura, i contenuti e il contesto storico” (p. X). Divulgazione, quindi, ma divulgazione colta, raffinata, che trova il modo di confrontarsi anche con alcuni dei più controversi risvolti concettuali del *TTP*.

Nadler procede in modo dettagliato alla ricostruzione del testo, sulla base dei grandi blocchi tematici che lo caratterizzano: la teoria della profezia come immaginazione teologico-politica, che consente al profeta di “ordinare” il suo popolo sotto le insegne di Dio: di farsi non *sovrano* ma *ministro*, interprete della volontà divina; la critica del “miracolo”, cortocircuito logico-ontologico per il quale Dio (il Dio che Spinoza, nella prima parte dell'*Etica*, ha già spersonalizzato e immanentizzato, identificandolo con la Natura) mostrerebbe

la sua potenza solo contraddicendo paradossalmente se stesso, solo assurdamente smentendo l'ordine nel quale in realtà si identifica e si esprime; la teoria della Scrittura quale umana, umanissima manifestazione teologico-politica del popolo ebraico, impossibile da ricondurre a qualsivoglia fantasioso *Verbum* divino, alla Parola di un Dio che in realtà, nella sua naturale onnipotenza, non ha bisogno di parlare e comunicare perché *privo*, cioè *libero*, dei caratteri antropomorfi che le religioni dogmatiche e autoritarie gli attribuiscono; la teoria della *catholica religio*, di una “fede universale”, aperta, tollerante, i cui principi generalissimi sono comunque estraibili dal testo biblico e che, riconducendosi al semplice comandamento dell'amore per Dio e per il prossimo, esprime sul piano dell'obbedienza e del dovere morale gli stessi principi che il filosofo porta alla luce in maniera consapevole e compiuta attraverso l'analisi speculativa; e infine, la teoria dello Stato democratico-repubblicano, come l'unico nel quale è possibile creare una condizione per cui tutti gli uomini obbediscono a un organismo politico del quale tutti continuano a fare parte: e l'unico, pertanto, in cui la *libertas philosophandi* non solo non nuoce all'unità e alla potenza dello Stato ma, al contrario, la alimenta e la rafforza.

Nadler ripropone poi, con approfondimenti storici suggestivi, le reazioni veementi che il *TTP* suscitò, lo scandalo e le demonizzazioni, i furenti *pamphlets* che si scagliarono contro un'opera il cui autore, appena sotto il velo di un blando anonimo, fu ben presto identificato e maledetto, fino alla definitiva messa al bando di quel suo libro “forgiato nell'inferno”: gli attacchi dei vertici delle istituzioni religiose, prima di tutto di quelle calviniste, ma anche di quelle ebraiche, che il giovane Baruch, nel 1656, avevano scomunicato e cacciato dalla sinagoga di Amsterdam; le denunce dei teologi, gli anatemi dei predicatori; e le critiche e le condanne degli intellettuali olandesi ed europei, compreso quel Leibniz che pure, in seguito, cercò contatti con lui, dichiarandogli ammirazione e rispetto. E non meno importante, nella parte iniziale del volume, è la ricostruzione del contesto storico nel quale il *TTP* si colloca: in quella delicata e infine drammatica transizione della “libera Olanda”, la potente Olanda del “secolo d'oro”, da un assetto aristocratico-repubblicano a uno sostanzialmente monarchico, esito estremo di un conflitto politico tra due fazioni da sempre contrapposte, le cui rispettive posizioni intrecciano politica, religione, economia. Capeggiato dallo “Stathouder”, figura istituzionale appannaggio degli Orange, a metà tra re e comandante militare, il “partito” monarchico-orangista deve gran parte della sua consistenza all'appoggio della chiesa ufficiale calvinista, e gode del consenso degli stessi rabbini: le aspirazioni politiche all'assolutismo regio e a uno Stato centralizzato fanno tutt'uno con l'opposizione religiosa alla libertà di pensiero, al culto cattolico (l'unico al quale sia vietata dalle autorità la professione pubblica) e al proliferare delle confessioni cristiane; sul piano economico-sociale, l'aperto sostegno ai monopoli trova pronta risonanza nei molti interessi



che la chiesa riformata (ma anche la comunità ebraica) vanta nella Compagnia delle Indie. La fazione monarchica può così contare sul sostegno dell'esercito, degli interessi monopolistici e delle più potenti organizzazioni religiose, nonché della parte più rilevante del popolo, che s'identifica nella corona per ragioni di culto e di contrapposizione sociale al "ceto medio", alla ricca borghesia mercantile. Lo schieramento repubblicano si caratterizza invece per una politica di contenimento e di pace sul piano internazionale, per l'impegno a una più marcata organizzazione decentrata dello Stato, per il deciso appoggio allo sviluppo di un'economia liberale capace di spezzare una concentrazione ormai troppo rigida e invadente. Capeggiata da Jan De Witt, che per venti anni sarà "gran pensionario" della provincia d'Olanda e con ciò stesso arbitro della vita politica dell'intero Paese, la fazione repubblicana gode del sostegno della borghesia liberale (la quale, specie nella regione più potente, si presenta come un'aristocrazia ricca, colta e illuminata), riscuotendo anche l'interesse e l'attenzione di tante sette religiose minoritarie, di cui spesso autorevoli esponenti di quella stessa borghesia si fanno animatori: Arminiani (Rimostranti), Mennoniti, Sociniani e soprattutto Collegianti, il gruppo più significativo dei Paesi Bassi alla metà del Seicento: "chretiens sens'eglise" (Kolakowski), che vivono all'ombra della politica di tolleranza sostanzialmente praticata dalle autorità repubblicane, ma osteggiati e apertamente combattuti dai culti più strutturati e organizzati: vuoi per il loro misticismo, vuoi per il loro razionalismo, sempre, in ogni caso, per il loro rifiuto di ogni gerarchia ecclesiastica in nome della religione naturale e della libertà di pensiero. Così storicamente situato, il *TTP* si presenta, come Spinoza scrive in una lettera al suo corrispondente Henry Oldenburg, primo segretario della Royal Society, quale tentativo di combattere i pregiudizi dei teologi e di respingere le accuse di ateismo; ma anche, nella ricostruzione proposta da Nadler, come una reazione amara e sdegnata alla misera fine dell'amico Adriaan Koerbagh, autore nel 1668 di *Un giardino di fiori con ogni sorta di bellezze*, un libro scritto con l'intenzione di criticare e "perfino di canzonare quasi tutte le religioni istituzionalizzate" (p. 41), e a causa del quale venne condannato a una detenzione che lo condusse rapidamente alla morte. Per il suo contenuto teologico-politico, il *TTP* non poteva infine non aspirare anche a "una qualche conseguenza pratica" (p. 25) nella vita politica olandese.

III. Ora, è proprio a partire da questo punto che si può fare qualche osservazione al pur pregevole lavoro di Steven Nadler. Le conseguenze "pratiche" del *TTP*, la sua effettiva portata politica (teologico-politica) non rappresentano infatti, con tutta probabilità, un obiettivo tra gli altri, all'interno

di un libro prevalentemente e “profondamente personale” (p. 52), ma il vero *Motiv*, la ragione più importante della sua composizione.

In contrapposizione ai sostenitori della monarchia e dei culti ufficiali, impegnati in un tentativo di normalizzazione assolutistica della particolarissima esperienza storica olandese, tutto il trattato, nel pieno delle febbrili contorsioni del tempo, lavora a una nuova ricomposizione di teologia e politica, volta alla convergenza della ragione e delle fedi libertarie, così da offrire forza ideale, energia e consenso al raggruppamento repubblicano, ormai sull’orlo della disfatta. È su questo progetto politico-culturale di ampio respiro, è su questo disegno strategico che si regge tutto il senso del *TTP*. Spinoza muove dalla convinzione che nella situazione dei Paesi Bassi persistano un’articolazione e uno sviluppo di *forze*, un dispiegamento di ragioni e passioni (di fedi, di interessi), tale da potersi ancora opporre efficacemente alla involuzione dogmatica e autoritaria in atto. Le presenti condizioni del Paese, in sostanza, consentirebbero un accordo, un’alleanza della parte più viva e più nuova della società nederlandese all’insegna della ragione contro il pregiudizio, della democrazia contro la monarchia-tirannia, dell’inclusione e della partecipazione contro la gerarchia e l’intolleranza. Una prospettiva rivolta in particolare a quei culti che per la loro stessa natura comunitaria e “informale” potrebbero risultare i più interessati e disponibili alla nuova saldatura – libertaria, egualitaria – di teologia e politica. Se si colloca il *TTP* sotto questa luce, diventano più comprensibili alcuni altri snodi (segnalati anche da Nadler) che nel trattato risultano effettivamente problematici. A cominciare dalla sua stessa composizione.

Intorno al 1665 Spinoza interrompe l’*Etica* e mette mano a un lavoro che s’immerge direttamente nello scontro politico, culturale e religioso in atto nel suo Paese. Il filosofo schivo e appartato, che si mantiene poveramente fabbricando lenti, l’intellettuale solitario che contempla per ore e in silenzio i silenziosi combattimenti dei ragni, si espone ai clamori del conflitto, all’assalto violento dei teologi e dei politici, con le sue tesi *in-audite* su Dio, sulla Bibbia, sulla democrazia. Che il libro esca anonimo non basta certo a ricollocarne l’autore nella cornice asettica dell’isolato, estraneo alle convulsioni del tempo: non era infatti difficile prevedere che l’autore sarebbe stato facilmente individuato e violentemente attaccato, come subito accadde. E poi, soprattutto, il debole paravento dell’anonimato non spiega in alcun modo perché quel saggio scandaloso venga scritto e pubblicato: un testo aperto, diretto, affatto estraneo a quelle modalità esoteriche, a quegli artifici da significato nascosto, *between the lines*, che Leo Strauss ritenne possibile e credibile scorgervi. La fisionomia del *TTP* si delinea in modo ben più nitido se si pensa che gli anni ‘65-’70 vedono farsi più cruento lo scontro tra orangisti e repubblicani, quando l’egemonia di questi ultimi viene rapidamente sgretolandosi sotto i colpi dei conflitti con l’Inghilterra e con la Francia – fino alle dimissioni e poi all’assassinio del De

Witt, un delitto che nel 1672, due anni dopo la pubblicazione del saggio spinoziano, segna la fine del primato repubblicano; e che tale scontro si dispiega anche sul piano teorico, moltiplicandosi proprio in questa fase cruciale della vita olandese la pubblicazione di libri, articoli e *pamphlets* volti a difendere o a riformare (quando non proprio a rivoluzionare) i rapporti tra la ragione e la fede, la religione e la politica, le aderenze di chiesa e i diritti di cittadinanza.

Proprio questo incrocio delle emergenze politiche e dei presupposti culturali, che danno all'opera un potente fascino obliquo (tale da renderla unica, tra quelle spinoziane), spiega anche l'assenza di una analisi "istituzionale" della democrazia, di un suo preciso "modello di funzionamento" (Nadler, p. 196). Lontano dall'andamento distaccato, "more geometrico", dell'*Etica*, il *TTP* procede per toni caldi ed energici sia alla vibrata denuncia dei guasti civili della "superstitio" (e del perverso legame teologico-politico che l'alimenta al solo scopo di inculcare nelle menti la passività e la soggezione), sia all'appassionata celebrazione dell'*imperium democraticum* quale sistema della libertà, dell'uguaglianza, della discussione pubblica, della partecipazione *repubblicana* (irriducibile alla pura prospettiva liberale), che non può lasciare spazio al dettaglio "politologico", alla definizione minuta di una particolare architettura statale.

Il prevalente carattere di progettualità politico-culturale del *TTP* consente forse di cogliere al meglio anche il senso della prospettiva pattizia, presente nel trattato: una presenza difficilmente sintonizzabile con quella identità immediata di diritto e potenza (e con la sua pratica prevalentemente irrazionale-passionale, da parte degli uomini), che rappresenta un architrave della filosofia politica di Spinoza. Più che un vero e proprio principio teorico, capace di reggere e di spiegare l'essenza dell'*imperium* (e tale da fare di Spinoza un esponente *tout court* del contrattualismo), l'idea del *pactum* sembra assumere semmai il valore più determinato e contingente di una metafora-progetto, di una *parola d'ordine* rappresentativa della preconizzata intesa tra l'aristocrazia economico-intellettuale, portatrice di una *ratio* emancipata, e le confessioni "più ragionevoli", per loro natura meglio convertibili, nella prassi politica, alla razionalità repubblicana, la più adatta ad una società evoluta, sviluppata, ormai capace di demistificare i vecchi rapporti di potere e pronta a sostituirli con altri, nuovi e "universali".

Quel progetto, infine, esclude esplicitamente e consapevolmente il *vulgus*, la maggioranza del popolo, la plebe volubile, incostante, ignorante e superstiziosa, che appoggia i culti tradizionali e attraverso di essi gli Orange e la monarchia: "Non invito a leggere queste pagine – così si esprime Spinoza nella *Praefatio* al *TTP* – né il volgo, né tutti coloro che, al pari del volgo, sono agitati dai medesimi affetti". Col risultato paradossale di scindere in modo verticale l'uguaglianza della democrazia nella sua stessa fase costituente, escludendo

preliminarmente la maggioranza del *molti*: quei *plerique* che dovrebbero animare l'*imperium democraticum* e che invece, durante i travagli del suo atto istitutivo, restano il carburante dei culti tradizionali e dei fautori della monarchia-tirannia. A realizzare la democrazia dovrebbe allora bastare un accordo tra ragionevoli, l'impegno di una *élite* minoritaria, "azionista", forse nella inespressa convinzione che la sua illuminante forza di "verità" potrà comunque avere la meglio, in quanto tale, sulla *superstitio* e sulle resistenze impulsive della massa. Un disegno esposto, per sua stessa natura, alla minoranza e allo scacco, sia nella teoria che nella pratica storico-politica. Il linciaggio dei fratelli De Witt segna il tramonto di un progetto "verso la ragionevolezza politica" della teologia. Tanto che gli stessi culti libertari e tolleranti si affretteranno a prendere sommaria e sdegnata distanza dal *TTP*, per evitare di essere accostati allo scandaloso trattato. Nel ritiro appartato che segue la sconfitta, ben più a fondo occorrerà fare i conti, teorici prima ancora che storici, con quel *vulgus* che ha combattuto contro il partito dei ragionevoli. Occorrerà fare i conti con la *saeva multitudo*, con quella "comune natura" degli uomini sulla quale si apre, in termini insieme realistici e pur sempre progettanti, il *Tractatus politicus*, interrotto dalla morte del suo autore proprio alle prime battute sulla democrazia.

## ***Disabilità, immaginazione e cittadinanza sessuale***

Brunella Casalini

Università di Firenze

Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali

brunella.casalini@unifi.it

Nearly everyone want to be normal. And who can blame them, if the alternative is being abnormal, or deviant, or not being one of the rest of us? Put in those terms, there doesn't seem to be a choice at all. (Michael Warner, *The Trouble with Normal: Sex, Politics and the Ethics of Queer Life*, 1999)

### **ABSTRACT**

The paper describes and evaluates an initiative recently promoted through the web in Italy: a signatures gathering campaign for formal recognition of professionally trained sexual assistants to disabled people a job that already has proper legal status in several Western countries. I analyze the pros and cons of this kind of answer to the sexual difficulties, and needs, of disabled people, and then move on to the more general issue of disability and what has come to be known as “sexual citizenship”. The contemporary theoretical alliance between critical disability studies, feminist studies, queer theory, critical race theory and postcolonial theory, suggests for us the need for a global cultural revolution: it is necessary, first of all, to understand, and then try to correct, the various, and often unconscious images, associations, and feelings that oppress some groups in our societies. A radical change in view is suggested not just about the image of disabled people, but also for gay men and lesbians, women, people of colour, migrant people, sexual workers, and old people.

### **KEYWORDS**

Sexual assistant, caring profession, sex work, disabled people, social model of disability, critical disability studies, sexual citizenship

### ***1. Introduzione***

Dal mese di novembre dello scorso anno è in corso sul web una raccolta di firme per il riconoscimento legale di un servizio che altri paesi da tempo assicurano alle persone con disabilità: quello della possibilità di ricorrere alla figura dell'assistente sessuale. Si tratta di un'iniziativa al momento solo privata, che si ripromette, però, di gettare le basi per una petizione pubblica.

Avanzata dal movimento delle persone con disabilità anche in Francia qualche tempo prima che in Italia, questa idea sollecita a fare i conti con un tema poco frequentato nel dibattito pubblico del nostro paese almeno fino a non

moltissimo tempo fa, al di fuori degli addetti ai lavori, quale quello della cittadinanza sessuale dei disabili, tema intorno al quale ruotano tanti pregiudizi e molte paure. Le persone disabili, infatti, sono spesso trattate e immaginate dalla società come prive di sessualità e sessualmente “neutre”. Lo testimonia, banalmente, la divisione delle toilette in per maschi, per femmine e per disabili<sup>1</sup>.

Dopo aver illustrato la proposta, ne discuterò qui i possibili limiti. Quella del ricorso all’assistente sessuale è una strada percorribile per migliorare la qualità della vita di alcuni disabili qualora si sia disposti a risolvere un problema tuttora aperto nel nostro paese: la questione del riconoscimento delle/dei *sex worker*. L’attività dell’assistente sessuale, infatti, nonostante i necessari distinguo, rientra pur sempre nell’ambito degli scambi sesso-economici. Il ricorso a questa figura non è, in ogni caso, una panacea. L’obiettivo dell’inclusione piena del disabile nella cittadinanza sessuale dovrebbero essere perseguito contemporaneamente anche per altre vie, quali: il garantire alla persona disabile fisiche o mentali occasioni per tessere relazioni al di fuori dell’ambiente familiare; l’introduzione in tutte le scuole dell’educazione sessuale e alla relazione, terreno sul quale il nostro paese è ancora indietro, mancando a tutt’oggi una legge in materia; l’istituzione di centri d’ascolto dedicati nei consultori e un’attività di consulenza specifica rivolta alle famiglie. Contemporaneamente, appare necessario avviare una riflessione critica sulle fondamenta sui cui è stato eretto storicamente il confine “politico” tra normale e patologico, tra corpi abili e corpi disabili, confine che costituisce la principale barriera che il disabile deve superare per accettarsi, essere accettato e avvicinato<sup>2</sup>. In questa direzione, sulle orme dei *critical disability studies*, si

---

<sup>1</sup> Cfr. H.-J. Styker, *Les métamorphoses du handicap de 1970 à nos jours*, Presses Universitaires de Grenoble, Grenoble 2009, p. 142. Tobin Siebers così commenta la questione dei bagni unisex per disabili: “The practice of using unisex accessible toilets exposes the fact that able-bodiedness overdetermines the assignment of gender. In the game of signifying practices, the difference between ability and disability trumps the difference between Ladies and Gentlemen every time” (T. Siebers, *Disability theory*, The University of Michigan Press, Ann Arbor 2008, p. 168).

<sup>2</sup> Sulla necessità di adottare una strategia ampia, non limitata alla figura dell’assistenza sessuale, insiste, per esempio, la psicoterapeuta e sessuologa Priscilla Berardi, che scrive: “È necessario cambiare il pensiero socio-culturale affinché le persone, disabili e non, si incontrino e si mescolino. Vanno abbattute le barriere mentali, ultimo baluardo di un rapporto gerarchico tra chi è “normale” e chi è “da assistere” e “fuori schema”. Ben vengano i film, i documentari, le conferenze, gli articoli, le lezioni magistrali. Ben venga un’educazione sessuale e affettiva fatta ai disabili per insegnare a corteggiare, a conoscere e usare il proprio corpo, le sue funzioni, le risposte agli stimoli, il piacere che può provare e donare e non solo la sofferenza, al fine di annullare la scissione mente-corpo. Un’educazione che mostri che ognuno ha un proprio stile di seduzione e che protegga dagli abusi dei malintenzionati. Ben vengano le opportunità per le famiglie, gli educatori, i medici, gli insegnanti e tutte le figure coinvolte

guarda qui con interesse all'alleanza che negli ultimi anni si è andata profilando tra studi sulla disabilità, femminismo<sup>3</sup>, teoria *queer*, *critical race theory* e teoria postcoloniale<sup>4</sup>.

## 2. Assistente sessuale, sexual surrogate o sex worker?

L'idea da cui muove la petizione promossa sulla rete in Italia è fornire un accesso facilitato alla sessualità per i disabili mediante il riconoscimento di una nuova figura professionale, quella dell'assistente sessuale. Una richiesta avanzata nel 2007 anche in Francia durante un convegno internazionale dal titolo *Dependance physique: intimité et sexualité*, che è riuscita a stimolare un'importante discussione pubblica, tuttora aperta oltralpe<sup>5</sup>.

Cos'è l'assistente sessuale? Con le parole di Max Ulivieri, il principale sostenitore della proposta in Italia:

L'assistenza sessuale è un servizio che consiste nell'avere a disposizione un

---

nella cura della sessualità o della disabilità di mettersi in discussione e analizzare i propri pregiudizi" (P. Berardi, *Sessualità è relazione, per realizzare compiutamente se stessi*, "Haccaparlante", 2, 2013, numero monografico dedicato al tema: *Il corpo degli altri. Sessualità e disabilità: immagini e nuove prospettive*, p. 13).

<sup>3</sup> Per le molte ragioni di dialogo tra femminismo e *disability studies*, cfr. R. Garland-Thomson, *Integrating disability, transforming feminist theory*, in L. J. Davis (a c. di), *The disability studies reader*, Routledge, New York-London 2013, pp. 333-353. In italiano si può vedere l'interessante lavoro di Maria Giulia Bernardini, *Corpi esibiti, corpi celati, corpi negati*, "Ragion Pratica", 2, 2011, pp. 385-402.

<sup>4</sup> Cfr. M. Shildrick, *Critical disability studies: rethinking the convention for the age of postmodernity*, in N. Watson, A. Roulstone e C. Thomas (a c. di), *Routledge handbook of disability studies*, Routledge, London-New York 2012, pp. 30-41; Ead., *Dangerous discourses of disability, Subjectivity and sexuality*, palgrave, macmillan, London 2009; R. Garland-Thomson, *Extraordinary bodies. Figuring physical disability in American culture and literature*, Columbia University Press, New York 1997. In quest'ultimo lavoro, Garland-Thomson scrive: "Constructed as the embodiment of corporeal insufficiency and deviance, the physically disabled body becomes a repository for social anxieties about such troubling concerns as vulnerability, control and identity. I want to move disability from the realm of medicine into that of political minorities, to recast it from a pathology to a form of ethnicity. By asserting that disability is a reading of bodily particularities in the context of social power relations, I intend to counter the accepted notion of physical disability as an absolute inferior state and a personal misfortune. Instead, I show that disability is a representation, a cultural interpretation of physical trasformazione or configuration, and a comparison of bodies that structures social relations and institutions" (ivi, p. 6).

<sup>5</sup> La conferenza è stata organizzata a Strasburgo, presso il Parlamento europeo, da *Handicap International*, *CHA (Collectif Handicap et Autonomie)*, *AFM (Association Française contre les Myopathies)* e *l'APF (Association des Paralysés de France)*.

team di specialisti: da psicologi o sessuologi all'assistente sessuale vero e proprio che permette al disabile di entrare in contatto con la propria sessualità. Il modo è deciso caso per caso: ci sono situazioni in cui la persona ha bisogno di vivere un'esperienza per essere spronato, in altri c'è la necessità di soddisfare un bisogno sostanzialmente fisico. L'assistente sessuale non promette di essere il principe azzurro: permette solo di entrare in contatto con questa parte di sé. Generalmente, anche rifacendosi agli esempi di altri Paesi, l'assistente sessuale incontra la persona che lo/la contatta assieme allo psicologo e decide come e cosa fare. Possono essere carezze, stimolazioni, nella mia bozza di proposta non è previsto il rapporto completo, che sarebbe invasivo per l'assistente, sia metterebbe in gioco altre variabili (anche semplicemente sanitarie e igieniche)<sup>6</sup>.

Questa figura, ormai nota al grande pubblico grazie al film *The Sessions*, è legalmente riconosciuta in diversi paesi europei<sup>7</sup>: in Olanda dal 1980, in Danimarca dal 19878, in Germania dal 19959 e nella Svizzera tedesca dal 2003 e dal 2009 anche nella Svizzera francese. In questi paesi sono previsti veri e propri corsi di formazione, che dovrebbero aiutare l'assistente sessuale sia a conoscere le diverse forme di disabilità e a tener conto delle difficoltà specifiche che possono nascere a seconda dei casi, sia a gestire l'eventuale coinvolgimento emotivo.

In Olanda l'assistenza sessuale esiste da oltre trent'anni, grazie a René Vercoore, un olandese immobilizzato su una sedia a rotelle che, in seguito a

---

<sup>6</sup> C. Pierami, *Il sesso per un disabile? Diritto ed esigenza*, Tgcom24, 7 febbraio 2013: <http://www.tgcom24.mediaset.it/cronaca/articoli/1080674/il-sesso-per-un-disabile-diritto-ed-esigenza.shtml> (ultimo accesso 21 giugno 2013).

<sup>7</sup> C. Pierami, *Sogno di fare l'assistente sessuale*, Tgcom24, 7 febbraio 2013: <http://www.tgcom24.mediaset.it/cronaca/articoli/1080749/sogno-di-fare-lassistente-sessuale.shtml> (ultimo accesso 21 giugno 2013). Per un'approfondita analisi comparativa della situazione in Europa, cfr. G. Garofalo Geymonat, *L'assistenza sessuale in Europa: una ricerca comparata*, "Haccaparlante", 2, 2013, pp. 44-49.

<sup>8</sup> La Danimarca offre al disabile la possibilità di frequentare una prostituta una volta al mese e di chiedere allo stato il rimborso spese. L'iniziativa è stata pubblicizzata mediante un volantino nel quale si invita l'assistente personale ad accompagnare la persona disabile che ne faccia richiesta da un/una *sex worker* (cfr. L. Gravesen in Aarhus, *Taxpayers foot bill for disabled Danes' visits to prostitutes*, "The Telegraph", 2 ottobre 2005: <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/europe/denmark/1499735/Taxpayers-foot-bill-for-disabled-Danes-visits-to-prostitutes.html> (ultimo accesso 20 giugno 2013).

<sup>9</sup> V. De Filippis, *Assistenza sessuale: come funziona in Germania*, "Fai notizia. Radio radicale", 14 giugno 2013: <http://www.fainotizia.it/contributo/12-06-2013/testo/assistenza-sessuale-come-funziona-germania> (ultimo accesso: 20 giugno 2013).



brutte esperienze con delle prostitute<sup>10</sup>, all'inizio degli anni Ottanta, insieme ad altri quattro disabili, fondò la SAR, un'associazione di assistenza alternativa formata da volontari, che aiutano le persone disabili a vivere la loro dimensione sessuale. Uno dei responsabili dell'associazione puntualizza che gli associati non praticano la prostituzione; al contrario, lavorano affinché i disabili non vi ricorrono. Durante gli incontri non viene consumato soltanto sesso; si instaurano relazioni di amicizia e di fiducia. La cittadina olandese di Amstelveen è arrivata finanziare attraverso i servizi sociali questa attività: previa autorizzazione medica viene rimborsata una visita al mese della SAR<sup>11</sup>.

Da tempo esistente nella Svizzera tedesca, grazie all'associazione *Fachstelle für Behinderung und Sexualität*, la figura dell'assistente sessuale ha cominciato a diffondersi anche nella Svizzera francese, dove l'istituto *Sexualité et Handicaps Pluriels*<sup>12</sup> ha rilasciato i primi dieci diplomi al termine di un corso di formazione che prevede l'acquisizione di conoscenze mediche, giuridiche, sociali, sessuologiche ed etiche<sup>13</sup>. I partecipanti al corso sono sottoposti ad una serie di test psicologici e di colloqui volti ad escludere eventuali disagi mentali. Gli/le assistenti sessuali svizzeri/e, come i volontari olandesi, non si considerano prostituti/e. Una di loro, Nina de Vries, afferma:

se si considera prostituzione ogni prestazione sessuale a pagamento, allora anche la mia attività lo è, ma se si pensa che la prostituzione sia sfruttamento delle persone per averne un guadagno economico, allora quello che faccio non ha nulla a che vedere con tutto ciò. Infatti, se riusciamo a sospendere il giudizio e ci fermiamo a riflettere, vediamo in modo diverso il lavoro di chi con cuore e rispetto si dedica ad uno scambio di dolcezza e di cure. Inoltre, diversamente da una prostituta, io non offro rapporti sessuali completi, e mentre una prostituta considera il denaro che guadagna la cosa più importante, per me al primo posto ci sono le persone e il tipo di interazione e di atmosfera che con esse riesco ad instaurare<sup>14</sup>.

---

<sup>10</sup> A. Radaelli, *Diversamente sesso*, "LarepubblicaD", luglio 2007:

<http://d.repubblica.it/dmemory/2007/07/28/attualita/attualita/062amb55962.html> (ultimo accesso 21 giugno 2013).

<sup>11</sup> Cfr. M. C. Giongo, *Prostitute e disabili*, Blogolanda, 21 settembre 2009:

<http://www.blogolanda.it/2009/09/21/prostitute-e-disabili/> (ultimo accesso 20 luglio 2013).

<sup>12</sup> SEHP: <http://www.sehp.ch/> (ultimo accesso: 15 luglio 2013). Sull'argomento, cfr. anche: L. Nayak, *Une logique de promotion de la "santé sexuelle"*, "Ethnologie française", XLIII, 3, 2003, pp. 461-468.

<sup>13</sup> Cfr. S. Sabatini, *Noi assistenti sessuali di portatori di handicap*, "disabiliabili", 18 giugno 2009, [http://www.disabiliabili.net/la-sfera-dei-sentimenti/214-risorse\\_della\\_rete/28765-noi\\_assistenti\\_sessuali\\_di\\_portatori\\_di\\_handicap](http://www.disabiliabili.net/la-sfera-dei-sentimenti/214-risorse_della_rete/28765-noi_assistenti_sessuali_di_portatori_di_handicap) (ultimo accesso: 10 luglio 2013).

<sup>14</sup> *Assistenti sessuali per disabili. Un progetto già attivo in Svizzera, ma che fa molto discutere*, "Diversamente abili":

Laddove esiste, chi pratica la professione dell'assistente sessuale, come la de Vries, tende a contrapporre la propria esperienza a quella della prostituta, sottolineando come la molla che porta a scegliere questo lavoro sia, non il denaro, ma un desiderio di donare piacere e gioia a persone che non hanno occasione di sentire toccato il loro corpo se non per essere ispezionati, lavati, puliti e vestiti.

Nel film *The Sessions*, tratto dal romanzo autobiografico di Mark O'Brien<sup>15</sup>, Cheryl spiega che al contrario della prostituta l'assistente sessuale non fa nulla per riuscire a trattenere e fidelizzare il proprio cliente: dall'inizio è chiaro che il numero delle sedute sarà precisamente limitato; inoltre, a differenza della prostituta l'assistente sessuale trascorre la maggior parte del tempo in esercizi preparatori alla sessualità: il 90% del tempo delle sedute viene trascorso praticando esercizi di rilassamento e di educazione sessuale. Lo stesso assistente sessuale non svolge con il cliente più di dodici sedute e solo dopo la quinta inizia una forma di contatto fisico che prevede la possibilità di abbracciarsi e di toccarsi. L'obiettivo dell'attività del partner surrogato è terapeutico: non si tratta tanto di far raggiungere al cliente il piacere sessuale e di fornirgli una gratificazione, quanto di aiutarlo ad affrontare le relazioni sociali e fisiche con più sicurezza, vincendo l'ansia e la paura che possono ostacolare il raggiungimento dell'intimità sul piano emotivo; in altri termini, si tratta di aiutare il cliente a raggiungere la "salute sessuale" obiettivo fissato già nel 1975 dall'Organizzazione mondiale della sanità come fondamentale per il raggiungimento del benessere della persona. Un altro elemento fondamentale di distinzione tra la figura del *surrogate partner* statunitense e quella della prostituta è dato dal fatto che il partner surrogato agisce all'interno di una relazione triadica che prevede la mediazione e la supervisione di un terapeuta, di un professionista della salute mentale, che può essere uno psicologo o uno psicoterapeuta che media la relazione, svolgendo un'attività di supervisione. I membri dell'IPSA, l'*International Professional Surrogates Association*<sup>16</sup>, sono tenuti al rispetto di un codice etico che stabilisce alcuni principi guida fondamentali. Il *surrogate partner* è responsabile del corretto funzionamento della relazione triadica che lo coinvolge insieme al cliente e allo psicoterapeuta, con i quali stabilisce le regole fondamentali dell'interazione che avverrà tra lui

---

<http://www.diversamenteabili.info/Engine/RAServePG.php/P/69511DIA0300/M/87611DIA0110> (ultimo accesso: 10 luglio 2013).

<sup>15</sup> Cfr. M. O'Brien, *On seeing a sex surrogate*, "The Sun Magazine", maggio 1990: [http://thesunmagazine.org/issues/174/on\\_seeing\\_a\\_sex\\_surrogate?print=all](http://thesunmagazine.org/issues/174/on_seeing_a_sex_surrogate?print=all) (ultimo accesso: 8 luglio 2013) e Id., *How I became a human being: A disabled man's quest for independence*, University of Wisconsin Press 2003.

<sup>16</sup> Cfr. <http://www.surrogatetherapy.org/> (ultimo accesso: 8 luglio 2013).

/lei e il cliente. La relazione tra *sexual surrogate* e cliente non deve mai andare al di là del setting terapeutico e deve avvenire sempre sotto regolare supervisione. Il *surrogate partner* è tenuto al rispetto della privacy del cliente e deve mantenere il massimo riserbo in relazione ai dati e alle informazioni personali acquisite durante gli incontri.

Per alcuni, tuttavia, il confine tra accompagnamento alla vita sessuale e prostituzione è labile: anche i clienti non disabili delle prostitute spesso non sono in cerca del mero piacere genitale, ma ricercano piuttosto una “finzione di intimità”<sup>17</sup>, che può anche contemplare una mancanza di interesse a consumare un rapporto sessuale completo. Un atteggiamento “umanista” può non essere assente dal comportamento della prostituta nei confronti di alcuni dei suoi clienti. La sostituzione di un’etichetta con un’altra vorrebbe eliminare lo stigma che sembra toccare tutte le attività sesso-economiche<sup>18</sup>, ma non cambia la sostanza e, semmai, come scrive Norbert Campagna vedere l’attività prostitutiva sotto la luce dell’assistente sessuale potrebbe essere un modo per non pensare alla sessualità remunerata come a una “semplice fisica o meccanica dei corpi”<sup>19</sup>.

Che assistenza sessuale e prostituzione siano in fondo non distinguibili tra loro, e questo evidenzi piuttosto il carattere negativo di entrambe, è, invece, la convinzione espressa in Francia dal *Comité consultatif national d’éthique* (CCNE) e da una parte del movimento femminista. Nel parere espresso l’11 marzo 2013, in relazione al riconoscimento legale della figura dell’assistente sessuale<sup>20</sup>, parere che era stato chiesto nel 2011 dall’allora ministra alla coesione e alla solidarietà sociale Roselyne Bachelot, il CCNE precisa che la sua contrarietà nasce dalla considerazione che “il n’est pas possible de faire de l’aide sexuelle une situation professionnelle comme les autres en raison du principe de non-utilisation marchande du corps humain”<sup>21</sup>. Quella tra assistente sessuale e persona disabile è una relazione, in cui si deve tenere conto sia della vulnerabilità delle persone disabili, che corrono il pericolo di un transfert affettivo, sia della vulnerabilità

---

<sup>17</sup> Cfr. E. Berstein, *Temporaneamente tua. Intimità, autenticità e commercio del sesso* (2007), Odoja, 2009.

<sup>18</sup> Cfr. G. Garofalo, *Prostituzione*, in S. Marchetti, J. M. H. Mascot, V. Perilli (a cura di), *Femministe a parole*, EDIESSE, Roma 2012, p. 224.

<sup>19</sup> N. Campagna, *La sexualité des handicapés. Faut-il seulement la tolérer ou aussi l’encourager?*, Labor et Fides, Genève 2012, p. 187.

<sup>20</sup> *Handicap : l’assistance à la sexualité en débat*, Le Monde.fr, 12 marzo 2013: <http://actualite.portail.free.fr/societe/12-03-2013/handicap-l-assistance-a-la-sexualite-en-debat/> (ultimo accesso: 7 luglio 2013).

<sup>21</sup> *Handicap: le CCNE s’oppose à l’assistance à la sexualité*, Gènéthique, 12 marzo 2013: <http://www.genethique.org/?q=content/handicap-le-ccne-soppose-%C3%A0-l-assistance-%C3%A0-la-sexualit%C3%A9> (ultimo accesso: 10 luglio 2013).

dell'assistente sessuale che a sua volta può venire coinvolto emotivamente con serie implicazioni per la sua stessa serenità personale. Il CCNE, per altro, ritiene che l'aiuto sessuale non rientri tra le funzioni e le responsabilità dello stato, ma debba essere fatto rientrare nell'ambito della sfera privata, delle scelte individuali<sup>22</sup>. In Francia, come in Italia, per altro esiste il reato di prossenetismo, per cui è impensabile servirsi di un intermediario tra la persona che si prostituisce e la persona che beneficia dei suoi servizi.

Il parere del CCNE ha suscitato reazioni prevalentemente positive nel mondo femminista francese. Per Claudine Legardinier, specialista sul tema della prostituzione e membro del *Mouvement du nid*, un'associazione attiva nell'ambito della lotta alle attività prostitute, il pericolo di una riduzione a merce della sessualità è evidente, così come è evidente il rischio di arrivare ad una forma di legalizzazione del prossenetismo. Spiega, la Legardinier:

Même si l'on crée cette profession au nom des meilleures intentions du monde, on aboutira à une forme de légalisation d'un service sexuel rémunéré et donc à une légalisation de la prostitution.

La paura di una parte del femminismo è che l'assistente sessuale finisca per essere un'altra figura femminile votata al dono di sé e sfruttata in vista della soddisfazione del piacere maschile. Una paura comprensibile, che non può essere sottovalutata vista la difficoltà che la società continua ad avere ad accettare e a non giudicare negativamente il fatto che una donna, ancor più se disabile, possa avere desideri sessuali e una vita sessuale attiva, al di fuori di una relazione stabile. Nei paesi dove la prostituzione è riconosciuta come lavoro esistono sia assistenti sessuali donne che assistenti sessuali maschi che esercitano con donne e con uomini, indipendentemente dal loro orientamento sessuale; tuttavia, è vero che la domanda continua ad essere prevalentemente maschile. Un'analoga preoccupazione è stata espressa anche da Maudy Piot, presidente dell'associazione *Femmes pour le dire, femmes pour agir* (FDFFA) e dalla *Ligue du droit international des femmes*, che vede nella figura dell'assistente sessuale una sorta di "cavallo di Troia", utile soltanto all'industria del sesso che da sempre sfrutta i corpi femminili ed esercita violenza sulle donne<sup>23</sup>.

Per rispondere a queste obiezioni, che esprimono il punto di vista di quella parte del femminismo contemporaneo da sempre poco propenso a prendere sul

---

<sup>22</sup> Cfr. *ivi*.

<sup>23</sup> *Légalisation de l'assistance sexuelle*, EPSorg, 14 marzo 2013:

<http://epsorg.fr/solidaire/sante/legalisation-de-lassistance-sexuelle-en-debat/> (ultimo accesso: 1 luglio 2013).

serio ed ascoltare le rivendicazioni delle attiviste *sex worker*<sup>24</sup>, è opportuno soffermarsi su quella che è la situazione attuale nei paesi dove non è riconosciuta la figura dell'assistente sessuale. Nei casi in cui il disabile presenta difficoltà motorie tali da rendergli impossibile praticare da solo la masturbazione, talvolta accade che sia l'assistente personale o un familiare prossimo a trovarsi di fronte al dilemma di come soddisfare le sue richieste. Non mancano testimonianze di madri o assistenti personali che hanno cercato di aiutare il disabile, ritrovandosi in situazioni penose o contrarie alle norme sociali<sup>25</sup>. Di fatto, in Francia come in Italia, ovvero in tutti quei paesi in cui non esistono figure professionali come l'assistente sessuale e il partner surrogato, i disabili spesso ricorrono al lavoro informale della prostituta. In Spagna, ad offrire questo servizio sono prostitute come Marien<sup>26</sup>, che da oltre dieci anni si occupa solo di disabili. Marien definisce il suo lavoro un "servizio sociale", guadagna molto bene ed è soddisfatta dell'affetto e della gratitudine che i suoi clienti le dimostrano. Il lavoro di Marien è svolto anche in Italia da *sex worker* che, talvolta, hanno rispetto alle altre prostitute solo una maggiore sensibilità per la situazione delle persone con disabilità. In paesi come la Francia<sup>27</sup>, la Spagna e l'Italia, sono i familiari, e spesso le madri, a rivolgersi al mercato del sesso per andare incontro ai desideri dei figli, quasi sempre ai desideri dei figli maschi.

In Australia, nel Nuovo Galles del Sud, *sex workers* e movimento dei disabili sono arrivati a pensare e realizzare progetti comuni di formazione e specializzazione<sup>28</sup>, realizzando un modello alternativo rispetto a quello dell'assistente sociale europeo e del *surrogate partner* statunitense qualcosa che nel nostro paese, al momento, non sarebbe neppure pensabile data l'esistenza del reato di favoreggiamento e sfruttamento dell'attività prostitutiva.

---

<sup>24</sup> Sulle posizioni politiche delle attiviste *sex worker*, cfr. J. Nagle (a c. di), *Whores and Other Feminists*, Routledge, New York-London 1997.

<sup>25</sup> Queste situazioni, oltre a configurare un incesto quando è la madre a masturbare il figlio, possono facilmente scivolare verso forme di abuso sessuale. Si dovrebbe anche per questo evitare che sia la persona che ha cura del disabile ad andare incontro anche ai suoi bisogni sessuali, nel caso in cui non sia il partner. Cfr. N. Campagna, *La sexualité des handicapés*, cit., pp. 174-178.

<sup>26</sup> Cfr. Maria Novella De Luca, *Marien, escort dei disabili. "Col sesso faccio del bene"*, La Repubblica.it, 28 aprile 2009: <http://www.repubblica.it/2009/04/sezioni/cronaca/prostituta-disabili/prostituta-disabili/prostituta-disabili.html> (ultimo accesso: 15 luglio 2013).

<sup>27</sup> *Handicap et sexualité* - France 3 Rhône-Alpes le 26/02/2011: <http://www.youtube.com/watch?v=VRxyYC94SWs> (ultimo accesso: 10 luglio 2013).

<sup>28</sup> Cfr. *Touching base. Sex workers and people with disability coming together*: <http://www.touchingbase.org/> (ultimo accesso: 1 luglio 2013).

## 2. *Disabilità e sessualità*

Da quanto appena detto risulta evidente come la proposta di introdurre una figura quale quella dell'assistente sessuale sollevi più di un problema. Il primo è relativo al riconoscimento del lavoro del *sex worker*. È evidente che quella dell'assistente sessuale è un'attività che ha che fare con lo scambio di sesso per denaro e che poco senso avrebbe riconoscere la legittimità di un lavoro fondato su questo principio solo nel caso in cui il cliente o la cliente sia disabile. La possibilità di introdurre la figura dell'assistente sessuale è inevitabilmente condizionata dal modo in cui un paese regola il fenomeno della prostituzione e, più in generale, gli scambi sesso-economici. In molti dei paesi in cui questa figura esiste, come la Germania, la Svizzera e l'Olanda, la prostituzione è ormai "considerata un servizio alla persona, non troppo lontano da quello fornito da un'infermiera"<sup>29</sup>. In questi paesi il *sex worker* ha diritti e specifiche forme di protezione alla stregua di ogni altro lavoratore. In altri paesi, viceversa, la prostituzione o è solo tollerata o è apertamente condannata in quanto vista come una forma di violenza nei confronti delle donne. Un tema sul quale il femminismo contemporaneo si è da tempo collocato su posizioni contrapposte e antagoniste che non facilitano un dialogo e un confronto sereno, capace di tener conto anche di quanti svolgono attività che possono essere collocate all'interno del termine ombrello *sex work*<sup>30</sup>. Per femministe influenti nella lotta internazionale contro il mercato del sesso come Catharine MacKinnon e Kathleen Barry, co-fondatrice della organizzazione non governativa presso le Nazioni Unite *Coalition Against Trafficking in Women*, tutte le attività sesso-economiche rappresentano una violenza nei confronti delle donne e offrono un incentivo per crimini quali la tratta di esseri umani. Non c'è differenza, dunque, tra favorire la prostituzione, la tratta e la violenza nei confronti delle donne, né tra stupro e prostituzione. Secondo queste autrici, nessuna donna può realmente desiderare vendere sesso e tutte, se potessero, abbandonerebbero la prostituzione<sup>31</sup>.

Di fronte ad una realtà in cui, di fatto, questo mestiere esiste ed è largamente praticato, tuttavia ci si può chiedere se, proprio per evitare forme di sfruttamento e offrire garanzie e protezione a chi lo svolge, non sarebbe utile uscire da situazioni grigie e indefinite come quella in cui si trovano le lavoratrici del sesso in Italia. Ciò renderebbe più sicuro il ricorso alla prostituta da parte dei disabili che scelgono di ricorrervi e, più in generale, favorirebbe l'emergere alla

---

<sup>29</sup> G. Garofalo, *Prostituzione*, cit., p. 226.

<sup>30</sup> Cfr. *ivi*, p. 227.

<sup>31</sup> Sul tema si veda l'antologia a cura di C. Stark e R. Whinant, *Not for sale. Feminists resisting prostitution and pornography*, Spinifex Press, North Melbourne, Australia 2004.

luce del sole di un mercato in cui lo sfruttamento e la violenza sono facilitati proprio dal fatto che esso si svolge ai margini della società.

La seconda questione posta dalla figura dell'assistente sessuale è se essa risponda alle domande provenienti dell'ampio e variegato mondo della disabilità. Come ammettono gli stessi promotori della proposta, il ricorso allo scambio sesso-economico non può essere un intervento risolutivo rispetto agli ostacoli posti dal ben più vasto problema costituito dalla negazione sociale della vita sessuale delle persone con disabilità. L'aiuto diretto nella forma dell'assistente sessuale o del *sexual surrogate* rischia di essere per le persone disabili una forma di autoerotismo non diverso dalla masturbazione o del ricorso a *sexual toys* che pure in alcuni casi viene suggerito<sup>32</sup>. Il che non significa sottovalutare gli elementi positivi dell'autoerotismo e della masturbazione, ma evidenziare il pericolo che possa continuare a mancare quella dimensione del darsi all'altro e del sentirsi desiderati dall'altro che fa parte della pienezza di un rapporto sessuale, tanto più quando si desidera che esso sia accompagnato da una soddisfazione anche sul piano affettivo, che consenta veramente di uscire dalla solitudine. Di nuovo, non si tratta di sottovalutare il fatto che il sesso senza amore o affetto possa offrire comunque una forma importante di gratificazione, ma di ricordare che non tutti possono riconoscersi o volere per se stessi che il sesso sia si dia soltanto in cambio di denaro e senza coinvolgimento affettivo.

La terza questione è se l'assistenza sessuale debba configurarsi come un servizio che lo stato deve fornire mediante una sorta di *cash for sexual care*. Se i problemi di inclusione e di cittadinanza sessuale dei disabili vengono ridotti a quelli del riconoscimento di un diritto all'assistenza sessuale finanziata dallo stato il rischio è che si legittimi una nuova forma di segregazione e si rafforzi l'opinione per cui la vita sessuale del disabile, se esiste, può essere considerata alla stregua di un bisogno idraulico. Per altro, se l'assistenza sessuale si configura come un intervento con finalità terapeutiche, relative alla salute sessuale, il corpo del disabile viene ricondotto suo malgrado, ancora una volta, nel quadro della medicalizzazione e della normalizzazione, quasi che il desiderio sessuale della disabile potesse essere considerato una malattia<sup>33</sup>.

Alla luce di queste perplessità la proposta dell'assistenza sessuale mi sembra meritevole, nell'immediato, soprattutto come provocazione, per gli stimoli che offre a portare nella discussione pubblica due temi su cui troppo a lungo si è taciuto: il primo riguarda la possibilità di vedere il lavoro del *sex worker* come

---

<sup>32</sup> K.Naphtali, E. MacHattie, S. L. Elliott, A. Krassioukov, *PleasureABLE: sexual device manual for persons with disabilities*, Disabilities Health Research Network, 2009: [http://www.dhrn.ca/files/sexualhealthmanual\\_lowres\\_2010\\_0208.pdf](http://www.dhrn.ca/files/sexualhealthmanual_lowres_2010_0208.pdf) (ultimo accesso 11 luglio 2013).

<sup>33</sup> Cfr. L. Nayak, *Une logique de promotion de la "santé sexuelle"*, cit., p. 463.

un'attività lavorativa a tutti gli effetti, che potrebbe in alcuni casi avere anche intenti terapeutici, e non necessariamente solo per le persone con disabilità; la seconda riguarda le opportunità che il disabile ha di sperimentare una vita sessuale e affettiva. All'interno dello stesso movimento per i diritti dei disabili, anche in paesi in cui la sua presenza è stata forte e importante quali il Regno Unito, infatti, il riconoscimento del diritto ad avere delle opportunità per il soddisfacimento della vita sessuale non è mai stato posto come una priorità. La casa, il lavoro, il diritto ad una vita indipendente sono parsi da sempre prioritari. Si è dovuto attendere il 1996 e la pubblicazione di *The sexual politics of disability* di Shakespeare, Gillespie-Sells and Duncan per vedere affrontato in modo esplicito l'argomento in chiave teorico-politica. Arrivare a toccare il tema della sessualità nella prospettiva della disabilità è, invece, un passo importante. Esso ci porta oltre la dimensione, pur essenziale, dell'eguaglianza dei diritti, per andare a investire un ostacolo al superamento delle forme di discriminazione che non può essere abbattuto solo mediante il ricorso al diritto, perché ha a che fare con le norme culturali che privilegiano una certa immagine ideale del corpo e della mente ritenuti socialmente degni di accedere ad una piena vita sessuale. L'esistenza di questo tipo di barriere dovrebbe spingerci a chiederci perché la "disabilità" e la vita sessuale della persona disabile sia difficile da accettare per le c.d. "persone normodotate". Dovrebbe portarci a riflettere sulla tenuta del confine tra abilità e disabilità, sul perché tutti i corpi differenti suscitino ansia e siano percepiti come una minaccia, perché inneschino quelli che Kristeva definisce processi di abiezione e, infine, sul perché sembra irresistibile nei loro confronti la spinta a correggerli e a normalizzarli. Basta pensare, per fare alcuni esempi, ai numerosi casi recenti in cui bambini down piccolissimi sono stati sottoposti a chirurgia estetica facciale dai genitori, per non rendere riconoscibile la sindrome da cui sono affetti<sup>34</sup>.

Secondo Thomas Couser, "Parte di ciò che rende la disabilità così minacciosa al non disabile può essere precisamente l'indistinzione e la permeabilità dei suoi confini"<sup>35</sup>. L'interrogazione sui confini del normale ha creato un fecondo terreno di alleanza, di cui è oggi una delle espressioni più significative la c.d. *crip theory*<sup>36</sup>, tra *queer theory*, *gender theory*, *critical race theory* e *critical disability studies*,

---

<sup>34</sup> Cfr. Ann K. Suzedelis, *Adding burden to burden: cosmetic surgery for children with down syndrome*, 8 (2006), pp. 538-540: <http://virtualmentor.ama-assn.org/2006/08/oped1-0608.html>

<sup>35</sup> Cit. in M. Shildrick, *Dangerous discourses of disability, subjectivity and sexuality*, cit., p. 4.

<sup>36</sup> "Queer" (che può essere tradotto con l'italiano "frocio") è stato a lungo un epiteto negativo, utilizzato in modo aggressivo al fine di stigmatizzare donne e uomini omosessuali. La *queer theory* se ne è riappropriata capovolgendone il segno. La stessa operazione di riappropriazione e risignificazione viene proposta in relazione al termine "crip" ("storpio"). Cfr. R. McRuer, *Crip theory*, New York University Press, New York 2006 e A. Kafer, *Feminist, Queer, Crip*, Indiana University Press, Bloomington, Indiana 2013.



approcci teorici che tutti, su fronti diversi, si sono trovati ad affinare strumenti di analisi e di critica per comprendere la logica che sorregge la “gerarchia dei corpi” presente nelle moderne società occidentali. Una gerarchia articolata lungo assi che sono rappresentati dal genere, dalla bianchezza, dall’abilità/disabilità, dall’agismo o ageismo, dalla classe e dall’orientamento sessuale. La collocazione di un corpo nell’ordine, che vede i corpi bianchi, mascholini, eterosessuali e normodotati in posizione apicale, determina di fatto la distribuzione dei beni cui la società attribuisce valore, tra i quali dobbiamo porre anche la sessualità. Per questo le teorie liberali della giustizia, à la Rawls, sono insufficienti. L’oppressione dei gruppi minoritari non può essere eliminata che mediante un’operazione di critica culturale, di critica dell’egemonia, che abbatta la moderna gerarchia dei corpi, nata con il sostegno del moderno sapere scientifico.

Il lavoro dei *critical disability studies* sul concetto di abilità prosegue sulla stessa linea degli studi che decostruiscono e denaturalizzano la bianchezza, l’eterosessualità e la mascolinità, al fine di rendere visibile il privilegio nascosto sotto la norma<sup>37</sup>. Nell’approccio dei *critical disability studies* la critica al modello medico è ancora centrale, come lo era per il modello sociale. Quello che ora si sottolinea, tuttavia, non è semplicemente l’insufficienza del modello medico, la sua tendenza a ridurre la disabilità a sfortuna, a dramma individuale e a considerare devianti, patologici e difettosi i corpi e le menti disabili. Nel *social model of disability*<sup>38</sup> si insiste sul fatto che non è il difetto fisico o mentale (su cui la medicina rivolge ogni attenzione al fine di correggerlo) ad impedire di per sé alla persona di avere una vita normale e autonoma, ma il modo in cui la società è stata pensata e costruita. Nell’approccio critico alla disabilità il modello medico viene ancora criticato, ma per il suo carattere “politico”, ovvero per la sua falsa neutralità e oggettività. Come scrive Alison Kafer, in questa nuova prospettiva teorica si tratta non tanto di lavorare come ha fatto il modello sociale della disabilità intorno alla distinzione tra menomazione (*impairment*) e disabilità, quanto a partire dalla constatazione che “*entrambe*, menomazione e disabilità,

---

<sup>37</sup> Sulla critica al concetto di *ableism*, cfr. R. McRuer, *Compulsory able-bodiedness and queer/disabled existence*, in S. L. Snyder, B. J. Brueggemann and R. Garland-Thomson (a c. di), *Disability studies. Enabling humanities*, The Modern Language Association of America, New York 2002, pp. 88-106; F. Kumari Campbell, *Contours of ableism. The production of disability and abledness*, Palgrave, MacMillan, New York 2009.

<sup>38</sup> Il modello sociale della disabilità nasce nel Regno Unito negli anni settanta all’interno della *Union of the Physically Impaired against Segregation* (1974). Per una presentazione sintetica delle idee del movimento e la sua difesa rispetto alle tendenze postmoderne che si sono affermate nei più recenti studi sulla disabilità, cfr. Colin Barnes, *Understanding the social model of disability*, in N. Watson, A. Roulstone e C. Thomas (a c. di), *Routledge Handbook of Disability Studies*, cit., pp. 12-29.

sono sociali”: “il semplice provare a determinare cosa costituisca una menomazione rende chiaro il fatto che una menomazione non esiste in modo indipendente dai suoi significati e dalle sue interpretazioni sociali”<sup>39</sup>.

Considerare come costruzioni sociali, storicamente determinate, sia la menomazione che la disabilità presenta alcuni vantaggi importanti rispetto al modello sociale: si può infatti continuare a insistere sulla necessità di lottare per abbattere tutte le barriere architettoniche e sociali che impediscono la piena inclusione della persona disabile, senza rinunciare a confrontarsi con le conseguenze che derivano dalle nozioni di “abilità/disabilità” proposte della medicina e dalla scienza. Si possono valutare positivamente gli interventi che i progressi della scienza e delle nuove tecnologie rendono possibili al fine di migliorare la vita delle persone con disabilità, mantenendo tuttavia un atteggiamento critico e riflessivo verso l’ansia diffusa rispetto a tutte le situazioni in cui il corpo o la mente di una persona sembrano discostarsi da una presunta normalità, posta come dato oggettivo sostenuto scientificamente. Da questo punto di vista, i *critical disability studies*, la *queer theory* e il femminismo partono da una comune consapevolezza relativa alla tendenza della scienza moderna a medicalizzare i corpi oppressi, a tentare di normalizzarli e asservirli ad un ideale di perfezione. Nella modernità il dominio non viene più esercitato nelle forme di una violenza pubblica esercitata sui corpi, esso agisce mediante azioni di disciplinamento che consistono nell’interiorizzazione di modelli e norme, ovvero attraverso la colonizzazione delle menti e il condizionamento del comportamento corporeo. Non stupisce, perciò, vedere gli studi sulla disabilità, come prima di loro il femminismo nero e postcoloniale, attingere alla *critical race theory*<sup>40</sup> e alle opere di pensatori come Paolo Freire, Franz Fanon e Albert Memmi. Per Thomas Shakespeare, uno dei difetti delle relazioni di cura in cui tradizionalmente le persone con disabilità sono coinvolte è che essere producono in molte persone disabili l’interiorizzazione di una sensazione di profonda incapacità e impotenza. Non diversamente da quanto accade nella relazione tra colonizzato e colonizzatore e in quella tra oppresso e oppressore, anche la persona disabile acquisisce così la tendenza a far propria in modo inconsapevole l’immagine di sé proposta dai modelli sociali dominanti. Shakespeare scrive:

Come il colonialismo ha condotto alla degradazione delle culture indigene, così l’impatto della cura coloniale può minare il rispetto di sé e la positività di coloro che sono resi dipendenti, e creare agenti che sono in

---

<sup>39</sup> A. Kafer, *Feminist, Queer, Crip*, cit., p. 7.

<sup>40</sup> Per il ricorso alla *critical race theory*, cfr. F. Kumar Campbell, *Contours of Ableism*, cit.; in particolare, cap. II: *Internalised ableism: The tyranny within*.

una certa misura danneggiati dal trattamento ricevuto<sup>41</sup>.

Nel tentativo di liberarsi dalla colonizzazione cui i loro corpi e le loro menti sono stati soggetti, femminismo nero e postcoloniale, *critical race theory*, *queer theory* e *critical disability studies* hanno avuto bisogno di attivare politiche culturali contro-egemoniche e hanno trovato un terreno fertile per la loro elaborazione nella loro stessa esperienza di marginalità. La marginalità, come ha suggerito nei suoi numerosi lavori bell hooks, può essere vista e vissuta come una diversa prospettiva da cui guardare il mondo, un modo alternativo rispetto alla visione del mondo dell'oppressore, di colui che conosce e guarda la realtà sempre dal centro e mai dai margini, sempre da dentro e mai da fuori. La marginalità può fornire le basi per la costruzione di quella che la hooks definisce una "oppositional world view":

*la marginalità è un luogo di radicale possibilità, uno spazio di resistenza. Capire la marginalità come posizione e luogo di resistenza è cruciale per chi è oppresso, sfruttato e colonizzato*<sup>42</sup>.

Il margine offre la possibilità di sviluppare una visione critica e una voce autonoma grazie alla quale si possono raccontare storie che, senza trascendere la realtà, al contrario partendo dal contesto e dall'esperienza vissuta, aprono lo spazio dell'immaginazione verso orizzonti inesplorati, perché prima mai raccontati.

### *3. Democrazia sessuale, immaginazione e affetti*

Se la giustizia ha a che fare anche con le rappresentazioni, la cultura, gli stereotipi, come ci insegna la storia di oppressione delle donne, dei neri, degli omosessuali e dei disabili, allora, solo modificando le nostre abitudini culturali si può realizzare una società democratica più giusta e quindi inclusiva di tutte le varietà dell'umano<sup>43</sup>. Parlare della sessualità delle persone con disabilità richiede, prima ancora che l'abbattimento di barriere fisiche, quello degli stereotipi e delle barriere culturali e mentali, legate alle emozioni negative che sono associate al corpo e alla mente della persona disabile, così come a quello della donna incinta o nel periodo delle mestruazioni o alla sessualità omosessuale tutti casi nei quali i confini tra puro e impuro rischiano di cadere sotto la spinta

---

<sup>41</sup> T. Shakespeare, *Help*, Venture Press, Birmingham 2000, p. 19.

<sup>42</sup> b. hooks, *Elogio del margine*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 69.

<sup>43</sup> Cfr. I. Marion Young, *La politica della differenza* (1990), Feltrinelli, Milano 1996.

di corpi che sfuggono all'ordine in cui la modernità ha cercato di relegarli, costringendoli alla vergogna di sé, al tentativo di emulare le norme<sup>44</sup>. Per includere questi corpi nella cittadinanza democratica abbiamo bisogno di storie che ci aiutino ad associare emozioni positive alla diversità, a cominciare da quella che scopriamo dentro di noi, quando rinunciamo all'idea di poter controllare razionalmente ogni aspetto della nostra vita. Come scrive Iris Marion Young: "Per imparare a sentirci a nostro agio con coloro che percepiamo come diversi, potrebbe essere necessario imparare a trovarci a nostro agio con l'eterogeneità che è in noi"<sup>45</sup>.

In *Disability, sex radicalism and political agency*, Abby Wilkerson sostiene l'urgenza di una "politica radicale del sesso fondata nell'esperienza di tutti quei gruppi che sono più marginalizzati socialmente" e denuncia la difficoltà a riconoscere la sessualità come un aspetto della vita cui ognuno dovrebbe poter avere diritto<sup>46</sup>. Le diseguaglianze sociali di cui soffrono i gruppi oppressi sono perpetuate infatti anche mediante stereotipi sessuali e, più in generale, la maggiore vulnerabilità alla violenza sessuale delle persone che appartengono a questi gruppi e la loro minore capacità di scegliere se avere rapporti sessuali e con chi. La relazione stretta esistente tra status sessuale e status sociale e politico come hanno sottolineato prima il movimento femminista con la sua originaria richiesta di liberazione sessuale e poi la *queer theory* spiega perché una vera democrazia non possa che essere anche una democrazia sessuale, nella quale l'eguaglianza dei diritti presuppone anche l'uguaglianza di *agency* sessuale. Il corpo, le sue possibilità, i suoi bisogni e suoi desideri, l'identità sessuale e l'orientamento sessuale, tutto ciò che tradizionalmente è stato considerato parte della sfera intima, e marginalizzato se non escluso dalla sfera pubblica, devono essere riconosciuti nella loro valenza politica come parte integrante della cittadinanza.

Nel tentativo di far emergere tutte le implicazioni derivanti dall'inclusione del corpo e dell'intimità nella dimensione della cittadinanza, Plummer vede la *intimate citizenship* o cittadinanza sessuale articolarsi intorno a tre momenti fondamentali: "il controllo (o no) sul proprio corpo, sui propri sentimenti e sulle proprie relazioni; l'accesso (o no) alle rappresentazioni, alle relazioni e agli spazi pubblici, ecc.; e le scelte socialmente fondate (o no) sulle esperienze identitarie e di genere" (corsivi nell'originale)<sup>47</sup>. Secondo questa ampia definizione, la

---

<sup>44</sup> Cfr. M. C. Nussbaum, *Disgusto e umanità. L'orientamento sessuale di fronte alla legge* (2010), con un saggio di Vittorio Lingiardi e Nicla Vassallo, il Saggiatore, Milano 2011.

<sup>45</sup> I. Marion Young, *La politica della differenza* (1990), cit., p. 192.

<sup>46</sup> A. Wilkerson, *Disability, sex radicalism and political agency*, in K. Q. Hall (a c. di), *Feminist disability studies*, Indiana University Press, Bloomington, kindle edition.

<sup>47</sup> K. Plummer, *Intimate citizenship. Private decisions and public dialogues*, University of Washington Press, Seattle-London 2003, p. 14.

cittadinanza sessuale ha a che fare non solo con i diritti, ma con le rappresentazioni, l'accesso allo spazio pubblico e le pratiche. In questo senso il problema della sessualità delle persone disabili, eterosessuali, omosessuali o bisessuali, è una questione di mancanza di opportunità determinata da condizioni che sono prima di tutto culturali e sociali. Le persone con disabilità sono escluse a causa dei loro corpi troppo ingombranti, impegnativi e disturbanti, per essere trascesi secondo il modello classico di cittadino disincarnato e ridotto a razionalità. Il modello di una cittadinanza capace di includere le donne, gli omosessuali, i disabili, i minori e i malati deve necessariamente mettere in discussione una politica che separi pubblico e privato, pretendendo di partire dalla negazione del contesto, dei sentimenti, della dimensione bisognosa e desiderante dei corpi, della loro natura carnale e finita. Per affermarsi questo nuovo modello di cittadinanza, che lentamente ha preso forma negli ultimi decenni, ha avuto bisogno e ha ancora bisogno di un immaginario che renda pensabile e praticabile una politica che parta dal corpo del cittadino, che lavori sulle emozioni e sugli affetti superando l'egemonia culturale del giovanilismo, della mascolinità, dell'eterosessismo, dell'abilismo e del salutismo.

Il silenzio ha un effetto di disciplinamento: se di qualcosa non si parla, se non ci sono modi per nominarla, è come se non esistesse. Spesso quest'inesistenza non influisce solo sul modo di percepire la realtà da parte dell'opinione pubblica maggioritaria, ma anche da parte della stessa minoranza oppressa, che "C come abbiamo detto può arrivare ad interiorizzare una immagine negativa di sé, a rimuovere e a negare quella parte di sé che vorrebbe ribellarsi al silenzio, che vorrebbe emergere ed esprimersi.

Mi ha colpito, leggendo un forum dedicato a *Maternità e disabilità*, l'imbarazzo di giovani madri disabili che si raccontavano, dopo aver inutilmente cercato conferme e rassicurazioni in altri spazi della rete. Alice, una neo-mamma disabile, più precisamente focomelica, scrive:

Navigando su internet volevo cercare siti con esperienze analoghe alla mia, e mi sono accorta che parlare di mamme disabili sembri quasi un tabù. Tante mamme hanno figli disabili, ma di figli con mamme disabili non se ne parla. Eppure sono convinta che la mia esperienza l'abbiano vissuta molte donne come me, ed anche loro vorrebbero condividere argomenti di questo tipo<sup>48</sup>.

Il messaggio di Alice trova un'eco in quello di BabyG:

Dunque io sono affetta da una malattia genetica e da qualche anno sono

---

<sup>48</sup> <http://www.oltrebarriere.net/forum/topic/gravidanza> (ultimo accesso: 1 luglio 2013).

in carrozzina, e sono in dolce attesa, ho quasi terminato il 4 mese. Beh, ho letto le vostre parole e mi sono ritrovata soprattutto in quelle di Alice, quando dice di non aver trovato su internet storie o esperienze di mamme disabili.

Per Alice e BabyG sarà stata motivo di orgoglio la statua rappresentante la pittrice focomelica Alison Lapper incinta di sette mesi, scolpita dall'artista Mac Quinn, che è stata collocata in Trafalgar Square nel 2005 e la cui riproduzione gigante in materiale plastico gonfiabile, posto al centro della cerimonia inaugurale delle para-olimpiadi di Londra del 2012, è stata quest'anno esposta all'ingresso della Biennale di Venezia. La stessa Lapper ha definito la statua che la rappresenta "una forma di anti-monumento", nella misura in cui essa non ha come obiettivo quello di celebrare un ideale, ma all'opposto di metterlo in discussione<sup>49</sup>: rappresenta infatti una bellezza che non ha bisogno della perfezione che la società invita ognuno di noi ad inseguire. *Alison Lapper Pregnant* non è solo un invito a guardare alla bellezza e all'eleganza di un corpo che stravolge i canoni estetici consueti, ma anche al tempo stesso una rivendicazione del diritto alla maternità delle donne disabili. Se è difficile parlare di sessualità e disabilità, in effetti, è anche perché molti sono spaventati all'idea che persone con disabilità fisiche, e ancor più mentali, possano mettere al mondo dei bambini.

Ciò di cui non si parla e che non viene rappresentato è tabù, è privo della stessa legittimità ad esistere; per questo viene relegato nello spazio della colpa o della vergogna, del silenzio e dell'invisibilità. Il primo passo verso l'inclusione è quindi la parola, il racconto, l'immagine e il dare rappresentazione.

È facile sentire parlare di una disabilità rappresentata da corpi bionici, eccezionali, quali quelli di Oscar Pistorius o della bellissima attrice, atleta e attivista Aimee Mullins, che sfoggia le sue dodici paia di strabilianti protesi alle gambe, adatte per ogni diverso tipo di evento: dalla corsa ad una serata elegante in tacchi alti. Questi corpi, in fondo, affascinano per la loro capacità di confermare il progetto moderno di un corpo plastico, infinitamente potenziabile. Mentre personaggi come Pistorius e Mullins mettono in crisi una visione della disabilità come difetto e mancanza, spingendo il nostro sguardo verso un orizzonte post-umano, rispetto al quale anche i corpi abili appaiono bisognosi di un sostegno tecnologico; altri corpi disabili stentano ancora ad essere riconosciuti e pensati nello spazio dell'umano. Più difficile da sentire raccontare e da vedere rappresentate senza i toni della tragedia, della sfortuna e del

---

<sup>49</sup> Ann Millett-Gallant, *Sculpting body ideals: Alison Lapper pregnant and the public display of disability*, in L. J. Davis, *The disability studies reader*, Routledge, New York-London 2013, pp. 398-410.

dramma, infatti, sono le storie di persone come Sesha, di cui ha parlato la madre, la filosofa Eva Feder Kittay<sup>50</sup>, di Hikari, Jamie, Moreno, e Tommy raccontati dai loro rispettivi padri: lo scrittore giapponese Kenzaburo Oe<sup>51</sup>, il filosofo Michael Berubé<sup>52</sup>, il sociologo del diritto Massimiliano Verga<sup>53</sup> e il giornalista, scrittore e conduttore Gianluca Nicoletti<sup>54</sup>.

Per quanto riguarda il tema disabilità e sessualità devono considerarsi benvenute iniziative quali la mostra fotografica di Belinda Meson-Lovering, intitolata *Intimate Encounters: disability and sexuality*<sup>55</sup>, e i recentissimi film-documentario *Sex, amour et handicap* (2010) di Jean-Michel Carré<sup>56</sup>, *El Sexo de los Angeles* (2004) di Frank Toro<sup>57</sup> e *Sesso, Amore & Disabilità* (2012), nato dalle ricerche di Priscilla Berardi<sup>58</sup>, alla quale va il merito di aver documentato per la prima volta in Italia anche il fenomeno dell'omodisabilità, ovvero la condizione di quanti si trovano a sostenere psicologicamente il peso del duplice stigma derivante dall'essere ad un tempo omosessuali e disabili<sup>59</sup> mostrando la fecondità dell'alleanza tra movimento lgbt e movimento dei disabili sul terreno della ricerca empirica, così come io ho tentato qui di illustrarne le potenzialità sul piano teorico. Non va sottovalutato neppure il valore delle testimonianze raccolte attraverso le interviste di "Radio radicale", nella rubrica *Fai notizia*, tra le quali voglio ricordare qui la storia di Giulia e Valerio. Insieme da otto anni, questi due giovani, affetti da gravi disabilità fisiche, dimostrano, da un lato, quanto può essere importante il ruolo dei genitori, la loro capacità di ascolto e di

---

<sup>50</sup> E. Kittay, *Love's Labor*, Routledge, New York 1999.

<sup>51</sup> K. Oe, *Una famiglia*, Mondadori, Milano 1995.

<sup>52</sup> M. Berubé, *Life As We Know It: A Father, a Family, and an Exceptional Child*, Vintage 1998.

<sup>53</sup> M. Verga, *Zigulì. La mia vita dolcissima con un figlio disabile*, Mondadori, Milano 2012.

<sup>54</sup> G. Nicoletti, *Una notte ho sognato che parlavi. Così ho imparato a fare il padre di mio figlio autistico*, Mondadori, Milano 2013.

<sup>55</sup> Per la presentazione della mostra in Nuova Zelanda:

<http://www.youtube.com/watch?v=pWsSMqTNg4o> (ultimo accesso: 10 luglio 2013).

<sup>56</sup> Les films *Grains de sable* 2010. Il documentario si può vedere al seguente indirizzo internet: <http://www.reflexio.ch/medias/sexeamourhandicap.htm> (ultimo accesso: 5 luglio 2013).

<sup>57</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=Uj172Q7R368> (ultimo accesso: 6 luglio 2013). Sul film-documentario di Frank Toro, cfr. Jesús González Amago, *Re-inventarse. La doble exclusión: vivir siendo homosexual y discapacitado*, Comité Español de Representantes de Personas con Discapacidad "C CERMI 2005, pp. 135-140: <http://www.cermiasturias.org/fotos/Libro16.pdf> (ultimo accesso: 7 luglio 2013).

<sup>58</sup> Cfr. <http://www.sessoamoredisabilita.it/> (ultimo accesso: 10 luglio 2013).

<sup>59</sup> Priscilla Berardi, con la collaborazione di Cristina Chiari e Ilaria Grasso, *Abili di cuore. Omo-disabilità: quale rapporto tra omosessualità e disabilità?*, con il supporto del Centro bolognese di terapia della famiglia, del centro di documentazione handicap di Bologna e di Handygay di Roma, Arcigay. Italian Lesbian & Gay Association, Bologna 2007: <http://www.lelleri.it/report/abilidicuore.pdf> (ultimo accesso: 2 luglio 2013)

apertura mentale rispetto all'idea che i figli disabili possano avere una loro vita sessuale e affettiva; dall'altra anche il ruolo che possono avere gli assistenti dei disabili nell'aiutare in questo caso i due giovani a vivere la loro sessualità, consentendo loro di superare i condizionamenti derivanti da evidenti difficoltà di carattere motorio. Giulia e Valerio hanno avuto famiglie che sono state capaci di sostenerli e accompagnarli nel loro percorso di crescita, rafforzando la loro autostima, dando loro una corretta educazione sessuale, aiutandoli a stare insieme agli altri<sup>60</sup>. Non sempre questo accade, più spesso la realtà familiare può essere castrante e infantilizzante per la persona disabile come evidenzia il fatto che diventa un peso quasi insopportabile nell'esperienza di un figlio o di una figlia disabile confessare il desiderio di una vita sessuale e insieme la propria omosessualità. L'indipendenza dalla famiglia come da tempo ha sottolineato nelle sue battaglie il movimento per la vita indipendente anche da questo punto di vista può rivelarsi un elemento cruciale per arrivare ad essere riconosciute come persone adulte, che hanno diritto ad esprimere la propria vita sessuale.

---

<sup>60</sup> Valeria De Filippis, *Giulia: "Non si può escludere la sessualità dalla propria vita"*:

<http://www.fainotizia.it/contributo/18-06->

2013/testo/Giulia%3ANonsipu%C3%B2escluderelasessualit%C3%A0 (ultimo accesso: 20 giugno 2013) e sempre sulla stessa pagina Internet l'intervista al fidanzato.



## ***L'attività intersoggettiva e la Cosa stessa nella Fenomenologia dello Spirito: due letture a confronto***

Veronica Ceruti

Università di Trieste

Dipartimento di Studi Umanistici

veronica.ceruti@gmail.com

### **ABSTRACT**

The aim of this paper is to compare two different interpretations of the figure “the action of each and everyone” as put forth by Hegel in the *Phenomenology of Spirit*; in the passage of his work where this figure is described, the intersubjectivity of the Spirit arises from the dynamics of human action. I will examine Herbert Marcuse’s and Jean Hyppolite’s understanding of this figure; the former’s is contained in Marcuse’s license work *Hegel’s Ontology and the Foundation of a Theory of Historicity*. In this work, Marcuse explains Hegel’s figure starting from the concept of life and from a heideggerian and an aristotelian perspective; he also appeals to the categories of possibility and reality; Hyppolite’s understanding of the Hegelian figure is exposed in the well-known commentary *Genesis and structure of the Phenomenology of Spirit Hegels*, and it appears to be existentialist in kind. Therefore, in my analysis I will compare these different understandings of the same figure, and I will sketch these authors’ philosophical theses and positions by explaining the points they share and the differences in their interpretations. For this reason elements crucial to my analysis will be the structure of action as a circle, the concept of individuality, the element of the light, the process of production of a work, the intersubjective dimension and the “thing itself” as one of the incarnations of the spirit.

### **KEYWORDS**

Marcuse Hyppolite Phenomenology Spirit activity intersubjectivity

### 1. *Introduzione*

Oggetto del presente articolo è l’“operare di tutti e di ciascuno”, trattato nella sezione “Ragione” della Fenomenologia dello spirito<sup>1</sup>, grazie al quale Hegel prepara il passaggio allo spirito, investendolo così di un ruolo centrale; intendo analizzare questo decisivo snodo attraverso due delle rare interpretazioni<sup>2</sup> disponibili, molto autorevoli e a mio avviso apparentate. Da un lato quella di Jean Hyppolite, che con il suo commento *Genesi e struttura della fenomenologia dello spirito di Hegel*<sup>3</sup> si inserisce nella cornice della Hegelrenaissance francese<sup>4</sup>; Salvadori lo presenta in questo modo:

Di formazione bergsoniana, Hyppolite sarà attento e seguace interprete dei più rilevanti fenomeni culturali della sua epoca, dalla psicanalisi all’epistemologia e, soprattutto, all’esistenzialismo (tanto

<sup>1</sup> Cfr. Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Die Phänomenologie des Geistes. System der Wissenschaft, erster Teil*, 1807, ed. crit. *Gesammelte Werke*, vol. 9, ed. da W. Bonspien e R. Herde, Felix Meiner Verlag Hamburg, 1980, d’ora in poi PhG, pp. 214-237, ed. it. *Fenomenologia dello Spirito*, trad. di V. Cicero, Milano, Bompiani, 2000, d’ora in poi FS, pp. 535-567.

<sup>2</sup> Tra gli studi sul tema segnalo Landucci, Sergio, *Hegel: la coscienza e la storia. Approssimazione alla “Fenomenologia dello Spirito”*, Firenze, La nuova Italia, 1976, e *L’operare umano e la genesi dello “Spirito” nella “Fenomenologia” di Hegel*, in *Rivista critica di storia della filosofia*, anno XX, Gen-mar. 1965, fasc. I, Firenze, La nuova Italia. In quest’ultimo, a pp. 16-17, si trova anche uno stato dell’arte. Si veda inoltre Di Tommaso, Giannino Vincenzo, *Il concetto di operare umano nel pensiero jenense di Hegel*, Bari, Zonno, 1980.

<sup>3</sup> Hyppolite, Jean, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l’esprit de Hegel*, Paris, Aubier, Éditions Montaigne, 1946, trad. it. di G. A. De Toni, *Genesi e struttura della Fenomenologia dello Spirito*, Milano, Bompiani, 2005. “Di formazione bergsoniana, Hyppolite sarà attento e seguace interprete dei più rilevanti fenomeni culturali della sua epoca, dalla psicanalisi all’epistemologia e, soprattutto, all’esistenzialismo (tanto che dirà di se stesso di essere “uno che ha partecipato a tutto il movimento esistenzialista francese”). Ma il grande avvenimento della sua vita fu l’incontro con Hegel, avvenuto agli inizi degli anni ‘30 sotto l’influsso delle interpretazioni tedesche di Haering e Kroner da un lato, e di Wahl e Koyré dall’altro” (Salvadori, Roberto, *Hegel in Francia. Filosofia e politica nella cultura francese del Novecento*, Bari, De Donato, 1974, p. 117).

<sup>4</sup> A riguardo si vedano gli articoli di John Heckmann, *Hyppolite and the Hegel revival in France*, in “Telos”, 16, 1973, pp. 128-145, e di Alberto Bonchino, *Note sulle letture francesi di Hegel fino ad Alexandre Kojève*, Babelonline.

che dirà di se stesso di essere “uno che ha partecipato a tutto il movimento esistenzialista francese”). Ma il grande avvenimento della sua vita fu l'incontro con Hegel, avvenuto agli inizi degli anni '30 sotto l'influsso delle interpretazioni tedesche di Haering e Kroner da un lato, e di Wahl e Koyré dall'altro<sup>5</sup>.

Dall'altro lato esaminerò l'opera di Herbert Marcuse, poi noto come esponente della Scuola di Francoforte, presentata nella sua dissertazione *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*<sup>6</sup>, scritta sotto la supervisione di Heidegger, in cui è proposta una lettura marcatamente teoretica del testo hegeliano; occorre tenere presente che egli è in questa fase molto vicino alle posizioni dai cosiddetti marxisti non ortodossi, Lukács e Korsch, da cui mutua la problematica della prassi, e di Dilthey, probabilmente filtrato dallo stesso Heidegger, attraverso il quale si interessa del tema della vita.

Intendo qui confrontare le due esegesi, evidenziandone i punti di contatto e di divergenza, al fine di portare alla superficie le rispettive posizioni filosofiche sottese.

Già nel titolo della figura più ampia nella quale il passaggio di nostro interesse è inserito, ossia “regno animale dello spirito”, si trovano accostati

---

<sup>5</sup> Salvadori, Roberto, *Hegel in Francia. Filosofia e politica nella cultura francese del Novecento*, Bari, De Donato, 1974, p. 117.

<sup>6</sup> Marcuse, Herbert, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1932, trad. it. di E. Arnaud, *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, a cura di M. Dal Pra, Firenze, La nuova Italia, 1969, da qui in poi HO. Rispetto alla letteratura critica, vedi Adorno, Theodor Wiesengrund, Recensione a H. Marcuse *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt a.M., V. Klostermann, 1932, in *Zeitschrift für Sozialforschung*, 2, 1932, pp. 409-410, Laudani, Raffaele, *Politica come movimento. Il pensiero di Herbert Marcuse*, Bologna, Il Mulino, 2005, Maraméo, Giacomo, *Ontologia della libertà. Una rilettura di Herbert Marcuse*, in *Eros, Utopia e Rivolta. Il pensiero e l'opera di Herbert Marcuse*, a cura di L. Casini, Milano, Franco Angeli, 2004, Palombella, Gianluigi *Ragione e immaginazione: Herbert Marcuse*, Bari, De Donato, 1982, Scafoglio, Luca, *Forme della dialettica. Herbert Marcuse e l'idea di teoria critica*, Bologna, Manifestolibri, 2009.

due aggettivi a prima vista contraddittori: “spirituale”, riferito all’agire storico dell’uomo, e “animale”, indicante la vita che si svolge nella varietà degli elementi naturali, ossia in uno stadio presociale dove la natura originaria determinata<sup>7</sup>, l’essenza, permane identica a sé. Il movimento per cui una sostanza, pur articolandosi in momenti differenti, mantiene la prerogativa dell’autoidentità, era già stato da Hegel predicato della vita, sostanza universale che permea di sé il mondo intero; si noti che Marcuse trascura stranamente questa espressione<sup>8</sup>, nonostante egli indichi proprio il concetto di vita, filo conduttore delle sue prime indagini filosofiche, come fondativo della dimensione della storicità nel sistema hegeliano e come la nozione ontologica e concreta attraverso cui Hegel pensa l’unità degli opposti. Anche Hyppolite presta attenzione a tale l’elemento, tanto da dedicare un capitolo alla filosofia della vita jenesa nei Saggi su Hegel e Marx, ma perlopiù egli lo pone in una strettissima relazione con l’autocoscienza.

## 2. *L’operare umano*

Hegel definisce l’attività (das Tun)<sup>9</sup> umana come espressione dell’individualità, dove il termine *Aussprechen* significa letteralmente

---

<sup>7</sup> La “natura originaria determinata”, è l’individualità, ossia il semplice essere-in-sé contenente la negatività quale propria determinatezza; essa costituisce il contenuto della coscienza; l’attributo “originaria” sta a significare che l’individualità è impensabile senza questa determinatezza che, allo stesso tempo, non è stata lei a produrre. Hyppolite (cfr. GS, p. 363) ricollega questo punto ad un’affermazione hegeliana riguardante la ragione osservativa, in cui Hegel evidenzia che l’individualità è composta dall’elemento corporeo, che non ha prodotto lei stessa e che le è irriducibile: “Questo essere, che è il corpo dell’individualità determinata, costituisce il carattere originario dell’individualità stessa, è ciò che essa non ha fatto (PhG, p. 172, GS p. 429). Si noti fin d’ora che Hyppolite presta una certa attenzione nei confronti degli elementi logici, in particolare all’elemento del negativo.

<sup>8</sup> Hyppolite, invece, chiarisce in questa occasione il significato generale della figura, ossia la pretesa dell’individualità di attribuire all’opera, nella quale essa si esprime, un significato universale. Cfr. GS, p 358.

<sup>9</sup> Das Tun viene tradotto da Cicero come “attività”, nella traduzione del testo di Marcuse viene invece usato il termine “operare”.

“pronunciare”, ed è dunque assimilabile a “esteriorizzazione” e “manifestazione”; l’operare è quindi l’unico modo in cui l’individualità può mostrare agli altri la propria essenza, ma ancor prima conoscerla lei stessa, ed è inoltre “presentazione” (Darstellung), sempre nel senso di “dimostrare”, “portare fuori”<sup>10</sup>. Si può ricollegare tale elemento alla lotta per la vita e per la morte dove, per sopravvivere, l’autocoscienza deve presentare la propria libertà davanti a un’altra autocoscienza, dimostrando così di non tenere alla propria vita; a tal proposito Marcuse scrive che la libertà dell’autocoscienza, ossia la possibilità di sottrarsi e di negare la vita,

è a sua volta soltanto nella “dimostrazione” e “presentazione”: essa deve essere sempre dimostrata, conquistata e mantenuta: l’autocoscienza è libera soltanto in un continuo porsi, mantenersi, lasciarsi accadere [...] La realtà della vita è un risultato completamente raggiunto: un manifestarsi e un presentarsi delle proprie possibilità. Mediante il suo sapere e la sua libertà la vita si colloca nell’esistenza, si mantiene nell’esistenza<sup>11</sup>.

Nel commento ad un passo della “Ragione”<sup>12</sup>, Marcuse aveva attribuito alla vita e all’autocoscienza le stesse proprietà dell’ἐνέργεια, l’atto aristotelico, corrispondente alla categoria hegeliana di essere-per-sé<sup>13</sup>, la quale è alla base della sezione della Logica riguardante la Wirklichkeit, in cui l’essenza giunge a manifestazione; nell’Enciclopedia Hegel scrive che la

---

<sup>10</sup> “L’attività è solo la traduzione pura dalla forma dell’essere non ancora presentato nella forma dell’essere presentato” (PhG, p. 217, FS p. 539). Il termine Darstellung indica “il presentarsi nella realtà di qualcosa che prima non c’era: qualcosa che è stato fatto, non trovato. In questo senso si tratta qui di un operare creativo” (Landucci S., *L’operare umano*, cit., p. 35).

<sup>11</sup> HO, p. 300.

<sup>12</sup> “L’autocoscienza è ogni realtà [...] solo perché diviene questa realtà, o meglio, solo perché si dimostra come tale lungo l’intero cammino già percorso”. (PhG, p. 133, FS p. 335)

<sup>13</sup> Si ricordi che dalla stessa radice greca deriva il sostantivo ἔργον, opera, prodotto, ma anche azione e lavoro, che indica perciò sia il processo sia il suo risultato; questo elemento è fondamentale per comprendere il concetto di prassi.

realtà è “interno assolutamente esteriorizzato”<sup>14</sup>. Marcuse richiama le caratteristiche proprie dell’*ἐνέργεια* anche rispetto ad altri passi fenomenologici, come l’osservazione della natura organica<sup>15</sup>; a tale lettura è sottesa una precisa scelta teoretica, in quanto nel passo citato Hegel non utilizza il termine *Wirklichkeit*, bensì *Realität*, ed *erweisen* piuttosto che *darstellen*, non inserendosi quindi né nella cornice della Logica, né dell’autocoscienza.

Il processo di realizzazione ha anche un carattere produttivo; la realtà ha infatti la capacità di *wirken*, avere degli effetti, e quindi produrre, *hervorbringen*, portare fuori ciò che è all’interno<sup>16</sup>. A questo proposito è da evidenziare il ruolo decisivo rivestito secondo Marcuse da questo aspetto, strettamente connesso al concetto di vita; egli lo accosta al fare, che

è essenzialmente “cambiamento” e “produzione”. Ogni fare “intraprende” un cambiamento, cambia qualcosa nell’ente stesso che esso fa, esce da ogni stato momentaneo, lo “rovescia”. Questo [...] distingue la natura dell’autocoscienza come vita dal semplice “pensiero”. La vita è, dal punto di vista ontologico “rovesciamento e cambiamento”, giacché la vita rovescia e cambia non già qualcosa,

---

<sup>14</sup> Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 1830, in *Gesammelte Werke*, vol. 20, ed. da W. Bonsiepen e H.-C. Lucas, Felix Meiner Verlag Hamburg 1992, ed. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, it. a cura di V. Cicero, Milano, Bompiani, 2000, § 142, cit. in HO, p. 129.

<sup>15</sup> Egli descrive il mondo corporeo attraverso l’autopresentazione e l’autodimostrazione, caratteri dell’“azione infinita”: “Costituisce appunto l’essere della vita il porre come prodotta, procurata, ottenuta quest’immediata originarietà trovata; solo in quanto “risultato” di tal genere l’individualità è reale. Prima di quest’azione che l’ottiene, non sono in sé “realtà” né l’individualità per sé né il mondo di essa, bensì sono semplice “astrazione”” (HO p. 323).

<sup>16</sup> Hegel afferma che “quello che è attuale, ossia reale, può agire (*Was wirklich ist kann wirken*)”. Cfr. Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik*, Nürnberg, Bd. I, 1. Buch 1812, 2. Buch 1813, Bd. II 1816, ed. crit. In *Gesammelte Werke*, vol. 11-12, ed. da F. Hogemann e W. Jaeschke, Felix Meiner Verlag Hamburg, 1978, d’ora in poi WdL, p. 385 *Scienza della Logica*, trad. it. di A. Moni, a cura di Claudio Cesa, Bari, Laterza, Bari, Laterza, 1974, d’ora in poi SL, p. 611. Cfr. Lugarini Leo, *Orizzonti hegeliani di comprensione dell’essere. Rileggendo la Scienza della Logica*, Milano, Guerini, 1998, p. 397.

bensì in questa attività “produce” se stessa. [...] Il concetto del prodursi (sich hervorbringen) concretizza l'accadere della vita come presentarsi e dimostrarsi, come apparire. Nel suo grado supremo il fare produttivo è soltanto il “tradurre” i singoli contenuti del sé “nell'elemento oggettivo” in cui diventa realtà<sup>17</sup>.

Un'altra definizione da Hegel fornita dell'attività è che essa è “la forma pura della traduzione dal non-essere-visto all'essere-visto, e il contenuto portato e presentato alla luce del giorno è soltanto ciò che l'attività è già in sé”<sup>18</sup>. Si ritrovano qui due sfumature interpretative differenti fra i nostri autori. Marcuse ricollega il tema del vedere ad un passo degli Scritti teologici giovanili, ove la vita vivente (ζωή), immediata e priva di autocomprensione, è contrapposta alla vita concettualmente pensata (φῶς), ossia luce “che fa scorgere l'ente nella verità”<sup>19</sup>, in cui è compresa l'unità originaria di io e mondo e di mondo e Dio. L'uomo, attraverso la sua azione, introduce il φῶς nel mondo, che dapprima era semplicemente la totalità infinita e indefinita degli enti, e che ora si costituisce come intero ordinato (κόσμος) attraverso la trama delle relazioni umane, è “opera dell'uomo che si sviluppa”<sup>20</sup>. Si apre così la dimensione della storicità, della vita pratica e attiva. Da notare che in

---

<sup>17</sup> HO, p. 310.

<sup>18</sup> PhG, p. 215, FS. P. 535. Si ricordi inoltre che il tema della luce è la prerogativa annunciante la prossimità dello Spirito, secondo le parole dello stesso Hegel al termine del momento “Intelletto”: “Lasciandosi dietro la parvenza policroma dell'aldiqua sensibile e la vuota notte dell'aldilà soprasensibile, la coscienza penetra allora nel giorno spirituale della presenza” (PhG, p. 102, FS p. 273). Sul tema si veda anche Landucci, che individua nell'utilizzo di tale immagine dei richiami alla Rivoluzione Francese e alla Riforma (cfr. Landucci S., *L'operare umano*, cit., p. 19).

<sup>19</sup> HO, p. 246.

<sup>20</sup> Hegel G. W. F., *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, in *Theologische Jugendschriften*, ed. Nohl, Berlin, 1907, ed. it., *Scritti teologici giovanili*, a cura di Vaccaro e Mirri, Napoli, Guida editori, 1976 (2. Ed. 1993), p. 419, cit. in HO, p. 248.

questa interpretazione riecheggia il concetto heideggeriano della verità come  $\alpha$ -ληθεία, disvelamento<sup>21</sup>.

Hyppolite, invece, si riallaccia al motivo della luce diurna, commentando un altro passo della Fenomenologia in cui l'agire è descritto come traduzione dell'individualità “dalla notte della possibilità al giorno della presenza, dall'In-sé astratto al significato dell'essere reale”<sup>22</sup>; è a mio avviso significativo il nesso possibilità/presenzialità, essere-in-sé/essere-per-sé, che corrisponde alle categorie logiche sopra richiamate e che è reso esplicito nella dichiarazione che il passaggio dalla potenza all'atto “è tutto il mistero dell'operare”<sup>23</sup>, o nell'affermazione del primato dell'esistenza rispetto all'essenza<sup>24</sup>; Hyppolite, come già notato, si conferma dunque maggiormente attento agli elementi logici.

### 3. *L'attività come circolo*

Hegel aveva precedentemente definito l'individualità come “il circolo della propria attività, [in cui] essa si è presentata come realtà”<sup>25</sup>; è dunque attraverso l'agire che il soggetto acquista realtà, effettività, e diventa libero. L'attività “ha l'aspetto del movimento di un circolo che, librandosi nel vuoto, si muove entro se stesso [...] che, non incontrando ostacoli, ora si allarga ora si restringe, e che gioca con piena soddisfazione solo entro e con se stesso”<sup>26</sup>. Tale dinamica è da Marcuse ricollegata al “puro movimento di rotazione”<sup>27</sup> dell'essenza autonoma e indipendente della vita, il quale,

<sup>21</sup> Cfr. Heidegger Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1927, tr. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 2005, da qui in poi ET, § 44, e Sini, Carlo, cfr. *Teoria e pratica del foglio-mondo*, Roma-Bari, Laterza, 1998, p. 159.

<sup>22</sup> PhG, p. 220, FS, p. 545.

<sup>23</sup> GS, p. 364.

<sup>24</sup> Ibidem, cfr. PhG, p. 219, FS, p. 545. Hegel concepisce infatti l'agire come il passaggio dal possibile all'essere, dalla natura originaria determinata alla sua realizzazione; tale caratteristica è a mio parere riscontrabile anche nella trattazione dei talenti e delle doti (PhG, p. 218, FS, p. 541, GS, p. 360).

<sup>25</sup> PhG, p. 171, FS, p. 427.

<sup>26</sup> PhG, p. 215, FS, p. 535.

<sup>27</sup> HO, p. 265.



perfetto nella sua circolarità, è “il supremo e il più genuino modo della mobilità”<sup>28</sup>. Va sottolineato che per Marcuse il movimento è una caratteristica fondamentale della vita – aristotelicamente, il vivente è quell’ente che ha in sé il principio del proprio movimento – e la base della storia, proprio in forza della sua analogia con la δύναμις.

Hyppolite evidenzia invece la funzione del circolo come unificatore del mondo e dell’individualità, che non sono da considerarsi separatamente; egli pone in risalto il valore metodologico del circolo, presupposto dell’unità di soggetto e oggetto. La stessa struttura è riscontrabile anche nella tripartizione dell’attività: il fine, ossia il proposito secondo il quale l’individualità agisce, il mezzo, ossia il movimento del fine, e l’opera, ossia l’oggetto reso autonomo. Questi momenti hanno tutti lo stesso contenuto e rendono l’azione un intero. Ciò ci permette di mettere in luce la struttura autotelica, ossia contenente in sé il proprio fine<sup>29</sup>, della prassi, grazie alla quale l’autocoscienza può conoscersi in azione. Tuttavia, proprio in questo punto si genera una contraddizione: da un lato, l’individuo può scorgere la propria essenza solo attraverso l’opera in cui essa è oggettivata, dall’altro egli agisce sempre a partire da un fine predeterminato, un’intenzione<sup>30</sup>. Con le parole del francese,

---

<sup>28</sup> Ivi, p. 331. Tale motivo ricomparirà anche nella descrizione dell’automovimento della Cosa stessa (“il tutto è la mobile compenetrazione dell’individualità e dell’universale” HO, p. 338, cfr. PhG, p. 226, FS, p. 561), interpretato da Marcuse nel senso che l’azione universale può essere reale solo come mobilità, accadere.

<sup>29</sup> <sup>29</sup>Al fine di comprendere meglio questo concetto si consideri la nozione aristotelica di ἐντελέχεια; secondo lo Stagirita, quando l’operazione stessa è il fine dell’azione, ossia quando ἔργον e ἐνέργεια sono interscambiabili, allora l’ἐνέργεια diventa il fine, dando luogo all’ἐντελέχεια (Cfr. Aristotele, Met.  $\cup$ , 1050a, 21-23), ossia al processo attuativo preso nel suo insieme, nel quale l’attività dell’ἐνέργεια permane fungente. Un atto di questo tipo è il guardare, dove il fine (τέλος) è contenuto nell’attività stessa; caso diverso è invece quello del costruire, il cui fine è esterno all’azione e, nel momento in cui viene raggiunto, fa arrestare il processo ed estinguere il potenziale (i mattoni rispetto alla casa); è questo un atto che ha come risultato un’opera, un prodotto. Occorre infine notare che anche la vita presenta secondo Marcuse una struttura autotelica (cfr. HO, 324).

<sup>30</sup> Hegel scrive: “Che cosa essa sia in sé, dunque, la coscienza lo sa dalla propria realtà. L’individuo non può sapere che cosa esso è prima di essersi tradotto, mediante l’attività,

per agire su un individuo il mondo si deve già essere particolarizzato e presentarsi come il mondo-di-questo-individuo. Il mondo dell'individuo si può concepire soltanto a partire dall'individuo stesso. Non esiste un essere-in-sé o un mondo distinguibile dall'agire di questo individuo [...] Invece di considerare l'essere-in-sé e l'essere-per-sé nella loro separazione, occorre cogliere l'unità dei termini<sup>31</sup>.

Inoltre, secondo Hyppolite “io sono sempre collocato in una certa situazione, la mia situazione d'essere-nel-mondo la quale, nell'interesse che ha per me, è la rivelazione della mia propria natura originaria e mi indica cosa vi sia da fare”<sup>32</sup>. Ritengo che in questa interpretazione si possa rintracciare un duplice riferimento ad Heidegger, in primo luogo al circolo ermeneutico<sup>33</sup>, in secondo luogo ai concetti di situazione affettiva e *In-der-Welt-sein*; non si dà mai un io isolato, bensì costantemente situato in un mondo e in rapporto ad esso attraverso particolari progetti ed affezioni. Anche il cenno hegeliano all'interesse può essere letto in tal senso, in quanto l'individuo è sempre già emotivamente tonalizzato ed è continuamente

nella realtà. [...] L'individuo che passa all'azione, dunque, sembra trovarsi all'intero di un circolo in cui, poiché ciascun membro già presuppone l'altro, non ci sia nessun inizio: infatti, mentre per un verso è solo dall'atto compiuto che l'individuo impara a conoscere la propria essenza originaria, la quale deve costituire il suo proprio fine, per l'altro verso, affinché ci sia l'azione è necessario avere determinato preliminarmente il fine” (PhG, p. 217, FS, p. 541). A proposito della retrospettività dell'intenzione un'interpretazione interessante e affermata è quella di Pippin, che sostiene, estremizzando, che l'intenzione si possa determinare unicamente a partire dall'atto compiuto (Tat), ossia retroattivamente. Tra i vari luoghi in cui espone la tesi rimando qui, per brevità, a *Hegel's Theory of agency: the inner-outer problem*, in *Hegel on action*, ed. da Arto Laitinen e Constantine Sandis, London, Pallgrave MacMillan, 2010.

<sup>31</sup> GS, p. 316.

<sup>32</sup> Ivi, p. 367.

<sup>33</sup> Cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1927, tr. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 2005, § 32. L'influsso heideggeriano su Hyppolite è messo bene in luce da Francesco Valentini in *La filosofia francese contemporanea*, Milano, Feltrinelli, 1958, pp. 269-273.

colpito da qualcosa: “L’interesse che l’individuo prova per qualcosa è la risposta già pronta alla domanda “Bisogna fare qualcosa?, a che cosa?”<sup>34</sup>.

Vorrei qui introdurre una mia personale chiave di lettura; a mio avviso, questi punti sono carichi di significato anche per Marcuse, sebbene non li citi esplicitamente, poiché indicativi di quell’unità ontologica di soggetto e oggetto, io e mondo, che egli va sempre ricercando. Ritengo inoltre che si possa qui tracciare un parallelo con il concetto, trattato nella *Scienza della Logica*, di possibilità materiale o reale<sup>35</sup>, che presenta secondo Marcuse una particolare valenza. Opposta alla possibilità formale, essa si dà quando viene attuata, posta nell’esistenza, in forza del verificarsi di determinate circostanze; in questo caso la possibilità entra nell’effettualità ed acquista un contenuto determinato. A mio parere, Marcuse ritiene che la possibilità reale abbia un carattere “esistenziale”, si pensi ad esempio alle possibilità d’azione da lui teorizzate nei primissimi scritti e funzionali alla realizzazione della situazione rivoluzionaria<sup>36</sup>.

#### 4. *L’opera*

L’opera, prodotto dall’attività individuale, rappresenta la realtà dell’autocoscienza, esprime la sua natura determinata<sup>37</sup>, e presentante

---

<sup>34</sup> PhG, p. 218, FS, p. 541.

<sup>35</sup> Cfr. Hegel, G. W. F., WdL pp. 385-389, SL, pp. 611-621.

<sup>36</sup> Cfr. *Beiträge zu einer Phänomenologie des historischen Materialismus*, in “Philosophische Hefte”, n.1, Berlin, luglio 1928, tr. it. di A. Marini, *Contributi per una fenomenologia del materialismo storico*, in H. Marcuse, *Fenomenologia ontologico-esistenziale e dialettica materialistica. Tre studi, 1928-1936*, a cura di G. Casarico, Milano, Unicopli, 1980. Si noti che questo carattere aperto della possibilità è presente anche in *Essere e Tempo*, dove l’esserci si progetta secondo questa categoria (cfr. ET, § 9), la quale possiede un’importanza addirittura superiore a quella della realtà (cfr. *ivi*, § 7c).

<sup>37</sup> Hyppolite illustra puntualmente come nell’operare la natura determinata non coincida più con la statica determinazione spinoziana, ma come essa venga dinamizzata dall’elemento del negativo: “Nell’in-sé la negatività è irrigidita nell’essere e appare dunque come una determinazione statica; nell’operare, nel divenire per sé della coscienza, la negatività è in atto, è il processo della pura negazione” (GS, p. 370).

una duplicità strutturale, corrispondente, come evidenzia Hyppolite, alla dialettica intellettuale del gioco delle forze<sup>38</sup>: da una parte il lato oggettivo, del per-altro, ossia la dimensione eminentemente pubblica, intersoggettiva, dischiusa appunto dal vedere, dall'altra quello soggettivo, la determinatezza, la particolarità, il per-sé. A proposito del primo versante, Hyppolite scrive che la determinatezza dell'opera non è semplicemente il contenuto della realizzazione dell'individualità, ma è anche “la sua forma in rapporto alla coscienza; il che significa che tale effettualità è quanto si manifesta come l'opposto dell'autocoscienza, la determinatezza di ogni realtà effettiva opposta al movimento determinante”<sup>39</sup>. Marcuse sottolinea invece la spaccatura interna all'opera, contrapponendo l'autocoscienza alla realtà, e sottolineando come riemergano qui tutti i conflitti che sembravano essersi risolti nell'unità della vita<sup>40</sup>; si presenta anche un dissidio esterno all'opera, tra la determinatezza di questa e l'universalità della coscienza la quale, non sentendosi del tutto risolta ed esaurita in essa, la trascende. Marcuse collega il carattere universale della coscienza in quanto medium della realizzazione dell'opera alla vita come medium universale della differenze<sup>41</sup>. Anche Hyppolite commenta questo punto:

in quanto movimento dell'operare, in quanto negatività in atto, la coscienza è distinta dall'opera in cui tale negatività si iscrive unicamente come determinazione particolare. La coscienza operante trascende dunque la sua opera e diviene il medium universale in cui l'opera è qualcosa di particolare. Così fra l'opera e la coscienza operante si profila una differenza la quale contraddice il concetto che la coscienza si faceva di sé<sup>42</sup>.

---

<sup>38</sup> Cfr. *ivi*, p. 372.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 371.

<sup>40</sup> Cfr. HO, p. 333.

<sup>41</sup> Hegel scrive che “niente è per l'individualità che non sia mediante essa: non c'è realtà che non sia la sua natura e la sua attività, e non c'è attività né In-sé dell'individualità che non sia reale” (PhG, p. 220, FS, p. 545).

<sup>42</sup> GS, p. 369.

Secondo Hegel, inoltre, l'opera "è qualcosa di transeunte che si disperde nel controggioco di altre forze e di altri interessi, e che presenta la realtà dell'individualità piuttosto come dileguante che come compiuta"<sup>43</sup>. Marcuse accentua questo aspetto contingente, caduco, precario, e scrive che nella dinamica del dileguare del dileguare e nel movimento di produzione e cambiamento originante l'opera si svela la sua vera realtà, "ciò che dell'opera accade in questo movimento, la sua storia"<sup>44</sup>; a mio parere, questa sfumatura interpretativa è da collegare al peso da lui dato all'elemento del finito nell'analisi della Logica, riconducibile ancora una volta all'influenza di Heidegger. Marcuse evidenzia l'affermazione hegeliana secondo la quale il limite è ciò in forza del quale l'ente è destinato alla morte<sup>45</sup> e attraverso cui si svela la sua finitezza. In questa interpretazione riecheggiano la concezione heideggeriana della vita storica, che nella propria fatticità è sempre riferita unicamente a se stessa, e il concetto di essere-per-la-morte.

Emergono così nitidamente i due poli del discorso marcusiano; da un lato, l'agire, che non è un comportamento, bensì un carattere ontologico del concetto di vita, "il processo in cui [essa] diventa per la prima volta ciò che è"<sup>46</sup>; Marcuse richiama qui il fare identico di entrambe le autocoscienze e sottolinea ancora il carattere produttivo dell'operare<sup>47</sup>. Coabitante e inserito

---

<sup>43</sup> PhG, p. 221, FS, p. 549.

<sup>44</sup> HO, p. 334.

<sup>45</sup> Cfr. *ivi* pp. 68ss, WdL, p. 155.

<sup>46</sup> Cfr. *ivi*, p. 330.

<sup>47</sup> Marcuse introduce il tema dell'intersoggettività spirituale, di cui tratterò meglio più avanti. Con lo sdoppiamento dell'autocoscienza, grazie al quale essa diventa reale e si trova di fronte un'altra autocoscienza, il superamento dell'oggettivazione diventa concreto: si apre con ciò la dimensione dell'intersoggettività, del "noi" spirituale; si giunge così a un grado superiore di unificazione, quello tra io e io. Marcuse osserva che "con questa scoperta dell'accadere della vita avente il carattere del noi, come rapporto di implicanza e di opposizione di diverse autocoscienze nel mondo vivificato, è raggiunta la dimensione della storicità della vita. L'aver messo in evidenza l'accadere dell'oggettivazione e del suo superamento come moto costituente l'essere della vita è forse la più grande scoperta di Hegel, la fonte della nuova visione dell'accadere storico resa possibile da Hegel" (HO, p. 292). E ancora: "l'accadere in forma di "noi" della vita, la spiegazione in cui si compie il reciproco "riconoscimento" è quindi un "fare". La vita realizza il senso del suo proprio essere e poi anche la sua sostanzialità; l'inverare e il far

in questo primo aspetto è quello cognitivo; “proprio il fare è soltanto un fare conoscente, “spirituale”: un operare condotto dal vero sapere e riconducente al vero sapere”<sup>48</sup>. Queste due dimensioni vanno di pari passo, unicamente il fare rende infatti possibile un progresso spirituale e, viceversa, il conoscere accade sempre come un gesto storicamente determinato e non è mai un’operazione meramente teorica. Si può qui riscontrare un rimando alla determinazione dell’idea assoluta, “fare sapiente e sapere operante”<sup>49</sup>, in quanto identità delle idee di bene e vero<sup>50</sup>. Ecco un’altra operazione ermeneutica di Marcuse, che consiste nell’attribuire alla ragione le determinazioni dell’idea: l’autocoscienza può solo trovare il materiale che le si presenta sottomano, ed è dunque passiva, analogamente all’idea teoretica, mentre la ragione cerca i suoi oggetti, ha un atteggiamento attivo e positivo nei loro confronti, similmente all’idea pratica.

##### 5. *L’operare di tutti e di ciascuno e l’intersoggettività spirituale*

La Cosa stessa è il risultato dialettico che sorge dalla *Aufhebung* delle opere particolari, ed è perciò l’elemento permanente al di là delle azioni dei singoli; essa è, l’”oggettività spirituale”<sup>51</sup>, generata dalla coscienza ma al contempo universale e libera, in cui la certezza si è oggettivata. Marcuse scorge nella *Fenomenologia* una storia della vita, unificante progressivamente soggetto e oggetto; si noti che tale movimento di oggettivazione e disoggettivazione ripropone la dialettica di indipendenza della vita, dove ogni membro tenta di autonomizzarsi dal tutto<sup>52</sup>. La Cosa stessa si colloca al culmine di questo processo come “la disoggettivazione diventata oggettiva. Nell’accadere della

sussistere ogni ente, soltanto nel fare, nella concreta spiegazione reale con se stessa e con il mondo” (Ivi, p. 299).

<sup>48</sup> Ibidem.

<sup>49</sup> WdL, p. 348 nota.

<sup>50</sup> Cfr. Menegoni, *Francesca, Soggetto e struttura dell’azione in Hegel*, Pubblicazioni di Verifiche 20, Trento, 1993, cap. V, § 4. Hegel realizza così l’unità di di teoria e prassi: “la prassi della coscienza è in se stessa anche “teoria”: nell’unità e totalità del concetto ontologico della vita si uniscono l’essere teoretico e l’essere pratico” (HO, p. 316 nota).

<sup>51</sup> GS, p. 373.

<sup>52</sup> La vita “è un essere tale che con la sua esistenza ogni ente è stato essenzialmente disoggettivizzato, “riferito” alla vita, diventato vita; la vita è essenzialmente essere vivificante” (HO, p. 276).

vita la posizione dell'autocoscienza rispetto al mondo si converte da comportamento di fronte a semplici "cose" in comportamento relativo a "opere" e infine in comportamento verso la "cosa stessa"<sup>53</sup>; la disoggettivazione dell'opera va così di pari passo con la sua vivificazione. In quanto è diventata essa stessa soggetto, la Sache si distingue dalla cosa della percezione (das Ding), mera oggettualità contrapposta alla soggettività; Hyppolite menziona tale distinzione, rimandando alla sezione "coscienza", e richiama inoltre il concetto greco di *πρᾶγμα*, come fa anche Marcuse, che lo attribuisce alla cosa prodotta dall'uomo, l'opera, e lo ricollega alla nozione attiva di *πρᾶξις*<sup>54</sup>, elemento, come si è già notato, da lui spesso rilevato.

---

<sup>53</sup> Ivi, p. 335. Hyppolite riprende quasi letteralmente questa espressione, senza tuttavia citare Marcuse. Inoltre egli insiste sul carattere di realizzazione dell'autocoscienza: "Quanto più l'oggetto diviene spirituale, quanto più si chiarisce all'autocoscienza che vi si ritrova in se stessa, tanto più diviene reale in un senso nuovo. [...] La cosa stessa si presenta soltanto nel sapere disoccultante e nell'operare della soggettività. La cosa è tanto oggettività quanto oggettività tolta, tanto una cosa reale quanto un operare dell'autocoscienza" (GS, pp. 377-8).

<sup>54</sup> Per sottolineare il lato attivo e produttivo dell'operare Marcuse rimarca il collegamento tra *πρᾶγμα* e *πρᾶξις*, concetto quest'ultimo aristotelico che designa l'agire etico, in cui si mostrano l'intenzione e l'atteggiamento dell'agire e la virtù della saggezza, opposto alla *ποίησις*, esecuzione di un lavoro tecnico, che richiede una sapienza pratica, determinate regole e capacità. Nella *πρᾶξις* l'ἔργον risiede nel processo attuativo, e il fine della produzione è così interno al processo stesso, mentre nella *ποίησις* è concepito come prodotto, risultato, ossia opera (cfr. Riedel, Manfred, *Theorie und Praxis im Denken Hegels*, Stuttgart Berlin Köln Mainz Kohlhammer, 1965, p. 106). Secondo Riedel, Hegel rimuove la scissione tra *ποίησις* e *πρᾶξις* e il tradizionale primato della seconda sulla prima, ponendo il lavoro come uno strumento di formazione dell'uomo, alienazione del soggetto nell'oggetto, e non più come una tecnica esercitata su un ente estraneo; in tal mondo anche la *ποίησις* è costitutiva della coscienza. L'azione non è guidata da un fine, ma è essa stessa fine e opera, è una prassi esperita non più soggettivamente-moralmente come in Kant o Fichte, ma come produzione, attività pratica verso le cose, che diventano Sachen per l'uomo-operaio e dal loro lato diventano per sé "cosa stessa" (Cfr. ivi, cit., pp. 190ss e Riedel, Manfred, *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1969, tr. it. *Hegel fra tradizione e rivoluzione*, a cura di E. Tota, Roma-Bari, Laterza, 1975, pp. 15ss).

I due critici interpretano diversamente l'espressione *die Sache selbst*. Marcuse cita il passo della Logica secondo il quale la cosa stessa coincide col pensiero,<sup>55</sup> sostenendo che in questo stadio avanzato del sistema la nozione di essere sia trasformata, travisando il motivo della vita, non più costitutivo: a questo e al concetto di azione (a suo parere "decisivo")<sup>56</sup> egli si richiama nella Fenomenologia. Hyppolite, invece, si ricollega alla categoria, "essere che è io e io che è essere"<sup>57</sup>, che attraverso l'operare si riempie di contenuto e diventa realmente ogni realtà, "il Sé che è l'essere stesso e l'essere che è il Sé"<sup>58</sup>, venendo così a coincidere con la Cosa stessa e incarnandosi nell'universale concreto. Proprio per questo motivo egli definisce la filosofia hegeliana come un "idealismo concreto"<sup>59</sup>, espressione che si chiarisce se collocata nel clima filosofico degli anni Venti e Trenta del secolo scorso, quando molti autori, tra cui lo stesso Marcuse, avvertivano appunto l'esigenza di una "filosofia concreta"; questa è identificata dal giovane berlinese nella fenomenologia di Heidegger e da Hyppolite nel pensiero hegeliano, sulla scorta di Jean Wahl<sup>60</sup>.

<sup>55</sup> La scienza pura "contiene il pensiero in quanto questo è del pari la cosa stessa, ovvero la cosa in se stessa in quanto questa è del pari il puro pensiero" (WdL, cit. in HO, p. 342).

<sup>56</sup> "La "cosa assoluta" e quindi l'attuazione della "categoria" si trovano in intimo rapporto con l'azione dell'autocoscienza, la primaria determinazione ontologica della vita è fin da principio l'agire. Nella filosofia occidentale, sin dall'antichità, mai la vita nel suo agire e il mondo della vita come opera e  $\pi\rho\tilde{\alpha}\gamma\mu\alpha$  erano stati posti così al centro dell'ontologia" (HO, p. 342).

<sup>57</sup> PhG, p. 228, FS, p. 565.

<sup>58</sup> Cfr. GS, p. 360.

<sup>59</sup> Ivi, p. 362.

<sup>60</sup> Jean Wahl scrive infatti *Vers le concret. Etudes d'histoire de la Philosophie contemporaine*, Paris, 1932. Vedi a proposito Bellantone, Andrea, *Hegel in Francia (1817-1941)*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2006.

In questa prospettiva, si può parlare di un esistenzialismo di Hyppolite. Egli accosta l'operare all'"esistenza nel senso moderno del termine" (GS, p. 364); si può confrontare questa affermazione col saggio *Situazione dell'uomo nella Fenomenologia hegeliana*, dove l'autore si chiede quali rapporti intercorrano tra la verità e l'esistenza: "Come possa una Verità essere l'opera degli uomini, calata nel cuore stesso dell'esistenza, attraverso la mediazione dell'esistenza, e, nello stesso tempo, superare questa esistenza stessa [...]: questo un problema che non è stato risolto in modo chiaro da Hegel. Ma poteva venir risolto? È appunto il problema che si pone oggi nell'esistenzialismo, come nel marxismo, o nel cristianesimo. In ogni caso, la Fenomenologia ha avuto il merito di esporre i



fondamenti del fatto umano e della sua razionalità possibile, di proporre una via d'accesso a questi fondamenti, nel momento in cui il dogmatismo classico delle eterne verità, come pure la nozione di una coscienza trascendentale, erano scossi dal divenire storico" (Hyppolite, J., *Études sur Marx et Hegel*, Librairie Marcel Rivière et Cie, Paris 1955, tr. it. di S. T. Regazzola, *Saggi su Hegel e Marx*, Bompiani, Milano 1965, p. 205. Un commento a questo testo si trova in Bedeschi, Giuseppe, *Appunti per una storia delle interpretazioni della Fenomenologia dello Spirito hegeliana*, in "Giornale critico di filosofia italiana", vol. XXI, anno XLVI, 1967, pp. 561-617). Nel saggio Vita ed esistenza in Hegel, pubblicato nella medesima raccolta, Hyppolite si sofferma sul significato del termine "esistenza", istituendo un forte nesso con la coscienza della morte, che è ciò che distingue l'uomo dall'animale: "la presa di coscienza della vita è una cosa ben diversa dalla vita pura e semplice, e l'esistenza umana, come sapere della vita, è una nuova maniera d'essere che possiamo ben chiamare esistenza. Infatti, ciò che caratterizza questa autocoscienza dell'uomo, è la separazione che essa provoca dalla vita ingenua e immediata, il suo innalzamento al di sopra delle determinazioni statiche dell'essere" (Ivi p. 30).

Valentini mette in relazione l'esistenzialismo di Hyppolite col cosiddetto "umanesimo", e col ruolo giocato da Heidegger nel suo pensiero: "Hegel è andato molto più avanti di Marx, poiché ha scoperto delle strutture dell'esistenza che non sono dei fatti ma che, se mai, generano i fatti, come degli apriori che trascendono l'esperienza pur incorporandosi nell'esperienza. [...] Il suo sforzo di oltrepassare l'umanesimo, che esprime un'esigenza filosofica giusta, finisce per condurlo, suo malgrado, su posizioni che Hegel stesso aveva criticato, come il dio ascoso e la coscienza infelice. Il suo ontologicismo, come prova anche l'ispirazione heideggeriana di esso, è dunque ancora esistenzialista come quando pretende di esser una via di "salvezza" per l'uomo "estraniano dall'Essere" attraverso una ascesi verso la sua "patria naturale"" (Valentini, F., *La filosofia francese contemporanea*, cit., p. 273).

Anche Marleau-Ponty parla "di un esistenzialismo di Hegel nel senso anzitutto che egli non si propone di concatenare dei concetti, ma di rivelare la logica immanente dell'esperienza in tutti i suoi settori. Qui l'esperienza non è più soltanto come in Kant il nostro contatto puramente contemplativo con il mondo sensibile, ma il termine riprende la risonanza tragica che ha nel linguaggio comune quando un uomo parla di ciò che ha vissuto. Non è più l'esperienza di laboratorio, bensì la prova della vita. Più precisamente, c'è un esistenzialismo di Hegel nel senso che per lui l'uomo non è di primo acchito una coscienza dotata nella chiarezza dei propri pensieri, ma una vita lasciata a se stessa che tenta di autocomprendersi" (Marleau-Ponty, Maurice, *L'esistenzialismo in Hegel*, in *Sens et non sens*, Paris, Nagel, 1948, ed. it *Senso e non-senso*, a cura di E. Paci, trad. Di P. Caruso, Milano, Garzanti, 1974 p. 89). Per lui, "l'uomo è un essere che non è, nega le cose, un'esistenza senza essenza [...] La verità della morte e della lotta è la lunga maturazione con cui la storia supera le sue contraddizioni per realizzare nel vivo rapporto tra gli

Una tesi analoga, anche se più incentrata sul concetto di vita, è sostenuta da Marcuse, quando scrive che “la vita in Hegel è la totalità, la medesima cosa che in seguito si chiama spirito. La vita storica, la vita dello spirito ne costituisce il più importante contenuto. [...] Nel concetto di vita la soggettività della ragione si unisce con l’oggettività del suo operare, l’idealità del pensiero si unisce con la realtà dell’essere storico”<sup>61</sup>.

Ritornando alla Cosa stessa, essa viene in una prima battuta completamente dissolta nelle dinamiche e nei conflitti propri della dimensione intersoggettiva, rimanendo un predicato universale e astratto, e non è ancora soggetto dell’accadere; è questo il momento della coscienza onesta <sup>62</sup>, citata da Hyppolite, che analizza gli andamenti della vita comunitaria paragonandola ad un insieme individualistico di monadi<sup>63</sup>.

Il travaglio di questa dialettica conduce al sorgere dell’autentica Cosa stessa, l’essenza spirituale, l’intersoggettività compiuta, “l’operare di tutti e di ciascuno”<sup>64</sup>, dove l’attività del singolo e quella dell’intero vengono a coincidere. Marcuse scrive che

uomini la promessa d’umanità che appariva nella coscienza della morte e nella lotta con l’altro. È qui, aggiunge Hyppolite, che Hegel cessa d’essere esistenzialista. Mentre in Heidegger siamo per la morte e la coscienza della morte rimane il fondamento della filosofia come del comportamento, Hegel trasforma la morte in vita superiore. Passa dunque dall’individuo alla storia” (ivi, 93).

<sup>61</sup> HO, p. 243, nota.

<sup>62</sup> Attraverso l’onestà “l’uomo come individuo s’innalza al di sopra di una natura animale e arriva a una nozione già ideale di quanto valga in sé e per sé come realtà” (GS, p. 376).

<sup>63</sup> Landucci nota che in questa prima fase il produrre corrisponde al ποιειν, essendo completamente creativo, libero da condizionamenti esterni, e non è quindi ancora definibile come πραξις, operare sociale; anch’esso è in uno stadio naturalistico, pre-sociale e pre-storico, poiché ci si trova appunto nel “regno animale dello spirito”. Cfr. Landucci, *La coscienza e la storia*, op. cit., p. 175, e anche *L’operare umano e la genesi*, op. cit., p. 23. Come scrive lo stesso critico, “il significato speculativo dell’operare umano è di instaurare un verum che è tale perché è un factum” (Ivi, p. 34).

<sup>64</sup> Ivi, p. 565. Vegetti evidenzia la struttura autotelica della Cosa stessa:, opponendola alla “dialettica servo/signore, che sembra tradurre in termini speculativi la modalità aristotelica della poesis). L’operare posto nel noi ha invece il carattere autotelico della prassi [...]. Se infatti l’effettualità dell’operare non sta nell’opera stessa ma nel stare in cammino verso il fine, sicché il movimento imperfetto non è mai in atto, ma sempre in potenza per il suo atto, Hegel riconosce a sua volta che “nell’opera risulta l’accidentalità

ogni autocoscienza è per sé un io; l'unità del concetto è quindi l'unità di diversi io: un noi, ma un noi in cui l'io non si è risolto, ma è stato superato: l'io che è noi, e il noi che è io. Lo spirito, che è un accadere come unità unificante, accade come un noi unificante diversi io, il quale accadere in forma di noi è esso stesso di nuovo un accadere cosciente. Tale accadere è però essenzialmente l'accadere della vita umana, cui la realtà dello spirito è essenzialmente legata. L'essere della vita umana è in senso proprio accadere spirituale<sup>65</sup>.

La Cosa stessa è la sostanza divenuta soggetto<sup>66</sup>, nel quale “l'individualità è tanto se stessa – cioè, tanto questa individualità particolare -, quanto tutti gli individui”<sup>67</sup>; Marcuse sottolinea a proposito il carattere attivo proprio della soggettività, che sola può propriamente agire; solo a questo livello si può per lui parlare di storicità, e qui avviene la definitiva trasformazione del concetto di vita in spirito. Hyppolite scrive invece che

non è più la lotta a morte che apriva il primo stadio del riconoscimento, è però ancora un conflitto poiché l'opera ha senso solo come opera collettiva. Al limite è l'umanità tutta intera, nel gioco delle sue opposizioni interne e della sua unità, che deve esprimersi e farsi in quest'opera che, allora, cessa di essere un'opera particolare, abbozzo che attende la pienezza del proprio significato. [Il capitolo sulla Cosa

---

che l'esser compiuto ha di contro al volere e al condurre a compimento”. Ma poiché il compimento è la negazione dell'azione che lo realizza, nel duplice dileguare dell'operare nell'opera e dell'opera nell'operare, effettuale è soltanto per Hegel l'unità dei due momenti, l'essere come “unum atque idem con l'operare”, l'unità della sua decisione e della realtà” (Vegetti, Matteo, *Hegel e i confini dell'occidente, La Fenomenologia nelle interpretazioni di Heidegger, Marcuse, Löwith, Kojève e Schmitt*, Napoli, Bibliopolis, 2005, p. 164).

<sup>65</sup> HO, p. 294.

<sup>66</sup> Marcuse scrive a proposito che “in questa forma il principio ontologico della sostanza come soggetto trova la sua espressione e realizzazione nel concreto accadere della vita” (Ivi, p. 338).

<sup>67</sup> PhG, p. 228, FS, p. 565.

stessa] fonda le condizioni generali di una storia dell'uomo e di una verità vivente che si svela e si crea nel corso di questa storia<sup>68</sup>.

## 6. *Considerazioni conclusive*

Entrambi gli autori concordano nel ritenere questa figura centrale nell'economia dell'intera Fenomenologia e condividono alcuni punti di riferimento essenziali, quali Heidegger e il marxismo, che tuttavia sfociano in due interpretazioni molto diverse.

Hyppolite è, come si è notato, più sensibile agli elementi logici, e rimanda spesso al testo hegeliano nella sua globalità. Al contempo, egli colora il suo commento di una sfumatura esistenzialistica, e sembra interessato ai possibili risvolti, anche problematici, nella sfera dell'intersoggettività; questa è invece trascurata da Marcuse, non in modo semplificatorio, ma poiché egli è maggiormente concentrato a cogliere i passaggi di cui si serve a supporto delle sue tesi. In questo frangente, egli risente molto della sua formazione marxista e dell'importanza di tematiche quali lavoro, reificazione e, in particolare, prassi, come si è visto rispetto all'accento posto sulla produzione, mentre l'influsso heideggeriano è a mio parere più visibile nella parte dell'opera dedicata alla Scienza della Logica e nell'uso teoretico dei concetti di δύναμις ed ἐνέργεια, che danno vita al movimento dialettico e alla sua bidimensionalità. Individuando nella vita il fulcro portante che gli permette di fondare l'unità fra soggetto e oggetto, agire e sapere, e che costituisce un ponte verso la storia e il movimento, egli si richiama unicamente e continuamente alla sezione "autocoscienza", trascurando la "coscienza". Dall'analisi di questa nevralgica sezione si possono inoltre comprendere appieno le conclusioni critiche cui egli giunge in merito al sapere assoluto<sup>69</sup>.

---

<sup>68</sup> Hyppolite, J., *Situazione dell'uomo nella Fenomenologia hegeliana in Saggi su Hegel e Marx*, cit., p. 204.

<sup>69</sup> Marcuse ritiene il concetto di spirito ambiguo in quanto, da un lato, sorge sulla base della storicità della vita, ma dall'altro è in ultima istanza determinato dal sapere, che mostrerà la sua incompatibilità con l'operare nello spirito assoluto, sciolto appunto dalla prassi. L'autocoscienza deve accogliere l'opera "nel suo sapere intorno a se stessa e al mondo, riconoscerla come ciò che costituisce la verità e la realtà del mondo". (HO, p.

---

338). Sull'interpretazione marcusiana del sapere assoluto si veda Sini, C., *Teoria e pratica del foglio-mondo*, cit., p. 162.

## ***Teorie della coercizione, antipaternalismo e autonomia contrattuale***

Giorgio Maniaci

Università di Palermo

Dipartimento di Scienze Giuridiche, della Società e dello Sport

giorgio.maniaci@unipa.it

### **ABSTRACT**

In this article, I will examine the relations between antipaternalism and coercion theories. According to antipaternalism over himself, over his body and mind, *the individual is sovereign*, but if his actions are rational and free of coercion. Secondly, I will clarify if the so called *unconscionability doctrine* about contract law is antipaternalistic or not.

### **KEYWORDS**

Antipaternalism, coercion theories, autonomy in contract law

### ***1. La relazione tra teorie della coercizione e antipaternalismo giuridico***

C'è una relazione tra il concetto di coercizione e quello di antipaternalismo giuridico. Possiamo denominare *antipaternalismo giuridico moderato* la concezione etico-politica in base alla quale lo Stato, o un soggetto agente autorizzato dallo Stato, *non* ha il diritto di usare la coercizione contro la volontà di un individuo adulto al fine, esclusivo o principale, di evitare che questi, tramite un'azione o un'omissione, cagioni, o rischi, o tenti in modo significativo di cagionare, a sé stesso (ciò che viene considerato) un danno, ad esempio fisico, psicofisico, economico (ledendo in questo modo il suo bene), se è certo o verosimile che la volontà di tale individuo adulto, volontà di compiere attività pericolose e/o dannose, si sia formata in modo razionale<sup>1</sup>, e sia espressa da persona capace di intendere e volere, sia ba-

---

<sup>1</sup> Sulla concezione della razionalità rilevante per definire e difendere una posizione antipaternalista cfr. G. Maniaci, *Contro il paternalismo giuridico*, Torino, Giappichelli, 2012, cap. II § 2, 5 (soprattutto note 8-9-10).

sata sulla conoscenza dei fatti rilevanti, sia stabile nel tempo e sufficientemente libera da pressioni coercitive.

A maggior ragione, ovviamente, lo Stato non può limitare la libertà dell'individuo se l'azione che vuole compiere non cagiona alcun danno all'individuo medesimo. In base all'antipaternalismo moderato qui difeso, infatti, se il consenso dell'individuo non è, nel senso specificato, viziato, la sua libertà d'azione può essere limitata, mediante l'uso della coercizione, solo se cagiona danni a terzi<sup>2</sup>. Si tratta del famoso Principio del danno (*Harm to Others Principle*) elaborato da John Stuart Mill. D'ora in poi, per semplicità, parlerò di antipaternalismo per riferirmi sempre all'antipaternalismo giuridico *moderato*. Alcuni autori denominano "paternalismo moderato" (in contrapposizione ovviamente ad un paternalismo definito forte, radicale, "hard") una concezione uguale o analoga a quella qui denominata "antipaternalismo moderato". Questa è la scelta di Joel Feinberg<sup>3</sup>. Dietro le differenti denominazioni non ci sono, spesso, rilevanti differenze di sostanza. La questione relativa a quale denominazione sia preferibile non può essere approfondita in questa sede. In tal senso, la concezione antipaternalista che difendo riguarda, in estrema sintesi, individui adulti, razionali e liberi da costrizioni di vario genere. Non mi occuperò, invece, del problema delle azioni il compimento delle quali deve essere proibito o consentito a persone che sono, ad esempio, minori di età, affette da grave demenza senile o da gravi disturbi della personalità<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Cfr. M. Alemany, *El paternalismo jurídico*, Madrid, Iustel, 2006, p. 381 ss.; E. Diciotti, *Preferenze, autonomia e paternalismo*, "Ragion pratica", 24, 2005, p. 100 ss., 112; J. Feinberg, *The Moral Limits of the Criminal Law. Harm to Self*, N.Y., O.U.P., 1986, p. 10 ss.; J. Feinberg, *The Moral Limits of the Criminal Law. Harm to Others*, N.Y., O.U.P., 1984, p. 31 ss.; J. S. Mill, *Saggio sulla libertà* (1859), Milano, il Saggiatore, 1997, p. 12 ss. Su concetto di danno a terzi rilevante cfr. G. Maniaci, *Contro il paternalismo giuridico*, op. cit., cap. I, § 1.

<sup>3</sup> Cfr. J. Feinberg, *Harm to Self*, op. cit., p. 12 ss. Secondo Feinberg "Soft paternalism holds that the state has the right to prevent self-regarding harmful conduct (...) *when but only when* that conduct is substantially nonvoluntary, or when temporary intervention is necessary to establish whether it is voluntary or not".

<sup>4</sup> Sul tema cfr. G. Maniaci, *Contro il paternalismo giuridico*, op. cit., cap. II § 5. Caterina sottolinea, ad esempio, come la recente legge sull'amministrazione di sostegno (l. 9 gennaio 2004, n. 6) sia tendenzialmente antipaternalista. "Nelle parole di uno dei "padri" della riforma, gli obbiettivi fondamentali della legge sono

Da quanto detto, emerge chiaramente il problema centrale di questo saggio. Se, in estrema sintesi, in base all'antipaternalismo, lo Stato *non* può limitare la libertà di un individuo adulto, se è certo o verosimile che la volontà di tale individuo adulto si sia formata in modo razionale e sia (tra le altre condizioni) *sufficientemente libera da pressioni coercitive*, salvo, ovviamente, qualora cagioni danni a terzi, cosa significa volontà formata in modo “sufficientemente libero da pressioni coercitive”? Ci sono differenti concezioni della coercizione? Qual è la concezione più adeguata, se c'è una, per l'antipaternalismo? Perché parlare di “sufficienti pressioni coercitive”?

Ma non è l'unica questione di cui mi occuperò in questo lavoro.

Il dibattito tra paternalisti e antipaternalisti riguarda tradizionalmente questioni morali e giuridiche molto controverse, ad esempio la liceità/illiceità della prostituzione, dei rituali religiosi di flagellazione della carne, della vendita e del consumo di sostanze stupefacenti, dell'eutanasia, del suicidio assistito, degli sport molto pericolosi, fino a casi estremi come la possibilità di commercializzare parti del proprio corpo o di “vendersi come schiavi”<sup>5</sup>. Quando, in questo lavoro,

---

“assicurare all'infermo la libertà che è possibile e indispensabile”. R. Caterina, *Paternalismo e antipaternalismo nel diritto privato*, “Rivista di Diritto Civile”, 6, 2005, II, pp. 780-781. Nella stessa direzione, Caterina afferma che “La disciplina di tutela dei consumatori e la riforma degli istituti di protezione si allontanano dunque, in modi diversi ma simmetrici, dalla dicotomia che contrappone soggetti perfettamente razionali e consapevoli, capaci di regolare nel modo migliore i propri interessi, e soggetti totalmente incapaci di autogovernarsi, privati di ogni possibilità di scelta e di iniziativa. Entrambe presuppongono un giudizio meno stilizzato sulle capacità cognitive e decisionali dei soggetti, e sulle specifiche difficoltà insite nei diversi compiti cognitivi e decisionali”. Id., op. cit., pp. 783. Quanto afferma l'autore, per inciso, non è affatto in contrasto con l'antipaternalismo moderato qui sostenuto, dove non si richiede che il soggetto agente sia semplicemente capace di intendere e di volere o razionale, ma che conosca i fatti rilevanti, quindi abbia un minimo di competenze cognitive per farlo, e che la sua decisione sia stabile nel tempo, cioè sia frutto di un processo di maturazione e riflessione. Sul punto cfr. G. Maniaci, *Contro il paternalismo giuridico*, op. cit., cap. II, § 4 ss.

<sup>5</sup> Possiamo denominare *paternalismo giuridico*, invece, la concezione etico-politica in base alla quale lo Stato, o un soggetto autorizzato dallo Stato, ha il diritto di usare la coercizione, contro la volontà di un individuo adulto, anche qualora le sue scelte siano, ad esempio, sufficientemente coerenti, basate sulla conoscenza dei fatti rilevanti e libere da coazione, al fine, esclusivo o principale, di tutelare (quelli che



parlo del dibattito paternalismo/antipaternalismo, del diritto dello Stato di limitare, mediante l'uso della coazione, la libertà degli individui, mi riferisco principalmente al problema della giustificazione dell'uso della sanzione penale da parte dello Stato, ma non solo, perché l'interferenza coattiva dello Stato può avvenire anche tramite gravi sanzioni amministrative o significative imposte sul consumo di determinati beni. Argomento, dunque, principalmente contro il "paternalismo coercitivo".

E tuttavia, si parla di paternalismo e antipaternalismo anche con riferimento alla questione generale della validità degli accordi, negozi o contratti, stipulati tra persone fisiche e/o giuridiche, pubbliche o private. Sulla questione generale dei contratti o negozi stipulati tra persone fisiche e/o giuridiche è opportuno sottolineare un aspetto molto importante. C'è una differenza rilevante tra l'analisi standard del conflitto tra paternalismo e antipaternalismo e il problema della validità del consenso prestato alla stipula dei contratti. Il conflitto tra paternalismo e antipaternalismo concerne principalmente la questione relativa ai limiti entro i quali dobbiamo consentire che un individuo disponga del suo corpo o della sua vita in base alla sua volontà attuale. Possiamo richiedere che la volontà si sia formata in modo razionale, sia basata sulla conoscenza dei fatti rilevanti, sia libera da costrizioni. Ma si tratta sempre della sua *volontà attuale*. In una minoranza di casi, ci

---

vengono considerati) i suoi interessi, ovvero (ciò che viene qualificato come) *il suo bene*; in particolare al fine di evitare che questi, tramite un'azione o un'omissione, cagioni, o rischi, o tenti in modo significativo di cagionare, a sé stesso (ciò che viene considerato) un danno, ad esempio fisico, psicofisico, economico. Cfr. G. Dworkin, *Paternalism*, in R. Sartorius (ed. by), *Paternalism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983, p. 20; J. Feinberg, *Legal Paternalism*, in R. Sartorius, (ed. by), *Paternalism*, op. cit., p. 3; E. Garzón Valdés, *¿Es éticamente justificable el paternalismo jurídico?*, "Doxa", 5, 1988, p. 156; M. Atienza, *Discutamos sobre paternalismo*, "Doxa", 5, 1988; E. Garzón Valdés, *Sigamos discutiendo sobre el paternalismo*, "Doxa", 5, 1988; M. Alemany, *El concepto y la justificación del paternalismo*, "Doxa", 28, 2005. Per una definizione più ampia di interferenze o interventi paternalisti cfr. B. Gert, C. Culver, *Paternalistic Behavior*, "Philosophy and Public Affairs", 6, 1976; D. VanDeVeer, *Paternalistic Intervention*, Princeton, Princeton University Press, 1986, p. 22. Per un'approfondita analisi del concetto di paternalismo politico e giuridico cfr. M. Alemany, *El paternalismo jurídico*, op. cit., p. 343 ss.; E. Diciotti, *Paternalismo*, "Materiali per una storia della cultura giuridica", XVI, 2, 1986, p. 557 ss. D'ora in poi, per semplicità, parlerò di paternalismo per riferirmi sempre al paternalismo giuridico.

troviamo di fronte ad una volontà espressa in un tempo antecedente a quello nel quale il soggetto agente sia divenuto incapace di intendere e volere. Si tratta ad esempio del caso del testamento biologico o delle “dichiarazioni anticipate di trattamento”, con le quali il soggetto agente dispone di sé *per il* momento in cui non potrà più razionalmente disporre di sé, perché, ad esempio, caduto in coma irreversibile, stato vegetativo persistente, stato di grave demenza senile, lasciando detto, oralmente o per iscritto, cosa vorrebbe che gli altri facessero (ad esempio, continuare l'alimentazione e l'idratazione artificiale oppure no).

Nel caso dei contratti e negozi giuridici sembrano porsi problemi ulteriori oltre a quelli tradizionalmente sollevati nel dibattito paternalismo/antipaternalismo. In che misura dobbiamo lasciare che la volontà espressa dall'individuo in un tempo antecedente prevalga sulla sua volontà attuale, volontà attuale espressa da un individuo razionale e capace di intendere e volere? In che misura le limitazioni legali alla libertà contrattuale sono giustificate da una dottrina antipaternalista? In che misura sarebbero, invece, paternaliste? Se l'eutanasia fosse legalizzata e un paziente autorizzasse il proprio medico a praticarla, ma poi all'ultimo momento si pentisse della sua scelta, non avremmo dubbi che la volontà attuale dovrebbe prevalere su quella antecedente. Se un individuo stipula un contratto di compravendita e poi ci ripensa, perché lasciamo che prevalga la sua volontà precedente? Alcuni liberali, in realtà più liberisti o *libertarian* che liberali, credono che far prevalere la volontà antecedente dell'individuo su quella successiva sia, nel caso dei contratti, una conseguenza necessaria (o un'implicazione logica) di una concezione antipaternalista. E credono che le norme giuridiche (di natura legislativa o giurisprudenziale) che limitano la libertà dei lavoratori dipendenti, ad esempio, di stipulare contratti che prevedono un orario di lavoro (indipendentemente da straordinari) di 10 ore al giorno, la rinuncia alle ferie pagate, al riposo compensativo dopo turni notturni, la rinuncia al diritto di scioperare, ad un ambiente di lavoro salubre, siano necessariamente paternaliste, oltre che ingiustificate<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Cfr. E. Zamir, *The Efficiency of Paternalism*, “Virginia Law Review”, 1998, p. 230 ss.; P. Burrows, *Analyzing Legal Paternalism*, “International Review of Law & Economics”, 15, 1995, p. 489, 501; D. Shapiro, *Courts, Legislatures, and Paternalism*, “Virginia Law Review”, 74, 1988, pp. 535-37; M. Trebilcock, *The Limits of*

Stessa cosa per la libertà di stipulare contratti che prevedano l'esclusione della responsabilità della controparte in caso di grave inadempimento, o che prevedano altre clausole vessatorie, ad esempio esclusione della garanzia nei contratti di vendita o clausole di arbitrato che pesantemente favoriscono la controparte. La dottrina secondo la quale tali limitazioni alla libertà di contrarre sarebbero giustificate è definita, nel diritto angloamericano, *unconscionability doctrine*<sup>7</sup>. L'aspetto interessante è che altri autori credono che tali limitazioni alla libertà contrattuale siano, invece, giustificate, sebbene le giudichino anche loro essenzialmente paternaliste<sup>8</sup>.

Ma è tale ricostruzione corretta? Se Tizio, aspirante venditore di un appartamento stipula un contratto di compravendita con Caio e lo Stato non gli consente di recedere unilateralmente da esso, soprattutto una volta che il prezzo è stato pagato, non sembra che stiamo proteggendo, in modo antipaternalista, la volontà attuale, valida, razionale, di Tizio, perché la sua volontà è di recedere dal contratto di compravendita. Stiamo proteggendo un sistema di mercato, di scambio di beni e servizi basato sull'incontro tra domanda e offerta? Stiamo proteggendo la volontà antecedente di Tizio, la volontà espressa al momento della stipula del contratto, con la quale ha deciso di vincolare la sua stessa autonomia? Stiamo tutelando, come affermerebbe probabilmente un liberista o *libertarian*, anche l'interesse di Tizio, perché in assenza del sistema di mercato di cui sopra, e dei vincoli contrattuali di cui sopra, nessuno venderebbe nulla a nessun altro, dunque non ci sarebbero compravendite, cosa che il nostro venditore recalcitrante verosimilmente non vorrebbe? O stiamo proteggendo soprattutto gli interessi di coloro

---

*Freedom of Contract*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1993, pp. 162-63; R. West, *Taking Preferences Seriously*, "Tulane Law Review", 64, 1990, p. 695.

<sup>7</sup> "The unconscionability doctrine in contract law enables a court to decline to enforce a contract whose terms are seriously one-sided, overreaching, exploitative, or otherwise manifestly unfair". S.V. Shiffrin, *Paternalism, Unconscionability Doctrine, and Accommodation*, "Philosophy and Public Affairs", 29, 3, 2000, p. 205.

<sup>8</sup> Cfr. D. Kennedy, *Distributive and Paternalist Motives in Contract and Tort Law, with Special Reference to Compulsory Terms and Unequal Bargaining Power*, "Maryland Law Review", 41, 1982, pp. 563-658; D. Kennedy, *Law-and-Economics From the Perspective of Critical Legal Studies*, in P. Newman (ed. by), *The New Palgrave Dictionary of Economics and the Law*, vol. 2, New York, Stockton, 1998, p. 472; A. Kronman, *Paternalism and the Law of Contracts*, "Yale Law Journal", 92, 1983, p. 764; R. Caterina, *Paternalismo e antipaternalismo nel diritto privato*, op. cit., p. 779.

che traggono profitti attraverso quel sistema di mercato e che di quel mercato determinano, in gran parte, le regole?

Non è compito di questo lavoro (non ne avrei le competenze) analizzare le differenti giustificazioni etico-politiche dell'istituzione dei contratti, né tutte le ragioni in virtù delle quali riteniamo opportuno rendere vincolanti determinate promesse (contrattuali o meno). Compito di questo lavoro è risolvere, innanzitutto, una questione fondamentale, cioè la relazione concettuale tra antipaternalismo e coercizione, la soluzione della quale, tuttavia, mi consentirà di, non risolvere, ma illuminare il problema seguente: se le limitazioni alla libertà di stipulare determinati contratti o determinate clausole contrattuali siano o meno, ed eventualmente in che misura, paternaliste o antipaternaliste.

Come già detto, il problema centrale di questo saggio è stabilire cosa significa “volontà formatasi in modo sufficientemente libero da pressioni coercitive”. Se ci sono differenti concezioni della coercizione, e quale sarebbe la concezione più adeguata, se c'è una, per l'antipaternalismo.

L'analisi della relazione concettuale tra teorie della coercizione e antipaternalismo mi consentirà, tuttavia, di analizzare *due* argomenti fondamentali che mostrano perché è falso che le limitazioni legali alla libertà contrattuale siano necessariamente paternaliste. Due argomenti che rappresentano uno dei modi declinare il conflitto tra paternalismo e antipaternalismo. Il primo argomento ha due caratteristiche. Sono assolutamente certo della sua validità. Ma esso ha una portata più ridotta del secondo, perché mostra che sicuramente *alcune* limitazioni alla libertà contrattuale o alcuni limiti al *legal enforcement* dei contratti, in presenza di certe condizioni, non hanno carattere (necessariamente) paternalista. Il secondo argomento ha una portata generale e un effetto più devastante sulle tesi degli avversari. Ma della sua validità sono meno sicuro ed esso sarà analizzato nei paragrafi successivi. Esso mostrerebbe che è falso che *tutte* le limitazioni legali alla libertà di stipulare determinati contratti o clausole contrattuali siano necessariamente paternaliste.

Qual è la relazione concettuale tra coercizione, antipaternalismo e limitazione alla libertà di stipulare determinati contratti o determinate clausole contrattuali? È semplice. Lo si deduce facilmente dal primo argomento, secondo il quale solo *alcune* limitazioni alla libertà di stipulare determinati contratti o clausole contrattuali sono paternaliste.

Se, infatti, in base all'antipaternalismo, lo Stato *non* può limitare la libertà di un individuo adulto, se è certo o verosimile che la volontà di tale individuo adulto si sia formata in modo razionale e sia (tra le altre condizioni) *sufficientemente libera da pressioni coercitive* (salvo, ovviamente, qualora cagioni danni a terzi), e se, in base al primo argomento, in presenza di certe condizioni, si verifica un'asimmetria di potere socio-economico tra i due potenziali contraenti, in base alla quale una delle due parti contrattuali si trova in una posizione socio-economica, nella negoziazione che precede la stipula del contratto, molto più forte<sup>9</sup> ovvero in base alla quale una delle due parti si trova, *ingiustamente*, in una situazione di bisogno, conosciuta dall'altra parte, che la costringe a stipulare un certo contratto, allora si potrebbe dire che la volontà di una delle due parti non si è formata in modo sufficientemente libero da pressioni coercitive. Lo stesso, a maggior ragione, dicasi per situazioni nelle quali la promessa contrattuale è frutto di inganno o minacce di un male<sup>10</sup>.

Ciò detto, torniamo alla questione centrale di questo lavoro. Cosa significa volontà formatasi in modo "sufficientemente libero da pressioni coercitive"? Innanzitutto possiamo facilmente identificare alcuni casi paradigmatici di coercizione, cioè coercizione fisica e psicologica. Bisogna distinguere, infatti, l'ipotesi della coercizione psicologica (minacce o offerte coercitive) da quella della coercizione fisica. Come sottolinea Wertheimer nel caso della coercizione fisica, ad esempio Tizio muove la mano di Caio, che è impossibilitato a fare ogni altro movimento, per premere il grilletto di una pistola che ucciderà Sempronio, si può parlare soltanto di "movimenti involontari" di Caio, essendo la volontà di Caio del tutto assente. Nel caso, invece, della coercizione psicologica possiamo parlare di atti compiuti da un individuo in modo involontario o non intenzionale, o

---

<sup>9</sup> Con riferimento a questo profilo si parla in ambito anglosassone di *unequal bargaining position*. Cfr. S. V. Shiffrin, *Paternalism, Unconscionability Doctrine, and Accommodation*, op. cit. p. 209; J. Feinberg, *Harm to Self*, op. cit., p. 249 ss. Condivide la necessità di tutelare il contraente più debole P. Barcellona, *Programmazione e soggetto privato*, in AA.VV., *Aspetti privatistici della programmazione economica*, Milano, 1971, I, 91, p. 96.

<sup>10</sup> Cfr. D. Kennedy, *Distributive and Paternalist Motives in Contract and Tort Law, with Special Reference to Compulsory Terms and Unequal Bargaining Power*, op. cit. p. 568; R. Caterina, *Paternalismo e antipaternalismo nel diritto privato*, op. cit., p. 777.

non sufficientemente volontario, ma pur sempre di atti *compiuti* dall'individuo<sup>11</sup>.

Immaginiamo che in uno Stato X venga legalizzata l'eutanasia e che Tizio, gravemente malato, la richieda perché Caio, fratello di Tizio, che riceverebbe parte dell'eredità nel caso che Tizio morisse, ha minacciato Tizio di uccidere la sorella, Sempronia, qualora Tizio non richieda l'eutanasia. In questo caso, la volontà di Tizio di compiere tale azione potrebbe essere razionale, stabile nel tempo, ma si sarebbe certamente formata a causa di una pressione coercitiva inaccettabile. Dunque, non sarebbe *validamente* espressa. Il caso analizzato di coercizione psicologica è un caso facile, paradigmatico di "coercizione", perché c'è un individuo determinato che esercita una minaccia seria di un male nei confronti di una vittima determinata, e ciò che viene minacciato è qualcosa che normalmente tutti, vittima compresa, considerano un male (lesione della vita o dell'integrità fisica, per sé o i propri cari). In tal senso, non approfondirò, sotto ogni profilo rilevante, il significato del termine "coazione" o "costrizione", non elaborerò una teoria generale della coazione, in almeno due sensi.

Primo non mi occuperò della dimensione *attiva* della coercizione, cioè del punto di vista di chi "costringe", minaccia, fa offerte coercitive. Come sottolinea Wertheimer, c'è una dimensione normativa, moralizzata nell'uso del termine "coercizione" e di espressioni dal significato analogo ("essere costretti, obbligati, non avere altra scelta, agire in stato di necessità") che Wertheimer denomina *coercion claims*, ed essa consiste nel fatto che usiamo in molti contesti tali espressioni quando vogliamo, da un lato, attribuire una responsabilità morale o giuridica ad un certo soggetto agente (l'aggressore, il ricattatore, colui che esercita la coazione) e quando vogliamo escludere o attenuare la responsabilità morale o giuridica in capo ad un altro soggetto agente, colui che subisce la coazione, la costrizione.

La forza morale o normativa della coercizione sta in questo: che ci consente di attribuire una qualche responsabilità al soggetto attivo

---

<sup>11</sup> Cfr. A. Wertheimer, *Coercion*, Princeton, Princeton University Press, 1987, p. 9 ss., 171 ss.; G. Lamond, *Coercion, Threats, and the Puzzle of Blackmail*, in A.P. Simester, A.T.H. Smith (eds.), *Harm and Culpability*, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 218; H.G. Frankfurt, *Coercion and Moral Responsibility*, in H.G. Frankfurt, *The Importance of What We Care About*, N.Y., Cambridge University Press, 1998, pp. 26-27.

della coercizione, ad esempio punirlo per le minacce o i ricatti effettuati, e, al contempo, ci consente di attenuare o escludere addirittura la responsabilità del soggetto passivo della coercizione, ad esempio escludere che egli si sia sposato, abbia fatto testamento, abbia stipulato un contratto, abbia commesso un crimine *volontariamente o in modo sufficientemente volontario*. Questo spiega perché, normalmente, il significato di espressioni come “Tizio ha costretto Caio a fare X” sembra cambiare a seconda di quale sia la responsabilità da attribuire (morale, giuridica, se giuridica, civile o penale) e di quale sia l’atto che la persona “costretta” avrebbe commesso in modo non sufficientemente volontario.

Normalmente il grado di coercizione previsto per escludere la volontarietà o la responsabilità nello stipulare un contratto è minore di quello richiesto per escludere la responsabilità o volontarietà nel commettere un grave crimine. Dunque, non mi occuperò della dimensione *attiva* della coercizione, cioè del punto di vista di chi “costringe”, minaccia, fa offerte coercitive, cioè delle circostanze in presenza delle quali è opportuno qualificare un soggetto penalmente responsabile di un atto coercitivo, se una certa proposta sia una minaccia o un’offerta coercitiva, le complesse concezioni elaborate per distinguere le minacce dalle offerte, né mi occuperò delle condizioni in presenza delle quali il ricattatore/“costrittore” può essere considerato sanzionabile. Non è parte di questo lavoro<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> La filosofia del diritto penale e la dogmatica penalistica normalmente distinguono tra minacce (*threats*) e offerte (*offers*). In linea di massima, una minaccia si ha quando un individuo si impegna, di fronte all’altro, a compiere un atto che produrrà un peggioramento della situazione della vittima, almeno rispetto alle ragionevoli aspettative che la vittima stessa aveva prima della proposta. Mentre un’offerta si ha quando Tizio si impegna, di fronte a Caio, a compiere un’azione che produrrà un miglioramento della situazione (economica, sociale) di Caio, almeno rispetto alle ragionevoli aspettative di Caio. In relazione a tale distinzione, sorgono, come si sa, numerosi casi difficili. Può un’offerta essere coercitiva? Può un’offerta dissimulare una minaccia? Qual è la base per determinare le ragionevoli aspettative della vittima? È un criterio morale, statistico o di altro genere? Il problema sorge in relazione ad alcune “offerte” particolarmente ingiuste o *exploitative*, cioè che sfruttano in modo immorale la situazione di difficoltà nella quale si trova un soggetto. Famoso è il caso del “milionario lussurioso”, che propone ad una giovane madre che non può sostenere le spese del trapianto di cuore del figlio, senza il quale ben presto il figlio morirà, di divenire la sua amante in cambio del pagamento delle

cure necessarie per il bambino. Si tratta di un'offerta coercitiva? E se sì, perché? Secondo molti autori, il criterio determinante o principale per stabilire la differenza tra un'offerta e una minaccia è un criterio empirico, statistico relativo alle aspettative della vittima, purché siano aspettative razionalmente fondate. Secondo Nozick, invece, a volte facciamo prevalere il criterio morale, altre volte facciamo prevalere il criterio empirico. La concezione proposta da Nozick sembra più problematica. Se Tizio è caduto in alto mare e sa che, a causa del freddo e delle correnti, non riuscirà a resistere per più di 15 minuti e Caio, mentre sta navigando, si imbatte in Tizio e gli propone di salvarlo per 100000 euro, sicuro che Tizio, che mantiene sempre le promesse, manterrà anche questa, si tratta di una minaccia? Se Tizio dice a Caio che lo denuncerà alla polizia per il furto che ha commesso se non gli dà parte della refurtiva, Tizio sta facendo un'offerta? Secondo Nozick la risposta in entrambi i casi potrebbe essere sì. La prima potrebbe essere considerata una minaccia e la seconda un'offerta, perché colui che è prossimo all'annegamento ha un'aspettativa moralmente legittima a che l'altro lo salvi, così come il ladro non ha un'aspettativa moralmente accettabile a che l'altro non lo denunci. Ma non è necessariamente così. La situazione della persona che è prossima all'annegamento può essere correttamente descritta come un'offerta, mentre l'altra come una minaccia. Il caso del milionario lussuoso è, invece, un caso in cui viene proposta un'offerta, un miglioramento della situazione della "vittima" rispetto alle sue ragionevoli aspettative, perché la madre non aveva ragionevolmente l'aspettativa che un estraneo pagasse le cure, cioè non pensava che questo rientrasse tra gli eventi probabili. In secondo luogo, si tratta certamente di un'offerta "exploitative", cioè un'ipotesi di ingiusto sfruttamento della situazione di necessità della madre. Quanto detto, tuttavia, non risponde ancora alla domanda. È un'offerta coercitiva? Sicuramente possiamo sensatamente dire che la madre è costretta a prostituirsi. Se, tuttavia, la domanda è *da chi* o *da cosa*, la questione è molto più complessa. È il milionario a *costringerla*, dal punto di vista attivo? Il milionario manipola le sue opzioni, proponendo un'alternativa che prima non esisteva. E tuttavia, la madre è costretta *dal* milionario a prostituirsi, allo stesso modo in cui diremmo che un rapinatore costringe la vittima a dargli del denaro, in base alla classica minaccia "O la borsa o la vita"? Probabilmente la risposta a questa domanda dipende da quale sia il contributo del milionario alla situazione di necessità in cui si trova la madre. Indubbiamente, quello della madre che si prostituisce è soprattutto un caso di coercizione sistemica. E tuttavia, si potrebbe individuare anche una responsabilità del milionario qualora questi contribuisca in un certo modo a creare o lasciare immutata la situazione di bisogno o di necessità di un'intera classe di individui sfruttati dalla società, di cui la madre fa parte. Ad esempio, se il milionario evadesse significative imposte destinate (anche) alla tutela dei diritti sociali, come il diritto alla salute, non contribuisse al finanziamento di organismi non governativi che si occupano di eliminare la povertà, aiutare giovani disoccupati in difficoltà, finanziare borse di studio per giovani di talento, ma provenienti da famiglie povere, allora potremmo dire che, in una certa misura, anche lui contribuisce a determinare la



Dunque mi occuperò, in linea di massima, soltanto della dimensione *passiva* della coercizione, del punto di vista di chi subisce una forma di coercizione. Il concetto di “sufficiente libertà da pressioni coercitive” ci serve, infatti, semplicemente al fine di stabilire se e quando il compimento di un certo atto di disposizione del proprio corpo sia sufficientemente volontario. In secondo luogo, tuttavia, non elaborerò una concezione esaustiva di ciò che significa “subire una sufficiente pressione coercitiva”, una concezione che risolva tutti i casi dubbi. Non è necessario. Ciò che è importante è individuare alcune coordinate fondamentali, alcuni casi paradigmatici di coercizione. Ho già detto della differenza tra coercizione fisica e coercizione psicologica. E tuttavia, vi sono altre forme di coercizione, di tipo sistemico, in cui *non* vi è un soggetto facilmente individuabile e direttamente responsabile di una minaccia, ma una situazione di grave bisogno (come la povertà) che

---

situazione di bisogno della madre. E tuttavia, il suo contributo non sarebbe probabilmente determinante a “costringere” la madre a prostituirsi. Se questo è vero, tuttavia, il criterio per stabilire se un’offerta è coercitiva è, come dice Zimmermann, stabilire se e in che misura la situazione di bisogno, di necessità, o in generale di grave soggezione o inferiorità (economica, giuridica, sociale) dipenda dalla volontà e dalle azioni di colui che fa l’offerta. Se colui che fa l’offerta ha già creato la situazione di grave bisogno o soggezione, per fare in modo che la vittima ceda alla sua proposta, tale offerta è sicuramente coercitiva (esattamente come una minaccia. Un caso simile, quello dello schiavo picchiato quotidianamente dal suo padrone, cui il padrone propone di non picchiarlo più se lo schiavo farà X, è interpretato da Nozick nello stesso modo. Cfr. R. Nozick, *Coercion*, in R. Nozick, *Socratic Puzzles*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999, p. 27). Immaginiamo che la madre possa, con grande sacrificio, ottenere un prestito da una banca o possa ottenere la rateizzazione del pagamento delle spese del trapianto di cuore del figlio e che il milionario, uomo avido e potente, intervenga appositamente per impedire la concessione del prestito, la rateizzazione del pagamento o, addirittura, faccia pressioni perché la madre venga licenziata in modo da aggravare la sua situazione socio-economica. In questo caso, probabilmente non ci troveremo di fronte ad una minaccia, anche perché il milionario non comunica alla madre che intende impegnarsi per non farle ottenere la concessione del prestito, ma sicuramente di fronte ad un’offerta coercitiva, che rende il milionario altrettanto responsabile moralmente o giuridicamente. Cfr. A. Wertheimer, *Coercion*, op. cit., p. 202 ss.; G. Lamond, *Coercion, Threats, and the Puzzle of Blackmail*, op. cit., p. 225 ss.; R. Nozick, *Coercion*, op. cit., p. 23 ss.; J. Feinberg, *Harm to Self*, op. cit., p. 216 ss., 242 ss.; D. Zimmerman, *Coercive Wage Offers*, “Philosophy and Public Affairs”, 10, 1981, p. 132 ss.; H. G. Frankfurt, *Coercion and Moral Responsibility*, op. cit., p. 28 ss

*costringe* le persone ad agire in un certo modo. Anche nel linguaggio ordinario, possiamo sensatamente affermare che Tizio, in certi casi, è stato *costretto* a prostituirsi o a rubare un'automobile.

Dunque, una prima coordinata fondamentale è che ritengo rappresentino pressioni coercitive inaccettabili anche quelle derivanti dallo sfruttamento del mercato capitalista, ovvero dalla mancata tutela dei diritti fondamentali di un individuo. Si tratta di coercizione sistemica ovviamente. "Sistemica" in quanto è molto complesso o non è possibile, né entro certi limiti importante, determinare da quanti soggetti o fattori (economici, sociali) dipende lo stato di bisogno o di necessità. Considero "sistemica" anche la coercizione che dipende, in misura maggiore o minore, da omissioni (mancata tutela, tramite apposite leggi, di diritti fondamentali stabiliti dalla Costituzione) compiute dallo Stato, ad esempio dal legislatore. Mentre coercizione sicuramente non sistemica è quella tipicamente esercitata da un individuo determinato nei confronti di un altro individuo determinato, tramite la minaccia di compiere un qualche male. La seconda coordinata fondamentale, soprattutto in relazione alla coercizione sistemica (ma non solo), è che il concetto di coercizione che utilizzerò ai fini di questo lavoro è misto, cioè in parte soggettivo, in parte oggettivo.

## *2. Due concezioni della coercizione*

*"La mia squadra, quel figlio di puttana si è fregato la mia squadra".*

*"Che genere di pressioni ha usato, Milt?"*

*"Beh, gli ho chiesto 67 milioni di dollari. E lui ha detto ok".*

*"Carogna spietata".*

*(Il paradiso può attendere, di e con Warren Beatty, 1978)*

Vi sono (almeno) due concezioni della coercizione o della costrizione<sup>13</sup>. Dove per "coercizione" o "costrizione" faccio riferimento, come lo stesso Wertheimer, ad un insieme di "coercion claims", di espressioni ("esercitare la coazione, la coercizione, la forza, costringere", dal punto

---

<sup>13</sup> Cfr. S. Anderson, *Coercion*, "Stanford Encyclopedia of Philosophy", 2006. A. Wertheimer, *Coercion*, op. cit., p. 3 ss. Wertheimer denomina la concezione formale "empirica" o "avalutativa".

di vista attivo o “essere costretti, essere obbligati, agire in stato di grave bisogno, di necessità” dal punto di vista passivo) che hanno significati simili. Una concezione “soggettiva”, “internalista” o “formale” della coercizione e una concezione oggettiva, sostanziale, detta anche “moralizzata”. In base alla concezione soggettiva, la coercizione nasce da una certa relazione tra i desideri di un soggetto e le opzioni a sua disposizione, opzioni limitate da forze esterne all’individuo. Nel momento in cui, in qualche senso, le opzioni disponibili sono insufficienti a realizzare i desideri che il soggetto ritiene importanti, possiamo, dal punto di vista soggettivo, parlare di “costrizione”. Usiamo la concezione soggettiva quando diciamo che Tizio è stato *costretto* ad alienare la sua vecchia motocicletta al fine di comprarne una nuova. In questo caso, gli aspetti rilevanti sono (a) il *sacrificio* relativo alla vendita della vecchia motocicletta (dunque il dispiacere di averlo fatto, il dispiacere di aver dovuto fare questa scelta), (b) il desiderio intenso di avere due motociclette, la vecchia e la nuova, (c) il fatto che il desiderio di comprare una nuova motocicletta sia considerato da Tizio più importante di quello di non vendere la vecchia, e (d) l’assenza di altre opzioni che l’individuo ritiene soddisfacenti. Tizio, ad esempio, avrebbe potuto comprare la seconda motocicletta, senza vendere la prima, anche cominciando a lavorare 18 ore al giorno o mangiando molto poco<sup>14</sup>. Ma non sono opzioni che Tizio considera accettabili.

Ora in base ad una concezione integralmente soggettiva è ovvio che possiamo sensatamente affermare che l’operaio X è *costretto* a svolgere il suo lavoro, anche se tutti i diritti sociali previsti dalla Costituzione italiana fossero, ipotizziamo, tutelati (diritto alla salute, ad un ambiente

---

<sup>14</sup> Wertheimer sostiene che non ci sono condizioni necessarie e sufficienti per l’uso del termine “coercizione” o “costrizione”, che esso è utilizzato in differenti contesti, morali, giuridici, ordinari, con significati parzialmente differenti. È importante, dal punto di vista di un’analisi linguistica o psicolinguistica, indagare tutti gli usi di un termine, ed è possibile che Wertheimer abbia ragione, ma non è questo il compito più importante per chi voglia elaborare una concezione della coercizione applicabile nel campo della morale e del diritto. Pensando, invece, ad una definizione *esplicativa* del termine “coercizione”, definizione filosoficamente inevitabile, credo che le condizioni individuate, in seno alla concezione formale, siano condizioni necessarie per l’uso del termine. Salvo nel caso in cui il termine “coazione” sia utilizzato per far riferimento alla coazione fisica, all’ipotesi in cui un terzo muove il mio corpo contro la mia volontà. Cfr. A. Wertheimer, *Coercion*, op. cit., p. 184 ss.

di lavoro salubre, ad una retribuzione proporzionata al suo lavoro e sufficiente a vivere una vita dignitosa, diritto ad un sussidio di disoccupazione, allo sciopero). L'operaio X è *costretto* a svolgere il suo lavoro perché questi desidera fortemente avere tanto tempo libero da dedicare ai suoi hobby, preferisce, tuttavia, in assenza di alternative, la vita che conduce piuttosto che non lavorare o svolgere un altro lavoro ugualmente poco remunerato, non ha altre opzioni concretamente disponibili, e lascerebbe subito il suo lavoro se qualcuno gliene proponesse uno simile con una retribuzione analoga e un orario di lavoro dimezzato<sup>15</sup>.

Ora una concezione del tutto soggettiva della coazione risulta molto problematica. Un sintomo di questo problema (ma solo un *sintomo*) è

---

<sup>15</sup> È importante precisare che nella letteratura anglosassone, il termine “coercion” non ha un significato identico all’italiano “coazione” o “costrizione”. *Coercion*, infatti, fa riferimento ad una interazione dinamica e strategica tra due agenti identificabili, *coercer* and *coercee*, ragion per cui si parla di “coercive threat” (minaccia) o *coercive offer* (offerta coercitiva). In italiano, invece, non solo è poco usato il termine (“costrittore”) che fa riferimento a colui che esercita la costrizione (in inglese “coercer”) o il termine specifico (“costretto”) per la vittima della costrizione (in inglese “coercee”), ma, cosa più importante, “costrizione” è usato anche per far riferimento a situazioni nelle quali le opzioni del soggetto sono limitate, contro la sua volontà, da forze esterne, in cui il soggetto non ha (ragionevolmente) scelta, forze esterne che, tuttavia, potrebbero essere anche differenti da persone identificabili. Potrebbe trattarsi di una situazione di grave bisogno (“Tizio è stato costretto a prostituirsi”), di una calamità naturale (“Tizio è stato costretto ad abbandonare la sua casa”), di una situazione di sfruttamento economico ad opera del sistema capitalistico (sfruttamento o *exploitation* dei lavoratori dell’industria tessile), in cui non è facile individuare un singolo “coercer” o un gruppo di “coercers”. In italiano usiamo il significato di *coercion* quando facciamo riferimento ad un soggetto che *costringe* un altro a fare qualcosa. Se qualcuno si prostituisce perché non ha denaro per nutrirsi o vestirsi potrebbe ragionevolmente non avere altra scelta, ma non si può dire che *qualcuno* lo costringa a prostituirsi (o minacci di fargli del male se non si prostituisce). Per far riferimento ad altre forme di costrizione, in inglese si usano espressioni differenti, come “necessity, force, duress, compulsion”. Ad esempio, Nozick accoglie una nozione di coercizione (*coercion* e *coercive threat*) molto ristretta. Nel caso in cui Tizio offra a Caia del denaro in cambio di una prestazione sessuale, non si può dire secondo Nozick che Tizio *costringa* Caia a prostituirsi. E tuttavia, si potrebbe affermare che, a seconda delle circostanze, Caia, ad esempio gravemente dipendente dall’eroina, non abbia ragionevolmente altra scelta (“She had no choice”). Cfr. R. Nozick, *Coercion*, op. cit., p. 24.

che essa, a volte, non è compatibile con l'uso, nel linguaggio ordinario, del termine "coercizione". Quando prendiamo in considerazione preferenze "strane", "anomale", in base ai criteri condivisi dalla maggioranza delle persone nella comunità di riferimento, la concezione soggettiva entra in crisi. Immaginiamo che Tizio si annoi molto e che a Tizio piaccia molto la compagnia di Caio. Caio, approfittando della situazione, minaccia Tizio di non parlargli più se questi non gli consegna, ogni mese, un quinto del suo stipendio. Pochi, nelle comunità occidentali, qualificherebbero questa come un'estorsione, ed è un po' strano affermare che Tizio è stato "costretto" a consegnare a Caio un quinto del suo stipendio. La ragione è che potremmo descrivere la situazione anche in questo modo: Tizio preferisce (o ha scelto, deciso di) versare a Caio un quinto del suo stipendio, piuttosto che perdere la sua compagnia. Tizio preferisce che si verifichi l'evento A (cedere un quinto dello stipendio) piuttosto che si verifichi l'evento B (perdere la compagnia di Caio). Nel linguaggio ordinario, il concetto di coercizione sembra normalmente basato su ciò che la maggioranza delle persone considera beni fondamentali. Nel senso che la minaccia credibile della privazione di tali beni potrebbe costringerla a compiere azioni che altrimenti non avrebbe compiuto. Ora non ci sarebbe, in realtà, nulla di male nell'allontanarsi dagli usi di un termine consolidati nel linguaggio ordinario, cioè dal significato che si è stratificato nel tempo. Tuttavia, tali esempi sembrano il sintomo dell'inadeguatezza di una concezione integralmente soggettiva. Chiunque, infatti, in base a questa concezione, potrebbe considerarsi *costretto* a compiere moltissime azioni<sup>16</sup>.

Altro esempio. La nozione di "violenza sessuale" presuppone che il consenso della vittima sia assente (costrizione fisica) o sia viziato da costrizione psicologica, ad esempio la minaccia di un male da parte dell'aggressore. È evidente che una concezione *integralmente* soggettiva o formale non è sufficiente per determinare se si verifica uno stupro. Se (1) Tizio, fidanzato di Caia, le comunicasse l'intenzione di lasciarla qualora Caia non volesse più fare l'amore con Tizio, se (2) Caia accettasse di fare l'amore con Tizio perché preferisce fare l'amore con lui piuttosto che perderlo per sempre, sebbene (3) consideri un sacrificio fare l'amore con Tizio, dunque se (4) Caia preferirebbe che Tizio mantenesse la

---

<sup>16</sup> Per tale critica cfr. S. Anderson, *Coercion*, op. cit., § 2.5. Cfr. anche G. Lamond, *Coercion, Threats, and the Puzzle of Blackmail*, op. cit., p. 223.

relazione *affettiva* e continuasse a convivere con lei, senza, tuttavia, fare più l'amore con lui, ci troveremmo, in base ad una definizione rigorosamente formale, in presenza di una forma di costrizione. Non soltanto, tuttavia, avrebbe poco senso ritenere Tizio responsabile di stupro, ma sarebbe strano affermare (senza aggiungere altro) che Caia è stata *costretta* ad avere un rapporto sessuale con Tizio<sup>17</sup>.

Se la concezione formale della coercizione si rivela inadeguata, abbiamo bisogno di un correttivo oggettivo, sostanziale (valutativo). Ciò che conta come “*sufficiente* pressione coercitiva” dipende da quali diritti fondamentali attribuiamo ad un individuo (ad esempio diritto alla casa, ad un sussidio in caso di disoccupazione involontaria, alla salute, all'istruzione), il che a sua volta dipende da quale concezione dell'uguaglianza liberale (à la Rawls o Dworkin ad esempio) accettiamo. Una concezione dell'uguaglianza di opportunità o di risorse rappresenta il nostro correttivo “oggettivo”. Si tratta di un correttivo *oggettivo* non nel senso del realismo etico o dell'oggettivismo etico<sup>18</sup>. Ma

---

<sup>17</sup> In questo caso, infatti, sarebbe assurdo affermare che Tizio ha *costretto* Caia ad avere un rapporto sessuale, mentre si potrebbe dire che Caia non aveva ragionevolmente altra scelta, che ha ceduto al *ricatto* di Tizio. Si potrebbe perfino dire che, *pur di non perdere Tizio*, Caia è stata costretta ad avere una relazione sessuale con Tizio, subordinando la “costrizione”, la necessità, come nelle norme tecniche, al raggiungimento di uno scopo determinato. La ragione per la quale sembra difficile affermare che Tizio ha “costretto” Caia a fare l'amore è che, dal punto di vista di un'interpretazione ragionevole di un rapporto di coppia, salvo preferenze statisticamente minoritarie, sembra che Tizio abbia un'aspettativa ragionevole a che lui e Caia facciano l'amore, né Caia sembra avere un'aspettativa ragionevole, almeno conoscendo Tizio, che, permanendo la relazione affettiva e sentimentale, non vi siano rapporti sessuali. In tal senso sembra strano interpretare l'affermazione “O facciamo l'amore, oppure me ne vado” come una *minaccia*, seppure, in base ad una certa definizione, Tizio sta peggiorando la situazione di Caia. In questo caso, sembra che criteri morali ed empirici convergano. Per un'interpretazione parzialmente differente cfr. J.G. Murphy, *Women, Violence, and the Criminal Law*, in J. Coleman, A. Buchanan (eds.), *In Harm's Way, Essays in Honor of Joel Feinberg*, N.Y., Cambridge University Press, 1994, p. 218.

<sup>18</sup> Come dicevo, tale concezione è oggettiva, sostanziale, non nel senso del realismo etico o dell'oggettivismo etico, ma nel senso che essa è elaborata ed applicata indipendentemente dai desideri e dalle preferenze del singolo individuo che bisogna comprendere se sia vittima o meno di coercizione. Da un punto di vista generale, come per tutti i concetti che rappresentano nodi fondamentali di una cultura o di una tradizione di ricerca, anche quello di coazione non può che essere oggetto di una

nel senso che tale concezione dell'uguaglianza è elaborata ed applicata indipendentemente dai desideri e dalle preferenze del singolo individuo. In base ad una certa concezione dell'uguaglianza di risorse è possibile che il diritto alla salute sia considerato fondamentale e sia attribuito, giuridicamente e moralmente, indipendentemente dalla volontà del singolo cui tale diritto è attribuito, perfino in conflitto con la sua volontà. Il che non significa che poi l'individuo debba esercitarlo per forza, dunque che l'attribuzione della titolarità di tale diritto sia necessariamente in conflitto con una dottrina antipaternalista.

Immaginiamo, ad esempio, venga legalizzata la commercializzazione di parti del proprio corpo e che Tizio, operaio non specializzato, decida di alienare un suo rene per sostenere le spese mediche relative al trapianto di cuore del figlio, spese che, nella comunità in cui Tizio vive e lavora, non può pagare soltanto con il suo salario. Anche la salute, infatti, nella comunità di Tizio è un bene acquistato e venduto in un regime di libero mercato e/o di assicurazioni sanitarie private. Anche in questo caso, direi che la volontà di Tizio di commercializzare il suo rene sia il frutto di una pressione coercitiva inaccettabile, dunque sufficiente a *viziare* il consenso, che egli sia realmente *costretto* a commercializzare il suo rene. La controprova è semplice. Immaginiamo di offrire a Tizio una casa gratuita in un complesso di edilizia residenziale pubblica (che gli consentirebbe di risparmiare il denaro speso per pagare il canone di locazione) e l'assistenza sanitaria gratuita per i suoi figli. Avendo, adesso, più opzioni a disposizione cosa farebbe Tizio? Quale sarebbe la sua volontà? Quella, probabilmente, “rebus sic stantibus”, di non alienare più il rene. Fino a prova contraria, Tizio non aveva alcuna intenzione di commercializzare un suo rene per ragioni differenti (differenti dal pagamento delle spese mediche del figlio). Se, invece, Tizio volesse commercializzare una parte del proprio corpo per

---

definizione esplicativa, cioè una definizione parzialmente *valutativa*, normativa, che esclude, partendo dagli usi linguistici diffusi in una determinata comunità di parlanti, come inadeguati ed include come adeguati alcuni usi del termine “coercizione”. In particolare, una definizione esplicativa normalmente determina i rapporti di inclusione ed esclusione degli usi linguistici diffusi, i rapporti di somiglianza rilevante tra i casi paradigmatici di uso di un concetto e quelli periferici, dubbi. In tal senso, da questo punto di vista generale, entrambe le concezioni della coercizione, quella “formale” e quella “sostanziale” sono parzialmente normative, ma non è questo il senso qui rilevante.

acquistare, ad esempio, una terza automobile o una seconda casa in Tunisia, anziché acquistare un bene o un servizio che gli spetterebbe in base alla concezione dell'uguaglianza liberale qui condivisa, *non* direi che la sua volontà si sia formata in presenza di una inaccettabile pressione coercitiva, una coercizione, dunque, *sufficiente* a viziare il suo consenso.

E tuttavia, anche una concezione integralmente oggettiva, valutativa, “moralizzata” risulta, per certi aspetti, problematica. In base ad una concezione integralmente sostanziale, si ha “coercizione” quando Tizio minaccia Caio di compiere qualcosa di profondamente ingiusto, cioè quando minaccia di ledere i suoi diritti<sup>19</sup>. Il problema di

---

<sup>19</sup> Sulle concezioni “moralizzate” della coercizione cfr. S. Anderson, *Coercion*, op. cit., § 2.3. La replica di Wertheimer a questa obiezione è, per me, incomprensibile. Wertheimer sostiene che è del tutto sensato affermare che lo Stato esercita la coazione sui propri cittadini in modo legittimo. E tale affermazione si spiega perché nella maggior parte dei contesti in cui ci poniamo il problema se Tizio sia stato costretto ad agire, tale domanda modifica lo status morale o giuridico dell'azione di Tizio. Affermare che Tizio ha agito dietro costrizione attenua o esclude la sua responsabilità per molte azioni. Il caso in cui lo Stato esercita la coercizione è poco problematico – continua Wertheimer – cioè è evidente che, in molti casi, i cittadini sono moralmente obbligati a pagare le imposte, a non uccidere, a non rubare. “Le considerazioni morali che (...) determinano se qualcuno è costretto (nei contesti, da me analizzati, in cui si tratta di attribuire o meno una responsabilità) sono in modo significativo differenti dal tipo di considerazioni morali che figurano nella giustificazione della coercizione dello Stato”. È come se Wertheimer dicesse. Il caso in cui lo Stato esercita la coazione è, nella maggior parte dei casi, un caso paradigmatico di esercizio moralmente giustificato della coercizione, dunque non si pone il problema di determinare se un individuo sia “costretto ad agire”, nel senso di determinare se un individuo sia moralmente o giuridicamente responsabile di un'azione. Perché già sappiamo che lo è (cioè responsabile per non pagare le imposte ovvero responsabile anche se “costretto” ad alienare il suo appartamento per pagare le imposte). Il problema è che la ragione per la quale l'esercizio della coercizione ci sembra, in molti casi, moralmente non problematico per lo Stato è che, appunto, abbiamo già deciso, in base a considerazioni morali che concernono la responsabilità dello Stato, che lo Stato è legittimato ad esercitare la coazione. Ma questo non vale soltanto per lo Stato. Vale per qualunque individuo che eserciti in modo legittimo la coazione, ad esempio nel caso di esecuzione forzata sui beni del debitore, di legittima difesa, di stato di necessità. E la possibilità stessa di porsi questa domanda (“È lo Stato moralmente legittimato a esercitare la coazione?”) significa che il concetto di coazione è in parte non moralizzato. All'interno di una concezione interamente moralizzata della coazione, non ha alcun senso affermare che “Tizio esercita la



una concezione moralizzata è che non possiamo più distinguere tra “atti coercitivi accettabili” e “atti coercitivi inaccettabili”. La differenza tra un capomafia che esplicitamente mi fa “un’offerta che non posso rifiutare” e un agente del fisco che minaccia un’esecuzione forzata sui beni della mia azienda, che mi costringerà a chiuderla, se non pago le imposte che, in base a norme giuridicamente valide e moralmente legittime, devo effettivamente allo Stato non è che nel primo caso (capomafia) c’è coercizione in quanto i miei diritti sono lesi, mentre nel secondo caso (agente del fisco) *non ci sarebbe coercizione*. La differenza, al contrario, è che nel primo caso l’atto coercitivo è ingiusto, mentre nel secondo caso c’è “coercizione”, ma la si può considerare moralmente giusta, accettabile<sup>20</sup>.

Altrettanto inadeguata sembra la concezione oggettiva per quanto riguarda desideri normalmente poco diffusi. Immaginiamo che Tizio odi terribilmente la moglie e che, mentre stia meditando di ucciderla, Caio, un rapinatore, riesca ad entrare in casa e minacci di ucciderla se Tizio non gli consegna il denaro chiuso in cassaforte. In presenza di queste

---

coercizione su Caio in modo moralmente legittimo”. Perché esercitare la coercizione, secondo la definizione di Wertheimer, significa minacciare Caio di fare qualcosa di moralmente ingiusto, cioè al di sotto delle ragionevoli aspettative di Caio, dove le aspettative di Caio sono relative a ciò che sarebbe moralmente permesso a Tizio di fare. Dunque, se Tizio ha, moralmente, il diritto di fare X (ricorrere all’esecuzione forzata sui cespiti di Caio, qualora non pagasse il debito stabilito) e minaccia Caio di fare X, non si può parlare di coercizione secondo una concezione realmente moralizzata ovvero è contraddittorio farlo. Se in luogo del termine “coercizione” inseriamo la definizione di Wertheimer otteniamo, infatti, la seguente proposizione “Tizio minaccia Caio di fare qualcosa di moralmente ingiusto (ricorrere all’esecuzione forzata sui beni di Caio), cioè al di sotto delle ragionevoli aspettative di Caio, in modo moralmente legittimo”. Cfr. A. Wertheimer, *Coercion*, op. cit., p. 256. Che la concezione moralizzata della coazione di Wertheimer sia molto problematica lo si comprende anche da altri passaggi argomentativi. Wertheimer sostiene che la teoria giuridica della coercizione risponde a due questioni fondamentali, una relativa alla presenza della coercizione – se Tizio è stato costretto ad agire – e una questione relativa alla responsabilità – se Tizio deve essere considerato responsabile per gli effetti legali dell’atto da lui compiuto. Ora, la possibilità di distinguere le due questioni deriva dalla possibilità di individuare dei criteri fattuali, empirici per determinare se c’è o meno coercizione, se si verifica un certo grado di coercizione, cosa che non sembra possibile fare (sempre) all’interno di una teoria moralizzata della coercizione. Cfr. Ivi, p. 172 ss.

<sup>20</sup> Quest’obiezione si può trovare in S. Anderson, *Coercion*, op. cit., § 3.2.

condizioni, difficilmente riterremmo che vi siano i presupposti di un'eventuale coercizione nei confronti di Tizio, perché non sussiste propriamente la minaccia di un *male*. Se, invece, applicassimo una concezione integralmente oggettiva, sostanziale, basata sui desideri della maggioranza degli individui, ma indipendente dai desideri del singolo, cioè di Tizio, allora dovremmo affermare che il rapinatore Caio sta “costringendo” Tizio a fare alcunché, perché lo sta minacciando di un “male” (uccidere la moglie)<sup>21</sup>.

È possibile elaborare una concezione alternativa della coercizione, che eviti i problemi di quella soggettiva e di quella oggettiva, ma preservi il nocciolo di verità di entrambe? Credo di sì. In tal senso, ai fini della definizione di antipaternalismo, adotterò una concezione della coazione *mista*. Si tratta, va da sé, di una ridefinizione, o di una definizione esplicativa del termine “coercizione” o “costrizione”. Pensando, come già detto, esclusivamente alla dimensione *passiva* della coercizione, cioè al punto di vista di chi subisce una forma di coercizione (e non al punto di vista di chi la esercita), se una certa situazione rappresenti una “pressione coercitiva” dipende da una concezione *soggettiva*<sup>22</sup> (indipendentemente dunque da chi la eserciti, se individui

---

<sup>21</sup> Neanche la concezione della coercizione di Wertheimer è “moralizzata” fino a questo punto. L'autore, infatti, nella nota 1 del cap. XI (p. 192 ss.) di *Coercion* op. cit., sostiene che quando un agente si trova di fronte a due alternative e afferma di non aver altra scelta, la distanza tra le due alternative, l'asserita superiorità di una alternativa sull'altra, la desiderabilità o l'accettabilità (*valence*) di entrambe va valutata sempre in relazione alle preferenze dell'agente, esattamente come accade all'interno di una concezione mista della coazione (soggettiva/oggettiva). Dunque, sembra che in base alla concezione di Wertheimer se X rappresenta la minaccia di un *male* dipende (anche) dalle preferenze della vittima, mentre se la minaccia di un male ha carattere coercitivo dipende da una concezione morale.

<sup>22</sup> È molto importante precisare che tale concezione mista concerne solo il lato passivo della coercizione (il fatto che qualcuno sia “costretto”, senza specificare da chi o da cosa, a fare X), perché come mostra l'analisi di Nozick è molto più difficile elaborare una concezione formale della dimensione attiva della coercizione. Nell'affermare che “Tizio ha costretto Caio a fare X” sembra stiamo già presupponendo una qualche responsabilità di Tizio. Dunque si tratterebbe di un uso spesso moralizzato, sebbene anche la concezione moralizzata fa problema (si veda il caso della persona prossima all'annegamento). A sua volta si possono distinguere concezioni soggettive, formali, della coercizione *moderate* da altre estreme, dove in quelle moderate si considerano rilevanti soltanto i desideri che il soggetto considera importanti in presenza di certe condizioni, quali razionalità o coerenza.

determinati o se il sistema nel suo complesso). In base ad una concezione soggettiva possiamo ancora identificare il “grado di pressione coercitiva” subita dall’individuo. Come già detto, in base alla concezione soggettiva, la coazione nasce da una certa relazione tra i desideri di un soggetto agente e le opzioni a sua disposizione, opzioni limitate da forze esterne all’individuo. Dunque, all’interno di una concezione mista di questo tipo, non è possibile vi sia coercizione se terzi minacciano un determinato individuo di privarlo di qualcosa che per lui non rappresenta un “bene”, se non c’è frustrazione di un suo desiderio importante. Il requisito soggettivo rappresenta un limite alla possibilità di considerare determinate situazioni come una forma di *coercizione* nei confronti di un determinato individuo. Anche perché non è molto sensato minacciare qualcuno di privarlo di qualcosa che non rappresenta per lui un “bene”.

Per quanto concerne il requisito oggettivo di questa concezione mista, quest’ultimo consente di determinare o esplicitare, ove necessario, se la pressione coercitiva sia o meno *sufficiente* al fine di escludere o attenuare la volontarietà nel compimento da parte della vittima dell’azione rilevante, dunque se la pressione coercitiva sia moralmente *inaccettabile*, come nel caso di Tizio, operaio non specializzato e poco abbiente, che decida di commercializzare un suo rene per sostenere le spese relative al trapianto di cuore del figlio, o se sia, invece, *accettabile*, e dunque sia *insufficiente* a viziare il consenso dell’individuo che afferma di essere stato costretto ad agire, come nel caso di Tizio che aliena una parte del suo corpo per comprare una seconda casa in Toscana. Tale requisito oggettivo, valutativo dipende da una concezione della giustizia, in particolare, per quanto mi riguarda, da una concezione dell’uguaglianza di opportunità o di risorse. Il requisito oggettivo funziona o può funzionare come meccanismo di *esclusione*. L’ambito dei casi nei quali si verifica una pressione coercitiva *inaccettabile*, nei quali è esclusa o si attenua la responsabilità o la volontarietà nel compimento da parte della vittima dell’azione rilevante, sarà verosimilmente più ristretto dell’ambito dei casi nel quale, in base ad una concezione esclusivamente formale, vi era una qualche forma di “costrizione”.

In realtà, la concezione qui adottata è prevalentemente formale, perché è la relazione tra i desideri dell’individuo e lo spettro delle opzioni a sua disposizione che determina se c’è un certo grado di

pressione coercitiva. E tuttavia, se tale pressione coercitiva è *sufficiente* per produrre un certo risultato, per escludere o attenuare la responsabilità o la volontarietà di un atto, dipende da una concezione morale. Wertheimer potrebbe obiettare che ho frainteso profondamente l'uso nel linguaggio morale o giuridico del concetto di coercizione. La ragione per la quale nel linguaggio morale o giuridico si fa a volte un uso moralizzato del concetto di coercizione è che l'uso di tale concetto segue una logica binaria, del tipo “tutto o niente”. O un'azione è stata compiuta in presenza di coercizione, violenza, necessità oppure no. *Tertium non datur*. Sembrerebbe, dunque, che in tali casi non possiamo separare nettamente la questione se ci sia o meno una qualche pressione coercitiva (da un punto di vista della vittima) dalla questione se tale “coercizione” sia accettabile o meno, cioè se sia opportuno escludere o attenuare la responsabilità del soggetto che ha subito la pressione coercitiva, se ci sia o meno un “vizio” della volontà<sup>23</sup>.

Al contrario di Wertheimer, credo che il linguaggio morale e giuridico sia sufficientemente sofisticato per evitare “crampi linguistici” di questo tipo, cioè sia sufficientemente duttile, elastico, per rendere visibile non soltanto la gradualità del concetto di coercizione, ma soprattutto per esplicitare le *due* questioni soggiacenti, che sono molto diverse. La prima questione, se un individuo abbia subito, dal suo punto di vista, cioè in relazione ai suoi desideri, una qualche *pressione coercitiva*, una limitazione significativa dello spettro delle sue opzioni, e, la seconda questione, se e in che misura tale pressione coercitiva sia sufficiente, sufficientemente grave, sufficientemente dannosa (perché priva qualcuno di importanti risorse o opportunità) da implicare un vizio della volontà, cioè per escludere o attenuare la responsabilità o la volontarietà di un atto rilevante compiuto dalla vittima della coercizione. E non vedo, sinceramente, alcun vantaggio, dal punto di vista morale, ma anche giuridico, cioè della legislazione, della giurisprudenza, nell'usare il concetto di coercizione in modo da nascondere le due questioni soggiacenti<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> Cfr. A. Wertheimer, *Coercion*, op. cit., p. 185.

<sup>24</sup> Ci sono differenti modi per ottenere, in un determinato sistema giuridico, l'effetto desiderato, cioè esplicitare le due questioni soggiacenti l'uso del termine “coercizione”. Si potrebbe, già a livello legislativo, formulare alcune disposizioni giuridiche in modo da introdurre concetti gradualisti (“pressione coercitiva inaccettabile”, “pressione coercitiva sufficiente”, ecc.). Qualora, invece, la giurisprudenza si trovi

Da quanto detto, credo che i vantaggi più importanti della concezione mista qui adottata siano i seguenti. Da un lato, consente di distinguere le due questioni sopraindividuate, cioè consente di applicare, nei limiti filosoficamente possibili, la dicotomia analitico-sintetico, e distinguere le condizioni (prevalentemente fattuali, empiriche) relative al sorgere (dal punto di vista della vittima) di una pressione coercitiva dal problema della giustificazione o accettabilità morale di tale pressione coercitiva (che possa limitare o escludere la responsabilità della vittima per l'atto da lei compiuto, e/o attribuire una responsabilità civile o penale all'autore della coercizione). Dall'altro lato, rende conto del fatto che nel linguaggio ordinario e giuridico a volte il concetto di coercizione è usato nel senso “mo-

---

di fronte a concetti apparentemente utilizzabili soltanto secondo una logica binaria (ad esempio “il contratto è annullabile se il consenso a stipularlo fu dato per errore, estorto con la violenza o carpito con dolo”), quest'ultima può sempre ricorrere a *escamotages* linguistici per ovviare al problema. Ad esempio, la giurisprudenza potrebbe definire “violenza” qualunque minaccia di un male, o qualunque pressione coercitiva, significativa o inaccettabile. Ad esempio, il lungimirante legislatore italiano dopo aver stabilito (art. 1427 c.c.) che “il contraente il cui consenso fu dato per errore, estorto con la violenza, o carpito con dolo, può chiedere l'annullamento del contratto” definisce “violenza” (art. 1435 c.c.) come quella di “natura tale da far impressione sopra una persona sensata e da farle temere di esporre sé o i suoi beni ad un male ingiusto e notevole”. È evidente, dagli esempi sopra effettuati, che nel linguaggio ordinario “coercizione” o “costrizione” sono usati in molti casi in un senso moralizzato. Ad esempio, il caso della donna che subisce una pressione coercitiva dal compagno (“O facciamo l'amore oppure me ne vado”) e che difficilmente può dirsi *costretta* a fare l'amore con lui. Nel linguaggio giuridico la questione è molto più complessa e non la risolverò in questa sede. Ad esempio, nel caso del reato di concussione previsto dal codice penale italiano è punito il pubblico ufficiale o l'incaricato di un pubblico servizio che, abusando della sua qualità e dei suoi poteri, *costringe* o induce taluno a dare o promettere indebitamente, a lui o ad un terzo, denaro od altra utilità. In tal senso, le considerazioni morali idonee a escludere la responsabilità del concusso ed attribuire una determinata responsabilità al concussore potrebbero essere racchiuse sia nel concetto di costrizione, sia nel concetto di “abuso della qualità e dei poteri”, o in quello di “indebitamente”, o in tutti e tre. Altro esempio. Nei paesi di common law, in alcuni *statutes* o in alcune sentenze, si parla, a proposito del reato di violenza sessuale, di *forcible compulsion*, per indicare una pressione coercitiva idonea a escludere la volontà della vittima, un costringere con la forza o tramite minacce significative. Le considerazioni valutative sono, o devono essere, racchiuse nel concetto di “compulsion”, di “forcible” o in entrambi?

realizzato”<sup>25</sup>. Adottare, dunque, la concezione mista sembra una strategia *win-win*, sempre vincente, anche in sede interpretativa. Se, infatti, nel linguaggio ordinario, filosofico o giuridico i termini “coercizione” o “costrizione” sono usati in modo vago o moralizzato (Ex 1: “Tizio è costretto a fare X”), la concezione mista consente di esplicitare le due questioni soggiacenti, *intendendo* “costrizione” come “sufficiente pressione coercitiva”. Viceversa, se nel linguaggio ordinario o giuridico “costrizione” è usato in modo da esplicitare solo in parte l’elemento moralizzato (Ex 2: “Tizio ha costretto Caia con la violenza a fare X” o Ex 3: “Caia ha subito una coercizione ingiusta”), è possibile rendere ancora più esplicito l’elemento valutativo e il carattere graduale della coercizione (intendendo l’enunciato nell’esempio 3 come “Caia non ha agito in modo sufficientemente libero da ingiuste pressioni coercitive”) oppure interpretare requisiti differenti (“violenza”, “costrizione” come nell’esempio 2) in base a considerazioni valutative differenti. Se, infine, nel linguaggio ordinario o giuridico il requisito valutativo è, invece, del tutto esplicito ed esaustivo (Ex 4: “Caia ha agito in modo sufficientemente libero da qualunque tipo di coercizione ingiusta”), cosa non molto frequente, non è più necessario esplicitarlo (aggiungere, in sede interpretativa, l’aggettivo “sufficiente” diventa ridondante).

In conclusione, nei casi paradigmatici in cui trova applicazione una dottrina antipaternalista, la volontà di compiere un’azione pericolosa o dannosa per se stessi deve essere *sufficientemente libera da pressioni coercitive*. Mentre il significato dell’espressione “pressione coercitiva”

---

<sup>25</sup> Alcuni autori aggiungono che la volontà deve essere libera anche da manipolazione. Credo che tale requisito sia, ai nostri fini, superfluo. In alcuni casi la manipolazione, che non costringe un individuo a non realizzare un suo desiderio, ma elimina a monte il desiderio che l’individuo voleva realizzare, pone il soggetto in una condizione di parziale incompetenza cognitiva o (parziale e/o momentanea) incapacità d’intendere e volere, come chi ha subito un lavaggio del cervello, una forma di condizionamento psicologico, o un innesto cerebrale. In altri casi, la manipolazione avviene tramite forme di inganno, che producono credenze false, il che ricade nel requisito della “conoscenza dei fatti rilevanti”, il cui soddisfacimento annulla queste forme di manipolazione. Infine, ogni forma di manipolazione che dipenda da gravi forme di incompetenza cognitiva o culturale, come analfabetismo, illetteratismo, o un’educazione fortemente rigida, dogmatica, o fondamentalista è uno dei fattori che determinano il sorgere di una forma di “violenza epistemica”, su cui cfr. G. Maniaci, *Contro il paternalismo giuridico*, op. cit., § 6 del cap. II e il § 6 del cap. III.

dipende da una concezione formale, l'aggettivo "sufficiente" consente di esplicitare, ove necessario, le considerazioni valutative relative all'accettabilità o meno della coercizione.

Quanto detto ha un'implicazione. Se, ad esempio, un liberista o *libertarian* afferma che Tizio, operaio non specializzato, non è realmente "costretto" a commercializzare un suo rene per sostenere le spese relative al trapianto di cuore del figlio, nonostante non abbia molte alternative dal punto di vista economico, il *libertarian* non sta verosimilmente accogliendo una concezione formale della coazione. Piuttosto sta adottando una concezione mista oppure una concezione oggettiva, sostanziale della coazione, basata su una teoria della giustizia che lascia poco spazio all'uguaglianza di opportunità o di risorse (come quella di Nozick<sup>26</sup>). Perché se il nostro *libertarian* accogliesse una concezione esclusivamente formale, potrebbe qualificare come coercizione il caso di un individuo determinato che esercita una minaccia seria di un male nei confronti di una vittima determinata, ma dovrebbe includere anche il caso dell'operaio X che è "costretto" a lavorare alla catena di montaggio per molte ore e che preferirebbe un contratto che, a parità di retribuzione, prevedesse metà delle ore di lavoro. Cosa che dubito sarebbe disposto a fare. Se, invece, volesse escludere quest'ultimo caso lo farebbe, pena il contraddirsi logicamente, in base a parametri sostanziali, "moralizzati", in virtù dei quali alcune pressioni coercitive (qualificabili come tali in base a parametri soggettivi) potrebbero essere considerate accettabili (in base a parametri valutativi).

### 3. *Teorie della coercizione e libertà di stipulare determinati contratti*

Cosa possiamo dedurre da quanto detto finora? È possibile che molte clausole contrattuali vengano stipulate in presenza di "sufficienti pressioni coercitive" nel senso inteso sopra, ad esempio in presenza di una *unequal bargaining position*? Mi sembra evidente. In un sistema di mercato, molto simile al nostro, nel quale non esiste concorrenza perfetta, e nel quale si formano, in molti settori, ad esempio bancari, assicurativi, degli oligopoli, oppure dove si creano cartelli tra

---

<sup>26</sup> R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford, Blackwell, 1999, cap. III ss.

imprenditori, è molto frequente che a lavoratori dipendenti e consumatori vengano “imposte” clausole contrattuali abbastanza uniformi, attraverso contratti “prendere o lasciare”, che qualcuno può rifiutarsi di stipulare, ma dei quali non può, in molti casi, negoziare il contenuto<sup>27</sup>. Qualora i lavoratori dipendenti volessero clausole contrattuali per loro più vantaggiose sarebbero costretti ad effettuare scioperi estenuanti che spesso sarebbero fallimentari, perché i medesimi cartelli di imprenditori, dietro la minaccia di licenziamenti, di delocalizzare le aziende, portare all'estero gli investimenti, le produzioni, gli stabilimenti, avrebbero poteri di negoziazione molto maggiori dei lavoratori e dei sindacati.

Se cartelli di imprenditori, tramite tali minacce, riuscissero a imporre ai lavoratori dipendenti clausole limitative di diritti che i lavoratori considerano fondamentali, diritti, cioè, che i lavoratori desiderano siano loro attribuiti e che desiderano siano soddisfatti (requisito soggettivo della coercizione), e che sono considerati fondamentali in base ad una concezione dell'uguaglianza di opportunità o di risorse (requisito oggettivo della coercizione)<sup>28</sup>, in che senso sarebbe

---

<sup>27</sup> J. Feinberg, *Harm to Self*, op. cit., pp. 250-251; J. G. Murphy, *Consent, Coercion, and Hard Choices*, “Virginia Law Review”, 67, 1981, p. 88 ss. A maggior ragione, nel caso di una asimmetria di potere tra contraenti, non potranno considerarsi paternaliste le regole che impongono doveri di informazione. “Il legislatore che impone sulle parti obblighi di informazione non è in senso stretto paternalista. È un legislatore che dubita della autosufficienza del mercato (giacché esclude che la pressione del mercato basti, da sola, a creare il livello ottimale di informazione)”. R. Caterina, *Paternalismo e antipaternalismo nel diritto privato*, op. cit., p. 779.

<sup>28</sup> Il funzionamento dei due requisiti diventa evidente nell'ipotesi in cui entrino in conflitto. Ad esempio, se i lavoratori volessero più diritti (“lavorare quattro ore al giorno”) di quanti la concezione della giustizia accolta permette siano loro attribuiti, ciò implicherebbe che non sarebbe considerata una pressione coercitiva *inaccettabile* l'azione degli imprenditori diretta a “costringere”, tramite negoziazioni, i lavoratori dipendenti a lavorare sei ore al giorno, anziché quattro. Qualora, evento molto più raro, la concezione della giustizia attribuisca ai lavoratori diritti e opportunità che i lavoratori non desiderano affatto (esempio, il diritto di dormire nei capannoni industriali), non vi sarebbe “coercizione” se gli imprenditori, in spregio della concezione della giustizia rilevante, minacciassero i lavoratori dipendenti di un qualche male nel caso in cui dormissero nei capannoni. Un caso bizzarro di regole che minacciano sanzioni per l'adozione di comportamenti che i destinatari delle regole non desiderano affatto adottare si ha nel film del 1999 “Le regole della casa del sidro”, di Lasse Hallström, dove ai raccoglitori di mele



paternalista lo Stato che imponesse dall'alto limitazioni legali al contenuto degli accordi collettivi tra lavoratori dipendenti e imprenditori? Lo Stato che accertasse, tramite accurate indagini empiriche, che i lavoratori dipendenti, potendo scegliere (tra perdere il lavoro e tenerselo a certe condizioni), preferirebbero un contratto di lavoro che *non* contiene determinate limitazioni dei diritti fondamentali, e che includesse il divieto per i lavoratori di accettare tali limitazioni, sarebbe paternalista? O non si limiterebbe, piuttosto, a tutelare i lavoratori dipendenti da un danno? Da una pressione coercitiva ingiusta e non voluta? Da una coercizione che spezza la loro volontà?

Salvo, ovviamente, che poi gli imprenditori non delocalizzino sul serio.

Non mi occuperò, dunque, del problema, molto più complesso e difficile da risolvere, della validità dei contratti e negozi stipulati tra persone fisiche e/o giuridiche. Perché, in questo caso, si pone il problema di stabilire quali siano i diritti fondamentali, in base ad una concezione dell'uguaglianza di opportunità o di risorse, dei lavoratori o dei consumatori, quali interessi degli imprenditori vadano tutelati, fino a che punto bisogna imporre vincoli al libero mercato. Fermo restando che, come già detto, sono convinto che limitazioni legali, come ve ne sono tante, oggi, in Europa, alla facoltà di consumatori e lavoratori dipendenti di determinare il contenuto di alcuni contratti da loro stipulati, di accettare determinate clausole contrattuali considerate gravemente lesive dei loro interessi, non siano necessariamente paternaliste, anzi che molto spesso non lo siano affatto. Perché è probabile che, in determinati momenti storici, in un sistema di mercato che abbia certe caratteristiche, come il nostro, alcune scelte o decisioni dei consumatori o lavoratori dipendenti possano coerentemente considerarsi "non sufficientemente libere da pressioni coercitive". Non solo. Tali limitazioni legali alla facoltà di determinare il contenuto di certi contratti, limitazioni imposte dallo Stato, potrebbero rivelarsi indispensabili perché, a differenza di altri contesti in cui si verificano gravi minacce o negoziazioni, non ci sarebbe nel caso del mercato capi-

---

stagionali, che dormono nei capannoni del datore di lavoro, è imposta la regola secondo la quale "È vietato dormire sui tetti", sebbene nessun raccoglitore di mele desideri farlo o addirittura ritenga sensato farlo.

talista la possibilità di *neutralizzare* completamente la pressione coercitiva degli imprenditori, ma solo di limitarne gli effetti. Mi spiego meglio.

Se fossi gravemente malato e autorizzassi il mio medico a praticare l'eutanasia perché mio nipote minaccia seriamente di uccidere la mia compagna qualora non richieda l'eutanasia, forze dell'ordine efficienti potrebbero annullare la minaccia coercitiva di mio nipote. Dunque sarebbe possibile effettivamente stabilire quale sarebbe la mia volontà (di richiedere o meno l'eutanasia) qualora la coercizione terminasse. Nel caso dei contratti o negozi giuridici non sembra ci sia, invece, un sistema alternativo, che sia applicabile su vasta scala e che non produca danni maggiori, rispetto a quello del mercato capitalista. Dunque, non si può neutralizzare completamente la pressione coercitiva su consumatori e lavoratori dipendenti da parte degli imprenditori o dei grandi distributori. Quel che si potrebbe fare, forse, è effettuare rigorose indagini empiriche, aventi ad oggetto i desideri e le preferenze di lavoratori dipendenti e consumatori su questioni fondamentali concernenti diritti e obblighi contrattuali, e imporre legalmente limitazioni alla facoltà di determinare il contenuto di certi contratti, quelle limitazioni ritenute ragionevoli dai lavoratori dipendenti e dai consumatori, ma che, in base ad una concezione dell'uguaglianza di opportunità e di risorse, non ledano seriamente la competitività delle imprese o il sistema di libero mercato.

Come si può vedere, tali problematiche non riguardano il nocciolo del conflitto tra paternalismo e antipaternalismo, dunque non è necessario soffermarsi oltre.

#### 4. *Vincolare sé stessi*

Come dicevo nel paragrafo precedente, non approfondirò il problema generale dei limiti di validità degli accordi o dei contratti. E tuttavia, è importante accennare al problema, ancora più generale, dei limiti entro i quali un soggetto agente può consentire ad un altro di esercitare legittimamente la coazione su di lui. Vi sono ipotesi, infatti, nelle quali la coazione viene esercitata da un soggetto agente X, il quale limita, mediante l'uso della forza, l'azione dell'agente Y, in base ad un accordo con il medesimo agente Y. Tale analisi mi consentirà di enunciare

brevemente il *secondo* argomento fondamentale che mostra perché è falso che tutte le limitazioni legali alla libertà di stipulare determinati contratti o clausole contrattuali siano necessariamente paternaliste.

Direi che un soggetto agente ha con certezza una ragione per vincolare, mediante una decisione attuale, il suo Sé futuro, di limitare la sua libertà futura, avvalendosi dell'uso della forza da parte di terzi, essenzialmente in *due casi*. In un primo caso l'agente crede, oggi, che egli stesso possa in futuro, in seguito ad irrazionalità o incompetenza o coercizione, prendere decisioni o compiere azioni che lo danneggino<sup>29</sup>. Ad esempio, Tizio e Caio assumono LSD alla presenza del medico Sempronio, attribuendo a quest'ultimo il potere di bloccare, anche con la forza, chi dei due volesse eventualmente fare del male all'altro o farsi del male durante il *trip* da acido. Tali accordi o contratti sono anche denominati "accordi di Ulisse". È facile comprendere perché. Ulisse, nel racconto omerico, si fece legare all'albero della nave per poter ascoltare il canto meraviglioso, ma ingannevole e mortale delle sirene. E quando Ulisse cominciò a udire il canto chiese disperatamente ai suoi marinai di slegarlo, di lasciarlo libero. I marinai, invece, non lo liberarono. Come sottolinea Regan, la ragione per cui il comportamento dei marinai ci sembra sensato non è che sia giusto lasciar prevalere le preferenze del "primo Ulisse", primo in senso temporale, l'Ulisse che ha ordinato loro di legarlo all'albero e di non liberarlo per nessuna ragione, rispetto ai desideri del "secondo Ulisse", l'Ulisse che chiede loro di liberarlo. La ragione che giustifica il comportamento dei marinai è che verosimilmente i desideri del secondo Ulisse sono espressi in condizioni di irrazionalità o incapacità di intendere e volere (cioè lo stato di incantamento indotto dal canto delle sirene)<sup>30</sup>. Il caso del testamento biologico o delle dichiarazioni anticipate di trattamento ha dei profili analoghi agli accordi di Ulisse, ma anche aspetti differenti.

Anche nel caso del testamento biologico Tizio dispone di sé per il tempo in cui, a causa di una qualche incompetenza, non potrà più farlo.

---

<sup>29</sup> Il caso in cui la Costituzione vincola la maggioranza del popolo al fine di non instaurare un'autocrazia sarebbe, sotto questo profilo, analogo a quello della legge che vincola i lavoratori a non rinunciare alle ferie retribuite. Cfr. D.H. Regan, *Freedom, Identity, and Commitment*, in R. Sartorius (ed. by), *Paternalism*, op. cit., p. 127 ss.; G. Maniaci, *Contro il paternalismo giuridico*, op. cit., § 4 del cap. III.

<sup>30</sup> Cfr. D. H. Regan, *Freedom, Identity, and Commitment*, op. cit., p. 127 ss.; J. Feinberg, *Harm to Self*, op. cit., pp. 82-83.

La sua volontà antecedente è vincolante per i terzi ed eventualmente anche per sé medesimo. Le differenze tra i casi nei quali normalmente gli accordi di Ulisse vengono stipulati e la maggior parte dei casi nei quali, in alcuni ordinamenti giuridici, è possibile redigere un testamento biologico (coma irreversibile, stato vegetativo persistente, gravi forme di demenza senile, stato avanzato del morbo di Alzheimer), potrebbero essere le seguenti. Il testamento biologico, che non a caso si denomina “testamento”, è un atto prevalentemente *unilaterale*, è una dichiarazione di volontà che vincola un numero indeterminato di persone nel futuro (parenti, medici, amici), persone che non sempre possono essere individuate *ex ante* al momento della redazione del testamento biologico (ad esempio il medico che, in un ospedale X, dopo dieci anni di coma irreversibile è autorizzato a interrompere l'alimentazione artificiale). Nel caso degli accordi di Ulisse, ci troviamo normalmente di fronte ad un accordo vincolante soltanto per coloro che lo hanno stipulato. In secondo luogo, nei casi in cui normalmente è possibile redigere un testamento biologico, l'autonomia decisionale dell'individuo divenuto basicamente incompetente, la sua stessa libertà di azione, è molto ridotta o addirittura nulla, come nel caso dello stato vegetativo permanente o del coma irreversibile, e la sua incapacità di intendere e volere tendenzialmente permanente o irreversibile. Mentre gli accordi di Ulisse sono pensati per situazioni nelle quali l'agente normalmente si trova in una condizione di temporanea e reversibile *incapacità* di intendere e volere (intossicazione da droghe, da alcol, stato di shock, ipnosi, depressione temporanea), e nelle quali l'agente conserva normalmente molte o determinate abilità cognitive e fisiche (soprattutto la capacità di muoversi nello spazio e di farsi del male).

In un secondo caso, l'agente vuole liberarsi di un desiderio compulsivo attuale (clinicamente diagnosticato) o di una dipendenza, ad esempio, da alcol o altre droghe, dipendenza della quale ha molta difficoltà a liberarsi. Ad esempio, Tizio potrebbe, mediante un accordo con Caio, impedire al suo Sé futuro di compiere certe azioni, come fumare una sigaretta, assumere cocaina, autorizzando temporaneamente Caio a impedirgli di comprare un pacchetto di sigarette o di fumarle<sup>31</sup>. Non so se questo caso coincida esattamente con l'ipotesi degli accordi di Ulisse. Probabilmente si tratta di una sotto-classe degli accordi di Ulisse. Ma

---

<sup>31</sup> Cfr. J. Feinberg, *Harm to Self*, op. cit., p. 82.

con alcune differenze. La differenza è che, in questa ipotesi, la coercizione di Caio non dovrebbe mai superare determinati limiti (come l'integrità o la vita di Tizio), soprattutto limiti temporali. Non avremmo buone ragioni, ragioni antipaternaliste, per autorizzare Caio, di fronte alla rinnovata e ferma volontà di Tizio di consumare cocaina o eroina, a *sequestrare* Tizio medesimo per due giorni al fine di impedirgli di farlo, nonostante Tizio gli avesse detto in un tempo antecedente di agire in questo senso. Viceversa nel caso degli accordi di Ulisse, cioè nel caso di irrazionalità o incapacità d'intendere e volere temporanea, i poteri del soggetto "incaricato della protezione" potrebbero essere molto maggiori (ad esempio bloccare a letto Tizio che vuole gettarsi dal quinto piano di un palazzo e che si trova in stato di shock o di intossicazione da droghe, per tutto il tempo in cui permane l'effetto degli stupefacenti). La differenza dipende dal fatto che una crisi di astinenza può considerarsi un'ipotesi nella quale la volontà del soggetto agente è indebolita, limitata, ma non con la stessa gravità di uno stato di intossicazione da droghe, uno stato allucinatorio, una crisi psicotica. La prova è che coloro che riescono a disintossicarsi sono riusciti a superare le febbri e i dolori che l'astinenza da alcuni stupefacenti produce. Si tratta di uno stato di malessere che non può considerarsi equivalente ad una tortura, situazione che eserciterebbe una pressione coercitiva molto più forte sull'individuo<sup>32</sup>.

È dubbio se vi sia un *terzo caso* nel quale un soggetto agente, Tizio, abbia una ragione per vincolare il suo Sé futuro tramite il suo Sé attuale: quando Tizio acquisisce, in un sistema di libero mercato, un beneficio che altrimenti non avrebbe potuto ottenere. Ad esempio, Tizio stipula un accordo vincolante con Caio, che prevede un obbligo di fare per Caio (lavori di ristrutturazione nell'appartamento di Tizio), in cambio di un corrispettivo pagato da Tizio. In tal modo, Tizio si obbligherebbe a pagare un corrispettivo al fine di ottenere qualcosa che, senza un accordo vincolante, l'operaio edile Caio, non potendosi fidare del tutto, verosimilmente non gli offrirebbe. E tuttavia, come dice Regan, ci sono differenti ragioni che giustificano il carattere giuridicamente vincolante degli accordi contrattuali. E la tutela degli interessi di terzi è sicuramente la ragione principale. Ad esempio, la

---

<sup>32</sup> Cfr. D.N. Husak, *Liberal Neutrality, Autonomy, and Drug Prohibitions*, "Philosophy and Public Affairs", 29, 1, 2000, p. 70 ss.

tutela dell'operaio edile incaricato della ristrutturazione da Tizio che altrimenti rischia di effettuare un lavoro per un corrispettivo che poi Tizio (in assenza di un accordo vincolante) si potrebbe rifiutare di dargli. Ma un interesse altrettanto importante sta nella tutela generale dell'affidamento, della fiducia nella possibilità di porre in essere accordi vincolanti, che non possono essere a piacimento rescissi. Se nessuno potesse più fare affidamento sul carattere vincolante degli accordi stipulati con terzi, nessuno avrebbe ragionevolmente interesse a mantenerli e stipularli in futuro. Compresa (ma non solo) la controparte di Tizio, dalla quale Tizio vuole ottenere un qualche vantaggio. Sarebbe l'incertezza, il caos normativo<sup>33</sup>.

Sembrerebbe, dunque, che ci sia un terzo caso nel quale una persona (Tizio) ha un interesse per vincolare, mediante l'uso della forza da parte di terzi, il suo Sé attuale (ad esempio Tizio che nel tempo  $t_1$  non vuole tener fede all'accordo con l'operaio edile Caio) mediante una decisione antecedente (il contratto stipulato tra Tizio e Caio nel tempo  $t_0$ , ovvero la volontà manifestata da Tizio nel tempo  $t_0$ ). Cosa c'entra questa ricostruzione con l'idea che le limitazioni al *legal enforcement* dei contratti abbiano necessariamente una giustificazione paternalista? Perché, in base a questa ricostruzione, il carattere vincolante dei contratti e il loro *enforcement* in caso di inadempimento tutelerebbe (anche) l'autonomia del contraente che non vuole più mantenere fede

---

<sup>33</sup> Cfr. D.H. Regan, *Freedom, Identity, and Commitment*, op. cit., p. 130. Cfr. S.V. Shiffrin, *Paternalism, Unconscionability Doctrine, and Accommodation*, op. cit., p. 221 ss., che afferma "I want to begin by taking it for granted that the institution of contract is an institution in which the community assists people who make agreements by providing a measure of security in those agreements. We may provide this assistance to one another for many reasons. Primary among them is that the institution facilitates agreements and transactions between strangers as well as people who lack a sufficient basis for an independently generated mutual trust. This allows us to cooperate more easily and to secure our common welfare in a number of respects. It also permits individuals to pursue more-complex projects and plans and to act more independently. These opportunities enhance the value of their capacity for autonomy. Of course, the existence of such an institution may well affect what agreements are made, so one should not necessarily regard all agreements regulated by a system of contract as conceptually prior to or independent of the existence of the institution. Some will be made only because there is a background institution providing such security. Others would be made regardless".

all'accordo, tutelerebbe la sua volontà manifestata al momento della stipula del contratto, la sua promessa. Dunque, impedire l'*enforcement* di alcuni contratti in alcuni casi sarebbe paternalista perché violerebbe o limiterebbe l'autonomia del contraente inadempiente o di entrambi i contraenti<sup>34</sup>. Ma è molto dubbio se tale ricostruzione sia corretta.

Astraendo del tutto dalla tutela di interessi di terzi, che lo Stato può giudicare meritevoli o meno di protezione, se Tizio non adempie l'obbligo di pagare il corrispettivo e l'operaio edile Caio agisce in giudizio per l'adempimento del contratto e/o il risarcimento del danno, quale sarebbe la giustificazione dell'uso della coazione da parte dello Stato? La volontà antecedente di Tizio di tutelare un suo interesse come negli accordi di Ulisse? La sacralità della promessa effettuata? Tizio dal passato vincola se stesso nel presente? E per quale ragione? Perché Tizio nel tempo  $t_0$  aveva paura che Tizio medesimo, nel tempo  $t_1$ , cioè al momento di pagare il corrispettivo, avrebbe agito in modo scorretto? Per tutelare l'interesse di Tizio a che altri operai si fidino di lui e effettuino altri lavori in futuro? Per tutelare il buon nome di se stesso e la possibilità di concludere affari in futuro con altri? Non credo. La ragione principale che giustifica l'uso della coercizione nel caso in cui Tizio non adempie al suo obbligo contrattuale nel tempo  $t_1$  è la tutela dell'interesse di Caio, dunque l'interesse di un terzo, e/o in generale la tutela dell'affidamento del terzo che rende possibile che una certa pratica contrattuale sorga, si sviluppi e prosperi<sup>35</sup>.

---

<sup>34</sup> È curioso che Feinberg sembra credere a tale ricostruzione. Come se il carattere vincolante delle promesse, la prevalenza dei *commitment* dei Sé antecedenti di Tizio sulla volontà attuale di Tizio medesimo, che renderebbe impossibile per Tizio revocare le decisioni antecedenti, tutelasse necessariamente o essenzialmente l'autonomia dell'agente (Tizio). In realtà, le ragioni addotte da Feinberg mostrano chiaramente che il carattere vincolante delle promesse tutela o un'idea di virtù, o interessi di terzi o interessi attuali dell'agente (cioè non confliggenti con *commitment* precedenti). Secondo l'autore, infatti, il carattere vincolante delle promesse rende possibile che si sviluppi un clima di fiducia (*trust*), rende le persone responsabili (*responsability*) di ciò che hanno fatto in passato. Viceversa ciascuno non sarebbe più responsabile di ciò che ha compiuto il suo Sé antecedente. Cfr. J. Feinberg, *Harm to Self*, op. cit., p. 83 ss.

<sup>35</sup> Un argomento simile è proposto da Shiffrin. "This posture of selective involvement or selective non-enforcement need not be motivated by distrust of either parties' ability to judge what is in their good (or the good of those under their control) or to act to secure their good. The refusal to enforce need not represent an

La promessa contrattuale, l'accordo tra Tizio e Caio si può interpretare come un *fatto* che rappresenta una delle condizioni fondamentali (necessarie) che giustificano l'uso della coazione, che determinano il sorgere di un danno a terzi. Se Tizio non avesse promesso, se Caio non avesse, fidandosi, compiuto il lavoro, non sorgerebbe il danno contrattuale, che legittima l'uso eventuale della coazione. In altri termini, obbligare le persone a mantenere sempre i propri impegni o le proprie promesse tutelerebbe, forse, una *virtù*, come l'integrità, ovvero tutelerebbe gli interessi di coloro che traggono un vantaggio da determinati contratti. Se è in gioco la virtù dell'integrità ci troveremmo di fronte ad una dottrina perfezionista, tendenzialmente paternalista,

---

effort to supplant the judgment or action of the contracting parties or an intention to stop them from engaging in (solely) mutually regarding immoral action. (Such efforts would be paternalist, on my account). Instead, the motive may reasonably be a self-regarding concern not to facilitate or assist harmful, exploitative, or immoral action. Put metaphorically, on moral grounds, the state refuses, for its own sake, to be a codependent. Consider a parallel case: it would be paternalist for me to hide your cigarettes to protect your health. Nonetheless, it would not be paternalist (and may be morally required) for me to refuse to buy you cigarettes or to refuse to retrieve them from a pilfering acquaintance if my motive for refusal is that I think that I should not perform substantial actions that contribute to your addiction or illness. An analogous claim may be made with contract: there are some agreements you have a right to form but no right to assistance in carrying them out and about which others may reasonably feel that they may or even must not assist". S.V. Shiffrin, *Paternalism, Unconscionability Doctrine, and Accommodation*, op. cit., p. 224. E tuttavia, l'argomento proposto è ambiguo. Non che rifiutare di prestare aiuto o assistenza a qualcuno, in base alla motivazione che il suo comportamento è immorale, sia necessariamente contrario al paternalismo. Si tratterebbe di un paternalismo *soft*, blando, in virtù del quale si distribuiscono benefici a certi individui in base a ciò che si ritiene essere il loro bene. Mentre è il paternalismo coercitivo quello che in modo forte limita la libertà delle persone. Il *point* è il significato dell'espressione *harmful, exploitative, or immoral action* nell'argomento di Shiffrin. Se la comunità nega la propria protezione (uso della coercizione per assicurare l'*enforcement* di un contratto non adempiuto) ad un individuo perché tramite un certo contratto (prostituzione) egli sta "danneggiando" (moralmente) sé stesso, allora è paternalismo (sebbene non coercitivo). Se, invece, la comunità nega la propria protezione ad una pratica contrattuale perché questa danneggia terzi (differenti dalle parti) ovvero *danneggia*, in modo ingiusto, la parte che non vuole più mantenere fede all'accordo (perché ad esempio minaccia la sua libertà sessuale, la libertà della prostituta di dire no, fino all'ultimo momento), allora non c'è paternalismo.



secondo la quale gli esseri umani devono realizzare i fini che, in base alla loro natura, realizzano pienamente il loro benessere, la loro felicità, la loro armonia, quegli ideali di *fioritura umana*, di perfezionamento morale o eccellenza morale, che possano renderli realmente *umani*, felici, sereni, soddisfatti, o gli unici che realizzano realmente i loro interessi. Tale dottrina, tuttavia, andrebbe contro la volontà attuale dell'individuo che non vuole adempiere la promessa contrattuale, e tutelerebbe il presunto *bene* di Tizio, cioè l'interesse a rispettare le promesse, in particolare quella effettuata al momento della stipula del contratto, ma non l'autonomia di Tizio. Una dottrina perfezionista del *legal enforcement* dei contratti tutelerebbe il valore morale delle promesse, la virtù dell'onestà, il *bene* dell'individuo nel senso dell'interesse intrinseco ad essere moralmente virtuoso. Ma tale giustificazione non è l'unica possibile e, in ogni caso, smentisce l'ipotesi che l'*enforcement* del contratto, contro la parte inadempiente, tuteli necessariamente l'autonomia di quest'ultima. Se si tratta, invece, di tutelare l'interesse del terzo (che ad esempio subisce un danno dall'inadempimento della controparte) la ragione è antipaternalista, ma ha, anche qui, poco a che vedere con l'interesse razionale del contraente che non vuole più mantenere la promessa contrattuale. Perché se lo Stato volesse esclusivamente tutelare le preferenze razionali e attuali di Tizio, che è la parte inadempiente, dovrebbe rinunciare all'*enforcement* del contratto<sup>36</sup>.

È possibile, infatti, che Tizio stipuli un contratto con Caio perché questo è l'unico modo perché Caio, operaio edile (che non ha giustamente fiducia nel genere umano) compia un lavoro di ristrutturazione nella casa di Tizio. Tizio, in tal senso, stipula un contratto per ottenere un beneficio. Se Tizio fosse egoista o volesse sfruttare il sistema di mercato per ottenere benefici, senza sopportarne gli oneri, non avrebbe normalmente altra scelta. Dovrebbe

---

<sup>36</sup> Il punto è colto perfettamente da Archard a proposito dei contratti di schiavitù. "Were society to enforce the contract and coerce the slave into continued obedience, it would clearly be limiting the freedom of that person. When society refuses to recognize the contract it respects the currently expressed wishes of the discontented slave. It permits people to act as they choose, namely as free individuals. I fail to see how prohibition of slavery is correctly described as paternalism". D. Archard, *Freedom Not to Be Free: The Case of the Slavery Contract in J. S. Mill's On Liberty*, "The Philosophical Quarterly", 40, 161, 1990, p. 462.

ragionevolmente stipulare un accordo vincolante. Sarebbe, dal suo punto di vista, *costretto* a farlo. Una volta ottenuto il beneficio (la ristrutturazione del suo appartamento), l'uso della coazione in caso di inadempimento non è verosimilmente o normalmente giustificato dal tutelare un interesse di Tizio, perché Tizio il beneficio l'ha già ottenuto, e potrebbe preferire rischiare di perdere la fiducia degli altri (che non eseguiranno altri lavori o non concluderanno altri affari con lui) piuttosto che pagare il corrispettivo dovuto a Caio. L'uso della coazione sembra giustificato fundamentalmente dalla tutela dell'interesse di un terzo (Caio o la pratica contrattuale nel suo complesso).

Sembra dunque bizzarro affermare che la volontà antecedente di Tizio, manifestata al momento della conclusione del contratto, volontà di accettare tutte le sue clausole, compresa quella che prevede la condanna al risarcimento del danno in caso di inadempimento, *prevalga* su quella attuale (che è quella di non adempiere e non essere condannato al risarcimento). L'intenzione di Tizio poteva perfettamente essere quella di (cercare di) ottenere un beneficio senza pagarne il corrispettivo, sapendo che, tuttavia, una sanzione di qualche genere avrebbe potuto essere irrogata in caso di inadempimento. Allo stesso modo, non diciamo che intenzione di un ladro che ruba in casa di Caio è essere condannato a tre anni di reclusione, sebbene ciò sia una conseguenza giuridicamente ed empiricamente possibile delle sue azioni. Si può anche dire così. Delle tre l'una. O Tizio pone in essere una condotta, quella di concludere un contratto, ha intenzione fin da subito di mantenere fede alla sua promessa, ed effettivamente adempie all'obbligo contrattuale, e allora nulla questio. Oppure Tizio pone in essere una condotta, quella di concludere un contratto, ha intenzione fin da subito di mantenere fede alla promessa, sebbene sappia che alcuni eventi sfortunati (perdite in borsa) potrebbero in futuro fargli cambiare idea, come di fatto avviene. Infine è possibile che Tizio ponga in essere una condotta, quella di concludere un contratto, ma non abbia alcuna reale intenzione fin da subito di mantenere fede alla sua promessa. Tizio conclude il contratto per ottenere determinati vantaggi, sapendo che da esso, tuttavia, scaturiscono certi svantaggi, determinate conseguenze giuridiche, compresa l'eventuale richiesta e condanna per risarcimento del danno, ma sapendo anche che, mediante certi accorgimenti, c'è una certa probabilità di non essere sanzionati. In conclusione, mediante la stipula del contratto, Tizio *vincola*

giuridicamente il suo Sé futuro, fa sorgere degli obblighi in capo a se stesso, limita la sua libertà futura, ma il prodursi di tale vincolo giuridico in alcuni casi potrebbe essere un effetto non del tutto “intenzionale”, ma solo prevedibile per Tizio. Il prodursi di tale vincolo potrebbe non essere lo scopo fondamentale perseguito da Tizio (che era invece trarre un certo beneficio da una transazione pur avendo l’intenzione, o prevedendo la concreta possibilità, di non sopportarne il costo). Perché è possibile che Tizio al momento della conclusione del contratto non avesse alcuna reale intenzione di pagare il corrispettivo (sperando di farla franca) ovvero prevedesse che avrebbe potuto verosimilmente trovarsi nelle condizioni di non volerlo o poterlo pagare. Non risolverò, in ogni caso, in modo definitivo la questione.

## ***Structuring Dialogue***

Pierpaolo Marrone

Università di Trieste

Dipartimento di Studi Umanistici

marrone@units.it

### **ABSTRACT**

In this paper I offer some observations on the liberalism of Ackerman and I interpret it as a mixed method of solution of the problems of rivalness of goods by means of a set of dialogical norms.

### **KEYWORDS**

B. Aclerman, liberalism, neutrality, dialogue, equality

1. I would like to highlight some elements of B. Ackermann's theory of social justice, as it is set out in his *Social Justice in the Liberal State* (henceforth *SJLS*) and, especially, in his theory of distributive justice. Ackerman's theory is interesting since it promises to describe a possible justification of liberal state, starting from some, as it were, minimalistic assumptions.

The first feature of a theory of social justice –as opposed to a theory of moral justice as in Nozick's thought– is the reference to some structural principles. This reference to a set of structural principles is necessary in order of making interpersonal comparisons between at least two different agents at a given time or, in general, between the different states raising from the distribution of social goods. For example, pursuing social equality means to make use of a structural principle. Of course, it is the same with act-utilitarianism, rule-utilitarianism, the maximin criterion, Gauthier's theory of strategic cooperation, and so on. To enforce a structural principle we must know two things: (a) which set of outcome, amongst the possible ones, has to be preferred; (b) which values must be held as a real pay-off for individuals. From this viewpoint, Ackermann, like Rawls, describes a structural theory of justice. The difference is that in Rawls's case, when we are negotiating under the veil of ignorance, we are already in a social contract situation, where we already know that every future pay-off is contingent upon the fact that the social agents are agreed on the importance a certain number of goods, the so-called primary goods (incidentally, it is well-

known that it is part of the primary goods the basis for self-respect, that is the self-knowledge of an agent as a moral person).

2. From Ackermann's perspective, social contract is a useless intellectual artifact. All we need is a set of conversational rules –*rationality, convergence, neutrality*. The application or, better to say, the lexicographical application of these rules makes sure that the outcomes of cooperation –what in Ackermann's fiction is a fictional ubiquitous good, which represents goods in a situation of natural scarcity– are translated into the language of the monetary outcomes, health, education, and, surprisingly enough, into the acceptance of a general framework of liberties and political obligations, that we are get used to think as incorporated into liberal-democratic institutions. To know how to enforce distributive justice Rawls turns to maximin concept in the general conception of justice and to lexicographical order of the principles of justice in the special conception. Ackermann, from the beginning, turns to *undominated equality*. Undominated equality requires only that we are enjoying the condition to be a part of the dialogic exchange. So, equality as far as is the main condition of a dialogue aspiring to neutrality is a yardstick for a structural approach to justice.

There is a second main feature that is shared both by Rawls and by Ackermann, maybe, more evident in Rawls's construction than in Ackermann's theory. While both Rawls and Ackermann try to rule out every intuitionistic result from their procedural approaches to justice, they have to persuade the reader that the uniqueness of the starting-point –original position or undominated equality as a part of the dialogic exchange– is a guarantee that the same uniformity is somehow passing on to the ideal finishing line.

Rawls is explicitly worried to avoid social conflict from his analysis of liberal institutions, and since social conflict mainly arises from disputes on distribution of resources, he tries to explain how to reach an outcome compatible with our social framework –a framework based upon the division of the classes–, but that is not destructive of the social order. For Ackermann, too, shaping an acceptable form of social conflict is one of the aim that social philosophy tries to pursue and justify. The principles of liberal dialogue seem to be the main instrument to state the priority of neutrality, that is of undominated equality. But this strategy is valid for us, now, from our historical, Western-based view-point. If in the next future we could discover another set of strategies, well, we would have come to a new phase of the liberal theory.

Would we have to take seriously such a prudent way to affirm the priority of liberal neutrality? I do not think so. My opinion is that the principles of dialogue are shown in a decreasing order of generality, but in a reverse order of importance.

*Rationality* is a very general requirement, defined as follows. “whenever anybody questions the legitimacy of another power, the power holder must respond not by suppressing the questioner but by giving a reason that explains why he is more entitled to the resource than the questioner is” (*SJLS*, p. 4). *Convergence* is less general than rationality, because it requires to have a coherent set of believes through time and not contradictory believes. *Neutrality* is less general than convergence because it refers directly to one agent’s reasons, prescribing that “no reason is a good reason if it requires the powerholder to assert: (a) that his conception of the good is better than that asserted by any of his fellow citizens, or (b) that, regardless of his conception of the good, he is intrinsically superior to one or more of his fellow citizens” (*SJLS*, p. 11).

What is interesting to know is if the principles of neutrality goes with or without a substantive content. In Ackermann’s theory I guess we can find two different strategy of defense of neutrality. The first one is a strict interpretation of neutrality. The second one is a more relaxed interpretation. I will try to show that the first interpretation is neither consistent with the uniformity required to a structural theory of justice nor with undominated equality. The strict interpretation simply state that since “I am at least as good as you are”, you cannot pretend to have a greater quantity of goods or if you can, you have to justify your pretension deriving it from the principles of liberal dialogue. What happens when I pretend to a greater quantity of public goods than yours? The assumption is that since our conceptions of good, of what is worth to pursue during a human life, are not ‘out there’, waiting for us to decide which one is the ‘true’ conception of good, we must stop to search a measure of their comparative value. But the fact that we can sometime trace a line of division amongst different and competing vision of goods, abstaining from a decision on which one is the ‘better’ one, does not mean that we are gotten clearer on how to distribute public goods. Maybe we would believe that, once accepted the plurality of different ways of living, we are giving concreteness to the liberal ideal of ‘unforced agreement’. What it is sure is that this line of reasoning is on a pair with the liberal struggle against paternalism.

Nevertheless, once we have agreed upon the impossibility to find a rationale to put in order –and it would be necessarily a lexicographical order– our competing *Weltanschauungen*, we cannot say, at the same

time, that we have a rationale to put in order their different pretension over goods. If we are adopting a relaxed version of neutrality, we have to say that a peculiar set of distribution is to be preferred over another set, but that this is not a neutral outcome. If the story we are telling about liberalism is open-ended, we must prefer a neutral starting-point. But a neutral starting-point is unsuitable for preferring a peculiar distribution of the goods. So, there is no reason to exalt equality as a pure procedural effect of neutrality. Undominated equality is neither a direct nor a side-effect of neutrality for this reason: because equality is a value. If we are arguing on the basis that neutrality is a matter of procedure –and not a matter of value–, then we cannot derive a value from it. But, if we, from the beginning, have decided that neutrality is a value, then we can have two possible cases: (1) it is an intrinsic value; (2) it is an instrumental value.

(1) If it is an intrinsic value the problem is to show that equality is embedded in neutrality. But this is the same to say that the assertion ‘neutrality is about equality’ is an analytical assertion. But, unless we are Platonic, we know that the attribution of meaning is a matter of agreement. So, the link between neutrality and equality is contingent.

(2) If we think that neutrality is an instrumental value, a value needed to pursue or to reach another value, we have already decided that the other value is an intrinsic one. In doing so, we have built a lexicographical order and to have this kind of order in mind is not to have a neutral stance about social cooperation.

If we are adopting a looser and more relaxed interpretation of neutrality we have to introduce at some point a shared notion of equality. But the result is the same as above. Every formal notion of equality is a matter of signing a contract about a social meaning. Besides, even when we have permitted the intrusion of a yardstick to define equality we cannot be sure that we are going to have one set of possible outcomes. From the side of a theory of justice, we shall have an appropriate account of future payoffs as far as we could cut the semantical variety of meanings. Nevertheless, we have here two problems. First of all, the uniformity of outcomes is undermined *via* the possibility of refusing our yardstick. Why could we choose an equal portion of ‘ackermanian-manna’ or equal resources rather than equal time sharing, equal utilities, equal opportunities or other rationale such as the happiness of the greatest number? In this last case, we can say that a kind of equality has been preserved, since the ambition of the utilitarian criterion is to treat people equally. Secondly, the problem of conflict is an internal feature of every distribution of goods, so we cannot hope to avoid it looking for an external measurement of equality.

Why is it an internal problem of distribution? Most public goods interactions are characterized by a certain degree of rivalness. It is usually said that a good is rival to the extent that the consumption of a unity of the good by one individual decreases the benefits for others who consume the same good. In the case of a perfect divisible good the consumption of a particular unit prevents any other individual from consuming it at all, so that there can be no question of benefiting from consumption. In this case we may say that the good is perfectly rival. Where there is some degree of divisibility, consumption reduces the amount available to other. This is the same as saying that where there is some degree of rivalness, consumption reduces the benefits to other consumer, bringing out the point that rivalness is strictly speaking a property of individuals, that is of their utility functions, not of the goods themselves. Broadly speaking, there are two sorts of solution of collective action problems, internal solution and external solutions. Internal solutions neither involve nor presuppose changes in the game, – for example, specifying how much of the public good can be produced with a given contribution, or the preferences of the players or more generally their attitudes and their beliefs, including expectations. External solutions, on the other hand, work by changing the game, that is changing people's possibilities, attitudes, and beliefs. The changes do not necessarily originate outside the group of individuals who have the collective action problem. Someone thinks that where an internal solution is forthcoming, there was no problem there to solve. For example, if the problem is correctly modeled as a dynamic game consisting of an iterated Prisoners' Dilemma, as a consequence the outcome produced by rational egoists –without any external assistance or other interference– would be mutual cooperation throughout the game, then it could be said that preferences –including inter-temporal preferences– are such that there is no collective action problem. All the external solutions presuppose the solution of other problems, always of collective action problems. Many of them, for example, involve the use of threats and sanctions and the creation and maintenance of the sanction system entail solutions of collective action problems.

When we are thinking to a social agency which can enforce the patterned distribution of goods, we are operating through an external solution of the collective action problem, while a typical internal solution is an appeal to a shared sense of community. Ackermann's strategy is a mix of external and internal solution. The most part of his theory seems to be external, because of his appeal to a set of rules which can solve the conflict between different systems of norms. The social game is typically conceived as a bargaining-game. But, clearly,



Ackermann's bargaining is not merely a matter of bargaining strength, with no place for norms. Sometimes, it could happen that one actor believes so strongly in norms of fair distribution that the other actors are constrained, sometimes by short-sighted interpretation of their self-interests, to accept outcomes dictated by norms, but this is not the normal case in a liberal society, while it can be normal in totalitarian society. Liberal society is a place for regulating conflicting norms. We often forget this and insist on the aspect of social order or in the rhetoric of the harmony produced by an invisible hand. In Ackermann's view there is a kind of harmony, the harmony of dialogue which is external only in our reconstruction. As a matter of fact, it is an internally-morally-based constraint to determine that the different social distributions are fair because of their being adequate to the outcome of rational dialogue, while they are a contingent point of equilibrium in a regulated struggle within a shared value: preserving and extending freedom.

## ***Human Fallibilism and Individual Self-Development in John Stuart Mill's Theory of Liberty***

George Mousourakis  
University of Auckland  
Faculty of Law  
g.mousourakis@auckland.ac.nz

### **ABSTRACT**

J. S. Mill regards individuality as the most fundamental of human interests – the principal condition of and main ingredient in self-development. But in addition to the individualist-functionalist element in Mill's thought there is also a strong element of fallibilism derived from an empiricist view of the nature and possibilities of human knowledge. A corollary of Mill's fallibilism is his conception of human nature as essentially open and incomplete. His doctrine of individuality and self-development, on the other hand, implies that the individual is definable by certain necessary and permanent characteristics. Following a discussion of the empiricist and fallibilist strain in Mill's liberalism, the present paper offers an interpretation of Mill's view that reconciles these two seemingly discordant elements in his understanding of man.

### **KEYWORDS**

Individuality, self-determination, self-development, fallibilism, liberalism

### ***I. Introduction***

J. S. Mill thinks of individuality as the most essential of human interests. Individuality is equivalent to freedom as meaning self-determination – the principal condition of and main ingredient in self-development. Accordingly, non-interference is, for him, a vital prerequisite of the good life: it is a fundamental presupposition of his liberalism that individuals should not be interfered with unless their activities can be shown to injure the interests of others. But in addition to the individualist-functionalist strain in Mill's thought there is also a strong strain of skepticism and this is a fundamental component of his liberalism. As well as presupposing a particular view of the nature of man, Mill's liberalism also rests on an empiricist view of the nature and possibilities of human knowledge. From this point of view, fallibilism is seen to be one basis of his belief in toleration. A corollary of Mill's

fallibilism is his conception of human nature as essentially open and incomplete. His doctrine of individuality and self-development, on the other hand, appears to imply that the individual is definable by certain necessary and permanent characteristics. Following a discussion of the empiricist and fallibilist strain in Mill's liberalism, this paper offers an interpretation of Mill's view that reconciles these two seemingly discordant elements in his understanding of man.

## II. *Liberalism and Fallibilism*

Mill's philosophy has its roots in the tradition of British empiricism stemming from Francis Bacon and John Locke – he believed that all human knowledge is derived ultimately from sensory experiences, and his intellectual project may be described as an attempt to construct a system of empirical knowledge that could underpin not just science but also moral and social affairs.<sup>1</sup> Moreover, it is always possible in principle for new observations to upset old conclusions, or to overturn long-established theories. Human knowledge is always fallible and always incomplete; hence we can never claim certainty for any theory or doctrine, but we may hold most firmly to those hypotheses that have been given the most opportunity of being questioned. “The beliefs which we have most warrant for,” says Mill, “have no safeguard to rest on, but a standing invitation to the whole world to prove them unfounded.”<sup>2</sup> If the quest for absolute certainty is fruitless even in natural philosophy, how much more is it likely to be so in human affairs, and how much more necessary is it therefore that any and every doctrine be allowed the possibility of refutation. As Mill points out, when we turn to “morals, religion, politics, social relations, and the business of life, three-fourths of the arguments for every disputed opinion consist in dispelling the appearances which favour some opinion different from it.”<sup>3</sup>

This very general theoretical belief concerning the nature of human knowledge is the basis of Mill's doctrine of toleration, which is a vital element in his liberalism. If in the ideological sphere it is especially true that uncertainty reigns, then unless toleration of all doctrines and

---

<sup>1</sup> The bulk of Mill's theory on the foundation of human knowledge is contained in his *System of Logic*, published in six volumes in 1843.

<sup>2</sup> *On Liberty*, 1859. Edited by Currin V. Shields. Indianapolis: The Bobbs-Merrill Co., 1956. 26.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 44.

*Human Fallibilism and Individual Self-Development in  
John Stuart Mill's Theory of Liberty*

practices (short of definite injury to others) is allowed, we cannot ever hope to arrive at true opinions, or discover which are the best ways of life. So Mill writes:

“That mankind are not infallible; that their truths, for the most part, are only half-truths; that unity of opinion, unless resulting from the fullest and freest comparison of opposite opinions, is not desirable, and diversity not an evil, but a good, until mankind are much more capable than at present of recognizing all sides of the truth, are principles applicable to men’s modes of action, not less than their opinions. As it is useful that while mankind are imperfect there should be different opinions, so it is that there should be different experiments of living; that free scope should be given to varieties of character, short of injury to others; and that the worth of different modes of life should be proved practically, when any one thinks fit to try them.”<sup>4</sup>

Mill’s thesis is that men are fallible and imperfect at present (and will be as far as we can see into the future). We, therefore, cannot be sure that any doctrine is not a source of truth nor any way of living a source of goodness. Hence we must allow men and women free scope to discuss diverse views and to try out various “experiments of living.” Unless we do this, many at present unforeseeable opinions and forms of human fulfillment will be left untried and we shall never know whether they are true or worthwhile.<sup>5</sup>

Mill’s doctrine of the fallibility of human knowledge also carries with it an assumption concerning the nature of man: it is assumed that human nature is essentially indeterminate and incomplete. Since man himself has the continuous capacity for free choice and experiment his nature is, in principle, left open for development in many different and unpredictable directions. Since openness is an essential part of Mill’s concept of the individual it further follows that opacity is also to be regarded as part of man’s nature. Our knowledge of everything,

---

<sup>4</sup> Ibid., 68.

<sup>5</sup> According to Mill, free expression of opinion must always lead to the greatest quantity of good in the long run. But such a view appears to rest on implausible empirical assumptions about the utility of truth and its inevitable triumph over falsehood. If we set aside any such empirical claims, Mill’s position leads unavoidably to the invocation of non-utilitarian moral considerations about the importance of individual expression.

including persons, is necessarily incomplete. There will always be something unfathomable or impenetrable about every individual. Or, putting the same point another way, one may take Mill to be saying that no individual is ever completely definable, so that the concept of man carries with it what might be called the notion of partial indefinability. This way of looking at men and women provides Mill with a powerful argument for toleration; if we know we can never fully understand other people we do well to suspend judgment, to adopt a ‘wait and see attitude’. Such a stance is implacably opposed to that of the fanatical moralist who, convinced that on the subject of human nature he has all the answers, is only too ready to impose his ‘solutions’ on other people.

From his various remarks on toleration it is clear Mill meant his renowned infallibility argument, deployed most effectively in his discussion on freedom of speech, to apply to actions as well as to opinions.<sup>6</sup> As he grants when dealing with liberty of action, the state must act and act frequently e.g. to protect individual rights, and when it does so it necessarily has to act on the basis of knowledge which is far less than certain. With respect to freedom of speech, in particular, he at first takes the line that the suppression of any opinion whatsoever involves an assumption of infallibility. In seeking to qualify this position he concedes that opinions may sometimes incite people to commit harmful acts, which is the duty of the state to prevent. There may be a clear danger that the airing of an opinion will bring about some positive evil before there is time for the opinion to be put to the test in the forum of free and open discussion. Even though in such circumstances the state should be reasonably sure that there is a ‘clear and present danger’, once it has satisfied itself on this score it must intervene in order to protect those rights which it is one of its primary purposes to maintain.

Whilst the infallibility argument may have to be qualified in particular contexts, it nevertheless remains an essential element in Mill’s liberalism. It is such because it establishes an initial presumption in favour of toleration: if the state wishes to interfere with opinions and actions it must be reasonably confident (i) that the activities it wishes to prevent are harmful and (ii) that the measures it proposes are the best means of preventing them. Unless it can claim reasonable assurance for its detailed moral and political judgments, the state is not entitled to intervene. The infallibility argument is seen at its strongest when

---

<sup>6</sup> The infallibility argument that intolerance involves an unwarranted claim to infallible knowledge, and hence may deprive people of access to true knowledge, is undoubtedly Mill’s most important argument for freedom of expression and action.

*Human Fallibilism and Individual Self-Development in  
John Stuart Mill's Theory of Liberty*

employed against legislation aimed at enforcing morality. Mill deploys some particularly telling arguments designed to show how, in a number of different areas, the state cannot have enough rational assurance to be justified in protecting us for our own good. More might be said concerning the force of the infallibility argument in particular contexts. To follow up this question would, however, distract me from my task of trying to bring out the manner in which Mill's skeptical attitude functions as one of the basic elements of his liberalism. My purpose in the remainder of this paper is confined to exploration of the way in which the fallibilist strain in Mill's thinking is related to his doctrines of individuality and self-development.

The first point requiring emphasis is that fallibilism cannot, taken by itself, be a sufficient foundation for Mill's brand of liberalism. This is so because fallibilist liberalism is avowedly committed to the defence of one kind of freedom, viz. 'negative' freedom. To say this is not to deny that Mill was himself rather muddled on this particular question. There are times when he evidently imagines himself to be defending a purely negative doctrine of freedom. He is then led into the impossible attempt to draw a line between permissible and impermissible social controls by distinguishing between those actions which concern only the individual himself and those which concern others. On the other hand, the more 'positive' side of his liberalism adds up to an extended and elaborate admission that skepticism on the issues of truth and moral goodness does not by itself constitute a sufficient foundation for liberalism. Whilst he never made it fully explicit, the thrust of much of Mill's thought carries with it the underlying presupposition that 'negative' or traditional liberalism requires to be reinforced with a view of what activities are valuable in themselves and worth pursuing for their own sake. Accordingly, in practical contexts, Mill is to be found arguing not simply for the absence of interference as such, or the removal of restraints upon an unspecified range of activity, but for the removal of obstacles to the growth and expression of those positive and specific modes of thinking, feeling and behaving which he associates with the development of personality.

Even though he remained somewhat muddled about the true connection between the 'negative' and 'positive' aspects of liberty, Mill was shrewd enough to sense that negative freedom is an insufficient basis for liberalism. The same cannot be said of certain contemporary liberals, whose skepticism provides them with a normative argument for toleration, but who are highly suspicious of talk about 'positive' liberty

and appear to regard ‘negative’ freedom as sufficient foundation for their liberalism. The writings of Berlin and Hayek exemplify the predicament of such liberals. While discussing in very general terms the meaning and justification of freedom, they may in principle stick to justification via negative freedom. Detailed consideration soon shows, however, that they do not really wish to, or in any case in practice cannot, defend non-interference simply as such, i.e. the absence of control over some range of human activity quite unspecified. On close scrutiny the moral substance of their writings reveals that what they are actually concerned with are various concrete ways of thinking and acting which they deem to be of the highest moral importance.<sup>7</sup> They are really bent upon defending certain particular liberties which are clearly related to, or even identified with, the forms of activity that they see as making up the good life. Berlin, for instance, stresses the positive value of free inquiry and Hayek emphasizes the worth of individual initiative and innovation. It is hard to see how their stress on the positive worth of these activities is compatible with a definition of liberty which restricts its meaning to simply the absence of coercion or constraint.

Skeptical liberals, such as Hayek and Berlin, are quite right in insisting that the denial of certainty provides a powerful argument in favour of negative freedom. They go astray, though, when in discussing the meaning and value of freedom, they write as if they think skepticism alone can sustain their liberalism. Their own handling of specific problems involves a covert appeal to the positive worth of whatever it is that they want freedom for; their skepticism needs to be and is fortified by their invoking what they regard as important human interests or modes of living.

### III. *Individuality and the Openness of Human Nature*

It remains for me to comment on what might easily be thought of as a discordance in Mill’s thinking about the foundations of liberalism, an apparent inconsistency between skepticism and his doctrine of individuality. On the one hand, the notions of self-development and individuality seem essentially to postulate for each man a distinctive

---

<sup>7</sup> See e.g. I. Berlin, *Two Concepts of Liberty*, Oxford: Clarendon Press, 1958, 55; and see I. Berlin, *J. S. Mill and the Ends of Life*, London: The Council of Christians and Jews, 1959, 18

*Human Fallibilism and Individual Self-Development in  
John Stuart Mill's Theory of Liberty*

configuration of characteristics and powers giving him some measure of independence of his social milieu and environment generally. On the other hand, the notion of individuality (self-determination) involves, as I have said, notions of openness and indeterminacy, which forbid us to conceive of the individual in terms of any unchanging characteristics. Does this seeming contradiction mean that there is an incoherence right at the heart of Mill's liberalism? I believe not. Let us now see how the apparent dilemma may be resolved.

The problem is hinted at but left on one side by Berlin in the course of tracing some of the implications of Mill's adherence to fallibilism. From fallibilism it follows that men are altered by discovering new truths and trying out new experiences so that, Berlin argues:

“The notion common to Aristotelians and Christian scholastics and atheistical materialists alike, that there exists a basic knowable human nature, one and the same, at all times, in all places, in all men – a static, unchanging substance underneath the altering appearances, with permanent needs, dictated by a single, knowable goal, the same for all mankind, is mistaken...”<sup>8</sup>

Berlin is correct in suggesting that Mill's view of man amounts to a break with the picture of a determined and static human nature and the substitution for it of a conception of human nature as free to expand itself in innumerable and possibly conflicting directions. The picture of man inherited by Mill from his liberal predecessors did indeed tacitly assume that there is such a thing as a comparatively simple and unalterable human nature, completely formed and fully ascertainable. In place of the Benthamite image of man, with its crude and over-confident hedonism and its assumption that human nature is definable by a few unchanging characteristics, Mill proceeded to build up a more complex and open-ended picture. As has already been noted, from Mill's point of view uncertainty, openness and opaqueness are part of the concept of man; there will always be something uncertain and unfathomable about every individual.

A great deal of the zest and interest in human life does in fact arise out of our discovering and rediscovering that the conduct and experience of human beings is not congealed in some a-historical state, that it changes (sometimes dramatically but more often gradually) over time.

---

<sup>8</sup> I. Berlin, *J. S. Mill and the Ends of Life*, op. cit., p. 17.



This part of Mill's account of human nature is incompatible with what Berlin describes as the classical model of man: the conception of human nature as something fully understandable, fixed and certain. But whilst Mill's empiricist-derived insistence that uncertainty of human nature is part of our concept of an individual remains incompatible with the classical account of man, it is not for that reason in conflict with his own view that man is, in part, definable by his possession of the distinctively human powers of mind, feeling and moral judgment. We can, while retaining the notion of the human species possessing certain essential powers, distinguish between those powers, and their particular form of expression within a given historical culture; in so doing room may be left within Mill's concept of human nature for the notion of contingency. It is not being suggested for a moment that this was Mill's own solution to the difficulty we have raised. There is, indeed, no evidence for his ever being aware of the need to try to reconcile the two apparently discordant elements in his picture of man. Still, the problem is one which his account of man's essential powers is required to meet so there is some point in following up my proposed way of overcoming it.

Stuart Hampshire, when speaking of such persisting ideas of human excellence, such as friendship and justice, draws an important distinction between these relatively unchanging abstract ideals and the criteria by which men in different periods and cultures have in practice characterized them. He writes:

“A common centre of meaning, and common conditions in the criteria, persist with the persisting idea of that which is distinctively human. But the more specific conditions in the criteria of application of such terms as justice and friendship change, as the conditions of social life in which they are applied change.”<sup>9</sup>

Mill's model of man may be looked at once again, this time in the light of Hampshire's remarks. Central in Mill's conception of the good man is his individuality, his capacity for choice, and it scarcely seems possible that this capacity should ever be thought of as irrelevant in a consideration of what are the distinctive human endowments. The same thing might be said of those emotional and aesthetic powers which, for Mill, go to make up the personality of the good man; these also are

---

<sup>9</sup> S. Hampshire, *Thought and Action*, London: Chatto and Windus, 1959, 1982, 247-8.

*Human Fallibilism and Individual Self-Development in  
John Stuart Mill's Theory of Liberty*

among the relatively unchanging characteristics of man. If this is true, then it would look as if man may, in part, be defined by the possession of what are at least relatively unchanging characteristics. Yet while there are, in this sense, certain more or less permanent human powers which are part of the concept of man, the particular ways of thinking, feeling and acting, the various modes of character that are thought to give expression to or embody these aspects of human excellence do in fact change quite markedly over time. It is the existence of these latter, relatively impermanent and inessential forms of behaviour, in which the changing ideals of self-perfection are incorporated, that enables us to speak of the partial indefinability of human nature and so leave room in our concept of man for the idea of his openness and opaqueness.

The point may be brought out more sharply if we consider the value Mill accords to the ideal of self-determination. Whether or not we accept his evaluation of it as the most important of the essential human interests, we should probably agree that freedom, understood in this very general or abstract sense, has been for a quite considerable time an important constituent in the liberal conception of man. It is doubtful, however, whether men and women in a free society care very much for self-determination merely as such. What some do in practice seem to value are rather various forms of activity or ways of life which, as it were, instantiate the abstract freedom of self-determination. For freedom of self-determination may (even within one society and at one time) assume a variety of different forms or modes of expression. Consider, for instance, Mill's insistence on the value of participation in public life as a way of engaging and cultivating man's capacity for reasonable judgment and deliberate choice. Men and women who do manage to be active in social affairs might be said to be allowing their powers of self-direction a particular avenue of expression, or to be embodying them in a concrete way of life. For them, taking an active share in conducting the common affairs of the community is a form of self-determination, is a mode of living that enables their individuality to flower; they do not feel free (and are not free) unless they are exercising their 'political' freedom. On the other hand, there may be other members of the same community who, while feeling the need to think and act for themselves, set little store upon participation in community affairs as a vehicle for the display and cultivation of their freedom. They may, for instance, find more scope for their realization of their active powers in the part of their lives given over to business, to the following of some profession or to the carrying on of an artistic pursuit.

It is in acting within the context of their various social roles that individuals may be said to exercise and develop their powers of self-determination; and it is not the abstract power of self-determination but the exercise of their special powers of thought and self-will that they come to care for and to value. Mill was well aware that the ways of life of many men and even more women provide few opportunities for the display of this sort of freedom. What may be called the institutional structure of his liberalism is a fairly sustained effort to sketch, in institutional terms, the kind of society which would be required in order to provide the necessary setting for his ideal individual. No doubt, in making this attempt, he failed to consider carefully and systematically enough some of the difficult problems. No doubt he failed to take account of the complexity of the considerations to be dealt with in sketching the kind of political and social system within and by which the free life is to be realized and maintained. If I may pause to comment on one element in his outline of a liberal society, I should say he seems to have been altogether too optimistic in thinking that the majority of citizens in democratic nations would come to see participation in political and private associations as an important avenue for the expression and perfecting of their active powers. Yet even in making this observation it is necessary to sound a note of caution. The notion of workers' control, for instance, is still a live political issue, or at least is not everywhere dead. We cannot be sure that it has no future at all.

To sum up, we may say that an important implication of Mill's view of human nature is that the individual is not definable by any unchanging characteristics except his unspecified but designated in a general sort of way powers of reason, feeling and moral judgment. Insofar as they are capable of exercising these powers individuals can achieve some measure of self-perfection. What is more, because of the variety of human nature and because they live in a complex society and one in which social conditions are subject to constant change, individuals may take a variety of different roads to self-perfection. Indeed, Mill's individual depends, for his very being, upon the existence of this kind of society. It is only within a pluralistic and socially mobile society that individuals come gradually to be aware of their own identity and become capable of developing their powers or potentialities to their fullest extent.

*Human Fallibilism and Individual Self-Development in  
John Stuart Mill's Theory of Liberty*

*Bibliography*

- Anschutz, R. F., *The Philosophy of J. S. Mill*, Oxford: Oxford University Press, 1953.
- Berger, F. R., *Happiness, Justice and Freedom: the moral and political philosophy of John Stuart Mill*, Berkeley & London: University of California Press, 1984.
- Berlin, I., *J. S. Mill and the Ends of Life*, London: The Council of Christians and Jews, 1959.
- Berlin, I., *Two Concepts of Liberty*, Oxford: Clarendon Press, 1958.
- Cowling, M., *Mill and Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1963.
- Gaulke, J., *John Stuart Mill*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch, 1996.
- Hamburger, J., *John Stuart Mill on Liberty and Control*, Princeton: Princeton University Press, 1999.
- Habibi, Don A., *John Stuart Mill and the Ethic of Human Growth*, Dordrecht & London: Kluwer Academic, 2001.
- Hampshire, S., *Thought and Action*, London: Chatto and Windus, 1960, 1982.
- Letwin, S. R., *The Pursuit of Certainty*, Cambridge: Cambridge University Press, 1965.
- MacIntyre, A.C., *A Short History of Ethics*, New York: Macmillan, 1966.
- McCloskey, H. J., *John Stuart Mill: A Critical Study*, London: Macmillan, 1971.
- O'Rourke, K. C., *John Stuart Mill and Freedom of Expression: the Genesis of a Theory*, London: Routledge, 2001.
- Plamenatz, J., *The English Utilitarians*, Oxford: Basil Blackwell, 1958.
- Ryan, A., *The philosophy of John Stuart Mill*, Basingstoke: Macmillan, 1987.
- Sánchez Valencia V., *The general philosophy of John Stuart Mill*, Aldershot: Dartmouth, 2002.
- Street, C. L., *Individualism and Individuality in the Philosophy of John Stuart Mill*, Milwaukee: Morehouse Publishing, 1926.

## ***“Sometimes I think there’s naught beyond.” Ovvero: le influenze del Dizionario Storico-Critico di Pierre Bayle sul Moby Dick di Melville***

Pee Gee Daniel  
peegeedaniel@gmail.com

### **ABSTRACT**

The aim of this essay is to show Bayle’s influence upon the Herman Melville’s “Moby Dick”, showing some aspects of their ideological affinity. A key example of themes directly inspired by Bayle is an untiring research for theodicy, as a plausible answer to the question “Why God allows Evil to exist?”, a question designed to know a dramatic failure in its different solutions.

### **KEYWORDS**

Herman Melville, Pierre Bayle, Moby Dick, theodicy, Manichaeism, God

### ***I. Dio e il problema del male***

Era il 1849 quando Herman Melville, con la sua consueta pittoresca *verve*, scriveva al libraio Evert Duyckinck, con cui intratteneva allora un incessante dialogo epistolare: “*I bought a set of Bayle’s Dictionary the other day, & on my return to New York I intend to lay the great old folios side by side & go to sleep on them thro’ the summer*”<sup>1</sup>. Era quello l’anno di pubblicazione di *Mardi* e di *Redburn*, oltre che l’anno del viaggio che l’autore, ormai trentenne, aveva da poco compiuto in Inghilterra, che avrebbe lasciato tracce tanto significative nella sua vita e nella sua scrittura.

La suddetta lettera rappresenta l’unica, ma certificata testimonianza della conoscenza diretta che Melville ebbe del voluminoso saggio bayliano. Ci sembra anche legittimo supporre che non dovesse averlo presto abbandonato alla stregua di certi acquisti troppo frettolosi, ma che lo avesse invece poi letto con quell’attenzione e quell’interesse che si è soliti dedicare alle letture più congeniali,

---

<sup>1</sup> “Ho comprato la serie completa del *Dizionario* di Bayle l’altro giorno e al mio ritorno a New York ho intenzione di sfogliare i grandi antichi volumi pagina per pagina e addormentarmi sopra lungo tutta l’estate”; lettera citata come incipit dei rispettivi saggi, vertenti proprio su quel parallelismo tra Bayle e Melville che impegnerà anche il seguente scritto, da M. Bell, “Pierre Bayle and Moby Dick”, *Publications of the Modern Language Association of America (PMLA)*, New York, Sept. 1951, pp. 626-648 e J.P. Jossua, *Pierre Bayle ou l’Obsession du Mal*, Aubier Montaigne, Paris, 1977.

sino a introitarne l'essenza, potremmo dire, tanto che le suggestioni che ne trasse possiamo a buon diritto riscontrare, quasi vi fossero infilate in filigrana, dentro buona parte delle pagine del libro più famoso del romanziere newyorkese. Melville infatti scriveva a Duyckinck nel periodo in cui si stava ritirando presso i propri poderi di campagna con l'intenzione di redigere un libro improntato su di un *whaling voyage*, un viaggio a caccia di balene, che si sarebbe rivelato fuor di dubbio il suo capolavoro, e che l'autore avrebbe – come si suol dire - fatto gemere sotto i torchi a due anni di distanza con il titolo di *Moby Dick or the Whale*. Di lì a qualche mese avrebbe anche ottenuto il suo primo incontro con Hawthorne - collega che si può ben dire Melville idolatrasse - al quale, in merito a questo stesso romanzo, avrebbe poi comunicato sempre via posta: “Ho scritto un libro perverso, e mi sento immacolato come un agnello...”<sup>2</sup>.

Quel che si intenderà qui di seguito mostrare è appunto quanta parte abbia avuto la lettura dell'opera di quell'”uomo spaventevole” che fu Pierre Bayle – almeno secondo la definizione che di lui aveva dato lo scrittore settecentesco Louis Racine (come ci informa Voltaire in una glossa al suo *Le Siècle de Louis XIV*<sup>3</sup>) – che risulta, tra le varie influenze su questo “libro perverso”, forse la più incisiva (talvolta per una vicinanza teoretica dei due autori. Talaltra per via dello stato di autodidatta che caratterizzava, in larga parte, Melville - “Melville's self-educative mind”, dice Bell – obbligandolo a ricorrere a un'”utilizzazione costante dell'erudizione di Bayle per dare l'impressione di una conoscenza di prima mano”, come denunciato da J.P. Jossua).

Confidiamo di riuscire a mettere in luce quanto Melville ritrovasse nelle pagine di Bayle, interpretato e articolato secondo i canoni della più raffinata metafisica, di quei dubbi, eretici ed eterodossi, che da sempre avevano arrovellato la sua sensibilità religiosa, oltreché etica. In questa preziosa simbiosi diacronica, o “comunità d'intenti” che dir si voglia, il filosofo francese sembra assumere il curioso ruolo del rabbino che, nella celebre storiella yddish, girovagava proclamando ai quattro venti: “Io possiedo tutte le risposte giuste. C'è qualcuno che abbia da pormi delle domande all'altezza?” Ebbene, Melville non solo fu in grado di avanzare al *Dizionario storico-critico* le domande più appropriate, ma riuscì anche a sopravanzarne in qualche modo le risposte, rielaborandole col suo prodigioso talento, così da renderle – come vedremo - materia letteraria viva e pulsante.

In termini generalissimi si può iniziare col rilevare come *Moby Dick* sia senz'altro segnato per tutto il suo svolgimento dal medesimo trilemma che ci pongono le conclusioni implicite cui Bayle perviene, nel suo cursus filosofico, circa

<sup>2</sup> H.Melville, *Opere Scelte*, Mondadori, Milano,1972, p.1147.

<sup>3</sup> Voltaire, *Il secolo di Luigi XIV* [1751], Einaudi, Torino, 1994, p. 386 n. 1.

“*Sometimes I think there’s naught beyond.*”

*Overro: Le influenze del Dizionario Storico-Critico di Pierre Bayle sul Moby Dick di Melville*

la natura di Dio, indecise tra una rassegnazione fideistica verso un dio onnipotente ed eterno, le cui volontà ultime restano per l’uomo affatto imperscrutabili, lo smarrimento atterrente che coglie chi si avverta posto al cospetto di un dio impotente e forse malvagio e, da ultimo, l’ipotesi di una coesistenza dei due principi (del bene e del male) di scuola manichea.

Ad esempio, per cercare di venire a capo di quale sia la natura del rapporto in cui Melville si pone nei riguardi dell’ente divino, non si può non tenere presente il “Dio democratico” cui viene resa gloria nella protasi (postposta al cap. XXVI rispetto alla collocazione classica). Come già facevano i poeti greci e latini, e quindi i loro anche più remoti epigoni, rivolgendosi ai numi che costipavano la religione del tempo, l’autore del *Moby Dick* invita un tale dio - dalle connotazioni a dire la verità molto *yankee* - a sostenerlo quando si tratterà di “attribuire le qualità più elevate, per quanto oscure ai marinai più miserabili, ai rinnegati, ai reietti”<sup>4</sup>. Altrove inoltre parlerà altresì della “dignità democratica che si irradia senza fine su tutta la ciurma da Dio, da Lui stesso, il grande e solo Dio che è centro e circonferenza di ogni democrazia: è la Sua onnipresenza e la nostra uguaglianza divina”; concludendo infine con una supplica dagli accenti lirici:

“tu Spirito giusto dell’Uguaglianza, che hai steso su tutta la mia specie lo stesso mantello reale di umanità! Sostienimi tu, grande Dio democratico [...] Tu che in ogni potente marcia sulla terra scegli sempre i tuoi campioni più eletti tra il popolo regale, sostienimi tu Signore”<sup>5</sup>.

Un dio che rassomiglia però, piuttosto che al destinatario di un sincero atto di fede, ad un’oggettivazione di tipo feuerbachiano, in cui lo scrittore tenda a trasfondere il suo personale sistema assiologico<sup>6</sup>. Per la sua raffigurazione Melville, già qui, pare aver seguito con scrupolo l’invito di Bayle:

---

<sup>4</sup> Quasi fosse il dio di Esopo che “innalza le cose basse e appiattisce le cose alte”, da P.Bayle, *Dizionario storico-critico* [1697], Editori Laterza, Bari, 1999, art. *Pauliciani*, nota (E), p.43 e art. *Esopo* nota (I).

<sup>5</sup> H.Melville, *Moby Dick* [1851], a cura di Nemi D’Agostino, Garzanti, Milano,1992, p.114.

<sup>6</sup> Come viene anche confermato dalle parole di F.O.Matthiessen, *American Renaissance*, Oxford U.P., London, 1941: “Nella sua fede nella potenziale bontà della democrazia Melville giunge a celebrare [...] l’aprentesi promessa dell’America, la libera mescolanza di razze che avrebbe fatto di noi non una nazione ma un mondo. Tuttavia, considerando la realtà, Melville vede la discordanza tra la teoria e la pratica: la grande ingiustizia individuale della schiavitù, [...] la tendenza a sacrificare ogni cosa alla rapace volontà “. In P.De Logu, *Arte e morale*, Edizioni Di Stefano, Genova, 1961, pp.31-42.

“ciascuno, e non può essere diversamente nella condizione presente di questa vita, si disegni da sé un’immagine della divinità, alla quale egli guardi, si diriga e si accosti, immagine che sia per lui come il suo Dio. Lo spirito si forma tale immagine sollevando la propria immagine al di sopra di tutto e cercando di concepire con tutta la sua forza una bontà, una potenza e una perfezione supreme”<sup>7</sup>.

Il “Dio democratico” resta comunque l’unico dio a preservare la sua nobiltà, all’interno di un pantheon melvilliano affollato di dei tra loro non già contigui ma contrapposti, senza alcuna possibilità di sincretismo. “Il dio di Melville non ha una forma unica, stabilita e definitiva – se l’avesse, se egli potesse riconoscere un’unica immagine di Dio, la sua ricerca e la sua opera non avrebbero ragione di essere”, ci dice al riguardo il critico Baldini, in un’osservazione che potrebbe riferirsi parimenti alla ricerca bayliana. E continua:

“ricorre soprattutto in figura del severo e intollerante dio puritano, ed è per questo che egli si dispone a venerarlo anche in quel che, di severo e intollerante, riconosce nella natura sconvolta, nelle smisurate proporzioni di mostri crudeli e spietati, nell’impenetrabilità dei silenzi dell’uomo: ed è per questo, inoltre, che le forme del suo panteismo si possono interpretare tutte al lume d’una posizione calvinista”<sup>8</sup>.

“Sarebbe meglio essere ateo e non riconoscere alcuna divinità” è il parere della Compagnia di Gesù, riportato da Bayle proprio a proposito del Dio di Calvino, ““piuttosto che tributare i supremi onori a una natura” che, pur proibendo all’uomo di fare male, ciononostante glielo fa commettere, per poi punirlo. [...] La dottrina di Calvino sulla predestinazione porta con sé conseguenze “che distruggono assolutamente l’idea che si deve avere di Dio, e che perciò conducono direttamente all’ateismo””<sup>9</sup>. E ancora, citando il Maimbourg dell’*Histoire du Calvinisme*, Bayle rincara ulteriormente la dose: “Dio ha creato la maggior parte

<sup>7</sup> P.Bayle, *Dizionario storico-critico*, Editori Laterza, Bari, 1999, art. *Simonide*, nota (G), p.322

<sup>8</sup> G.Baldini, *Moby Dick o le ambiguità*, Riccardo Ricciardi Ed., Napoli, 1951, p.48.

<sup>9</sup> A cui replicava Jurieu – dapprima amico e in seguito il più accanito avversario di Bayle - il quale, ergendosi ad avvocato della difesa, giustificava questo dio, dicendo “che il Creatore, in questo sistema, non è legato ad alcuna specie di legge nei confronti della creatura, ma ne può disporre come meglio gli aggrada e la può far servire alla propria gloria per la via che più gli piace, senza che essa sia in diritto di contraddirla”. “Ecco ora un ministro - si lamenta Bayle, tornando sul passo di Jurieu - che, con tutta serietà, ci viene a dire che questa dottrina è un dogma che ci pone la divinità al più alto grado concepibile di grandezza e di elevazione. Questo è l’elogio che non teme di tributare a una dottrina “che ci rappresenta un dio crudele e ingiusto, che punisce e che castiga con supplizi eterni delle creature innocenti””.



“*Sometimes I think there’s naught beyond.*”

*Overvo: Le influenze del Dizionario Storico-Critico di Pierre Bayle sul Moby Dick di Melville*

degli uomini per dannarli, e questo non già perché l’abbiano meritato per i loro peccati, ma perché a Lui così piace, e ne ha previsto la dannazione, solo perché l’ha stabilita prima di prevedere i loro peccati”<sup>10</sup>. Ecco che inizia a emergere un primo, ponderoso problema: quello del Dio calvinista che, a causa del recupero dei tratti più rigidi e scevri di misericordia, disseminati in numerosi passaggi dell’Antico Testamento, compiuto dal ginevrino, tende a rivestire un ruolo pauroso e umanamente insostenibile.

È il celebre anglista Millicent Bell a tentare su tale punto una prima sintesi tra i due autori oggetto della presente ricerca: “[nell’articolo] sui Pauliciani (manichei cristiani presenti in Armenia) Bayle attaccava con franchezza la predestinazione, dogma (*tenet*) della chiesa “di cui mi professo membro”, poiché implica che Dio sia crudele. E Melville, quale figlio posteriore della Chiesa di Calvino, in un passaggio piuttosto pessimistico di *Mardi* [così già scriveva]: “*Tuttora vane le nostre supposizioni. Ancor più vano dire che ogni Mardi non sia nient’altro che il mezzo per un fine (a means to an end); che questa vita è uno stato di prova; che il male è consentito solo in vista di una scadenza (term). [...] No, no. Oro [=Dio] non ha delegato il suo scettro a nessuno; nel suo regno infinito (everlasting) non vi sono interregni; e il tempo è eternità e noi viviamo nell’eternità ora. Qualcheduno parla ancora di un aldilà (hereafter) in cui tutti i misteri della vita saranno dipanati (will be over); e i patimenti della virtù saranno appianati. Oro è giusto (Oro is just), dicono loro. Allora e sempre – ora e in eterno (Then always – now and evermore). Ma riparare un torto (to make restitution) implica un errore; e Oro non fa errori. Inoltre ciò che appare malvagio ai nostri occhi potrebbe essere buono per lui. Se non prova paura, non possiede neppure le altre passioni, né fini, né scopi [...] ciò che è, è stato e sempre sarà”<sup>11</sup>. In perfetto accordo con Bayle – aggiungiamo noi - allorché si scontra con un Dio concepito come “l’autore del peccato e, ciononostante, giudice severo che punisce eternamente questo peccato nella persona di chi non ne è colpevole”<sup>12</sup>.*

---

<sup>10</sup> P.Bayle, *Dizionario storico-critico*, Editori Laterza, Bari, 1999, art. *Pauliciani*, nota (I), pp.77-78. Vedi T.W.Herbert, Jr., “Calvinism and Cosmic Evil in *Moby Dick*”, *Publications of the Modern Language Association of America (PMLA)*, New York, Oct. 1969, pp. 1613-1619: “La reazione di Melville al calvinismo fu la seguente: se Dio crea gli uomini per dannarne la maggior parte, “questo non è un atto d’amore, ma di odio. [...] Neanche tra le bestie (per non parlare degli esseri umani) ve ne sono di tanto crudeli da desiderare di dar vita ai propri piccoli per condannarli ad una condizione miserevole (*to create its young to misery*)”“.

<sup>11</sup> M. Bell, “Pierre Bayle and *Moby Dick*”, *Publications of the Modern Language Association of America (PMLA)*, New York, Sept. 1951, pp. 626-648.

<sup>12</sup> P.Bayle, *Dizionario storico-critico*, Editori Laterza, Bari, 1999, art. *Pauliciani*, nota (I), pp. 79-80.

Quel che ne deriva è l'immagine di un'umanità inevitabilmente tentennante e resa incerta da questo "Creatore Protestante", tratteggiato come un *blagueur* dall'ironia sinistra che, se da una parte dissemina il cammino delle proprie creaturine di tentazioni e pericoli, d'altra parte attende guardingo che le tapine accennino anche solo a mettere un piede in fallo per poterle punire nella maniera più intransigente e *tranchant*. L'unico atteggiamento consentito, al cospetto di un ente supremo siffatto, pare perciò quello della completa resa delle armi della ragione, in vista della "rigenerazione" predicata da Calvino "che si realizza nel *non seguire più la nostra ragione, il nostro piacere e la nostra volontà, ma nel rendere il nostro intelletto e il nostro cuore prigionieri della saggezza e della giustizia di Dio*"<sup>13</sup>. In altre parole, il comportamento e i divisamenti di una tale divinità risultano, in ultima istanza, a tal punto imperscrutabili e privi di giustificazione, che l'unico modo di servirlo e sottostargli sembra quello di rinunciare a ogni forma di coscienza critica e di opposizione morale: *perinde ac cadaver*, allo stesso modo di un cadavere in buona fine, a voler ricorrere a una formula congegnata dal proto-gesuita Ignazio di Loyola (che almeno su questo punto sembrerebbe convenire con il tanto invisio protestantesimo).

"E se obbediamo a Dio dobbiamo disubbidire a noi stessi: ed è in questa disubbidienza a noi stessi che consiste la difficoltà di obbedire a Dio". Così tuona, al nono capitolo di *Moby Dick*, Padre Mapple dall'alto di un ambone, come a riecheggiare la *lectio* calvinista menzionata da Pierre Bayle, mentre impartisce una lunga tirata omiletica, meglio, "*a lesson to us as sinful men*", una lezione a noi tutti come peccatori, nello stile proprio di un oratore delle chiese riformate, sulla "storia del peccato, della durezza di cuore, delle paure improvvisi, del castigo rapido, del pentimento, delle preghiere e finalmente della liberazione e della felicità di Giona"<sup>14</sup>. La predica di Padre Mapple ricorda particolarmente da vicino le ironie pre-illuministiche, più o meno dissimulate nel testo di Bayle, circa questa rinuncia alla facoltà razionale che, volenti o nolenti, la natura divina sembrerebbe imporci: è "dottrina universale della Chiesa e in particolar modo [...] di Calvino e dei riformati che il fondamento della fede non è né l'evidenza degli oggetti né l'evidenza della rivelazione, e che lo Spirito Santo ci convince dei misteri del Vangelo, senza mostrarci con evidenza ciò in cui crediamo"<sup>15</sup>, spiega infatti Bayle, "nella pretesa, da me avanzata, che le obiezioni dei manichei [al dio buono di tradizione cristiana e, in generale, monoteistica] siano insolubili" ma soltanto

<sup>13</sup> *Ibidem*, art. *Pirrone*, nota ( C), pp.115-116.

<sup>14</sup> H.Melville, *Moby Dick*, Garzanti, Milano,1992, cap.IX, p.51.

<sup>15</sup> P.Bayle, *Dizionario storico-critico*, Editori Laterza, Bari, 1999, in *Chiarimento sui manichei*, p.530

“*Sometimes I think there’s naught beyond.*”

Overvo: *Le influenze del Dizionario Storico-Critico di Pierre Bayle sul Moby Dick di Melville*

“finché ci si limiti a discuterle davanti al tribunale della ragione”<sup>16</sup>. E poco dopo si legge:

“Gesù Cristo comanda in primo luogo la fede e la sottomissione. Egli e i suoi apostoli sono soliti cominciare così i loro discorsi: “Seguimi, credi e sarai salvato”. La fede che Cristo esigeva non si può acquistare seguendo una serie di discussioni filosofiche e sviluppando ragionamenti su ragionamenti: è un dono di Dio, è una pura grazia dello Spirito Santo”.

Il filosofo enciclopedista aggiunge infine una chiosa che, benché in perfetta sintonia con quanto detto prima, suona in verità un po’ come un malcelato sberleffo ironico ovvero una stoccatina finale (ma meglio sarebbe dire *in cauda venenum*): “una grazia che cadeva di solito solo su persone ignoranti”! E dunque “non ci si deve compromettere [...] senza aver stabilito, prima di ogni altra cosa, il dogma della elevazione della fede e dell’umiliazione della ragione”<sup>17</sup>, come già esortava in precedenza. È proprio sotto questa luce che sembra acquistare valore il traslato del “dio tessitore” che Ismaele, narratore intradiegetico e, per certi versi, alter-ego del suo creatore letterario, elabora quando si ritrova all’interno di un tempio pagano ricavato dalla carcassa di una balena, nel fitto di una foresta delle isole Arscidi, e osserva:

“il grande sole pareva una spola che tesseva l’instancabile verzura. Oh tessitore assiduo! Tessitore invisibile, fermati! Una parola: dove va questa trama? Quale palazzo può ornare? Perché tutte queste fatiche senza sosta? Parla tessitore! Ferma la mano: una sola parola! Ma la spola corre, i disegni vengono a galla dal telaio, il tappeto scivola fuori in eterno come un ruscello che scorre. Il dio-tessitore tesse, e da quel tessere è assordato, sicché non sente voce umana, e noi pure che guardiamo il telaio siamo assordati dal ronzio, e solo quando lo fuggiamo possiamo udire le migliaia di voci che parlano attraverso il rumore”<sup>18</sup>.

In parole povere, il mondo fenomenico è un quadro di cui ci rimane costantemente oscuro il Tessitore (“il vecchio burlone invisibile e indecifrabile”<sup>19</sup>, come Melville/Ismaele chiama Dio altrove) ed è a sua volta assai poco perspicuo. Come risulta ulteriormente evidente a partire da un precedente episodio che

---

<sup>16</sup> *Ibidem*, p.521

<sup>17</sup> *Ibidem*, p.525

<sup>18</sup> H.Melville, *Moby Dick*, Garzanti, Milano,1992, cap.CII p.401

<sup>19</sup> *Ibidem*, cap.XLIX, p.211

vedeva protagonista sempre Ismaele. Nella prima taverna in cui gli capita di entrare, poco prima di salpare col Pequod, si trova infatti davanti a un quadro a olio composto di involuzioni caotiche. Beh, la dettagliata descrizione che questi ne fa pare sottintendere meditazioni di ben più alta ispirazione: “masse così incomprensibili di ombre e di buio fitto, che dapprima veniva quasi da pensare che qualche pittore giovane e ambizioso [...] avesse tentato di rappresentare l'affatturamento del caos [...]. Un quadro davvero melmoso, fradicio, serpigno, da fare perdere la testa a un nevrastenico. Eppure in esso c'era una specie di sublimità indefinita, semiraggiunta, inverosimile, che senz'altro vi ci incollava l'occhio, finché senza volerlo uno giurava a se stesso di scoprire il significato di quella pittura stupefacente”<sup>20</sup>.

Per tornare a bomba all'umiliazione della ragione di fronte a Dio, cui poc'anzi si accennava, il significato ultimo di quel che è perciò il misterioso telaio della creazione sembra poter essere inteso tutt'al più proprio da chi dell'intelletto sia affatto privo, come il povero Pip: il negretto, impiegato sul Pequod nelle mansioni di mozzo, che, scampato alla morte, si era visto però condannato alla pazzia (“Il mare aveva beffardamente tenuto a galla il suo corpo finito, ma affondato l'infinito del suo animo”), sino a prendere i contorni di una figura a metà strada tra il *fool* shakespeariano e il santo idiota, dacché, durante quell'esperienza estrema tra vita e morte – ci informa Melville - “aveva visto il piede di Dio sopra il pedale del telaio, e gli aveva parlato; e perciò i compagni lo chiamavano pazzo. Così la demenza dell'uomo è la sanità del cielo, e allontanandosi da ogni ragione mortale, l'uomo perviene alla fine a quel pensiero celeste che per la ragione è assurdo e delirante”<sup>21</sup>.

Eppure, nonostante un'apparente e concorde lode iniziale dell'insania mentale, la pervia via di un totale trasporto fideistico non pare quella supinamente praticabile dal genio dei nostri due autori, che anzi si mostrano non dissimili da quegli “scrittori temerari che hanno l'audacia di scavare nei segreti più nascosti del Creatore”, di cui parla lo stesso Bayle nel *Chiarimento ai manichei*<sup>22</sup>.

“La fede, come uno sciacallo, si nutre in mezzo alle tombe, e persino da questi dubbi cadaverici estrae la sua speranza più vitale”<sup>23</sup>, dice Melville, che proprio della fede tratteggerà una convincente prosopopea nel personaggio dell'ufficiale in seconda Starbuck, descritto come un “quacquero per tradizione di famiglia” (cap. XXVI, p.111), ma che è sicuramente anche per convinzioni personali: un perfetto rappresentante della congregazione delle Chiese Riformate, del tutto conforme

<sup>20</sup> *Ibidem*, cap.III, p.25

<sup>21</sup> *Ibidem*, cap.XCIII, p.372

<sup>22</sup> P.Bayle, *Dizionario storico-critico*, Editori Laterza, Bari, 1999, *Chiarimento sui manichei*, pp.544-545

<sup>23</sup> H.Melville, *Moby Dick*, Garzanti, Milano,1992, cap.VII, p.47.

“Sometimes I think there’s naught beyond.”

Ovvero: *Le influenze del Dizionario Storico-Critico di Pierre Bayle sul Moby Dick di Melville*

qual è all’eroe puritano del *Pilgrim’s Progress* [1678] di John Bunyan<sup>24</sup> (che fu un vero e proprio bestseller religioso), che abbandona la corruzione del mondo alla volta della *città celeste* e procede nel suo cammino per i campi al grido: “*Life, eternal life!*” Slogan che pare vieppiù riecheggiato - e, al contempo, rovesciato nel suo senso più profondo - da quell’”*Oh, life! [...] Oh, life! ‘tis now that I do feel the latent horror in thee! but ‘tis not me! that horror’s out of me! and with the soft feeling of the human in me, yet will I try to fight ye, ye grim, phantom futures! Stand by me, hold me, bind me, O ye blessed influences!*”<sup>25</sup>, pronunciato da Starbuck alla fine del cap. XXXVIII del *Moby Dick*, in uno di quei momenti di sconforto che raramente lo colgono. Perché, come dice Bell, prendendo spunto da questo stesso passo, “Starbuck non è insensibile all’orrore presente nella vita, ma quello non è il SUO orrore, per il fatto che Starbuck è un credente”.

Non già come Stubb, vero e proprio *bon vivant*, che coglie solo l’aspetto consolante della predestinazione e che, a cuor leggero, “convertì le fauci (*the jaws*) del mostro in una comoda sedia”. Starbuck invece si fa forte proprio di quella acquiescenza fideistica che sempre Bell chiama *self-hypnotism*, una sorta di barriera illusoria da alzare e frapporre tra sé e la realtà contingente, e che invece “Melville non potrebbe accettare. [...] Melville sa come la Fede sia capace di provvedere un rifugio dalla raggelante legge del male”<sup>26</sup>. E proprio contro questa fede tappabuchi già Bayle si era schierato *aperte et indissimulanter* in due passi dell’articolo dedicato a Senofane. Da una parte avversando un uso della scepsi esclusivamente propedeutico a un completo *adsensus fidei*<sup>27</sup>: “Se ne trovano inoltre di quelli che volgono alla gloria di Dio la loro ipotesi, come se noi, consapevoli della nostra debolezza e dell’infinità di Dio, non dovessimo aspirare a conoscenze

---

<sup>24</sup> Autore, del resto, apertamente citato da Melville nella suindicata protasi al “Dio democratico”, al quale ricorda: “non hai rifiutato la perla pallida della poesia a Bunyan annerito dal carcere”.

<sup>25</sup> “Ah vita! [...] Ah vita! è adesso che sento l’orrore che ti nascondi dentro! Ma non in me, io ne resto fuori, e con questo conforto di sentirmi umano tenterò ancora dei combattervi, fantasmi sinistri del futuro! E voi santi influssi statemi accanto, sostenetemi e correggetemi”.

<sup>26</sup> M. Bell, “Pierre Bayle and Moby Dick”, *Publications of the Modern Language Association of America (PMLA)*, New York, Sept. 1951, pp. 626-648.

<sup>27</sup> Ovvero, la scepsi quale mero *preambulum fidei*, come in Lattanzio o Giovan Francesco Pico della Mirandola. Al riguardo leggiamo in R.H.Popkin, *History of Scepticism*, California U.P., Berkeley, 1979, pp. 20- 21: “Pico impiegò gli argomenti scettici di Sesto Empirico al fine di demolire ogni filosofia razionalistica, e così liberare gli uomini dalla vana accettazione delle teorie pagane. Il risultato finale fu non già la messa in dubbio di tutto, ma semmai quello di distanziarsi dalla filosofia intesa come fonte del sapere, alla volta dell’unica guida che gli uomini possedessero in questa “valle di lacrime”, ossia la Rivelazione Cristiana. [...] Se gli uomini sono incapaci di comprendere qualsiasi cosa tramite i mezzi della ragione, [...] la sola fonte del sapere che rimanesse loro era, secondo Pico, la rivelazione attraverso la profezia”.

che devono costituire il patrimonio della natura divina”; per un altro verso schierandosi dichiaratamente contro la pochezza argomentativa di quei cristiani che “fanno aperta professione di incomprendibilità e considerano gufi e turchi coloro che nel seno del cristianesimo rifiutano di credere in ciò che supera la portata della loro mente”<sup>28</sup>. Qui forse ci può tornare utile quanto afferma Millicent Bell<sup>29</sup>:

“Il *Dizionario* è un vasto repertorio di fatti e opinioni; e [Bayle] vi fa un bilancio delle false religioni tramite la sua bascula scettica, fino a far sì che le rispettive proprietà, in aperto contrasto (*the opposite qualities*), si annichiliscano l’un l’altra”. Melville assunse fatti e opinioni, ma prese altresì vari prestiti, seppur con meno evidenza, dalla discussione filosofica. [...] In Bayle ritrovò la devastante efficacia posseduta dalla critica delle diverse fedi. Bayle cita autorità in piena contraddizione con altre affinché ne risulti un castello di carte pronto a cadere al primo soffio di mancanza di fede (*disbelief*)”.

Più oltre spiega ancora: “*Melville became the search for a theodicy. Exactly the obsessive preoccupation of Pierre Bayle*”. Una teodicea qui intesa come tentativo di giustificare Dio stesso davanti a un tribunale in cui si esponga a suo carico la quantità di male metafisico, fisico e morale che tanta parte ha all’interno della sua creazione: tentativo che verrà infine frustrato dall’evidenza delle prove presentate dal collegio accusatorio.

Melville, continua Bell, “era convinto che miseria e ingiustizia non dovessero essere disdegnate dalla considerazione di persone capaci di meditarci sopra (*misery and wrong weren’t to be pooh-poohed out of the sight of thoughtful men*). Qual era la responsabilità di Dio in un mondo siffatto?” È l’eloquente annotazione, riportata da Bell, che Melville vergò ai margini di un passo di Bayle - “*Why hath God wrought evil in the world?*”<sup>30</sup> - ad apparirci come il vero protrettico del *Moby Dick*. Qui viene riproposta la *vexata quaestio*, già agostiniana: *Si Deus est unde malum?*, che ritrovò nelle pagine di Bayle<sup>31</sup>. Questione ulteriormente complicata dall’accento a un diretto e positivo coinvolgimento di Dio (*hath wrought* = ha operato, ha plasmato), che suona come una tonante chiamata in reità.

<sup>28</sup> P. Bayle, *Dizionario storico-critico*, Editori Laterza, Bari, 1999, art. Senofane, nota (L)

<sup>29</sup> Qui M. Bell va seguendo gli studi critici di Gibbon, che così attesta: *Miscellaneous Works*, London, 1837, p.32.

<sup>30</sup> M. Bell, “Pierre Bayle and Moby Dick”, *Publications of the Modern Language Association of America (PMLA)*, New York, Sept. 1951, pp. 626-648.

<sup>31</sup> P. Bayle, *Dizionario storico-critico*, Editori Laterza, Bari, 1999, art. *Pauliciani*, p.33: “Essendo Dio buono, da quale principio deriva il fatto che gli uomini siano peccatori?”.

“Sometimes I think there’s naught beyond.”

*Overro: Le influenze del Dizionario Storico-Critico di Pierre Bayle sul Moby Dick di Melville*

La creazione appare dunque come una straziante rappresentazione, che ha per protagonista il male stesso. Come riassume il passo di Maimonide, citato da Bayle: “i mali degli uomini si possono ridurre a tre classi: la prima comprende quei mali che dipendono dal fatto che l’uomo ha un corpo; la seconda, quei mali che dipendono dal fatto che gli uomini si adoperano a danneggiarsi reciprocamente; la terza, quei mali che l’uomo procura a se stesso a causa della propria cupidigia”<sup>32</sup>. L’uomo, pur essendo “l’opera d’un unico principio sommamente buono, sommamente santo” è tuttavia “esposto alle malattie, al freddo, al caldo, alla fame, al dolore, agli affanni”. E peraltro, nell’ottica di una così pessimistica ragioneria, sia per questioni numeriche che qualitative detiene il posto d’onore, ben al di sopra del male fisico, il male morale prodotto dall’uomo stesso, e onnipresente. “Può avere tante cattive inclinazioni? Può commettere tanti crimini? La suprema santità può produrre una creatura peccaminosa?”<sup>33</sup>, si chiede Bayle, con aria stupita. E Melville gli dà conferma: “Ho visto la Passione e la Vanità picchiare di calcagni la viva terra magnanima”<sup>34</sup>. Ancora Bayle:

“L’uomo è cattivo e infelice: tutti lo sanno, osservando ciò che passa all’interno del proprio animo e le relazioni che sono costretti ad avere con il prossimo. È sufficiente vivere cinque o sei anni per convincersi perfettamente di questi due punti”<sup>35</sup>.

Ci si può chiamare agevolmente fuori dalle lunghe controversie sulle ragioni di questi mali attribuendone cristianamente la causa al peccato originale, già preformulato, del resto, in versione razionalistica dal mondo greco: ad esempio nel passo di Melisso riportato nel *Dizionario*<sup>36</sup>. Ma affinché l’argomento del peccato originale possa essere sostenuto deve giocoforza valere, in concomitanza con quest’ultimo, quello del libero arbitrio; mentre Bayle e, sulla sua scorta, Melville non sembrano tenerlo in grande considerazione. Il primo infatti, per confutarlo, immagina che Zoroastro, scelto quale acerrimo nemico del dogmatismo monoteista, “dirà dunque che il libero arbitrio di cui l’uomo è stato dotato non è

---

<sup>32</sup> *Ibidem*, art. *Senofane*, nota (H), p.281.

<sup>33</sup> *Ibidem*, art. *Manichei*, nota (D), p.20.

<sup>34</sup> H.Melville, *Moby Dick*, Garzanti, Milano,1992, cap.XLVIII, p.207.

<sup>35</sup> P.Bayle, *Dizionario storico-critico*, Editori Laterza, Bari, 1999, art. *Manichei*, nota (D), p.17.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p.20: “l’uomo non era affatto cattivo quando Dio lo creò e [...] ricevette da Dio uno stato felice, ma, non avendo seguito i lumi della coscienza, la quale, secondo le intenzioni dell’autore, avrebbe dovuto condurlo lungo il cammino della virtù, è divenuto cattivo meritando che Dio, sommamente giusto quanto sommamente buono, gli facesse sentire gli effetti della sua collera. Dio, quindi, non è la causa del male morale, ma è la causa del male fisico, cioè della punizione del male morale”.

affatto capace di darsi una determinazione attuale [...]; in secondo luogo solleverà la seguente difficoltà: Dio non aveva forse previsto che l'uomo avrebbe fatto un cattivo uso del libero arbitrio? Se si risponde di sì, egli controbatterà che non sembra possibile prevedere ciò che dipende unicamente da una causa indeterminata"<sup>37</sup>. Melville, dal canto suo, ci mostra sin dall'inizio un Ismaele incapace di scegliere su quale, tra le navi ormeggiate nel porto di Nantucket, imbarcarsi. Infine, per non morire di fame per un eccesso di *liberum arbitrium indifferentiae* alla stregua dell'asino di Buridano, decide a favore del Pequod. Una scelta determinante, grazie alla quale sarà possibile il racconto di quel viaggio epico, concluso da un naufragio<sup>38</sup> a cui "sono scampato io solo per informartene", come potrà dire al lettore, recitando le parole di Giobbe, messe a esergo dell'epilogo. Questa tuttavia, più che la conseguenza di una volizione propriamente detta, sembra essere stata favorita da una forza misteriosa, che Ismaele stesso identifica con Yojo ("Yojo ci voleva favorire"), il piccolo idolo tascabile del selvaggio Qeequeg, il quale "aveva parecchia stima di lui come dio di tipo piuttosto bonario, che nel complesso, forse, aveva sempre ottime intenzioni; ma non sempre riusciva nei suoi disegni benevoli"<sup>39</sup>.

Altrove poi, osservando la maglia e la lavorazione di una stuoia, come in seguito a una rivelazione esplicita ulteriormente l'argomento, allorché si accorge che "sì, il caso, il libero arbitrio e la necessità, per niente incompatibili, [...] intrecciandosi lavorano tutti assieme. La trama dritta della necessità non si lascia sviare dalla sua direzione finale, e anzi con ogni alterna vibrazione tende soltanto a quella; il libero arbitrio è sempre libero di manovrare la sua spola tra i fili già dati; e il caso, sebbene costretto al suo gioco tra le linee dritte della necessità, e diretto obliquamente nei suoi movimenti dal libero arbitrio, sebbene così comandato da quei due, il caso li comanda a turno, e dà l'ultimo colpo, quello che li forma, agli eventi"<sup>40</sup>.

Di fronte al male ubiquitario di cui si diceva, a questo demonismo universale, "*the demonism in the world*", come lo definisce Melville, di cui ha conoscenza istintiva persino un bruto senza parola<sup>41</sup>, *a dumb brute*, - che più oltre verrà

<sup>37</sup> *Ibidem*, art. *Manichei*, nota (D), p.21. Tenendo anche presenti, contro la possibilità d'un vero libero arbitrio, ad es. le riflessioni circa l'occasionalismo di Malebranche, nell'art. *Zenone di Elea*.

<sup>38</sup> Conseguente ad una caccia la cui durata fu pari a quella del *segno di Giona* [Matteo 12, 39-40].

<sup>39</sup> H.Melville, *Moby Dick*, Garzanti, Milano,1992, cap.XVI, pp.73-74. Invece, secondo G.Baldini, *Moby Dick o le ambiguità*, Riccardo Ricciardi Ed., Napoli, 1951, p. 55: "[Ismaele] si trova di fronte tre navi, come il veneziano Bassario i tre scrigni di Porzia, e una deve sceglierne: si decide per il Pequod, tribù estinta come i Medi "e in qualche modo una nave malinconica. Tutte le cose nobili hanno un'ombra di malinconia", il quid che l'ha fatto scegliere. Ishmael tiene conto d'un criterio estetico e riconosce legittimità, oltre a quelle di uomo, alle sue esigenze di poeta".

<sup>40</sup> *Ibidem*, cap.XLVII, p.200.

<sup>41</sup> *Ibidem*, cap.XLII, p.183.



“Sometimes I think there’s naught beyond.”

Overvo: *Le influenze del Dizionario Storico-Critico di Pierre Bayle sul Moby Dick di Melville*

indicato, con un potente neologismo, il *vulturismo del mondo*<sup>42</sup>, “Oh, horrible vulturism of hearth!” (dal lat. *Vultur, uris* = avvoltoio) – la domanda intorno alle sue origini (“*Why hath God wrought evil in the world?*”) non può che riaffacciarsi prepotentemente.

“La storia”, constata Bayle, “propriamente parlando, non è altro che una raccolta dei delitti e delle disgrazie del genere umano”<sup>43</sup>. È insomma un grande mattatoio (di hegeliana memoria). “Gli uomini si odiano reciprocamente, si uccidono al limitare di un bosco, si schierano in eserciti per scannarsi, i vincitori mangiano talvolta i vinti”, aggiunge poi, nell’articolo su Spinoza. A quale principio è dunque da imputarsi il fatto che gli uomini siano peccatori? “Questo era l’antichissimo problema che si ponevano i pitagorici”:

“Così quando si dimandava “che cosa si dice con più verità?” rispondevano: “che gli uomini sono malvagi e buona la divinità”. Donde il seguente corollario: “essendo Dio buono, donde gli uomini cattivi?”; il che attestano alcuni versetti, che si trovano in Giamblico, dell’antico poeta Ippodamante [...]: O dèi, donde siete voi, come nasceste tali? Uomini, donde siete voi, come così cattivi nasceste? e da ciò l’ulteriore domanda: “facendo Dio il bene, donde i mali?”<sup>44</sup>.

Ecco dunque introdursi qui per la prima volta, in risposta all’annoso problema della coesistenza di un Dio buono e del male morale, il tema dei due principii, che il nostro spiega succintamente così:

“La pretesa [...] di tutti coloro che ammettono un principio naturalmente buono e un principio naturalmente cattivo, entrambi eterni e indipendenti, è che se non si ammette una simile ipotesi, non si riuscirebbe a spiegare per quale via il male si è introdotto nel mondo”<sup>45</sup>.

È forse proprio questa la risposta giusta? Riguardo a questo punto, Bell ci parla del centrale uso poetico, interno a *Moby Dick*, di una formula religiosa che prevede una divinità in cui convivano i due opposti principii, “*a dual God-head*”, per suffragare “l’ipotesi di un universo in cui il male sia immanente e attivo”. Ipotesi, questa, che “caratterizza massimamente i nostri due autori”, come gli fa eco il teologo Jean-Pierre Jossua, il quale, a titolo di esempi, elenca:

---

<sup>42</sup> *Ibidem*, cap.LXIX, p.282.

<sup>43</sup> P.Bayle, *Dizionario storico-critico*, Editori Laterza, Bari, 1999, art. *Manichei*, nota (D), p.18.

<sup>44</sup> *Ibidem*, nota (N), p.97.

<sup>45</sup> *Ibidem*, nota (E), p.45.

“I testi biblici in cui Dio sembra fare il male (si veda in particolare l’articolo su Gregorio da Rimini del *Dizionario*). La figura del capitano-re Ahab, soggiogato dal falso profeta (Fedallah), ispirato da un dio sleale che vuole portarlo alla perdizione. Ahab, rivestito di simboli presi da temi zoroastriani; tra l’altro adora il fuoco (e Fedallah è un Parsi): è dualista, si chiede M. Bell? (...) Bisogna porsi ancora due domande essenziali: qual è il senso preciso del combattimento tra Ahab e Moby Dick? Questo combattimento occupa da solo il centro dell’opera? Sulla prima M. Bell mi pare tergiversare. Percepisce bene che se Ahab è un pazzo diabolico non è solamente quello e che Moby Dick è una figura a volte divina – che è blasfemo cacciare – e a volte cattiva. Dunque? Un dio, due dei?”<sup>46</sup>.

In effetti, in Melville non si tratta, come vedremo, di un vero e proprio atto di fede nella concezione dualistica, ma di un uso metaforico che, sicuramente di ispirazione bayliana<sup>47</sup>, ricorre per tutta l’opera. Un uso metaforico utile a mettere in luce il miscuglio inseparabile di bene e male di cui il dramma umano è impastato. Codesto dualismo si presenta sotto vari aspetti: a partire dalla contrapposizione tra terra e mare, per esempio. “Il mare è essenzialmente *landlessness*. La Terra è il finito e il mare l’infinito”, come nota Gabriele Baldini. “Ma la verità più alta, senza rive, indicibile come Dio è soltanto nell’assenza di terra”<sup>48</sup>, specifica Melville, esplicitando la *secunda intentio* di quel viaggio, in cui convivono “due viaggi paralleli, uno fisico e uno metafisico”; e pare chiaro che “il primo non sia che l’emblema, il simbolo del secondo”<sup>49</sup>. Edwin Honig scrive, a tal proposito:

“Melville utilizzò l’ambientazione “esotica” (*the “foreign” setting*) del mare, cercando una singolare (*unique*) proprietà immaginativa in un dominio senza tempo né spazio di contro alla dominante pratica narrativa

<sup>46</sup> J.P.Jossua, *Pierre Bayle ou l’Obsession du Mal*, Aubier Montaigne, Paris,1977.

<sup>47</sup> Dagli articoli su Senofane, Zoroastro, Manichei, Pauliciani, Marcioniti.

<sup>48</sup> H.Melville, *Moby Dick*, Garzanti, Milano,1992, cap.XXIII, p.106.

<sup>49</sup> G.Baldini, *Moby Dick o le ambiguità*, Riccardo Ricciardi Ed., Napoli, 1951, p. 49. Il secondo, il viaggio metaforico, sappiamo essere stato annesso solo secondariamente dall’autore come rielaborazione di un’originale narrazione di caccia alle balene priva di alte pretese. G.Stewart così schematizza: “Chapt. I-XV: presumably the original story. Chapt.XVIXXII: the first narrative with revisions of great significance. Chapt. XXIII Epilogue tells the tale as Melville reconceived it”; in “The Two Moby- Dicks”, *AL*, Duke University Press, No. 4, Jan. 1954, pp. 418-448 Secondo L.Thompson, *Melville’s Quarrel with God*, Princeton U.P., 1952: “tutto l’opus di Melville è a doppio fondo: per consentire di dividere le pecore dalle capre, ovvero i lettori ingenui da quelli smalzati”.

“Sometimes I think there’s naught beyond.”

Overro: *Le influenze del Dizionario Storico-Critico di Pierre Bayle sul Moby Dick di Melville*

(*fictional*) di una caratterizzazione e di un adattamento storico (*historicism*) di cartone. In *Moby Dick* l’allegoria cresce al di là d’un viaggio navale che si lascia alle spalle le ipocrisie sociali e religiose dei cristiani rimasti a terra (*landlocked*)”<sup>50</sup>.

Eppure fin dall’inizio Melville si pone la domanda: “Perché i Persiani consideravano sacro il mare?”<sup>51</sup>. Come sappiamo da Bayle, il manicheismo “fiorì rigogliosamente”<sup>52</sup> proprio in Persia. E persiano era Zoroastro il mago, che “chiamava Oromaze il dio buono e Arimane il dio malvagio, e aggiungeva che il primo assomigliava alla luce più che a qualsiasi altra cosa sensibile, mentre il secondo assomigliava alle tenebre e all’ignoranza”<sup>53</sup>. La distesa dei pelaghi, nel romanzo, serve per l’appunto a rappresentare la parte più oscura e formidabile del globo terracqueo (“*the dark side of the heart*”)<sup>54</sup>. “Il mare s’identifica ora con la vita ora con la morte”, asserisce Baldini. Eppure pare lo faccia più volentieri con la seconda, come nella meditazione solipsistica di Perth, “il vecchio fabbro sporco e vescicoso”, che anzi lo fa coincidere con una specie di lento suicidio vigliacco:

“la morte è solo un salpare nella regione dello strano inesplorato, è solo il primo saluto alle possibilità dell’immenso Remoto, del Selvaggio, dell’Equoreo, dello Sconfinato. E perciò agli occhi avidi di morte di uomini simili, cui resta ancora nell’animo qualche scrupolo contro il suicidio, l’oceano a cui tutti accorrono e che riceve tutti dispiega seducente tutta la sua plaga di terrori inconcepibili e avvincenti, e di avventure nuove, meravigliose [...]. Vieni! Seppellisciti in una vita che per il tuo mondo di terraferma, egualmente aborrito e aborrente, è più obliosa della morte. Vieni! Alza pure la tua lapide nel cimitero e vieni, ché noi ti sposteremo!”<sup>55</sup>

Il paragone tra acqua e terra era stato certamente suggerito a Melville dalle pagine del *Dizionario*, in cui si legge che “gli animali terrestri, secondo Plutarco, citato nello stesso tema di Zoroastro, appartengono a Dio e i pesci al demonio”<sup>56</sup>. E tutta la malignità del mare viene confermata poco dopo nel prosieguo del

---

<sup>50</sup> E.Honig, *Dark Conceit. The Making of Allegory*, Oxford University Press, New York, 1966.

<sup>51</sup> H.Melville, *Moby Dick*, Garzanti, Milano,1992, cap.I, p.19.

<sup>52</sup> P.Bayle, *Dizionario storico-critico*, Editori Laterza, Bari, 1999, art. *Pauliciani*, nota (D), p.36

<sup>53</sup> *Ibidem*, art. *Manichei*, nota (C), p.10.

<sup>54</sup> M. Bell, “Pierre Bayle and Moby Dick”, *Publications of the Modern Language Association of America (PMLA)*, New York, Sept. 1951, pp. 626-648: “Sea as symbol of the menacing qualities of life”.

<sup>55</sup> H.Melville, *Moby Dick*, Garzanti, Milano,1992, cap.CXII, pp.428 e 430.

<sup>56</sup> J.P.Jossua, *Pierre Bayle ou l’Obsession du Mal*, Aubier Montaigne, Paris, 1977.

capitolo *L'indoratore*, quando, per la pericolosa illusione creata dalla “bellezza e lo splendore tranquilli della pelle dell’oceano un uomo dimentica il cuore di tigre che vi palpita sotto, e preferirebbe non ricordare che quella zampa vellutata nasconde in effetti un artiglio senza rimorsi” (cap.CXIV, p.433), perché “il mare è un’eterna terra incognita, [...] per quanto l’uomo bambino si vanti della sua scienza e abilità e per quanto in un futuro promettente questa scienza e abilità possano crescere, pure, per sempre, fino allo squillo del Giudizio, il mare lo affonderà e lo assassinerà” (p.255). Mentre, nei momenti in cui è in bonaccia, per contrasto pare quasi cambiare la propria natura, primordiale e ambivalente, tanto da essere descritto analogamente a “una gran terra fiorita [...]. Le lunghe valli vergini, i fianchi dei colli [...]. Oh radure erbose! Oh infiniti paesaggi di eterna primavera dell’anima!”. A vederlo si prova “un sentimento filiale, fiducioso, terrestre”, appunto! “Volesse Iddio che queste calme benedette durassero!” (p.433). Infine, l’aspetto demoniaco, tigresco e zoroastriano del mare e il suo contrasto con la benevola terraferma si concentrano in un unico passo, sul finire del capitolo intitolato “*Brit*”, laddove leggiamo:

“Ma non solo il mare è un tale nemico dell’uomo, che dopo tutto gli è estraneo, esso è anche un demonio per le sue stesse creature, peggiore di quel persiano che assassinò i suoi ospiti, perché non risparmia la prole che esso stesso ha figliato. Come una tigre selvaggia che rivoltolandosi nella giungla soffoca i suoi stessi piccoli, il mare scaglia contro le rocce anche le più forti balene”.

Codesto mare è una *natura naturans* ormai affatto autonoma e autocefala, in cui vige

“nessuna misericordia, nessuna legge [...] come un cavallo da guerra impazzito che ha perduto il suo cavaliere [...]. Considerate tutto questo e poi volgetevi a questa terra verde, gentile e tanto docile. Considerateli tutte e due, il mare e la terra, e non scoprirete una strana analogia con qualche cosa in voi stessi? Perché come quest’oceano spaventoso circonda la terra verdeggiante, così nell’anima dell’uomo c’è un’insulare Tahiti, piena di pace e di gioia, ma circondata da tutti gli orrori di questa semiconosciuta vita. Vi protegga Iddio! Non vi spingete al largo da quell’isola; potreste non tornare più”<sup>57</sup>.

---

<sup>57</sup> H.Melville, *Moby Dick*, Garzanti, Milano,1992, cap.LVIII, pp.254-255.

“*Sometimes I think there’s naught beyond.*”

*Overro: Le influenze del Dizionario Storico-Critico di Pierre Bayle sul Moby Dick di Melville*

In questo incessante susseguirsi di simbologie e paragoni, spesso giustapposti e dal sapore talora apertamente antinomico (come a volerne ribadire una duplice natura), il mare è altresì paragonato a quel cielo che vi si specchia:

“le ali nivee di piccoli uccelli immacolati: erano i teneri pensieri dell’aria femminile; ma giù negli abissi dell’azzurro infinito da ogni parte s’avventavano enormi leviatani e pesci-spada e squali: e queste erano le riflessioni violente, tormentose, assassine di quel mare maschio. Ma il contrasto, così profondo nell’intimo, di fuori appariva solo in ombre e riflessi. Quei due sembravano una cosa sola; e solo il sesso, diciamo, li distingueva”<sup>58</sup>.

Un cielo il cui aspetto “spirituale” sembra prestato direttamente dal *Dizionario* di Bayle: “Dio, questo essere così puro e perfetto, è diventato tutt’al più l’anima materiale del mondo intero, ovvero della sua parte più bella, cioè il cielo”<sup>59</sup>. Melville fornisce inoltre una descrizione dell’oceano Pacifico che contiene una similitudine tra mare e cielo: “affiorano vie lattee d’isole coralline”; ma che così procede:

“questo Pacifico misterioso e divino cinge l’intera massa del mondo, fa di tutte le cose un’unica sua baia, sembra il cuore della terra che batte nelle sue maree. Sollevati da quegli eterni rigonfiamenti, non potete che riconoscere il dio seducente, piegando la testa dinanzi a Pan”<sup>60</sup>.

Immagine questa che subito reca alla mente una delle paretimologie del *Cratilo* platonico in cui il nome del dio *Pan* viene fatto derivare dalla forma neutra di  $\pi\tilde{\alpha}\zeta$ , *tutto*<sup>61</sup>. È come se la prestabilita analogia tra mare e terra e tra mare e cielo qui, da ultimo, servisse a fondere o, meglio, liquefare l’intera creazione in un *unicum*: l’*hen kai pan* che anticipa il tema d’un Melville panteista *sui generis* che in seguito approfondiremo.

---

<sup>58</sup> *Ibidem*, cap. CXXXII, p. 473.

<sup>59</sup> P. Bayle, *Dizionario storico-critico*, Editori Laterza, Bari, 1999, art. *Spinoza*, nota (U), p.435.

<sup>60</sup> H. Melville, *Moby Dick*, Garzanti, Milano, 1992, cap. CXI, p. 427.

<sup>61</sup> Platone, *Cratilo* [408, b-c].

II. *Moby Dick*

Fatto salvo l'aspetto simbolico che riveste, l'oceano però resta principalmente il palcoscenico deputato alle gesta dell'eroe eponimo del romanzo che qui si esamina. Moby Dick rappresenta quel che Honig chiama "l'opprimente idea della balena che ha Melville" (*Melville's overwhelming idea of the whale*). "He's the white whale, not a white whale"<sup>62</sup>, per usare le parole di Brodtkorb: è la baleninità stessa, potremmo dire. Riferimento eidetico incarnato e, a un tempo, *Ding an Sich*: un noumeno infine irraggiungibile. Se Bayle ci avverte che "la suprema bontà e la suprema malizia non possono sussistere in un unico soggetto"<sup>63</sup>, ciò non pare valere per Moby Dick, che infatti già prima di fare la sua apparizione ci viene presentato ambiguo e sfuggente: come diviso in se stesso. "His unity is dialectical, because its, his aspects are contradictory", ne dice ancora Brodtkorb<sup>64</sup>. È sia "un portentoso e invertito esempio di quei cosiddetti giudizi di Dio che a volte, dicono, vengono a cadere sugli uomini", al cui centro pare misteriosamente collocarlo la storia del Town-Ho (cap. LIV, p.225), sia "un fantasma", a cui "dare la caccia o contro cui gettare la lancia [...] non era cosa da uomini" (cap. XLI, p.170).

Se per un verso "quell'odore particolare, emesso talvolta a grande distanza dal capodoglio" (cap. CXXXIII) e "l'opinione soprannaturale che Moby Dick avesse il potere della ubiquità", o perlomeno della bilocazione<sup>65</sup>, perché sembrava "che insomma lo avessero visto davvero a latitudini opposte proprio nello stesso tempo" (cap. XLI, p. 170) gli conferiscono alcuni dei crismi della santità - tenendo conto inoltre che vi si trovava chi si spingesse addirittura ad affermare che si trattasse di un essere immortale (*ivi*, p. 171) – d'altra parte, agli occhi di Ahab viene a rappresentare una sorta di Ahriman satanico:

"era arrivato al punto da identificare con la bestia non solo tutti i suoi mali fisici, ma ogni sua esperienza intellettuale e spirituale. La balena bianca gli nuotava davanti agli occhi come l'incarnazione ossessiva di tutte quelle forze del male da cui certi uomini profondi si sentono azzannare nel proprio intimo [...]. Quella malvagità inafferrabile che è esistita fino dal principio, al cui regno perfino i cristiani d'oggi attribuiscono metà dei mondi, e che gli antichi Ofiti veneravano nel loro demonio di pietra" (cap. XLI, p. 172).

---

<sup>62</sup> la sottolineatura è mia.

<sup>63</sup> P.Bayle, *Dizionario storico-critico*, Editori Laterza, Bari, 1999, art. *Manichei*, nota (D), p.19.

<sup>64</sup> P.Brodtkorb, "Ishmael's White World: A Phenomenological Reading of *Moby Dick*", *American Studies*, Yale University Press, New Haven, No.9, 1965, 112-119.

<sup>65</sup> La *replicazione circoscrittiva* teorizzata da scolastici e gesuiti, come riporta Bayle indugiandone nella descrizione: *Chiarimento sui manichei*, p.534.

“*Sometimes I think there’s naught beyond.*”

*Overro: Le influenze del Dizionario Storico-Critico di Pierre Bayle sul Moby Dick di Melville*

La sua “feroce premeditazione [...] pareva così infernale (*devilish*), che le mutilazioni e le morti che causava non si potevano considerare interamente inflitte da una creatura bruta” (cap. XLI, p. 172). C’è poi un’altra curiosa digressione all’interno del romanzo, che si riferisce a un anonimo cospecifico di Moby Dick, ma che, per ovvie ragioni, sembra gettare un’ombra quanto mai sinistra non di meno sull’arcinemico caudato di Ahab, allorché si narra del rinvenimento di un fossile di cetaceo in Alabama, davanti al quale “i creduli schiavi del vicinato, terrorizzati, lo presero per le ossa di uno degli angeli caduti” (cap. CIV, p. 406): ovvero Lucifero, l’angelo apostata, e i suoi diabolici alleati. Moby Dick è però anche indicato come il Dio degli Shakers<sup>66</sup> incarnato (cap. LXXI, p. 288); e sul Pequod ne celebra il culto quella “ciurma di miscredenti che quasi non paiono nati da madri umane! Figliati chi sa dove da questo mare di pescecani. La balena bianca è il loro dio”, traduce D’Agostino; ma, nell’originale è *demigorgon*, semigorgone! “Senti che orge infernali!” (cap. XXXVIII, p. 160), constata Starbuck, orecchiandone le cerimonie paganeggianti.

Moby Dick sembra perciò conservare tutte le ambiguità e la difficoltà interpretativa che già notavamo a proposito delle distese marine, ma, se possibile, ancora più accentuate. È forse il “Grosso Dio bianco” di Pip (cap. XL, p. 167), dunque; o è “il diavolo bianco” (cap. CXIII, p. 432) di Ahab? Si può dire comunque che sia un essere abnorme davanti a cui non si può che provare soggezione. Vien detto che “per seimila anni e nessuno sa per quanti milioni di secoli prima, le grandi balene abbiano continuato a sfiatare per tutti i mari”, (cap. LXXXIV, p. 332). Un tempo

“tutto il mondo apparteneva alla balena, ed essa, regina del creato, lasciava la sua scia lungo le linee attuali delle Ande e dell’Imalaia. Chi può vantare una genealogia come quella del Leviatano? Il rampone di Ahab aveva sparso sangue più antico di quello del Faraone. Matusalemme sembra uno scolarotto. Mi guardo attorno per stringere la mano a Sem. E inorridisco a questa esistenza premosaica e senza fonte dei terrori indicibili della balena, che essendo esistita prima di ogni tempo, dovrà certo esistere quando sarà passata ogni epoca umana” (cap. CIV, p. 407).

---

<sup>66</sup> “Comunità maniaca degli Shakers di Neskyeuna” è la definizione melvilliana di questa setta cristiana assai prossima al fanatismo. Vedi T.W.Herbert, Jr., “Calvinism and Cosmic Evil in *Moby Dick*”, *Publications of the Modern Language Association of America (PMLA)*, New York, Oct. 1969, pp. 1613-1619: “Gli Shakers, per quanto ne sapeva Melville, erano un gruppo di zeloti che avevano rinunciato al sesso a causa della loro fanatica ossessione (*preoccupation*) circa il peccato originale”.

Alla balena è concesso “andare [...] fino in fondo al mare, [...] nel costato e nel bacino stesso del mondo, di cui non c’è lingua che possa parlare”; e “andare a testoni” dietro a lei “è cosa che fa paura” (cap. XXXII, p. 129). E tra quei fondali marini - che non per nulla in oceanografia vengono definiti *sistema adale* (dal mitico Ade, per l’appunto, dio posto a guardia degli inferi) - “tu hai visto abbastanza da mandare in pezzi le stelle e fare di Abramo un miscredente” (cap. LXX, pp. 284-285), commenta Ahab, rivolgendosi al nemico cetaceo per allora contumace, con un atteggiamento commisto di venerazione, timor panico e sfida. Bell precisa anche su questo punto come le influenze della lettura di Bayle si ripercuotessero sulla stesura del “personaggio” della balena bianca:

“lontana dalle profondità senza fondo la sua coda gigantesca sembra cercare spasmodicamente di afferrare i cieli più elevati<sup>67</sup>. [...] Melville descrive un creatore del male a se stante (*a separate creator of evil*), come “maestoso Satana” o come “il più oscuro Yaveh di Isaia [45,7]<sup>68</sup>. E Bayle enfatizzò questa parte della Bibbia in vari articoli quali quello su Gregorio da Rimini o quello su Pericle”<sup>69</sup>.

Secondo il critico Jean Jacques Mayoux “è Ahab che dà personalità alla balena, che non è poi spaventosa per ognuno”. Per il marinaio Flask, per esempio, non è altro che “una specie di topo, o diciamo un sorcio d’acqua ingigantito” (cap. XXVII, p. 115): “Diventa il Male e Nemico” (che è poi l’originale significato di *Satana*, dall’aramaico *yātān*= avversario, nemico) “in un universo manicheo solo perché Ahab ha preso posizione di fronte a costei per darle una personalità”<sup>70</sup>. Ed è proprio Ahab a pronunciarsi nel seguente modo: “Quella cosa incomprensibile è soprattutto ciò che odio. Forse la balena bianca è il mandatario, e forse il mandante, ma io gli rovescerò addosso questo mio odio” (cap. XXXVI, p. 155), disvelando finalmente l’empia portata di quell’oltracotanza che lo portò a ingaggiare un tipo di lotta corpo a corpo di tali proporzioni.

Da par suo, Starbuck, seppur apostrofando Ahab “Capitano, mio capitano!”<sup>71</sup> in un momentaneo accesso di esultanza che richiama il postero inno di Walt

<sup>67</sup> “potessi inforcare quella balena e balzare ai cieli più alti, per vedere se i favoleggiati paradisi con tutte le loro infinite tende si stendono davvero lassù accampati al di fuori del mio sguardo umano” (cap.LVII, p. 252).

<sup>68</sup> “Io formo la luce e creo le tenebre, faccio il bene e provo la sciagura; Io, il Signore, compio tutto questo”.

<sup>69</sup> M. Bell, “Pierre Bayle and Moby Dick”, *Publications of the Modern Language Association of America (PMLA)*, New York, Sept. 1951, pp. 626-648.

<sup>70</sup> J.J.Mayoux, *Melville par lui-même*, Editions du Seuil, Paris, 1959. In G.Cambon, “La caccia ermeneutica a Moby Dick”, *SA*, Sett. 1964, pp. 9-19.

<sup>71</sup> H.Melville, *Moby Dick*, Garzanti, Milano,1992, cap.CXXXII, p.475.



“*Sometimes I think there’s naught beyond.*”

*Overro: Le influenze del Dizionario Storico-Critico di Pierre Bayle sul Moby Dick di Melville*

Whitman al messia democratico (nelle vesti secolari di Abramo Lincoln)<sup>72</sup>, rimarrà lungo tutto il corso del romanzo il suo antagonista umano. Starbuck è un “brav’uomo, e uomo di chiesa” (cap. XXI, p. 101), imbevuto di un protestantesimo dalle nobili radici *monarcomache*, da cui scaturirono gli incunaboli democratici del Vecchio Mondo, che più volte manifesta nei frequenti contrasti col dispotico capitano (“il dittatore assoluto” viene chiamato da Ismaele al cap. XX, p. 98). Sarà lui a pronunciarsi schiettamente contro la monomaniacale *hybris* di Ahab che significativamente tacerà di blasfemia e empietà e che arriverà a considerare come un tentativo di assassinio. E a cui Ahab risponderà: “Non mi parlare di blasfemia, amico; colpirei il sole se mi offendesse” (cap. XXI, p. 101).

Per tornare poi al valore metafisico e transeunte che si attribuisce a Moby Dick, c’è un passo rivelatore del cap. XCVI, in cui viene descritta la dissezione del corpo della balena, compiuta “con sotto una capace tinozza nella quale cadono i pezzi trinciati, sveltissimi *come fogli dal tavolo di un oratore ispirato*. Vestito decorosamente di nero, su un cospicuo *pulpito*, curvo su *fogli di bibbia*, che bel candidato arcivescovo, che magnifico papa farebbe questo trinciatore”<sup>73</sup>. Come ci informa ancora la nota a piè di pagina: “Fogli di Bibbia! Fogli di Bibbia! gridano invariabilmente gli ufficiali al trinciatore. Il grido gli ricorda di stare attento a tagliare fette il più possibile sottili”. In questo insistito accostamento (non aveva forse già usato, al cap. XXXII, la categoria tipografica dell’*in-folio* per catalogare i diversi tipi cetologici?) l’autore, attraverso un processo sottile e mai del tutto scoperto, pare quasi volerci suggerire la natura stessa di Moby Dick, atteso che, come insegna l’ortodossia ebraica, il Libro, e specificamente la Tōrāh (o Pentateuco, nella versione greca dei Settanta), è il corpo stesso di Dio.

Come il Dio veterotestamentario, Moby Dick non ha volto. “Il gran Leviatano è l’unica creatura che dovrà restare senza ritratto sino all’ultimo” (cap. LV, p. 247), come è peraltro prescritto dagli abomini del Levitico circa la raffigurazione di Dio; e mostra al mondo solo la coda o la “gobba come una montagna di neve” (cap. CXXXIII, p. 477). Tutt’al più “presenta al mondo profano<sup>74</sup> una falsa fronte” (cap. LXXX, p. 315), che tra l’altro sarà l’unica parte che ne potrà scorgere il timorato Starbuck, mentre ne verrà travolto: “Oh, la sua fronte implacabile si getta su un uomo a cui il dovere dice che non può fuggire. Signore stammi accanto!”<sup>75</sup>.

---

<sup>72</sup> W. Whitman, *Leaves of Grass* [1900]: “*O Captain! my Captain! Our fearful trip is done! The ship has weather’d every rack, the prize we sought is won...*”.

<sup>73</sup> I corsivi sono miei.

<sup>74</sup> Dal lat. *pro fanum*: “fuori dal tempio”; propriamente “non addentro alla sfera del sacro”.

<sup>75</sup> H. Melville, *Moby Dick*, Garzanti, Milano, 1992, cap. CXXXV, p. 499.

“Per quanto mi adoperi dunque a sezionarla, non faccio che restare a fior di pelle: non la conosco e non la conoscerò mai. Ma se non conosco neanche la coda di una balena, come potrò conoscerne la testa? E di più, come potrò capire la sua faccia, visto che non ha faccia? Tu potrai vedermi il sedere, la coda, sembra dire la balena, ma la mia faccia non la vedrai. Però anche le parti posteriori non riesco a capirle perfettamente, e insinui ciò che vuole della sua faccia, io dico di nuovo che essa non ha faccia”.

La summenzionata conclusione del capitolo *The Tail* ci riporta espressamente al libro dell’Esodo, quando, nel corso della teofania sinaitica, Geova dichiara a Mosè: “tu non potrai vedere il mio volto, perché nessun uomo può vedermi e restare vivo, [...] toglierò la mano e vedrai *le mie spalle*, ma il mio volto non lo si può vedere” [Es 33,20 e 23]. Passo che fu peraltro ricordato a Melville da Bayle in una nota apposta al *Chiarimento*: “Mosè ascoltò la voce di Dio, ma non ne vide il volto; per cui noi camminiamo per fede, non per vista, e osserviamo le opere di Colui, del quale non possiamo sopportare la maestà, *a posteriori*, come si usa dire, con l’aiuto di Mosè”. (p.546) Bell spiega appunto che “Calvino fece un uso simbolico di questo passo per illustrare la sua convinzione che l’obliquità di Dio (*God’s obliquity*), la sua tolleranza per il male, la sua creazione dello schema moralmente repellente della predestinazione sono tutte materie che permangono nascoste alla comprensione umana: *the backparts signify his works, the face his purposes*”<sup>76</sup>.

La schiena rappresenta le sue opere manifeste, la faccia i suoi scopi più arcani e inconoscibili al vivente; eventualmente demandati a una *scientia Dei et beatorum* raggiungibile soltanto *post mortem*. Di Moby Dick pare che non vi sia traccia fenomenica se non per la sua estesa bianchezza, catottrica e abbacinante. A un tempo “il bianco è assenza di colore”, come per il Baldini, e il suo esatto opposto newtoniano. Ossia la raccolta ottico-fisica di ogni spettro cromatico annoverabile: vista perciò come sovrabbondanza atterritrice. *The Whiteness!* La bianchezza tende a conservare tutte le ambivalenze già peculiari della creatura di cui rappresenta la qualità preminente. Nel corso di una lunga elencazione viene infatti via via paragonata ad elementi tra loro fortemente contraddittori. Alla fiamma bianca a due punte, per esempio. Con un’immagine che va a riunirsi ad una serie di riferimenti al fuoco come oggetto di adorazione della setta di Zoroastro (ma che è anche segnacolo prometeico, nonché satanico/luciferino), che ritornano, spesso un po’ meccanicamente, nel corso del testo. Ma è nondimeno accostata alla Visione di

---

<sup>76</sup> M. Bell, “Pierre Bayle and Moby Dick”, *Publications of the Modern Language Association of America (PMLA)*, New York, Sept. 1951, pp. 626-648.

“Sometimes I think there’s naught beyond.”

Overvo: *Le influenze del Dizionario Storico-Critico di Pierre Bayle sul Moby Dick di Melville*

san Giovanni dei redenti dalle candide vesti. È “il simbolo più pregnante delle cose dello spirito, anzi il velame stesso della Divinità Cristiana” e, contemporaneamente, “con la sua indefinitezza, adombra i vuoti e le immensità crudeli dell’universo”. E, in fondo, si riduce a semplice ἐκφανέστατον platonico: ciò che è manifesto agli occhi del corpo; siccome “alla fine della lettura non si saprebbe dire con chiarezza che cosa atterrisca in quel bianco”<sup>77</sup>. “*A colorness, all-color of atheism*” è un’altra delle definizioni assegnate alla bianchezza di Moby Dick: “*which we shrink*”, aggiunge l’autore. In effetti Melville cede, attraverso Ahab, almeno per un attimo a un confesso ateismo, laddove il capitano si lascia sfuggire:

“Tutti gli oggetti visibili, amico, sono solo maschere di cartone. Ma [...] c’è qualche cosa di sconosciuto ma sempre ragionevole che sporge il profilo della faccia da sotto la maschera. Se l’uomo vuole colpire deve colpire la maschera! Come può evadere il carcerato se non forza il muro? Per me la balena bianca è quel muro. Me l’hanno spinto accanto. Qualche volta penso che lì dietro non c’è niente” (cap. XXXVI, p. 155).

A ulteriore conferma di questo spunto nichilista, ci viene in soccorso la lettera che Melville inviò a Hawthorne nel marzo del 1851, in cui gli rivelava: “*perhaps there is not secret*”, forse non esiste alcun segreto<sup>78</sup>. Bell ci parla di un Bayle “dibattuto tra la volontà di credere e l’imporsi del dubbio. [...] Negava di essere un ateo, ma se ne potrebbe dire ciò che Hawthorne ebbe a dichiarare di Melville un pomeriggio del 1856 presso le dune di Southport: “Non può né credere né essere a proprio agio nella sua miscredenza”<sup>79</sup>: Melville e Bayle ancora una volta appaiati da questo tormentoso sentimento comune.

C’è da dire che Ahab si riprende subito dallo smarrimento scettico, dal momento che per lui Moby Dick resta quel che nella cultura ebraica si chiamerebbe il *qlippah*, ossia il nemico giurato (l’incessante tentativo di sopraffare il quale sa conferire un senso a un’intera esistenza) e si trasformerà infine nella sua

---

<sup>77</sup> G. Baldini, *Moby Dick o le ambiguità*, Riccardo Ricciardi Ed., Napoli, 1951, p. 76.

<sup>78</sup> E in *Pierre* scriverà: “In mezzo a indicibili fatiche scaviamo gallerie (*we mine*) dentro la piramide; dopo un orribile andar tentoni (*by horrible gropings*) arriviamo alla sala centrale; con gioia scorgiamo il sarcofago, ma solleviamo il coperchio – e non vi è dentro alcun corpo (& *no body is there*)! – spaventosamente vacante, vacante com’è l’anima dell’uomo (*appallingly vacant, vacant as is the soul of man*)!”. Anche il giudizio sull’esistenza dell’anima, infatti, pare soggetto perlomeno a un’epochè: altrimenti, se ne fossimo veramente certi non si capirebbe “perché le compagnie di assicurazione sulla vita pagano premi di morte su gente immortale?”, come chiede dal pulpito Padre Mapple (cap. VII, pg.46), adoperando quell’accostamento vagamente simoniaco (sullo stile del jociano Padre Purdon del racconto *Grace*).

nemesi. Se per Ismaele Moby Dick è “*unknowable*”, ed è quindi fonte di continuo terrore, visto che “l’ignoranza è madre della paura”<sup>79</sup> (ed è spesso invincibile, ci insegna Bayle), per Ahab è solo “*unknown*”, e quindi ancora in predicato di una completa conoscenza futura, che sembra ripromettersi allorché sentenza, come già citato, di volerla cacciare sia che sia mandatario, sia mandante. “Chi è sopra di me? La verità non ha limiti”, aggiunge con una tracotanza da Ulisse dantesco, che tuttavia, pur di convincere Starbuck, scadrà ben presto in un anticlimax: “Si tratta solo di dare una mano a colpire una pinna”, in quella che, pur di avere dalla sua l’aiuto del diretto subalterno, ci tiene a svilire come un’impresuccia” (p. 156).

Se ci si permette una breve digressione nominalistica, il battesimo del personaggio di Ahab<sup>80</sup> è certo dovuto, ancor prima che al Libro dei Re, alla lettura di Bayle che, nell’articolo su Gregorio da Rimini, parla del suo omonimo biblico in quanto “sedotto” da “uno spirito menzognero” comandato da Dio (p.139). A tal proposito, il critico Vargish giunge a supporre un’analessi (“*Before the opening of Moby-Dick...*”) in cui

“Ahab doveva presumere di aver ormai accettato la fede cristiana nella bontà e nell’onnipotenza di Dio. Fu la riflessione speculativa (*speculation*) (o l’esperienza – il libro si muove su entrambi i livelli) che lo portò a riconoscere la presenza di un male ubiquo. Mantenendosi ancora sul versante del bene, Ahab montò in collera contro il male e dovè anche tentare di sradicarlo. A questo punto, mentre era intento a rintracciare il male, fu colpito non già dal male stesso ma da ciò che considerava l’elemento del bene”<sup>81</sup>.

È quel che si dice “il precipitare degli eventi”: quando il Male, da astratta teoresi, si fa carne e irrompe brutalmente nelle rispettive biografie; che per Ahab<sup>82</sup>

<sup>79</sup> H. Melville, *Moby Dick*, Garzanti, Milano, 1992, cap.III, p.35.

<sup>80</sup> G. Baldini, *Moby Dick o le ambiguità*, Riccardo Ricciardi Ed., Napoli, 1951: “Ismaele è inteso a ricordarci del figlio di Abramo e di Agar, sua schiava, colpevole di aver irriso il suo fratellastro Isacco, e che fu condannato per questo a vagare nel deserto. Ahab richiama le turpi azioni del settimo re di Israele che abbandonò il culto di Jehova per quello di Baal, il dio-sole dei fenici”.

<sup>81</sup> T. Vargish, “Gnostic Mythos in Moby Dick”, *Publications of the Modern Language Association of America (PMLA)*, New York, No. 3, June 1966, pp.272-277.

<sup>82</sup> Per lui Jossua conia l’ossimoro “*impie divin*”: “Lanciando il suo rampone in quella che è la più potente e strana delle balene la sua grandezza diviene immateriale come cieli e abissi, è immortale, chi è sopra di lui? È “dannato in mezzo al paradiso”, e diffida degli dei che lo hanno rovesciato. È diabolico, la sua vendetta è soprannaturale, è un titano atterrato (*enfoui*), vuole colpire seguendo la sua sola volontà al di là degli dei e dei demoni, i suoi ausiliari sono degli agenti del diavolo (capp. 48, 73, 113), il doblone che ha promesso in ricompensa è luciferino, il suo rampone è battezzato in nome del diavolo in un rito spaventoso, il suo orgoglio fatale ne fa

“*Sometimes I think there’s naught beyond.*”

*Oververo: Le influenze del Dizionario Storico-Critico di Pierre Bayle sul Moby Dick di Melville*

è costituito dal precedente incontro con quel Leviatano reincarnato che lo privò crudelmente di un arto. Per Bayle fu la persecuzione intentata da Luigi XIV ai danni degli ugonotti, a seguito dell’abolizione dell’editto di Nantes da parte di quello di Fontainebleau (1685), che ne condannò il fratello alla confisca dei beni, alla tortura e infine alla morte; e per Melville è il progressivo disincanto innescato da quel viaggio intrapreso su di un mercantile nel ‘39 (poi testimoniato da *Redburn*) “che vede la immaginaria, radiosa e gloriosa Liverpool della sua fantasia trasformarsi, nella realtà, in una cupa e tetra e tragica metropoli [...] è l’uomo di fronte alla realtà, di fronte ai problemi e alle contraddizioni dell’esistenza, a quel dramma in cui sempre, per Melville, consiste la vita. Un dramma del quale la sua intera opera cercherà la composizione, la risolutiva catarsi”<sup>83</sup>.

Ma il modo in cui viene percepito il mondo, come sempre, varia a seconda della disposizione d’animo individuale: così avvertono anche i fondamentali del pirronismo e di ogni forma di scepsi. Dipende cioè da quel *mood* che Brodtkorb definisce “*the Gestalt of emotions*”<sup>84</sup>. Perché, come al cospetto della coda della balena, “se siete di umore dantesco, vi verranno in mente i diavoli, se di quello di Isaia, gli arcangeli”<sup>85</sup>. Ora, il mondo appare a Bayle ben più segnato dal male che dal bene: quindi infernale. Tanto che sembra appoggiare pienamente il pensiero di Plinio: “*Multi existere qui non nasci optimum censerent aut quam ocysime aboleri*”, che risulta a sua volta come la riproposizione del famoso detto di Sileno, egida di tutti i pessimismi: “sarebbe ottima cosa per l’uomo non nascere affatto o morire appena nato”<sup>86</sup>. *Everything is wrong*, verrebbe da dire col cantante Moby, che di Herman Melville è pronipote. Eppure quel medesimo mondo così brutalmente stigmatizzato dal *maître à penser* secentesco, per contro, si rispecchierà nel terso occhio del romanziere americano assai spesso come un luogo meraviglioso: se non bello, certamente sublime.

---

un diavolo arrabbiato e solitario, [...] poiché il mondo è cattivo e miserabile, poiché le forze che oltraggiano l’uomo sono vili e immateriali, Ahab è “più coraggioso, più nobile di tutto ciò” e Starbuck, il credente, lo chiama “Cuore nobile!” (cap. 135)”. In J.P.Jossua, *Pierre Bayle ou l’Obsession du Mal*, Aubier Montaigne, Paris, 1977.

<sup>83</sup> A. Lombardo, *La ricerca del vero*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1961, p.190.

<sup>84</sup> P. Brodtkorb, “Ishmael’s White World: A Phenomenological Reading of *Moby Dick*”, *American Studies*, Yale University Press, New Haven, No. 9, 1965, 112-119.

<sup>85</sup> H.Melville, *Moby Dick*, Garzanti, Milano,1992, cap.LXXXVI, p.340.

<sup>86</sup> P.Bayle, *Dizionario storico-critico*, Editori Laterza, Bari, 1999, art. *Senofane*, nota (D) pp. 252-253 e n.50.

### III. Oltre il dualismo di Bayle: il panteismo di Melville

La scissura dualistica, che Bayle tenderà a mantenere lungo tutto il corso della sua opera, viene invece sanata da Melville in una sorta di personale *Gorotman* (la società della luce preconizzata dallo zoroastrismo), attraverso l'osservazione di quella bellezza ultima che risiede nel mondo creato. Per esempio, talora l'impianto metaforico del romanzo viene squarciato e la brutalità del mare, scelto in qualità di reduplicazione simbolica, si rivela una pura parvenza. Basta infatti un occhio appena più attento, anche durante una furente battuta di caccia, per accorgersi di quanta bellezza vi si celi: “molto più in basso di questo mondo stupefacente della superficie, un altro e anche più strano mondo colpì i nostri occhi quando ci sporgemmo a guardare in acqua”, racconta Ismaele, anche a nome degli altri *shipmates*: “Perché sospese in quei sotterranei d'acqua fluttuavano le forme delle madri che allattavano, e di quelle che per la loro circonferenza enorme parevano prossime a diventare madri”. E continua nella descrizione oleografica di un gruppo di femmine di capodoglio che si accompagnano ai loro piccoli, riconducendo ad una serie di antropomorfismi queste bestie sesquipedali, dalle gestazioni di nove mesi, oltreché unigenite, che “quando traboccano di stima reciproca [...] esprimono i loro mutui sentimenti *more hominum*”:

“come i neonati umani quando poppano fissano calmi e immobili altrove che non sul seno, come se esistessero insieme due esistenze diverse, e mentre prendono il cibo mortale si nutrissero sempre in spirito di qualche ricordo ultraterreno, allo stesso modo i piccoli di queste balene pareva guardassero verso di noi, ma non noi, quasi non fossimo altro, ai loro occhi appena nati, che un pezzetto d'alga del Golfo. [...] Alcuni dei più gelosi segreti del mare parvero rivelarsi in questo stagno incantato. Vedemmo i giovani amori leviatani nell'abisso”<sup>87</sup>.

Nel romanzo si incontrano inoltre alcuni accenni alla teoria della metempsicosi. Così si legge, ad esempio, al cap. LI (p. 218): “ci trovammo lanciati in questo mare torturato dove esseri colpevoli, trasformati in quegli uccelli e in quei pesci, parevano condannati a nuotare e nuotare in eterno”, secondo un'ispirazione principalmente bayliana. Si può infatti leggere nel *Dizionario*:

“ciascuno cedette qualche cosa e partecipò alla produzione dell'uomo e alle leggi che regolano l'unione dell'anima. Il principio buono ottenne le leggi che procurano all'uomo mille piaceri e accettò quelle che lo espongono a

---

<sup>87</sup> H. Melville, *Moby Dick*, Garzanti, Milano, 1992, cap. LXXXVII, pp. 348-349 e n.l.

“*Sometimes I think there’s naught beyond.*”

*Oververo: Le influenze del Dizionario Storico-Critico di Pierre Bayle sul Moby Dick di Melville*

mille dolori, e se consentì che nel genere umano il bene morale fosse infinitamente più piccolo del male morale, si rifece su qualche altra specie di creature, dove il vizio sarà in pari misura minore delle virtù. Se in questa vita molti uomini sopportano più miserie che felicità, saranno ricompensati sotto un altro stato e ciò che non hanno sotto forma umana, lo otterranno sotto un’altra forma”.

Chiarendo poi, nella nota a piè di pagina: “Si noti che tutti o almeno la maggior parte di coloro che hanno ammesso due principi, hanno creduto nella metempsicosi”<sup>88</sup>. Un riferimento alla reincarnazione torna poco dopo, nel romanzo:

“Eppure è la vita. Perché noi mortali, non appena, con lunghe fatiche, [...] abbiamo imparato a vivere quaggiù in nitidi tabernacoli dell’anima, [...] partiamo per affrontare qualche altro mondo, e ripassiamo attraverso tutta la vecchia routine della nostra gioventù. Oh la metempsicosi! Oh Pitagora che sei morto duemila anni fa nella Grecia luminosa, così buono, così saggio, così gentile; ho navigato con te lungo la costa peruviana nel mio ultimo viaggio, e stupido che sono, ho insegnato a te, semplice ragazzotto novellino, come si impiomba una cima”<sup>89</sup>.

Ma questo interesse per le fantasiose teorie della trasmigrazione delle anime fa, in realtà, parte di una visione di più ampio respiro, le cui ascendenze vanno rintracciate in quello che si può considerare il proto-animalismo di Bayle; da lui svolto in palese contrasto con il primato ontologico

assegnato all’uomo dal razionalismo di Descartes. Primato che già tendeva a conferirgli il mondo greco: “gli dèi [...] hanno accordato all’uomo, solo fra tutti gli animali, il privilegio di camminare eretto [...] per vedere da lontano, [...] hanno dato all’uomo due mani, grazie alle quali egli diviene l’animale più felice del mondo”, afferma ad esempio il Socrate di Senofonte, inserendosi così nel dibattito sulla natura di quest’organo che vide divergere dalla posizione di Anassagora, per cui l’uomo è l’animale superiore in quanto provvisto delle mani, il finalismo di Aristotele, per cui l’uomo ha le mani proprio in quanto è l’animale superiore<sup>90</sup>. Ma così continua poi Socrate:

---

<sup>88</sup> P.Bayle, *Dizionario storico-critico*, Editori Laterza, Bari, 1999, art. *Manichei*, nota (D), pp.22-23 e n.57.

<sup>89</sup> H.Melville, *Moby Dick*, Garzanti, Milano, 1992, cap. XCVIII, p.383.

<sup>90</sup> Aristotele, *De partibus animalium* [IV, 10, 687a, 25-35].

“Tutti gli animali hanno una lingua, ma solo la lingua dell’uomo può formare una parola [...]. E [...] gli dèi [...] non hanno determinato per gli amori degli uomini alcuna stagione; cosicché possono godere in ogni momento, fino all’estrema vecchiaia. Infine [...] lo hanno fornito anche di un’anima, che di tutte è la più eccellente. Qual è infatti l’anima degli animali, che conosca l’essere degli dèi e che sia capace di compiere tante opere meravigliose? Vi è forse qualche altra specie, diversa da quella degli uomini, che li serva e che li adori? Qual è l’animale che, come l’uomo, possa difendersi dalla fame, dalla sete, dal freddo, dal caldo, che possa, come noi, trovare rimedi per le malattie, [...] che sia capace di imparare, che ricordi così perfettamente le cose che ha visto, che ha udito, che ha saputo? È insomma chiaro che, a paragone delle altre specie viventi, l’uomo è un dio”.

A tutto ciò però Bayle obietta: “È evidente che dopo questa bella descrizione, egli avrebbe ammesso il rovescio della medaglia, se lo si fosse pregato di esaminarlo attentamente”<sup>91</sup>. Invero, a Bayle gli animali appaiono ricchi anch’essi di una dignità, non troppo distante da quella umana: anzi “i bruti spesso fanno della ragione un uso migliore degli uomini”<sup>92</sup>. D’altro canto, dirà poi Melville, “non c’è pazzia degli animali sulla terra che non venga infinitamente superata dalla pazzia degli uomini” (cap. LXXXVII, p. 346). Bayle muove da quella che ritiene l’assurda concezione di scuola cartesiana secondo cui gli animali non sono che meccanismi, più o meno complessi, a cui controbatte:

“tutti sanno quanto sia difficile spiegare come delle pure e semplici macchine siano in grado di fare quello che fanno gli animali. [...] Un cane picchiato per essersi avventato su di un piatto di carne, non si azzarda più a farlo, [...] se l’azione del cane è accompagnata da conoscenza, il cane deve necessariamente ragionare [...]. Non si tratta di un vero e proprio ragionamento? [...] Le bestie paragonano il fine ai mezzi e preferiscono in alcuni casi l’onesto all’utile”<sup>93</sup>.

All’interno del *Dizionario storico-critico* Bayle compone un’interessantissima collazione di pensatori eterogenei che danno però l’impressione di convenire tutti quanti circa la dignità intellettuale animale. Ad esempio, se il protomedico Galeno arriva a sostenere che “gli esseri animati che si dicono bruti [...], quantunque non siano forniti di quella ragione, chiamata enunciativa, [...] hanno in comune con noi quella che si riceve con l’anima, e che si chiama ragione capace di affetti”,

<sup>91</sup> P. Bayle, *Dizionario storico-critico*, Editori Laterza, Bari, 1999, art. *Senofane*, nota (G), p. 277.

<sup>92</sup> *Ibidem*, art. *Rorario*, nota (A), p. 148.

<sup>93</sup> *Ibidem*, art. *Senofane*, nota (B), pp. 149-150.



“*Sometimes I think there’s naught beyond.*”

*Overro: Le influenze del Dizionario Storico-Critico di Pierre Bayle sul Moby Dick di Melville*

Lattanzio si spinge oltre: “fatta eccezione per la religione, non vi è nulla in cui gli animali non imitino gli uomini e non partecipino ai vantaggi della specie umana. La differenza è solo dal più al meno”<sup>94</sup>. Una differenza solo di grado, quindi: non di genere. Gli animali risultano in ultima analisi capaci di un’inferenza immediata: intuitiva; che sembra anche più efficace dell’*analogon rationis* concesso loro dagli Scolastici e da Leibniz:

“Vossius considera la condizione degli animali, per quanto riguarda il linguaggio, molto migliore della nostra, perché comunicano fra loro più rapidamente e forse più chiaramente di noi”; “l’anima delle bestie [...] può dunque accogliere qualsiasi tipo di pensieri, può ragionare, conoscere ciò che è onesto, gli universali, gli assiomi della metafisica, le regole della morale ecc.”<sup>95</sup>.

“Ma come, genio in un capodoglio?”, sembra postillarlo Melville: “Ha mai scritto un libro o pronunciato un discorso, il capodoglio? No, il suo grande genio si rivela in questo, che egli non fa nulla di speciale per provarlo” (cap. LXXIX, p. 314). Bayle dà dunque l’idea di voler consigliare con Arnobio:

“Deposta la vostra superbia, vogliate riflettere che noi siamo animali, o simili agli altri animali, o non molto diversi da essi. [...] Ma noi siamo esseri razionali e vinciamo per intelligenza tutto il genere degli animali muti. Lo riterrei vero se tutti gli uomini agissero seguendo la ragione e il consiglio, se [...] si astenessero, se non si dedicassero a turpi affari”<sup>96</sup>.

Per Melville, però, l’interesse verso le diverse manifestazioni della vita non costituisce semplicemente l’argomento di un dibattito filosofico<sup>97</sup>. E le riflessioni un po’ rigide che, a tale riguardo, adotta da Bayle in lui si trasfonderanno in quello slancio animistico che sta alla base del suo rapporto col mondo. Slancio che si tradurrà in un’instancabile ricerca di quella “specie di vitalità generica e panteistica”<sup>98</sup> di cui parla quando gli pare di scogerla ancora nascosta “nelle

---

<sup>94</sup> *Ibidem*, nota (D), p.160.

<sup>95</sup> *Ibidem*, pp.167 e 170.

<sup>96</sup> *Ibidem*, pp.161-162. Su questo punto concorda anche Melville, quando afferma: “siamo tutti assassini a terra e in acqua, Bonaparti e pescicani inclusi” (cap. XXXII, p. 36).

<sup>97</sup> Buono piuttosto per i *controversisti*: sorta di sofisti dei tempi di Bayle, di cui parla come di maestri dell’eristica.

<sup>98</sup> O, in altri termini, l’*anima mundi*. Vedi art. Spinoza, nota (A), p.368: “La dottrina dell’anima del mondo, che era così diffusa fra gli antichi e che costituiva la parte principale del sistema degli stoici”.

giunture e nelle ossa” dei cadaveri di pescicani “dopo che se n’era andata ciò che potremmo chiamare la vita individuale” (cap. LXVI, p. 277). Nell’ambito di questa visione emerge una simpatia, o naturale compassione (intesa nel suo senso letterale) verso tutti i viventi, già ben chiara laddove afferma, con accenti che ci appaiono addirittura precursori del moderno veganismo:

“Senza dubbio il primo uomo che uccise un bue fu considerato un assassino; forse fu impiccato; e se fosse stato processato da buoi lo sarebbe stato certamente; e certo se lo sarebbe meritato”! (cap. LXV, p. 275); “se la caverà meglio quel previdente figiano, dico nel giorno del giudizio, che non tu, ghiottone incivilito e illuminato che inchiodi per terra le oche, e banchetti coi loro fegati gonfi nel tuo *paté de fois gras*” (p. 276).

In tali parole pare del resto di sentir risuonare la reprimenda bayliana:

“La creatura innocente è sottoposta a tutti i capricci della creatura colpevole! Non c’è casuista il quale sostenga che si commette peccato a far combattere dei tori contro degli alani ecc., o a uccidere, cacciare e pescare, ricorrendo a mille astuzie e violenze, gli animali, oppure a divertirsi ad ammazzare le mosche, come faceva Domiziano. Non è forse crudele e ingiusto sottoporre un’anima innocente a tanti tormenti?”<sup>99</sup>.

E se è vero, come scrive Bayle, “che l’anima di una scimmia o di un cane è più raffinata dell’anima di un bue”<sup>100</sup>, per tornare all’argomento principale del romanzo melvilliano, che dire allora dell’anima delle balene? “La loro grandezza enorme rende difficile credere davvero che simili masse corpulente di materia abnormemente sviluppata possano essere impregnate, in tutte le loro parti, dello stesso genere di vita che anima un cane o un cavallo” (cap. LVIII, p. 253); “sono spinto a questa conclusione da considerazioni relative alla grande dignità e sublimità intrinseche al capodoglio. Non lo considero un essere comune e basso [...]. Esso è massiccio e profondo. E io sono convinto che dalla testa di tutti gli esseri massicci e profondi come Platone, Giove, il Diavolo, Pirrone, Dante, e così via, si levi sempre un certo vapore semivisibile quando essi stanno pensando profondamente.” (cap. LXXXV, p. 336)

Se già in *Redburn*, Melville “alla maniera di Swift, paragona un cavallo a un Aristotele o a un Kant intento a risolvere il mistero esistenziale”<sup>101</sup>, arrivando a domandare: “che cos’è un cavallo se non un uomo poggiato su quattro zampe e

<sup>99</sup> P.Bayle, *Dizionario storico-critico*, Editori Laterza, Bari, 1999, art. Rorario, nota (C), p.155.

<sup>100</sup> *Ibidem*, nota (F), p.175.

<sup>101</sup> P.De Logu, *Arte e morale*, Edizioni Di Stefano, Genova, 1961, pp.31-42.

“Sometimes I think there’s naught beyond.”

*Overro: Le influenze del Dizionario Storico-Critico di Pierre Bayle sul Moby Dick di Melville*

ricoperto di cuoio”, in *Moby Dick* i paragoni si fanno più intensi: “Penso che questa balena franca sia stata uno stoico; e il capodoglio un platonista che avrà seguito Spinoza nei suoi ultimi anni”<sup>102</sup> (cap. LXXV, p. 305); e ancora un’altra espressione consimile al cap. LV (p. 246) “Un leviatano adulto e platonico”. Pare legittimo leggervi in controluce il folgorante passo in cui Bayle precisa che le differenze tra anima di uomo e di animale “sono soltanto accidentali e non un segno di distinzione specifica tra soggetti. Aristotele e Cicerone, all’età di un anno, non avevano pensieri più sublimi di un cane [...]; è un fatto puramente accidentale che essi abbiano superato gli animali”<sup>103</sup>. Ragion per cui “umana o animale, la misteriosa fronte è come quel gran sigillo aureo apposto dagli imperatori tedeschi ai loro decreti. Significa: “Dio: fatto oggi di mio pugno” (cap. LXXIX, p. 313). Un Dio di cui anche l’animale bruto pare in qualche modo consapevole. Troviamo infatti nel testo di Melville tutta una serie di curiosi raffronti, fatti a più riprese tra balena e elefante che non ci sembrano casuali: “A che cosa dovrò dunque assomigliare il capodoglio per la fragranza, considerando la sua mole? Non dovrò assomigliarlo a quel famoso elefante dalle zanne ingioiellate, e fragrante di mirra, che fu portato fuori da una città indiana per rendere onore ad Alessandro Magno?” (cap. XCII, p. 368); “La vista della lancia in frantumi pareva renderlo [si parla qui di Moby Dick] pazzo, come il sangue d’uva e di more gettato davanti agli elefanti d’Antioco nel libro dei Maccabei” (cap. CXXXIII, p. 481).

Essi sembrano convergere in “quello strano spettacolo che si osserva in tutti i capodogli morenti, il volgere della testa verso il sole nello spirare”: “Volta e rivolta la fronte al sole, con tanta lentezza ma con tanta costanza, per rendergli omaggio e invocarlo con gli ultimi movimenti dell’agonia. Anche lui adora il fuoco, lui il più fedele, il più grande e nobile vassallo del sole!” (cap. CXVI, p. 437). Una descrizione che vuol forse rimandare direttamente al costume di quegli elefanti descritti da Plinio, e citati nel *Dizionario*: loro - oltre a comprendere la lingua del paese in cui abitano, ubbidire ai comandi e possedere la facoltà della memoria, provare il piacere dell’amore e della gloria - addirittura “hanno un sentimento religioso verso gli astri, venerando il sole e la luna”<sup>104</sup>. Un sentimento del sacro che, a dispetto del parere del Socrate senofontico e del Lattanzio di *De ira Dei* sopra citati, accomuna esseri umani e animali: “Nessuno di noi due sa dove si trovino le cose senza nome, ma per me come per il puledro, in qualche posto quelle cose debbono esistere” (cap. XLII, p. 183). Si manifesta così il presupposto per

---

<sup>102</sup> G.Baldini, *Moby Dick o le ambiguità*, Riccardo Ricciardi Ed., Napoli, 1951: “Così seguendo Spinoza nell’eliminare l’illusione del finito, il capodoglio nella sua stasi contemplativa è giunto a vedere l’universo *sub specie aeternitatis*”.

<sup>103</sup> P.Bayle, *Dizionario storico-critico*, Editori Laterza, Bari, 1999, art. *Rorario*, nota (E), p.171

<sup>104</sup> *Ibidem*, art. *Rorario*, nota (D), p.163.

una sorta di religione naturale che, in Melville, assume l'aspetto di quella che, riprendendo un'espressione gadameriana, può essere denominata una "metafisica panteistica dell'individualità". Un panteismo che, nella sua veste spinozistica, Bayle fortemente contrastava tramite le armi della speculazione filosofica, e che Melville invece recupera in virtù di una sorta di sentimento pre-razionale<sup>105</sup>. Ne è manifestazione il raptus sovrasensibile che coglie Ismaele mentre è alle prese con la diluizione dell'olio estratto dalla testa dello spermaceti. In questa esperienza Ismaele vive quel che Jossua definisce "un istante di pace totale e di fiducia totale": "percepisce l'armonia (*unisson*) universale. Saggezza e rassegnazione di Ismaele, diventato ormai uno scettico, lo portano a rifiutare la ricerca (*quête*) del sapere e gli evitano così le sofferenze proprie di Ahab"<sup>106</sup>. Ismaele infatti si abbandona a una sospensione estatica, durante la quale si può ben dire che gli si squadernino innanzi le plotiniane praterie dell'essere:

"per un tratto vissi come in una prateria muschiata, dimenticai tutto del nostro terribile giuramento [di inseguire Moby Dick], me ne lavai le mani e il cuore in quello sperma ineffabile [...]. Bagnandomi in quel bagno, mi sentivo divinamente libero da ogni desiderio di male, da ogni petulanza o malizia di qualsiasi sorta [...]. Perché [...] mi sono reso conto che in ogni caso, alla fine, l'uomo deve abbassare o per lo meno trasferire la sua idea della felicità che si può raggiungere non collocandola in qualche zona dell'intelletto o della fantasia ma nella moglie, nel cuore, nel letto, nella tavola, nella sella, nel focolare, nel proprio paese; ora che ho capito tutto questo sono pronto a spremere la tinozza in eterno. Nelle mie pensose visioni notturne ho visto file di angeli in paradiso, ciascuno con le mani in una giara di spermaceti".

In una lettera a Hawthorne, datata giugno 1851, Melville scrive in un *nota bene*: "In questo sentimento del "tutto", però, c'è del vero. Devi averlo spesso provato, disteso sull'erba in un caldo giorno d'estate. Le gambe sembrano mettere radici in terra. I capelli sul capo danno l'impressione di foglie. Questo è il sentimento del *tutto*"<sup>107</sup>. Dà così ragione all'esortazione di Goethe: "Vivi nel tutto",

---

<sup>105</sup> Anche edotto su questo dalle particolareggiate disamine, circa le differenti dottrine panteistiche, del *Dizionario*: nell'articolo su Spinoza soprattutto, ma anche in quello su Senofane, ad esempio.

<sup>106</sup> J.P.Jossua, *Pierre Bayle ou l'Obsession du Mal*, Aubier Montaigne, Paris, 1977.

<sup>107</sup> P.De Logu, *Arte e morale*, Edizioni Di Stefano, Genova, 1961, pp. 31-42: "La pagina di Melville si sostanzia dell'elemento divino che pervade e anima le cose e gli esseri del creato, secondo la concezione panteistica, sì che, ora, di fronte alla distesa sconfinata e maestosa dell'oceano, che egli ritrae con la plasticità suggestiva di un poeta romantico, ma che è già

“*Sometimes I think there’s naught beyond.*”

*Overro: Le influenze del Dizionario Storico-Critico di Pierre Bayle sul Moby Dick di Melville*

cui fa cenno nella stessa lettera<sup>108</sup> (e, insieme, ridando lustro a quanto recita la massima 807 dello stesso: “Noi siamo nell’investigare la natura panteisti, nel poetare politeisti e in morale monoteisti”<sup>109</sup>). “L’io diventa parte della coalescenza cosmica”, per dirla con Nori.

Su questo punto ancor più chiarificatrice è l’epistola che Melville invia allo scrittore di Salem nel novembre 1851, nella quale accenna ad “uno strano sentimento – non è fatto né di speranza né di disperazione. Di appagamento – ecco; e irresponsabilità, ma senza inclinazioni licenziose. Parlo ora del mio più profondo senso dell’essere, non d’un sentimento occasionale”, che non può che rifrangersi in una naturale spinta alla fratellanza (“*infinite fraternity of feeling*”, la chiama, sempre in quella lettera) o a una solidarietà universale (“*ineffabile socialities*”)<sup>110</sup>. Per tornare a questo punto al brano sopra riportato, vi si legge:

“spremetti quell’olio finché mi prese una strana sorta di insania, e mi trovai senza volerlo a spremere in esso le mani dei compagni, scambiandole per i globuli gentili. Un così abbondante, affettuoso, amichevole e amoroso sentimento creava quell’occupazione, che alla fine io stringevo di continuo le loro mani e li fissavo negli occhi con uno sguardo tenero, quasi a dire: Oh miei diletta simili, perché continuare a nutrire rancori sociali o a sentire il più lieve malumore o invidia? Su, stringiamoci le mani tutti in giro, anzi spremiamoci l’uno nell’altro, spremiamoci universalmente nel latte stesso e nello spermaceo della bontà” (cap. XCIV, p. 373).

Si tratta della lieta accettazione del *Mitsein*, o *Mitdasein*, quindi, attraverso un ecumenismo naturale che Melville sembra abbracciare pienamente quando recupera il significato etimologico di “Chiesa Cattolica”, nella sua componente aggettivale, come “la grande e sempiterna prima congrega di tutto questo mondo di Dio. Ad essa apparteniamo tutti, anche se qualcuno di noi coltiva qualche ghiribizzo che però non tocca affatto la fede generale. E in questa ultima ci diamo tutti la mano” (cap. XVIII, p. 92). Una “chiesa” ben lungi da quella confessionale testimoniata dai quacqueri proprietari della baleniera: “alcuni di questi quacqueri

---

simbolo del mistero dell’universo, si sente rapito, trasportato in un mondo irreal e arcano, in una dimensione fuori dal tempo e dallo spazio”.

<sup>108</sup> H.Melville, *Opere Scelte*, Mondadori, Milano,1972, p.1145.

<sup>109</sup> J.W.Goethe, *Massime e riflessioni*, BUR, Milano, 2002, p.158.

<sup>110</sup> Che è poi quell’esperienza cosmica della simpatia”, come intesa da Nori, ossia la “capacità di provare una corrispondenza sentimentale fra individui”: un’identificazione simpatetica [...] sia come proiezione dell’io nell’altro [...], sia come introiezione dell’altro nell’io”.

sono i più sanguinari di tutti i marinai e cacciatori di balene. Sono quacqueri da combattimento. Sono quacqueri a oltranza”.

“Non ho niente da dire contro la religione di nessuno, qualunque sia, fintanto che questa persona non si metta ad ammazzare e insultare nessun altro perché quest’altro individuo non ci crede pure lui. Ma quando la religione di un uomo diviene pazzia autentica, quando si trasforma in vera e propria tortura, e insomma rende questa terra nostra una scomodissima locanda, allora mi pare proprio il momento di pigliare a parte quell’individuo e farsi una piccola discussione” (cap. XVII, p. 89).

È ciò che afferma Melville, per bocca di Ismaele, riguardo alle religioni positive, appalesando così quanto appreso dalle numerose lezioni sullo spirito di tolleranza impartitegli da Bayle. “La religione di un uomo è una cosa, e questo mondo pratico un’altra. Il mondo paga dividendi”. (cap. XVI, p. 80); “Questo mondo è una mutua, una società per azioni”. E a volte proprio ai “cannibali tocca aiutare questi cristiani” (cap. XIII, p. 68), commenta sommessamente Queequeg<sup>111</sup>, perché “nella maggior parte dei casi l’uomo, in un modo o nell’altro, ha un legaccio siamese con una pluralità di altri mortali” (cap. LXXII, p. 292)<sup>112</sup>. Anche se non lo abbandona la consapevolezza, già bayliana, che l’uomo è doppio in se stesso e capita quindi che lo spontaneo slancio simpatetico verso gli altri confligga con forti resistenze egotistiche: “l’uomo ama il suo simile ma è anche un animale che fa denaro, e questa propensione interferisce troppo spesso con la sua capacità di amare” (cap. XCIII, p. 371).

“Ho l’impressione che la Divinità sia frantumata come il pane della Cena, e che noi ne siamo i pezzi. Di qui quest’infinita fratellanza di sentimenti”<sup>113</sup>, aggiunge

---

<sup>111</sup> G.Cambon, *La lotta con Proteo*, Bompiani, Milano,1963: “Queequeg è l’umanità amabile di un selvaggio che l’Occidente non ha ancora contaminato, contro il demoniaco Fedallah, la vendetta dell’Oriente sull’Occidente aggressore”.

<sup>112</sup> A proposito di questo capitolo, *The Monkey Rope*, in cui Ismaele e Queequeg si trovano legati ai due capi di una stessa gomina, vedi G.Baldini, *Moby Dick o le ambiguità*, Riccardo Ricciardi Ed., Napoli, 1951: “Se il povero Queequeg fosse affondato [...] Ishmael avrebbe dovuto lasciarsi trascinare nel suo solco. [...] La sua individualità sembra fusa in una società a due, e sembra che il suo libero arbitrio abbia ricevuto un colpo mortale, e che l’errore e la sfortuna di un altro avrebbero potuto trascinare la sua innocenza nella sciagura. [...] La prima reazione di Ishmael è di pensare che sia intervenuto un’interregno nella provvidenza” e che questa abbia “sanzionato una grossolana ingiustizia” ma poi, meditando dell’altro, Ishmael si accorge che la sua è la precisa situazione di ogni mortale che respiri, e il significato di quel suo “matrimonio” gli pare evidente una volta di più”.

<sup>113</sup> H. Melville, *Opere Scelte*, Mondadori, Milano,1972, p.1147.

“Sometimes I think there’s naught beyond.”

*Overro: Le influenze del Dizionario Storico-Critico di Pierre Bayle sul Moby Dick di Melville*

Melville, in un passaggio<sup>114</sup> della lettera a Hawthorne. Per la verità, sembra di potervi rileggere la traccia lasciata in lui dalla lettura, nel *Dizionario*, delle parole di Almarico (“che aveva insegnato che tutte le cose sono Dio e un solo essere”): “Tutte le cose sono Dio, Dio è tutte le cose. Creatore e creatura sono la stessa cosa. Le idee creano e sono create; [...] tutte le cose sono destinate a ritornare a Lui, affinché insieme riposino immutabilmente in Dio, permanendo come un unico e immutabile individuo”<sup>115</sup>. Melville appunto si riconosce come un frammento, per dir così, “transustanziato” di questa deità, che finalmente torna a disvelare la sua “personalità” benigna. Sarebbe quindi illogico tentare di ingraziarsela, per il fatto che, come nota Arnobio, per loro stessa natura “gli déi buoni non possono fare il male, anche se non sono stati onorati in nessun modo”<sup>116</sup>.

Giunti alla fine di questo percorso, ecco dunque riaffacciarsi, per nulla chiarito, lo stesso problema da cui ci si è mossi: qual è la vera natura di Dio? In altre parole, quale scegliere, nella lista completa delle teorie di metafisica speciale che ancora Arnobio fornisce, nell’*Adversus gentes*<sup>117</sup>? Questa lista risulta, a ben vedere, come una serie di contraddizioni insanabili e forse destinate, per ragioni costitutive dell’indagine umana, a mantenersi tali. Per restare in tema, dare un chiarimento ultimativo a tali quesiti sembra ancora più complicato che fermare la balena mettendole il proverbiale sale sulla coda. Perché “la ragione umana è troppo debole per una simile impresa; essa è un principio di distruzione e non di edificazione; essa è adatta soltanto a sollevare dubbi e a volgersi a destra e a sinistra per prolungare all’infinito una disputa”<sup>118</sup>, come sosteneva, dando sfogo a

---

<sup>114</sup> Passaggio che Nori così esplicita: “L’individuo può identificarsi con un altro individuo, o con gli essenti del mondo, poiché ogni individuo e ogni essente sono manifestazioni particolari della stessa vita universale. E a quella vita universale – il tutto, il cosmo, Dio, la superanima, l’infinito, la mente universale, lo spirito assoluto, la totalità storica, o tutti gli altri sinonimi mitologici, religiosi, o secolari che i romantici formulavano – l’individuo può accedere, o meglio tornare, perché da quella vita, in definitiva, proviene”. G.Nori, *Il seme delle piramidi, L’evoluzione artistica e intellettuale di Herman Melville*, Andrea Livi Editore, Ascoli, 1995, pp. 40-47.

<sup>115</sup> P.Bayle, *Dizionario storico-critico*, Editori Laterza, Bari, 1999, art. *Spinoza*, nota (A), p.366

<sup>116</sup> *Ibidem*, art. *Pauliciani*, nota (G), pp.69-70.

<sup>117</sup> P.Bayle, *Dizionario storico-critico*, Editori Laterza, Bari, 1999, art. *Spinoza*, nota (X), p.435: “Alcuni negano l’esistenza degli dèi, altri dicono di dubitare se esistano in qualche luogo, altri ancora affermano che gli dèi esistono, ma che non si interessano delle cose che riguardano i mortali; per altri invece se ne interessano e dirigono le cose terrene. Stando dunque così le cose e non potendo essere altrimenti che fra tutte queste opinioni una sola sia quella vera, tutti entrano in lizza portando le loro argomentazioni, nessuna delle quali manca di qualche probabilità, sia quando asseriscono le proprie ragioni sia quando contrastano con le altrui opinioni”.

<sup>118</sup> *Ibidem*, art. *Manichei*, nota (D), p.23.

tutto il suo temperamento scettico, lo stesso Bayle (ancora sprovvisto di quella fiducia nelle possibilità d'una *pars construens* che verrà poi recata dall'ottimismo illuminista).

Come nota sempre Bell, riferendosi contemporaneamente a Bayle e a Melville, “*a final knowledge can be reached only intuitively*”<sup>119</sup>, una conoscenza ultimativa può essere raggiunta solo intuitivamente (così rimanendo, per forza di cose, perlopiù incomunicabile), “perché tutti hanno dubbi, molti negano, ma dubitando o negando sono pochi quelli che assieme hanno intuizioni. Dubbi su tutte le cose terrene, e intuizioni di qualche cosa divina; questa combinazione non produce né un credente né un miscredente, ma un uomo che considera il credere e il non credere con occhio uguale”<sup>120</sup>.

### *Bibliografia*

- P. Bayle, *Dizionario storico-critico*, Editori Laterza, Bari, 1999.  
 H. Melville, *Moby Dick*, a cura di Nemi D'Agostino, Garzanti, Milano, 1992.  
 H. Melville, *Opere Scelte*, Mondadori, Milano, 1972.  
 M. Bell, “Pierre Bayle and Moby Dick”, *PMLA (Publications of the Modern Language Association of America)*, New York, Sept. 1951.  
 J.P. Jossua, *Pierre Bayle ou l'Obsession du Mal*, Aubier Montaigne, Paris, 1977.  
 F.O. Matthiessen, *American Renaissance*, Oxford U.P., London, 1941.  
 P. De Logu, *Arte e morale*, Edizioni Di Stefano, Genova, 1961.  
 R.H. Popkin, *History of Scepticism*, California U.P., Berkeley, 1979.  
 G. Baldini, *Moby Dick o le ambiguità*, Riccardo Ricciardi Edizioni, Napoli, 1951.  
 T.W. Herbert Jr., “Calvinism and Cosmic Evil in *Moby Dick*”, *PMLA*, New York, Oct. 1969.  
 G. Stewart, “The Two Moby-Dicks”, *AL (American Literature)*, Duke University Press, No. 4, Jan. 1954.  
 E. Honig, *Dark Conceit. The Making of Allegory*, Oxford University Press, New York, 1966.  
 J.J. Mayoux, *Melville par lui-même*, Editions du seuil, Paris, 1959.  
 G. Cambon, “La caccia ermeneutica a Moby Dick”, *SA (Studi Americani)*, Sett. 1964.  
 G. Cambon, *La lotta con Proteo*, Bompiani, Milano, 1963.  
 A. Lombardo, *La ricerca del vero*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1961.

---

<sup>119</sup> M. Bell, “Pierre Bayle and Moby Dick”, *Publications of the Modern Language Association of America (PMLA)*, New York, Sept. 1951, pp. 626-648

<sup>120</sup> H. Melville, *Moby Dick*, Garzanti, Milano, 1992, cap. LXXXV, p. 337



*“Sometimes I think there’s naught beyond.”*

*Overvo: Le influenze del Dizionario Storico-Critico di Pierre Bayle sul Moby Dick di Melville*

T. Vargish, “Gnostic Mythos in Moby Dick”, *PMLA*, New York, No. 3, June 1966.

P. Brodtkorb, “Ishmael’s White World: A Phenomenological Reading of *Moby Dick*”, *American Studies*, Yale University Press, New Haven, No. 9, 1965.

G. Nori, *Il seme delle piramidi, L’evoluzione artistica e intellettuale di Herman Melville*, Andrea Livi Editore, Ascoli, 1995.

## ***Information on the Journal / Informazioni sulla rivista***

***Etica & Politica/Ethics & Politics*** is a philosophical journal on line, being published only in an electronic format.

The journal aims at promoting research and reflection, both historically and theoretically, in the field of moral and political philosophy, with no cultural preclusion or adhesion to any cultural current.

Contributions should be submitted in one of these languages: Italian, English, French, German, Portuguese, Spanish.

All essays should include an English abstract of max. 200 words.

The editorial staff especially welcomes interdisciplinary contributions with special attention to the main trends of the world of practice.

The journal has an anonymous referee system.

Two issues per year (one every six months: June and December) are expected.

All products on this site are released with a ***Creative Commons*** license (CC BY-NC-SA 2.5 IT) <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/it/>

***Etica & Politica/Ethics & Politics*** position on publishing ethics.

The publication of an article through a peer-reviewed process is intended as a essential feature in the development of a respected scientific community.

It is essential to agree upon high standards of expected ethical behavior for all parties involved in our journal. These standards include originality in research papers, precise references in discussing other scholars' positions, avoiding plagiarism. ***Etica & Politica/Ethics & Politics*** takes these standards extremely seriously, because we think that they embody the scientific method and scholarly communication.

***Etica & Politica/Ethics & Politics*** è una rivista filosofica on line, pubblicata in formato elettronico.

L'obiettivo della rivista è di favorire la ricerca e la riflessione, teorica e storica, nell'ambito della filosofia morale e della politica, senza nessuna preclusione culturale.

I contributi dovranno essere sottoposti in una delle seguenti lingue: italiano, francese, inglese, portoghese, spagnolo, tedesco. Tutti gli articoli dovranno essere accompagnati da un abstract in inglese di max. 200 parole.

La redazione sollecita particolarmente contributi interdisciplinari e attenti alle principali tendenze provenienti dal mondo delle pratiche.

La rivista si avvale di un sistema di *referee* anonimo.

Sono previsti due numeri all'anno con cadenza semestrale (giugno e dicembre).

Tutti i prodotti presenti su questo sito sono rilasciati con una licenza **Creative Commons** (CC BY-NC-SA 2.5 IT) <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/it/>

**DIREZIONE/EDITOR:**

PIERPAOLO MARRONE (Trieste) [marrone@units.it](mailto:marrone@units.it)

**REDAZIONE/EDITORIAL BOARD:**

ELVIO BACCARINI (Rijeka) [ebaccarini@ffri.hr](mailto:ebaccarini@ffri.hr)

ROBERTO FESTA (Trieste) [festa@units.it](mailto:festa@units.it)

GIOVANNI GIORGINI (Bologna) [giovanni.giorgini@unibo.it](mailto:giovanni.giorgini@unibo.it)

EDOARDO GREBLO (Trieste) [grebloe@libero.it](mailto:grebloe@libero.it)

FABIO POLIDORI (Trieste) [polidori@units.it](mailto:polidori@units.it)

**WEBMASTER:**

ENRICO MARCHETTO (Trieste) [enrico.marchetto@gmail.com](mailto:enrico.marchetto@gmail.com)

**COMITATO SCIENTIFICO/ADVISORY BOARD:**

A. AGNELLI † (Trieste), J. ALLAN (Otago), G. ALLINEY (Macerata), M. ANZALONE (Napoli), D. ARDILLI (Modena), G. AZZONI (Pavia), F. BACCHINI (Sassari), K. BALLESTREM (Eichstaet), E. BERTI (Padova), M. BETTETINI (Milano), P. BETTINESCHI (Venezia), W. BLOCK (New Orleans), M. BYRON (Ohio), R. CAPORALI (Bologna), G. CATAPANO (Padova), L. COVA (Trieste), S. CREMASCHI (Vercelli), G. CEVOLANI (Modena), C. COWLEY (Dublin), U. CURI (Padova), P. DONATELLI (Roma), P. DONINI (Milano), M. FARAGUNA (Trieste), M. FERRARIS (Torino), L. FLORIDI (Oxford), R. FREGA (Bologna), C. GALLI (Bologna), C.L. GESHEKTER (California), R. GIOVAGNOLI (Roma), J. KELEMEN (Budapest), P. KOBAN (Torino), E. LECALDANO (Roma), E. MANGANARO (Trieste), G. MANIACI (Palermo) R. MARTINELLI (Trieste), M. MATULOVIC (Rijeka), F.G. MENGA (Tübingen), N. MISCEVIC (Maribor), R. MORDACCI (Milano), B. DE MORI (Padova), M. PAGANO (Vercelli), G. PELLEGRINO (Roma), V. RASINI (Modena-Reggio Emilia), M. REICHLIN (Milano), M. RENZO (Stirling), A. RIGOBELLO (Roma), P.A. ROVATTI (Trieste), A. RUSSO (Trieste), M. SBISÀ (Trieste), S. SEMPLICI (Roma), A. SCHIAVELLO (Palermo), M. SGARBI (Verona), F. TRABATTONI (Milano), F. TRIFIRÒ (London) C. VIGNA (Venezia), S. ZEPPI † (Trieste)