

**Università degli Studi di Pisa**  
**Facoltà di Lettere e Filosofia**  
Dipartimento di Filosofia  
Corso di Dottorato in Discipline Filosofiche

Günther Anders

*Dall'uomo senza mondo al mondo senza uomo*

Direttore di ricerca:  
Prof.re Giuliano Campioni

Candidato: Fabio Cozzi

Anno accademico 2010-2011

## **Tavola di riferimento:**

- AD** *Die atomare Drohung, Radikale Überlegungen*, 1981  
**AM1** *L'uomo è antiquato*, vol.1, 1963  
**AM2** *L'uomo è antiquato*, vol.2, 1992  
**Aant** *Günther Anders antwortet. Interview und Erklärungen*, 1987  
**Besuch** *Besuch im Hades. Auschwitz und Breslau 1966. Nach «Holocaust»* 1979, 1979  
**BvM** *Der Blick vom Mond. Reflexionen über Weltraumflüge*, 1970  
**CM** *La catacomba molussica*, 2008  
**Discorso** *I morti Discorso sulle tre guerre mondiali, seguito da Hiroshima è dappertutto. Una prefazione (1982)*, 1990  
**Eichm** *Noi, figli di Eichmann*, 1995  
**Essere** *Essere o non essere, Diario di Hiroshima e Nagasaki*, 1961  
**HE** *Heidegger esteta dell'inazione*, 1996  
**Irrelevanz** *Die Irrelevanz des Menschen*, 1988  
**K** *Ketzereien*, 1982  
**Kafka** *Kafka, Pro e contro*, 1989  
**La coscienza** *La coscienza al bando, Il carteggio con Eatherly*, 1961  
**M** *Mariechen. Eine Gutenachtgeschichte für Liebende, Philosophen und Angehörige anderer Berufs-Gruppen*, 1987  
**NE** *Nichilismo ed esistenza*, 1988  
**Opinioni** *Opinioni di un eretico*, 1991  
**P** *Patologia della libertà*, 1993  
**PS**, *Philosophische Stenogramme*, 1965  
**Saggi** *Saggi dall'esilio americano*, 2003  
**Sprache** *Sprache und Endzeit I-VI*, 1989-90  
**Stato di necessità** *Stato di necessità e legittima difesa*, 1997  
**TuG** *Tagebücher und Gedichte*, 1985  
**UH** *Über Heidegger*, 2001  
**Uha** *Über das Haben. Sieben Kapitel zur Ontologie der Erkenntnis*, 1928  
**Uomini** *Uomini senza mondo*, 1986  
**UsM** *Uomo senza mondo. Scritti sull'arte e la letteratura*, 1991

## Indice:

1. Gli inizi	
1.1. Anders fenomenologo tra Husserl ed Heidegger	p.1
1.2. La conferenza del '29 a Francoforte: <i>L'estraneità dell'uomo nel mondo</i>	p.4
1.2.1. La natura dell'esistenza ( <i>Une interprétation de l'a posteriori</i> )	p.6
1.2.2. Patologia della libertà ( <i>Pathologie de la liberté</i> )	p.8
1.3. <i>Excursus</i> : Anders e l'antropologia filosofica	p.12
1.4. Anders scrittore: <i>La catacomba molussica</i>	p.15
1.5. La pseudoconcretezza di Heidegger: la critica a <i>Sein und Zeit</i> e la 'naturalizzazione' dell'ontologia esistenziale	p.17
1.6. L'uomo senza mondo ( <i>Weltlos</i> )	p.30
1.7. Dalla libertà antropologica alla schiavitù nel mondo della tecnica: la vergogna diventa prometeica	p.36
2. <i>L'uomo è antiquato.</i>	
2.1. Le tre rivoluzioni	p.43
2.2. La prima rivoluzione industriale	p.44
2.2.1. La macchina	p.44
2.2.2. La macchina è totalitaria	p.46
2.3. La seconda rivoluzione industriale: la creazione dei bisogni.	p.50
2.4. Il Paese della Cuccagna ...del produttore.	p. 52
2.4.1. <i>Excursus</i> : <i>Vita activa</i> di Arendt	p.53
2.5. Il Paese della Cuccagna...del consumatore	p.55
2.6. <i>L'uomo senza mondo</i> .....come consumatore: la televisione.	p.57
2.7. Il dibattito sull'industria culturale: Benjamin ed Adorno	p.58
2.8. La critica di Anders: il saggio ' <i>Il mondo come fantasma e come matrice</i> '	p.64
2.8.1. Il fantasma	p.68
2.8.2. La matrice	p.70
2.9. Fine delle ideologie, società ed individuo: elementi di confronto con le tesi della Scuola di Francoforte	p.75
3. <i>L'uomo senza mondo</i> ...come produttore	
3.1. Il lavoro	p.82
3.1.1. Il tempo libero	p.85
3.2. La medialità	p.87
3.2.1. <i>Excursus</i> : Aspettando Godot	p.89
3.3. Il dislivello prometeico	p.91
3.3.1. Alle radici del dislivello prometeico: Simmel	p.95
3.4. La vergogna prometeica	p.100
3.5. Inversione del rapporto mezzo-fine: la terza rivoluzione industriale	p.104
3.6. Metafisica del mondo moderno	p.107
3.6.1. <i>Excursus</i> : scienza e tecnica in Heidegger	p.109
4. <i>Il mondo, senza uomo... della tecnica</i>	
4.1. Il totalitarismo della tecnica: economia e politica	p.113
4.2. Tecnica come soggetto della storia	p.115
4.2.1. <i>Excursus</i> : Adorno e la tecnica	p.116
4.3. Tecnica e morale	p.118
4.4. Tecnica e <i>post-historie</i>	p.119

4.5. <i>Excursus</i> : Il dibattito sulla tecnocrazia: Schelsky, Marcuse, Habermas, Bloch	p.120
4.6. Alle origini del mondo moderno: critica dell'antropocentrismo	p.132
4.6.1. <i>Excursus</i> : La <i>Dialettica dell'illuminismo</i>	p.135
4.7. Le radici del mostruoso nella <i>Dialettica dell'illuminismo</i> ed in Anders	p.137
5. Conseguenze etiche della medialità	
5.1. L'impresa fucina del conformismo	p.139
5.1.1. <i>Excursus</i> : il carteggio con Eatherly	p.141
5.2. Il massacro come lavoro: Auschwitz ed Hiroshima	p.142
5.2.1. Auschwitz	p.145
5.2.2. Hiroshima	p.147
6. <i>Il mondo, senza uomo... della bomba</i>	
6.1. Pensare la bomba: teologia negativa	p.150
6.2. <i>Excursus</i> : Il 'sublime' e la bomba	p.155
6.3. Teologia atomica: l'ultima epoca della storia	p.156
6.3.1. <i>Excursus</i> : la polemica con Jaspers	p.160
6.4. Il <i>kairos</i> dell'ontologia	p.161
6.5. L'Apocalisse. Cecità all'Apocalisse	p.163
7. Il nichilismo	
7.1. Il nichilismo della bomba	p.166
7.2. Il nichilismo di Anders: filosofia della contingenza	p.167
7.3. La tecnica e l'atomica, irrilevanza dell'etica in Heidegger	p.174
7.3.1. <i>Excursus</i> : il rapporto con Bloch	p.183
8. Il 'salto' nella moralità	
8.1. La morale di Anders: solidarietà	p.185
8.1.1. <i>Excursus</i> su Kant	p.187
8.2. Lode della contingenza e comicità	p.188
8.3. <i>Kosmologische humoreske</i> e <i>Mariechen</i>	p.191
9. Anders filosofo contro l'Apocalisse	
9.1. Ostinata..e doppia incoerenza	p.195
9.2. Un nuovo ruolo per la filosofia: rifiuto del sistema	p.196
9.3. La 'Filosofia dell'occasione' ( <i>Gelegenheitsphilosophie</i> )	p.197
9.4. Il problema del linguaggio	p.200
9.5. Appianare il dislivello: potenziare la capacità immaginativa	p.205
9.6. Ermeneutica prognostica e metodi di interpretazione	p.210
9.7. Depotenziare la capacità produttiva	p.215
9.8. Riflessioni critiche	p.216
10. Anders militante contro l'Apocalisse	
10.1. L'impegno politico di Anders	p.221
10.2. Stato di necessità e legittima difesa	p.223
<i>Bibliografia</i>	p.228

### 1. 1. Anders fenomenologo tra Husserl ed Heidegger

Dopo la prima guerra mondiale Anders studia dapprima filosofia e storia dell'arte con Cassirer e Panofsky, poi, nel 1921, si reca a Freiburg per studiare con Husserl ed Heidegger: "Solo pochissime dottrine che garantivano una certezza in ambiti limitatissimi riuscivano ad attrarre la gioventù disperata: per esempio la fenomenologia di Husserl, malgrado la sua sobrietà" (NE, 187)<sup>1</sup>.

Con Husserl si laurea nel 1924 con una dissertazione dal titolo "*Il ruolo della categoria della situazione nelle proposizioni logiche*" (*Die Rolle der Situationskategorie bei den «Logischen Sätzen»*).

A partire da questo primo scritto Anders inizia quel processo di interpretazione della fenomenologia husserliana in senso pragmatico, che lo porterà ad accentuare sempre più, prima attraverso il concetto di situazione, in seguito attraverso quello di corpo, poi di bisogno, gli aspetti materialistici, naturali della vita dell'uomo, ad allontanarsi dunque fin da subito – mostrando nello stesso tempo tracce dei durevoli influssi di Heidegger – dal suo maestro: molti anni più tardi dirà infatti di essersi laureato con Husserl "con una tesi contro di lui" (*Uomini*, 11)<sup>2</sup>.

Anders ricerca infatti nella sua dissertazione "niente meno che la prova di una falsa limitazione della fenomenologia alla sfera della coscienza pura, criticando l'esclusione a suo parere inammissibile della situazione concreta, della 'fatticità' (*Faktizität*), come egli si esprime utilizzando un concetto, divenuto più tardi famoso, di Heidegger" (Hildebrandt, in AA.VV., *Text-Kritik*, 58).

Se il merito della fenomenologia è stato, secondo Stern (che non ha ancora cambiato il nome nel più famoso 'Anders')<sup>3</sup>, quello di aver rimosso il *cogitare* (nel senso della genesi psichica degli atti di coscienza) dall'analisi del significato, la sua debolezza consiste nel non riconoscere come certe proposizioni, astratte dalla concreta situazione in cui sono impiegate (cioè dalle categorie del tempo e della realtà), rimangono non solo incomprensibili, ma neppure ricostruibili.

<sup>1</sup> Sul rapporto personale con Husserl, vedi *Opinioni*, 37

<sup>2</sup> Come sottolinea Vosicky: "Contro Husserl egli sottolineava, con Heidegger, il significato della situazione fattuale (*faktische Situation*) e si allontanava perciò dalla fenomenologia della coscienza trascendentale volgendo ad una particolare forma fenomenologica di antropologia filosofica" (p. 899).

<sup>3</sup> Sulle circostanze che lo portarono a cambiare il suo nome Anders racconta in *Opinioni*, pp.46-48. Thomas H. Macho sostiene invece un'altra versione e cioè che sia derivato, in forma di anagramma modificato, dal cognome della moglie, Arendt (vedi:AA.VV., *Anders kontrovers*, pp.101-102).

Nell'assumere una 'fatticità' fenomenologicamente riducibile - "la cui esclusione nella messa tra parentesi del mondo naturale costituisce per Husserl la precondizione della conoscenza per essenze" (*ibid*, 59) - e la concretezza della situazione, Anders doveva perciò sembrare far parte, come Husserl affermerà nella conferenza *Fenomenologia e Antropologia* (tenuta nel 1931 alla Società Kantiana di Francoforte, cioè dove due anni prima Anders aveva esordito filosoficamente, come vedremo, con la conferenza sulla "Weltentfremdung"), di "quella giovane generazione filosofica della Germania"<sup>4</sup> che negli anni '20 si volge verso l'antropologia filosofica e con l'accentuazione della umana concretezza ricade alla fine "nella posizione ingenuamente naturale"<sup>5</sup>, in tal modo fraintendendo la vera fenomenologia.

La distanza nei confronti di Husserl si accompagna nello stesso tempo ad una evidente vicinanza ad Heidegger, della quale è chiaramente consapevole lo stesso Anders, laddove, all'inizio della sua dissertazione, constata che la sua intenzione di indagare i rapporti tra l'esserci ed il 'logico' è "dipendente.. dalla posizione problematica di Heidegger" (*Die Rolle*, 4, citato da Hildebrandt, in AA.VV., *Text-Kritik*, 60): questa vicinanza apparirà più chiara nel primo vero e proprio scritto filosofico di Anders, *Über das Haben*, pubblicato un anno dopo *Sein und Zeit*, cioè nel 1928 (dove non mancano però già le prime critiche all'astrattezza heideggeriana)<sup>6</sup>.

La dissertazione fu ben accolta ed Anders/Stern superò anche il colloquio orale, anzi, come ricorda lui stesso, Husserl "in seguito mi chiese perfino se volevo fargli da segretario, offerta che educatamente declinai" (*Opinioni*, 36); nel 1925 nei seminari friburghesi di Husserl conosce Hannah Arendt, che rivede a Berlino nel 1929 e che dopo poco sposterà.

In questi anni pubblica qualche lavoro fenomenologico<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> *Phänomenologie und Anthropologie in Philosophy and Phenomenological Research*, vol.II, n.1, 1941, p.1 (citato da Hildebrandt, AA.VV., *Text-Kritik*, nota 16, p.62).

<sup>5</sup> *ibid*, p.8

<sup>6</sup> Nella dissertazione del 1924 sono già contenuti, secondo Thomä, alcuni presupposti per la posteriore presa di distanza anche nei confronti di Heidegger: secondo lui infatti il giovane Anders scopre "nella 'situazione' umana qualcosa di pratico. Con questa diversione interna alla fenomenologia, la sottolineatura dell'*atto* intenzionale rispetto al *contenuto* intenzionale, si prepara una posizione filosofica, che metterà in risalto non la costituzione ontologica, ma la dimensione pratica della vita; con ciò Anders va al di là delle tendenze pragmatiche di Heidegger e sottolinea la dimensione etica del dialogo e della responsabilità rispetto gli altri. Già il suo primo scritto accademico contiene un insinuante veleno contro Heidegger" (Thomä, 2001, p. 411).

<sup>7</sup> Nel 1926 nel *Philosophischer Anzeiger* l'articolo "Sui tipi di oggetti - Osservazioni fenomenologiche in occasione del libro di Arnold Metzger: *L'oggetto della conoscenza*" (*Über Gegenstandstypen - Phänomenologische Bemerkungen anlässlich des Buches von Arnold Metzger: Der Gegenstand der Erkenntnis*); nel 1927 nella *Zeitschrift für Musikwissenschaft* l'articolo "Sulla

Nel 1928 Anders, che nel frattempo era stato assistente di Scheler ed aveva spesso soggiornato a Parigi (da cui aveva svolto il lavoro di corrispondente d'arte per la *Vossische Zeitung*), pubblica il suo primo vero e proprio scritto filosofico, *Über das Haben*.

Esso si compone, come specifica il sottotitolo, di 'Sette capitoli sull'ontologia della conoscenza' (*Sieben Kapitel zur Ontologie der Erkenntnis*), con i quali Anders è alla ricerca di una ontologia della conoscenza, "di una dottrina dell'essenza (*Sein*) specifica della conoscenza, o almeno del suo legame con l'essere (*Seinsverhaftung*)" (UHa, *Vorbemerkung*) e che possono perciò essere considerati, almeno in parte, come 'completamento' della originaria teoria di Husserl, "alla quale essi – nel senso di una filosofia materiale come in Scheler – aggiungono certi aspetti, che una fenomenologia, concentrata sull'Io conoscente ed il 'vedere' come paradigma della percezione sensibile, aveva trascurato" (Hildebrandt, in AA.VV., *Text+kritik*, 61).

E' perciò la dimensione della corporeità, il modo di darsi del corpo (*Gegebenheitsweise des Leibes*), l' 'avere', come una "dimensione specifica" (UHa, 71) dell'esistenza umana, che Anders indaga nel capitolo centrale, che dà il titolo all'opera, con questo anticipando riflessioni che Sartre svolgerà più tardi in *L'essere e il nulla*<sup>8</sup>.

Le sue riflessioni sono guidate dall'esigenza "di ricondurre ad un livello empirico concetti fenomenologici come quello di *Intention* (Intenzione) ed *Erfüllung* (Adempimento) e le problematiche esistenzialontologiche dello Heidegger di *Sein und Zeit*" (Russo, p.100).

Nel caso dell'enunciato 'Io ho un corpo' ci troviamo infatti di fronte ad una intenzionalità che si distacca dallo schema husserliano: mentre in Husserl l'intenzione si dirige in primo luogo su qualcosa (ad esempio la rappresentazione del colore blu) e solo in un secondo momento giunge a compimento, si manifesta come fenomeno (per esempio il mare blu) – è possibile perciò pensare una qualità essenziale neutra (blu) e solo in seguito delle qualità specifiche (mare blu, cielo blu,..) – questa distinzione per Anders non è più possibile in riferimento al corpo, nella cui sfera "fin dall'inizio intenzione ed adempimento coincidono. (...) il

---

fenomenologia dell'ascolto" (*Zur Phänomenologie des Zuhörens*).

<sup>8</sup> Secondo Portinaro questo lavoro "contiene il primo tentativo sistematico di sviluppare un'ontologia dell'uomo come *animal habens* – traducendo materialisticamente il *cogito* cartesiano in un *habeo ergo sum* – e anticipa così l'interesse che a questo concetto avrebbero rivolto in particolare gli esistenzialisti francesi, Gabriel Marcel con il suo *Être et Avoir* e Sartre nella quarta parte di *L'Être et le Néant*" (Portinaro, 2003, p. 15).

corpo, senza che un altro atto si interponga, è 'là' “ (UHa, 83) ed ancor più radicalmente, ma in nota: “L'adempimento precede qui l'intenzione” (nota UHa, 83)<sup>9</sup>.

Anche nel capitolo *Über das Naturtreffen* Anders, attraverso la critica al concetto heideggeriano di *Umwelt*, rivela l'intenzione di volersi sottrarre ad una dimensione ora non più coscienzialistica, ma pur sempre antropocentrica, per conferire invece maggiore indipendenza ed autonomia al dato naturale, anticipando così tesi che svilupperà in seguito, come vedremo, in maniera più dettagliata<sup>10</sup>.

## **1. 2. La conferenza del '29: *Die Weltfremdheit des Menschen***

Nel 1929 Anders (Stern) si volge verso l'Istituto di Ricerca Sociale di Francoforte: mentre cerca di abilitarsi all'università della città con un lavoro di ispirazione fenomenologica sulla musica, “*Ricerche filosofiche sulle situazioni musicali*” (*Philosophische Untersuchungen über musikalische Situationen*),<sup>11</sup> egli, “alla ricerca di sostenitori per il suo lavoro”, svolge nella *Kantgesellschaft* “una lezione preliminare davanti ad un gruppo di illustri accademici formato da due esponenti della scuola di Francoforte, Theodor Adorno e Max Horkheimer, da un loro amico, lo psicologo Max Wertheimer, e da due fra i più promettenti giovani professori di Francoforte, il teologo Paul Tillich e il sociologo Karl Mannheim” (Young-Bruehl, p.111)<sup>12</sup>.

Questa conferenza (poi ripetuta dopo pochi giorni ad Amburgo, ed il cui testo originale, considerato smarrito e mai pubblicato, è stato ritrovato soltanto adesso<sup>13</sup>) aveva come titolo “*L'estraneità dell'uomo nel mondo*” (*Die Weltfremdheit des Menschen*): le riflessioni in essa sviluppate confluiranno in seguito nei due saggi rispettivamente del '34 e del '36 *Une interprétation de l'a*

---

<sup>9</sup> “Questi pensieri erano però troppo ‘materialistici’ per Husserl, come afferma Anders ancora nel 1985 in una nota di *L'odio è antiquato* (nota 1, p.11); Anders tornerà in seguito su questa nozione di ‘avere’, considerata come un ‘tertium ontologico’, “senza svilupparne però le implicazioni che presentavano dal punto di vista di una antropologia filosofica” (Portinaro, 2003, p. 15; vedi PS, 76; K, 191-193).

<sup>10</sup> “La natura nella forma del ‘corpo’ precede la teoria degli atti fenomenologica e questo è il preludio per la più tarda tesi di Anders che l'intenzionalità segue ad una precedenza naturale, cioè l' ‘aver mancanza’, il ‘bisogno’ „ (Thomä, 2001, p. 412).

<sup>11</sup> Su questo testo manoscritto non pubblicato: vedi Liessmann, introduzione ad Anders, *Patologia della libertà*, pp. 11-12 e Knelagen (in AA.VV., *Text+Kritik*, pp. 75-76); anche Matassi, *Linguaggio, musica e tecnica in G.Anders* (Micromega, 5/2002, pp.85-96).

<sup>12</sup> L'elenco dei partecipanti si discosta in altre versioni: ad esempio Wittulsky non menziona né Wertheimer né Mannheim ed aggiunge invece Goldstein, Sternberger e la Arendt, a quel tempo ancora moglie di Anders (vedi Wittulsky, 1992, p.30).

<sup>13</sup> vedi Russo, p. 103, nota 8



*posteriori e Pathologie de la liberté*, pubblicati entrambi sulla rivista *Recherches philosophiques* (il primo nel numero IV, 1934-35, pp.65-80; il secondo nel numero VI, 1936-37, pp.22-54)<sup>14</sup>.

Essi da un lato continuano la presa di distanza, già avviata nei primi lavori autonomi di Anders, nei confronti della fenomenologia, sulla cui base, come si è visto, si era formato negli anni universitari; dall'altro sviluppano riflessioni antropologiche che, anticipando almeno in parte tesi articolate quasi vent'anni dopo sia da Gehlen che da Sartre, avrebbero dovuto costituire parte di quella "antropologia filosofica sistematica" - il cui nocciolo teorico è costituito dalla tesi di derivazione nietzscheana dell'indeterminatezza dell'uomo (AM2, 117), della sua non predisposizione (UsM, 33) - , la cui elaborazione fu poi interrotta dall'arrivo al potere di Hitler (vedi *Opinioni*, 42-43).

Come racconta la Young-Bruehl, la conferenza trovò un'accoglienza positiva, si "incoraggiò Stern a proseguire il suo lavoro", ma Adorno, al quale non solo non era piaciuta questa, ma neppure la prima stesura di un altro lavoro sulla filosofia della musica presentatagli dal promettente studente, svolta "in una prospettiva che marxista non era affatto", lo scoraggiò (p. 111)<sup>15</sup>.

In ogni caso il progetto di abilitazione va in fumo, sia perché "l'atmosfera politica cominciava a diventare tesa", sia anche perché, conosciuto Adorno, Anders si convince che questi "su questo campo lo superava di gran lunga" (*Aant*, 171)<sup>16</sup>.

Un altro argomento, un lavoro su Schelling, gli viene proposto da Tillich nel 1931, ma non se ne fa nulla (vedi Young-Bruehl, p.112).

### 1.2.1. La natura dell'esistenza (*Une interprétation de l'a posteriori*).

---

<sup>14</sup> Una analisi di questi testi è ampiamente svolta da W.Reiman (1990), da Schubert (1992) e da Liesmann (2002).

<sup>15</sup> Questo fatto aumentò l'ostilità della Arendt che "non aveva mai avuto simpatia , sul piano intellettuale, per i marxisti della Scuola di Francoforte" e "dopo aver fatto la conoscenza di Adorno, fece a Günther Stern questa dichiarazione: «*Der kommt uns nicht ins Haus!* (quello in casa nostra non ci viene!)»" (Young-Bruehl, p. 111).

<sup>16</sup> Secondo una testimonianza orale dello stesso Anders riportata da Liesmann, "Horkheimer e lo stesso Adorno avevano favorito il rinvio, cioè avevano ostacolato la sua abilitazione" (Introduzione a *Patologia della libertà*, nota 12, p.13).

Anders si rifà implicitamente alle riflessioni svolte nei precedenti lavori di ispirazione fenomenologica per indagare, di nuovo, da una prospettiva ontologica, le condizioni di possibilità dell'esperienza, in tal modo distanziandosi però anche da Heidegger (la cui riflessione gli era stata comunque preziosa, come abbiamo visto, per congedarsi da una fenomenologia troppo 'coscienzialistica'): "Intendiamo partire dalla situazione specifica dell'uomo nel mondo per comprendere il fatto che può esserci in generale *esperienza* per lui" (P, 31).

Per definire la specifica situazione dell'uomo nel mondo egli propone la comparazione, tipica della antropologia filosofica del tempo, tra uomo ed animale: mentre quest'ultimo agisce per istinto, seguendo un codice innato, in un mondo che gli è pre-dato come "a priori materiale" (P.32) ed è quindi totalmente integrato in esso, l'uomo appare come inadatto ed estraneo al mondo, un essere, si direbbe oggi, non predisposto per alcuna nicchia ecologica<sup>17</sup>.

L'ambivalenza costitutiva della situazione dell'uomo - da un lato, in quanto essere vivente, parte del mondo, dall'altro estraneo ad esso - si mostra nella possibilità di porre "lo strano problema della realtà del mondo esterno" (P.35), che contraddice l'affermazione di Heidegger, secondo cui "la vita è in generale il fatto di «essere già da sempre installati nel mondo» (*Je-schon-in-der-Welt-sein*) (p.35): la possibilità "di non riuscire a raggiungere mai questo mondo, per quanto forse immaginaria, è di per sé l'indice di una situazione esistenziale, del fatto che l'uomo non è naturalmente nel mondo, che vi è da estraneo, che ne è distaccato e *libero*" (P.35-36).

La specifica condizione dell'uomo nel mondo non è dunque quella individuata da Heidegger, ma piuttosto va intesa come "*distanza in quanto distanza che, nel mondo, separa l'uomo e il mondo*", come "inerenza distanziata"(P.36): l'uomo è nel mondo, ma nello stesso tempo distaccato da esso.

In questa distanza l'uomo sperimenta la sua *libertà*, che non è perciò niente di trascendentale né di morale, non si fonda cioè sull'autonomia morale del soggetto (come affermano le teorie dell'idealismo, sottovalutando la dipendenza dell'uomo dalla natura), ma esprime semplicemente "il fatto dell'individuazione, o meglio, della «dividuzione», cioè il fatto che un essere determinato (l'uomo) possiede il

---

<sup>17</sup> Analoga analisi della condizione dell'uomo, definita dalla differenza rispetto allo specifico 'essere-nel-mondo' dell'animale, è svolta da Anders anche nel testo manoscritto del 1927, *Situation und Erkenntnis*, così come in una nota di un saggio del 1930, *Über die sogenannte «Seinsverbundenheit» des Bewußtseins*, nel quale Anders discute l'opera di Mannheim, *Ideologia ed Utopia*. (A questo proposito vedi il saggio di Patrizia Faustini, *Essere, coscienza e spaesamento tra Wissensoziologie e antropologia filosofica*, in Accarino, pp.149-163).

suo essere in una guisa relativamente autonoma e del tutto peculiare, distaccato com'è dall'essere nella sua totalità" (P.37).

Questa estraneità dell'uomo dal mondo (*Weltfremdheit*), la sua distanza da esso, da cui deriva la libertà, può essere superata soltanto a posteriori, attraverso l'esperienza (la kantiana "conoscenza a posteriori"): ma poiché soltanto attraverso la libertà (la distanza) siamo bisognosi di esperienza, mentre soltanto attraverso quest'ultima superiamo la distanza (propria della libertà) mettendoci in comunicazione col mondo, non possiamo assegnare, secondo Anders, a nessuna delle due una priorità (come dimostra il modello di base dell'esperienza umana, cioè l'esperienza visiva)<sup>18</sup>.

La particolare posizione dell'uomo si mostra sia nel campo della teoria che della pratica, entrambi "allo stesso titolo, e senza alcun diritto di precedenza, indici della libertà" (P.43), i "rami stessi dell'albero della libertà" (P.45).

Pur criticando la tendenza a considerare l'attività teoretica come derivata - "sublimazione dell'attività pura" in Freud o "modalità della *πράξις*" in Heidegger ed "alcuni sociologi" (P.42)<sup>19</sup> - Anders rivolge specifica attenzione alla *prassi*, attraverso cui "l'uomo sa in una certa misura compensare la sua estraneità al mondo ed il suo distacco: egli si crea delle relazioni con il mondo che, senza asservirlo alle cose, pongono queste ultime sotto il suo dominio. In quanto *homo faber*, l'uomo modella il mondo, lo cambia con il suo intervento, trasferisce in esso il proprio divenire, vi crea nuove ed imprevedibili specie, costituisce un mondo fatto a sua misura, una «sovrastuttura». (P.43)

Nella *prassi* si mostra che l'uomo non è fatto per nessun mondo determinato, ma questo deve essere già sempre creato di nuovo: non esiste cioè un mondo umano, per principio più adatto di un altro: all'uomo "importa soltanto vivere in un mondo fatto a sua misura, da lui creato. Questo suo non essere vincolato è la *conditio sine qua non* della sua libertà per una *storia*..." (P.44)<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> E' infatti "impossibile dedurre l'esperienza dalla libertà, perché ci manca il criterio per determinare il primo termine della deduzione. Che cosa giustifica qui il *prius* o il *posterius*?". Dunque all'*a posteriori* spetta il rango di *a priori*: "*L' a posteriori* è un carattere *a priori* dell'uomo; l'elemento di *posteriorità* inerente alle esperienze *a posteriori* è incluso *a priori* nell'essenza dell'uomo" (P.39).

<sup>19</sup> Anders si riferisce in questo caso probabilmente alla tendenza propria della sociologia della conoscenza di Mannheim (a cui si interessa nel già citato saggio del '30) di ricondurre le costruzioni teoretiche e ideologiche alle loro strutture pratiche. (Vedi Lohman M, 1996, p.146 e Faustini, in Accarino, pp. 155-156).

<sup>20</sup> Come scriverà molti anni dopo: "Già nei miei primi abbozzi di antropologia filosofica avevo definito l'uomo come quell'essere vivente che viene al mondo *incompiuto e indeterminato*, ossia: che non sembra essere 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

La storia perciò non essendo più, come in Hegel, un processo teleologico attraverso il quale l'uomo può sviluppare la sua essenza, le sue "possibilità a priori positive e determinate", non si contrappone all'antropologia, ma "*farà tutt'uno con l'uomo stesso nella sua costitutiva mancanza di fissità*" (P.44, nota 8): è perciò un processo non definito, ma essenzialmente libero.

La distanza dal mondo, la libertà dell'uomo nei suoi confronti, si esplica teoreticamente, secondo Anders, attraverso la capacità di *astrazione*: "*Astrarre dall'esistenza di una cosa significa esserne indipendenti, non farne parte integrante per quanto riguarda il proprio essere, esserne liberi*"(P.46).

Essa significa "la possibilità di separare l'essenza dall'esistenza" (P.46), prerogativa umana già segnalata da Scheler, cosicché l'uomo può non solo elaborare dei progetti su ciò che ancora non esiste, non solo *congedare* il presente e rinunciarvi, ma ha anche "la possibilità di trasformare l'ὄν in μή ὄν... il potere straordinario di *mentire*" (P.49).

### 1.2.2. Patologia della libertà (*Pathologie de la liberté*).

All'inizio del secondo saggio, intitolato *Patologia della libertà*, Anders, dopo aver riassunto i risultati teorici dell'articolo precedente con "una definizione paradossale, l'artificialità è la natura dell'uomo e la sua essenza è la instabilità" (P.55), vi si collega indirettamente, introducendo quella che definisce la categoria antropologica fondamentale, l'astrazione (con la cui analisi terminava infatti il saggio del '34).

Essa condensa in sé ciò che era stato detto dell'uomo: la sua "libertà dunque di fronte al mondo, il fatto di essere tagliato per la generalità e l'indeterminato" (P.56).

Questa immagine dell'uomo Anders vede impersonata in modo esemplare dal tipo umano del nichilista: "Se l'essenza dell'uomo consiste effettivamente nella sua non-fissità, dunque nella sua propensione a molteplici incarnazioni, è il nichilista che fa di questa instabilità come tale il suo destino definitivo, che si determina attraverso l'indeterminatezza e non la utilizza per specificarsi in un senso o nell'altro": l'identità del nichilista consiste nel non averne nessuna: egli "è un ritratto ingigantito dell'uomo" (P.92), non meno vero nella sua esagerazione.

---

riconosciuta appartenenza ad un *mondo determinato* e la sua incarnazione in un *tipo determinato*" (Kafka, 4).

E' il nichilista che vive l'esperienza paradossale della libertà, cioè il fatto che proprio nel libero ritrarsi in se stesso l'uomo "*finisce poi con lo scoprirsi proprio come non libero, come non determinato da se stesso*", come contingente sotto un duplice aspetto: da un lato, come "condannato a se stesso, non costituito da sé"(P.57), dall'altro "come qualunque, come proprio-io (che non si è scelto); come uomo che è proprio così com'è (benché possa essere tutt'altro)" (P.57/58), come non responsabile della sua origine, con la quale deve comunque identificarsi.

Questa esperienza, la scoperta che l'uomo fa della sua duplice contingenza (ciò che Anders chiama "lo shock della contingenza"), non diminuisce "quando esso entra in relazione con il mondo", perché ora lo stupore davanti al contingente scopre "in ogni cosa ed in ogni luogo un'occasione ed un impulso per manifestarsi"; la possibilità dunque di essere tutto si rivela "al contrario la perfetta estraneità: *esso può essere tutto, perché è estraneo e contingente tanto rispetto a se stesso quanto rispetto ad ogni altra parte del mondo*" (P.60).

A questa esperienza il nichilista reagisce in vari modi: non tanto attraverso la soluzione estrema del suicidio - la "salvezza panteistica" (P.62), come nell'*Empedocle* di Hölderlin - quanto attraverso "*il disgusto di sé*" (P.69), ma soprattutto con la vergogna, un sentimento che nelle future riflessioni di Anders apparirà ricco di implicazioni concettuali e giocherà un ruolo assai importante.

L'uomo nichilista si stupisce e si vergogna: "proprio mentre si esperisce come non posto da sé, avverte per la prima volta di provenire da qualcosa che non è lui; (...) il passato estraneo, irrevocabile, trascendente, quello dell'origine. (...) Così la vergogna è vergogna soprattutto dell'origine" (P.67).

La vergogna perciò non è una semplice condizione affettiva, ma un atto riflessivo di autoidentificazione che fallisce, perché l'io si identifica e non si identifica nello stesso tempo con se stesso.

La contingenza della sua esistenza appare al nichilista in due forme: come contingenza del tempo (che egli è ora e non prima o dopo) e dello spazio (che egli è qui e non da un'altra parte).

La capacità, di cui l'uomo dispone, di fare astrazione dalla situazione presente attraverso il pensiero, gli rivela infatti di nuovo proprio la sua contingenza, la sua mancanza di libertà, il fatto cioè che la sua vita è limitata dalla nascita e dalla morte. Analogamente, il tentativo di sfuggire all'individualità spaziale, attraverso

un continuo cambio di luoghi, si rivela inutile, dal momento che ogni singola località raggiungibile è solo l'esclusione di ogni altra, senza che si possano mai raggiungere simultaneamente.

Attraverso le forme dello spazio e del tempo si afferma perciò la superiorità del mondo, rispetto alla quale il nichilista prova una "delusione assoluta" (P.76), in quanto non è lui a rappresentare la totalità dell'esistente. Egli cerca di recuperare questo vantaggio del mondo su di lui attraverso il desiderio di potenza ("visto che sin da ora egli non è tutto, deve avere tutto", *ivi*) e di fama ("Tenta cioè di immortalarsi nel tempo", *ivi*), in altre parole con l'onnipresenza nello spazio e nel tempo: "Il detto di Nietzsche: « Se ci fosse un Dio, come non sopporterei di non essere Dio», costituisce la formula definitiva di questa condizione dolorosa" (*ivi*)<sup>21</sup>.

Anders contrappone al nichilista, la cui vita, caratterizzata dal ripetersi nel vicolo cieco della contingenza, appare non storica o più esattamente antistorica, il tipo dell'uomo storico, "che si incarica della sua identificazione" (P.92), che fa il tentativo di venire a patti con la propria origine, cercando di assicurarsela. Egli infatti trova un minimo di identità, in modo cartesiano, attraverso i ricordi: "«Io ricordo, dunque io sono io» (P.83)<sup>22</sup>.

Nell'identificazione con l'io del passato, che nel ricordo è inserito in concrete situazioni di vita, il *se* si appropria di questo come la *sua* vita ( l'«io sono io stesso» si trasforma in «io sono la mia vita» ), così che, attraverso questa appropriazione, estraneità e contingenza possano svanire: "Egli supera la contingenza della sua esistenza attraverso la necessità della sua storia" (Liessmann. 2002, 43), al posto della vergogna subentra il rispetto di fronte al passato, attraverso il quale è inserito già da sempre in un contesto identitario, di cui sono condizioni il suo passato e quello dei suoi antenati<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup> Anders doveva vedere al lavoro, nell'artista, questo desiderio di 'deizzarsi' dell'uomo nichilista, quando poco più tardi, in una conferenza tenuta in California il 13 maggio 1943 sullo scultore francese *Auguste Rodin* intitolata *Scultura senza casa (Homeless Sculpture)* scriverà: "Invece un artista che non intende il suo prodotto come una parte integrata nel mondo sociale esistente, si deve sentire come un alienato o come un uomo che, al posto di contribuire al mondo, deve crearsi un mondo tutto suo; in breve, come un Dio" (*Saggi*, 24).

<sup>22</sup> "Nel ricordo, attraverso la posteriore costruzione di una biografia individuale, la contingenza della vita diventa continuità e così – come il mondo associato dell'uomo, un ruolo speciale o un'istituzione – un fattore stabilizzante della sua identità" (Dries, p. 29).

<sup>23</sup> Così come il nichilista, per Liessmann (2002), è diventato reale con il fenomeno della globalizzazione, anche l'uomo storico trova oggi una sua conferma nella rinascita di diverse forme di 're-etnizzazione' (vedi pp. 42-43).

Il ritratto dell'uomo storico appare però ad Anders sospetto, in quanto “per usare una celebre formula hegeliana in un senso non ortodosso, rende a posteriori «razionale» tutto ciò che, invece, in lui è pura contingenza. Certo egli ha il coraggio di dire di fronte a tutto quel che gli accade: «questo è mio», ma di quel che è diventato «mio» egli non ha potuto disporre: si trattava, dunque, di una identificazione sospetta” (P.92): l'uomo storico sembra incarnare l'ottimismo filosofico della tradizione hegeliano-marxista<sup>24</sup>.

Seppur filosoficamente più significativo, Anders sembra rifiutare però anche il ritratto del nichilista: “egli giunge sino al limite estremo del patologico in quanto rimane su un piano puramente teorico e non realizza la sua libertà nella pratica, nella costituzione del *suo* mondo” (P.62).

Egli rifiuta dunque sia la posizione del nichilista, che rappresenta una totale non-identificazione col contingente, sia quella dell'uomo storico, nella quale invece l'identificazione con la realtà appare fin troppo facile: “Entrambi, infatti, hanno bisogno dell'identificazione” (P.92), entrambi cioè si muovono nel campo della ragione teoretica e si avvolgono in antinomie, che “saranno risolte dalla ragion pratica; o, meglio, si dissolveranno” (P.63, nota 7).

La domanda sull'identità dell'uomo non è risolta perciò con una sintesi dialettica, ma semplicemente portata al livello della prassi, attraverso il concetto di *compito* e di *azione*: “Solo *colui che agisce* (fatta astrazione dall'io identificato socialmente) si trova al di fuori delle difficoltà del terrore della contingenza, poiché non insiste sul suo passato continuamente assimilato, ma sul suo compito, che si riferisce al mondo” (P.93).

Il modello da seguire non è Hegel dunque - che, eliminando la differenza di teoria e prassi, avrebbe assimilato l'atto al divenire, “facendolo inghiottire dall'essere”

---

<sup>24</sup> Come tale, centro dell'intero movimento storico (pensato sia da Hegel che da Marx come posizione e superamento dell' estraniamento) è concepito da Reiman l'uomo storico' (*der historische Mensch*), rispetto al quale però secondo lui proprio il nichilista, con la sua fallita identificazione e l'impossibilità di una qualche conciliazione, rappresenta “per Anders la figura filosoficamente più interessante, che egli vede come dominante nella realtà” (Reimann, p. 71). Egli intende infatti, come già chiaramente affermato nel titolo del suo saggio *Verweigerte Versöhnung*, contestare l'inclusione di Anders nella “falange dei dialettici illusionisti della conciliazione” (Reimann, p. 177), in sostanza la sua interpretazione in chiave marxista, come quella, ad esempio, che fa Haug nel suo saggio su Sartre: *Jean-Paul Sartre und die Konstruktion des Absurden*, Berlin, 1966, in particolare p.103 e nota 75. Secondo Reimann infatti Haug, credendo “di poter criticare il tipo del nichilista, che egli riconosce nell'uomo assurdo di Sartre, dalla prospettiva dell'uomo storico”, l'ha enfatizzato in modo unilaterale, “con lo scopo di tirare Anders dalla parte ‘giusta’ (cioè quella marxista)” (p. 71), così fraintendendolo.

(P.94) - ma piuttosto Kant, con la sua trasformazione della ragione teoretica in ragion pratica: “L’auto-identificazione attraverso l’«Aufklärung» e attraverso la critica è per Kant un’azione; secondo lui, non si tratta di constatare ciò che la ragione è (e per lui essa è equivalente all’uomo), ma di costituirla mediante l’operazione critica” (P.95).

Il ricorso all’azione rende perciò a questo punto impossibile il compito proprio dell’antropologia filosofica, quello cioè di dare una positiva definizione dell’uomo: “Ciò che si oppone alla definizione dell’uomo non è, dunque, qualcosa di irrazionale, ma il fatto dell’azione umana, quell’azione attraverso la quale l’uomo di fatto si definisce continuamente e determina quello che è in ogni occasione” (P.95).

### **1.3. Excursus: Anders e l’antropologia filosofica**

Come si caratterizza dunque il rapporto di Anders con l’antropologia filosofica novecentesca?

In un breve scritto di cinquanta anni dopo, del 1979, ad essa dedicato (inserito in AM2), egli conferma prima di tutto la sua contrarietà al progetto che la ispira, quello cioè di voler definire un’essenza positiva dell’uomo: quest’ultima infatti o deriva, come *‘differentia specifica’* dall’idea, che non è altro che “megalomania antropocentrica”, di confrontare “la specie singola «uomo»” con quella degli altri animali (trattati, seppur infinitamente diversi tra loro, come “se formassero un unico e solo blocco tipico di esistenza animale”, AM1, 331, nota 9), cosicché alla prima spetterebbe una ‘essenza’ necessaria; ma, come afferma in *Amare, ieri*: “Poche cose hanno danneggiato la filosofia europea più dell’identità, sempre presupposta come naturale, di *differentia specifica* ed «essenza»” (p.69).

Oppure con essa “si può intendere solo la «specifica missione nell’universo» (o la missione di quest’ultimo per l’uomo) che un Dio creatore ha assegnato all’uomo; una funzione per la quale Dio ha creato l’uomo” (AM2, 116): ma senza Dio questa, e la disciplina specifica che ad essa è dedicata, risultano prive dei presupposti necessari: “*Ciò che noi oggi chiamiamo «natura» (umana, per esempio) non vale per nient’altro che per una missione senza mittente, per una determinazione senza determinante, per un senso senza un datore di senso – dunque per il non-senso*” (K, 343: tr.it., *La natura eretica*, p.53).



Senza Dio l'uomo si rivela altrettanto contingente come qualsiasi altra specie vivente (i cani o le pulci),<sup>25</sup>

che compone la flora e la fauna del mondo (vedi AM2, 388), tutte degne di valore come l'uomo: “Non dico mica che gli spinaci o l'ortica sono senza valore” (*Uomini*, 10).

L'antropologia filosofica si rivela perciò una *Nachfolgendisziplin* della teologia - dietro il pomposo narcisismo antropologico sta il “provincialismo metafisico” (PS, 116) - e risulta altrettanto illegittima come lo sarebbe una «afganologia filosofica»<sup>26</sup>, o una “«Filosofia del moscerino» oppure una «Filosofia del bambino»” (AM1, 47) o, infine, una «ippologia filosofica»: avrebbe potuto Scheler che, come è noto, ha scritto un libro intitolato *La posizione dell'uomo nel cosmo* scriverne un altro intitolato: *La posizione del cavallo nel cosmo?* (vedi AM2, 117).

Nella seconda (ridottissima) parte del già breve saggio del 1979 sull'antropologia filosofica Anders conferma però l'immagine dell'uomo proposta dalla conferenza del '29 come “*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*” (AM2, 117).

“Stando così le cose” però, riflette Accarino “tanta asprezza liquidatoria, [nei confronti dell'antropologia filosofica] da parte di Anders, sembra (...)scarsamente giustificata: l'uomo come «essere non stabilizzato» è una di quelle acquisizioni nietzscheane che appartengono alla carta d'identità dell'antropologia filosofica” (Accarino, 11).

Se infatti Anders (pur utilizzando nella conferenza del '29 il metodo tipico di quest'ultima, il confronto uomo-animale, che più tardi tacerà di antropocentrismo) arriva a considerare questa e il suo problema della definizione dell'uomo “come un malinteso produttivo” che deve perciò “autosopprimersi” (P.95) – come afferma Reimann: “L'uomo che si definisce incessantemente nella sua prassi si volatilizza come oggetto dell'antropologia filosofica” (p.22) – ritenendo perciò possibile solo una antropologia negativa, questo non significa “la fine dell'antropologia, ma la sua prosecuzione secondo un segno rovesciato, in quanto implica una immagine dell'uomo ‘culturalistica’ (*Kulturalistisches*)” (Lohmann M., 1996, p. 156).

---

<sup>25</sup> In *Irrelevanz des Menschen* Anders parla infatti di ..pulciologia (!), (p. 54).

<sup>26</sup> vedi AM2, 388: Anders utilizza spesso, come esempio, la razza dei cani ‘afgani’.

La riflessione di Anders sulla incompletezza ed indeterminatezza umana, sulla sua estraneità al mondo, l'accento posto sull'azione, sono infatti non solo assai più vicini al concetto di 'posizionalità eccentrica' apparso nell'opera fondamentale di Plessner (*Die Stufen des Organischen und der Mensch*, pubblicata l'anno prima) che non l'orientamento ontologico essenziale di Scheler (il cui scritto, anch'esso del 1928, è oggetto più volte di critica da parte di Anders), ma essi anticipano anche Sartre, ma, soprattutto, il pensiero di Gehlen, con cui gli sviluppi dell'opera di Anders avranno molto in comune<sup>27</sup>.

L'immagine di uomo che i saggi francesi ci propongono è infatti molto vicina a quella gehleniana: l'uomo è visto come un essere indeterminato, inadatto e condannato ('patologia della libertà') ad agire, affetto da una costitutiva mancanza (*animalia indigentia*, AM2, 19) e perciò strutturalmente aperto al mondo, da cui si aspetta 'compensazione'<sup>28</sup>.

L'antropologia filosofica appare ormai ad Anders un progetto filosofico anacronistico, che avrebbe un significato solo su presupposti teistici ormai insostenibili e sulla base di un altrettanto inaccettabile antropocentrismo, elementi che accomunano in realtà Scheler ed Heidegger: quest'ultimo, in particolare, "aveva una paura matta (...) di fronte all'esistenza del mondo animale. E rispetto all'ammettere il fatto che noi non soltanto (questo suo travestito idealismo) siamo "nel mondo", ma, come gli animali, siamo "pezzi di mondo" (*Irrelevanz*, 55).

Heidegger dunque, "chiamando gli uomini «pastori dell'essere», proprio allo stesso modo degli «antropologi filosofici»" (AM2, 117) non solo si mostra ingiustamente altezzoso nei loro confronti, ma compie l'errore caratteristico di questi, quello cioè di utilizzare il singolare 'uomo', tralasciando in questo modo "la fondamentale differenza tra gli uomini che dominano e quelli che sono dominati" (K, 146).

In effetti dalle ultime righe di *Patologia della libertà* appare chiaro come oggetto della critica di questa sia non tanto l'antropologia di Scheler quanto quel pensiero che si presenta secondo Anders ad esso vicino e cioè l'analitica di *Sein und Zeit* ed il suo appello all'autenticità: entrambe queste posizioni teoriche, ma soprattutto la seconda, appaiono come sintomi di una condizione di crisi ed esse, mentre

---

<sup>27</sup> Secondo Velotti queste riflessioni non sono incompatibili "con ciò che in quegli anni andava elaborando Heidegger, in particolare nel suo tormentato corso del 1929-30 sui *Concetti fondamentali della metafisica*" (Velotti, 2006, p.49).

<sup>28</sup> A proposito di quest'ultimo concetto come caratterizzante il progetto dell'antropologia filosofica, e con riferimento ad Anders: vedi Esposito, *Immunitas*, pp 109-111 (vedi anche Marquard, *Homo compensator*).

limitano la libertà dell'uomo nel volerlo definire, lo abbandonano, “nelle mani di coloro che hanno interesse a metterlo in riga” (P.96), facendogli perdere la libertà. La riflessione sull'uomo si mostra possibile dunque solo nella forma di una antropologia negativa, che rinuncia alla definizione di un'essenza dell'uomo.

#### **1.4. Anders scrittore: *La catacomba molussica***

Tra gli anni '30 e '32 Anders lavora al romanzo antifascista *Die Molussische Katakombe (La catacomba molussica)*, “un romanzo alla Swift” (Aant, 90), un lavoro epico che “doveva rivelare i meccanismi ideologici del nazionalsocialismo, le sue strategie di occultamento, i suoi inganni” (Liessmann, in AA.VV., *Anders kontrovers*, 83)<sup>29</sup>.

Il romanzo è rimasto non pubblicato per quasi 60 anni<sup>30</sup>, forse anche per volontà dello stesso autore, che nel 1979, in occasione di una intervista, così rifletteva: “oggi, dopo quasi quarant'anni [rispetto la versione del '38], ha perso completamente la sua funzione, che per altro non ebbe mai l'occasione di adempiere” (*Opinioni*, 50).

Di cosa parla dunque questo libro?

L'azione si svolge in Molussia, “una terra fittizia, arcaica ed archetipica, dominata da un sistema totalitario, alla vigilia di una rivoluzione” (Liessmann, in AA.VV., *Anders kontrovers*, 85), un “paese immaginario, che ha molti tratti di una realtà storica cronologicamente assai prossima” (Portinaro, 2003, 100): non solo quella del regime nazista, ma probabilmente (nonostante la dichiarazione di Anders) anche quella della rivoluzione bolscevica.

Come afferma Portinaro: “Alcune storie, con allusioni fin troppo trasparenti, sono ambientate in *Ursien*, altre in *Usalien*. E a chi si pensi narrando le gesta del

---

<sup>29</sup> Come racconta Anders stesso, la prima versione di questo “manuale della menzogna” (Aant, 90) fu fatta avere da Brecht, su richiesta di Anders, al suo editore Kiepenheuer. Questi lo tenne nascosto “avvolto in una vecchia carta geografica dell'Indonesia, sulla quale fece segnare un'isola di nome «Molussia»” (*Opinioni*, 49): requisito dalla Gestapo, i censori, considerandolo una raccolta di «favole dei Mari del Sud», lo rispeditero all'editore, che a sua volta lo restituì a Brecht e questi all'autore.

Questa prima versione (fatta avere di nuovo ad Anders, nel frattempo fuggito in esilio a Parigi, dall'allora moglie Hannah Arendt) fu ulteriormente ampliata (fino a superare abbondantemente le 500 pagine) ed in questa forma offerta all'unica casa editrice parigina di lingua tedesca, con queste parole: “Ecco qui un libro antifascista, una analisi del fascismo, una analisi della nostra sconfitta, assolutamente non dogmatico – Dovreste pubblicarlo, per il tempo in cui Hitler sarà sconfitto” (Aant, 90). Il lettore della casa editrice Manès Sperbes, comunista ortodosso, la respinse però con queste parole: “E questo secondo lei vuol dire essere fedele alla linea?” (*Opinioni*, 52).

<sup>30</sup> Almeno rispetto la prima versione degli anni '30- '32: una ristampa della versione del '38 è stata pubblicata per la prima volta nel 1992, anno della morte di Anders; la traduzione italiana è del 2008.

demagogo Burru non è difficile capire” (*ibid.*, p. 101); Liessmann, che in sostanza concorda, aggiunge: “[dietro] il filosofo di stato Regedie, che con la sua dottrina dell’ ‘Essere per la morte’ impedisce agli schiavi di riconoscere che essi, diventati non redditizi, sono prosaicamente (*profan*) condannati a morte, è facilmente riconoscibile (H)eideg(g)er scritto a rovescio” (2002, 168)<sup>31</sup>.

Nelle sue prigioni, le catacombe appunto, il prigioniero più vecchio, che ogni volta assume il nome di Olo, trasmette da generazioni all’ultimo arrivato, che viene sempre chiamato Yegussa, “gli insegnamenti necessari alla continuazione della lotta per la libertà” (CM, 9), sotto forma di parabole politiche che il vecchio stesso ha ascoltato da un Olo precedente. Yegussa deve impararle a memoria, per poterle narrare quando sarà il giorno della liberazione: “Perché a partire da quel giorno Molussia sappia che cosa è stata e perché non entri nella nuova era senza conoscere l’epoca degli inganni” (CM, 34).

Questi colloqui vengono ininterrottamente ascoltati e trascritti dai “servitori del terrore: i detenuti al servizio dei secondini, obbligati ad ascoltare giorno e notte le parole dei prigionieri” (CM, 10); a queste trascrizioni si deve, secondo la finzione letteraria, il ritrovamento del manoscritto all’indomani della rivoluzione.

Esso si colloca dunque “nel contesto di quella letteratura anti-utopica che comprende Karel Capek, Zamiatin, Huxley ed Orwell” (Portinaro, 2003, p. 97); è un “apologo sulla verità e la menzogna nell’età del totalitarismo, una meditazione filosofica sull’ideologia e sulla propaganda” (*ibid.*, pp. 99-100).

Nelle pagine iniziali che fungono da fittizia premessa, il curatore, dopo aver rilevato le casuali somiglianze di questa raccolta di racconti con quella delle Mille e una notte o dei Dialoghi platonici, si sofferma su quella che definisce la destinazione del libro: “servire come materiale di discussione nell’ambito della più ampia educazione al raziocinio. (...) Perché in quest’epoca di derisione generale dello spirito, di istupidimento organizzato, di idolatria comandata, nessuna causa richiede una elaborazione così profonda e allo stesso tempo così ampia come la lotta contro la menzogna per il trionfo della ragione” (CM, 11).

Questa lotta richiede di imparare a convivere con la menzogna ed a lottare contro di essa, utilizzando, se necessario, le sue stesse armi: “Ma la modestia della verità non è una virtù. La sua nobiltà è indolenza. E la verità si afferma solo quando si

---

<sup>31</sup> “Allora Regedie escogitò una sorta di dottrina della salvezza. La vita – così diceva – era l’unica occasione per prepararsi alla propria morte, anzi per appropriarsi della propria morte. Chi la perdeva si lasciava sfuggire il significato della sua vita” (CM, 224).

insinua fra le menzogne come una di loro. Dunque ingannali a beneficio loro e della verità” (CM, 306)<sup>32</sup>.

Troviamo inoltre anticipati nei dialoghi di Olo e Yegussa <sup>33</sup> molti temi che saranno sviluppati nell’opera matura di Anders: l’autonomizzazione delle macchine, la loro superiorità rispetto agli uomini (che rimangono, rispetto a queste, arcaici)<sup>34</sup>; il potenziale di stravolgimento umano e sociale insito nell’universo del taylorismo e del fordismo<sup>35</sup>; ma anche “i dubbi del nichilismo andersiano, nella forma di meditazioni sui motivi e le ragioni dell’agire, sull’imperatività senza fondamento della morale” (Portinaro, 2003, p. 102), così come il rifiuto della speranza<sup>36</sup>.

### **1.5. La pseudoconcretezza di Heidegger: la critica a *Sein und Zeit* e la ‘naturalizzazione’ dell’ontologia esistenziale.**

L’antropologia negativa esposta nei saggi francesi conteneva elementi di polemica nei confronti di Heidegger, ben oltre la velata critica rivoltagli nelle ultime righe: il concetto di estraneità, infatti, di astrazione, era rivolto in primo luogo contro l’idea heideggeriana dell’uomo come da-sempre-essere-nel-mondo (*Je-schon-in-der-Welt-sein*), in quanto ne accentuava invece, da un lato, la sua provenienza dal mondo, dall’altro la sua posizione eccentrica, il suo star-fuori-e-davanti-al-mondo (*Ausserhalb-und-vor-der-Welt-stehen*).

Ma l’intera analitica heideggeriana dell’esserci (*Daseinsanalytik*), col suo progetto di determinare il modo di essere dell’uomo attraverso gli esistenziali, cadeva implicitamente sotto la critica, che Anders rivolgeva ad ogni antropologia, di voler determinare una essenza dell’uomo.

---

<sup>32</sup> “Allora chi ha ragione deve saper urlare le sue ragioni. La verità silenziosa viene facilmente subissata da altre grida, e la menzogna urlata può essere battuta solo urlando più forte (...) *Potremo permetterci di essere nobili solo dopo la vittoria*” (CM, 306). Secondo Liessmann “le implicazioni teoretico-conoscitive di questa tesi verranno sviluppate da Anders soprattutto in relazione alla sua teoria della televisione” (introduzione a *Patologia della libertà*, p.15).

<sup>33</sup> Come acutamente rileva Portinaro, (vedi 2003, p.102), a cui si devono le considerazioni seguenti e che analizza inoltre l’influsso “fin troppo evidente” di Brecht in quest’opera (vedi *ibid.* pp. 104-106).

<sup>34</sup> „Non c’è progresso nella produzione degli esseri umani. Il modello rimane quello che era in origine. Il progresso, che tanto si loda, è delle cose; esse sono la storia. L’uomo è arretrato, immutabile, inerte nel cammino trionfale del progresso tecnologico” (CM, 254-255).

<sup>35</sup> Nella parabola dell’imprenditore Bamba, disposto a pagare degli operai solo le parti utili ad azionare le macchine, cioè solo le mani ed i piedi ( vedi CM, 274).

<sup>36</sup> “Sperare è l’attività di chi non agisce. E’ come pregare e consegnarsi alla disperazione: è solo un’intenzione. (...) Il messaggio che dobbiamo tramandare e che dice questo: non sperate e non pregate, ma agite. Chi spera consegna la causa nelle mani degli altri e a volte dello stesso nemico; chi prega resta in adorazione e non agisce” (CM, 304).

Nessun altro filosofo ebbe per Anders la stessa importanza di Heidegger: con il suo pensiero, ma soprattutto con la sua prima produzione teorica (quella sfociata in *Sein und Zeit*), egli si confronterà per tutta la vita.

Le prime significative testimonianze di questo serrato confronto critico sono due articoli, apparsi a distanza di due anni (nel '46 e nel '48): *Nihilismus und Existenz* (sulla rivista *Neue Rundschau*) e *On the Pseudo-Concreteness of Heidegger's Philosophy* (sulla rivista *Philosophy and Phenomenological Research*)<sup>37</sup>; al centro di questi è il confronto critico con l'interpretazione che Heidegger dà in *Sein und Zeit* dell'esistenza umana (nonché una precisa presa di posizione verso la sua adesione al nazismo): a questi è dedicata dunque una puntuale analisi, che sarà integrata anche da riferimenti tratti dai plichi manoscritti rimasti a lungo non pubblicati<sup>38</sup>.

Anders definisce il suo articolo del 1946 “una guida anche puramente negativa: giacchè vogliamo soltanto indicare in quale direzione si trova la filosofia dell'esistenza, per impedire ai contemporanei di incapparvi per caso” (NE, 189).

Egli delinea perciò, prima di tutto, quella che considera “la costellazione sotto la quale è nata la filosofia dell'esistenza: *il movimento nacque all'ombra del primo dopoguerra, per poi diventare un fenomeno europeo tra le macerie del secondo*” (NE, 188); la filosofia dell'esistenza, il cui più significativo rappresentante è Heidegger, è infatti “la filosofia dell'individuo nel suo isolamento assoluto”: essa è potuta diventare di moda “giacchè l'isolamento è figlio del terrore” e noi “*abbiamo alle nostre spalle un periodo in cui la diffidenza era l'unica forma di rapporto*” (NE, 185)<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> Prima di questi articoli Anders si occupa di Heidegger in una conferenza del 1933 sulla filosofia tedesca contemporanea (vedi Vosicky, pp.904-905), in una recensione del 1937 al libro (apparso due anni prima) di *Fischer Alois, La filosofia dell'esistenza di Martin Heidegger* (su questa vedi Russo, p. 118), in un brevissimo saggio del 1935 *Unterschlagnene Ahnen*, ed inoltre nel saggio *Wesen und Eigentlichkeit, namentlich in Heidegger (Essenza ed autenticità, specialmente in Heidegger)*, a cui si accennerà in seguito), del 1936.

Tutti questi sono ora contenuti (oltre agli articoli del '46 e del '48) nel testo *Über Heidegger* (2001), nel quale appaiono inoltre, e soprattutto, due grossi plichi di manoscritti rimasti non pubblicati (*Nachlaßkonvolute*), che comprendono testi redatti, il primo (*Die Trotz-Philosophie: 'Sein und Zeit'*) dal 1936 al 1950, il secondo (*Frömmigkeitsphilosophie*) a partire dagli anni '50 (chiude il volume una recensione radiofonica del 1954 a due testi di Heidegger apparsi nel frattempo e cioè *Aus der Erfahrung des Denkens* e *Was heißt Denken*).

<sup>38</sup> Pressocchè assoluto (almeno nei testi pubblicati, a parte la recensione radiofonica del 1954), è invece il silenzio di Anders a proposito del cosiddetto ‘secondo Heidegger’, ma di questo si discuterà più avanti.

<sup>39</sup> Vosicky ritiene che per lo stesso motivo si possa spiegare la riscoperta di Heidegger nei paesi dell'Est dopo la caduta del comunismo (vedi p.908).

In Francia essa ha “potuto prendere la forma paradossale di una moda di massa”, sostenuta da intellettuali che trovavano in essa una scappatoia, “*una fuga dai compiti seri del tempo, verso la serietà come compito*” (NE, 186), e dai “rimpatriati dalla guerra che non riuscivano a riadattarsi a nessun assetto sociale, ma erano decisi ad «esserci», non volevano sprecare la loro vita e volevano, infine, essere «se stessi»” (NE, 187): ‘esserci’ (*Dasein*) è il vocabolo principale di Heidegger.

La sua astrattezza, che costituisce la critica principale rivoltagli da Anders, è così da lui descritta: “L’esserci non ha genitori, perché è «gettato»; esso non si specifica in sessi; non continua a procreare; non ha corpo. Non è dominato e non domina; è apolitico; non conosce diritti né doveri; né natura né civiltà; non gioisce; non ama nulla e nessuno; non solidarizza con nessun gruppo; non ha amici, insomma è un esserci amputato senza speranza” (NE, 193).

Attraverso questo concetto, il concetto di esserci (*Dasein*) come ‘essere-nel-mondo’, “Heidegger rende irrilevante l’alternativa «naturale-sovrannaturale»”(HE, 23), alternativa a cui avevano cercato di sottrarsi anche le filosofie dello spirito post-hegeliane (ad esempio Dilthey) e lo stesso Husserl con il concetto di intenzionalità.

Merito di Heidegger è quello di aver sottratto quest’ultima (l’intenzionalità) alla dimensione della coscienza e di averla concepita come una struttura capace di applicazioni molto più ampie, di portata universale: “In effetti Heidegger ha accolto nell’esserci tutto quanto si riferisce ad un rapporto non teorico col mondo” e lo ha dotato di “una ricchezza davvero portentosa” (NE, 203).

“Poiché l’esserci è determinato come cura, come cura orientata a questo e a quello, ottiene qui la sua verifica concreta ciò che in Husserl era stato un carattere pienamente formale degli atti teoretici” (UH, 191): questo ‘*Aus-sein-auf*’ del *Dasein*, la sua intenzionalità, ciò che Heidegger chiama cura, precede e rende possibile l’intenzionalità della coscienza husserliana.

Se la fenomenologia di Husserl esercitò un grande fascino sui filosofi contemporanei proprio perché “dischiuse un territorio che si colloca al di là sia rispetto alla metafisica sia alla ricerca empirica: la «vita»” (HE, 25), tanto più l’analitica heideggeriana di *Sein und Zeit* e specialmente il suo concetto di ‘cura’ (*Sorge*) attrassero Anders e molti giovani della sua generazione: “Quello che ha affascinato me - e probabilmente ciò vale anche per Marcuse -, e che di Heidegger

certamente rimarrà, è, dopo più di duemila anni, l'apertura non solo alla metafisica ma anche all'ontologia. In realtà (...) anch'io rimasi tre o quattro anni sotto il suo «spell» demoniaco” (*Opinioni*, 28).

In quanto però il *Dasein* “era caratterizzato dall'«intenzionalità» e quindi era un tipo di «essere» che si distingueva per il suo «essere-fuori-di-sé-in-vista-di-qualcosa» - che non è questo stesso essere - il «mondo» divenne per lui un attributo ontologico dell'«esserci»” (HE, 29) e la natura finisce col designare perciò semplicemente “una *Seinsweise*, cioè un *modus existendi* che si pone accanto ad altri *modi*, e la natura «è» solo «per» un «esserci» (*Dasein*)” (HE, 24; vedi anche UH, 140).

In questo modo però, secondo Anders, “l'intero sistema della cura pragmatica, l'essere nel mondo”, che sembrerebbe dover rappresentare l'irruzione della concretezza nel campo della filosofia, diviene “la condizione trascendentale del mondo” (HE, 37): “l'esserci ha soppiantato la coscienza trascendentale (...) solo per generare a sua volta (...) una specie di «Coscienza» (*ivi*) ed “ha reso irrilevante l'alternativa consueta: questa volta si tratta dell'alternativa tra realismo ed idealismo” (HE, 38).

Con questa concezione del *Dasein* Heidegger si lascia sfuggire sia ciò che caratterizza l'uomo reale, cioè la sua naturalità, la sua corporeità (il suo naturale esser nato ed esser divenuto), sia la concretezza della vita moderna, come dimostra chiaramente il concetto di ‘mezzo’ (*Zeug*), che appare centrale nell'analitica di *Sein und Zeit* (vedi *Essere e tempo*, par.15, pp.92-99).

La concezione della cura come relazione pratica attraverso la quale il mondo rivela se stesso, promuovendo o rivelando la verità, dimostra infatti, se applicata allo strumento, la sua limitatezza: essa è valida solo per determinati oggetti.

Tutti i suoi esempi infatti “sono tratti dalla bottega del villaggio” (NE, 203, nota)<sup>40</sup>e si mostrano di poco significato per l'interpretazione del mondo industriale odierno, nel quale predominano macchine che non “«rivelano» se stesse attraverso il loro uso[?]” (HE, 31): “Nell'attività industriale naturalmente l'uomo non «intende» più quel che fa; egli adopera una macchina che non capisce, la quale produce qualcosa la cui appagatività, che è comunque una necessità, resta per lo più inaccessibile all'operaio” (NE, 203 nota)<sup>41</sup>.

---

<sup>40</sup> “Il suo *Zeugwelt* [mondo degli arnesi] è il mondo di un artigiano di paese, un «mondo-bottega». A ragione Scheler chiamò la sua filosofia una «ontologia da calzolaio»” (*Opinioni*, 29).

<sup>41</sup> Con ‘appagatività’ Anders sembra qui alludere, a modo suo, al ‘fenomeno del rimando’ heideggeriano, secondo il quale “un mezzo è essenzialmente «qualcosa per...». Le diverse maniere



Ma ancor più ciò che Anders rimprovera ad Heidegger è la messa tra parentesi della naturalità dell'uomo: "Ha sottolineato esclusivamente il nostro «*essere nel mondo*», omettendo il fatto che siamo anche *parti del mondo*" (*La natura eretica*, 54) aggiungendo così una sua variante all'idealismo, già di per sé antiquato: "Ciò che la filosofia dell'esistenza nella sua lotta contro il naturalismo non vuole ammettere è che l'uomo si trova 'anche', ma anche realmente come un pezzo di questo mondo" (UH, 141; vedi anche p. 214).

Per dare alle categorie heideggeriane un contenuto più realista, mantenendole entro un quadro ontologico, Anders sembra perciò "voler porre l'ontologia esistenziale su piedi naturalistici" (Lohmann M., 159)<sup>42</sup>: secondo Anders infatti è il bisogno, in modo particolare la fame, che fonda, non solo l'intenzionalità husserliana<sup>43</sup>, ma soprattutto la «cura», (vedi anche in K, 244), cioè proprio "quel concetto che dovrebbe fornire la vera concretezza alla filosofia di Heidegger" (HE, 32).

La 'cura' rimane inspiegabile se descritta, come fa Heidegger, come una 'inquietudine (*Beunruhigung*) del *Dasein* (UH, 247) e non come in realtà è, cioè "istinto di conservazione" (*Selbsterhaltungstrieb*): in *Sein und Zeit* infatti "nasce la fantasmatica immagine di un esserci, che è pieno di preoccupazione (*Sorge*), senza che appaiano nella sua vita fame, sete, freddo, ingiustizia, guerra, malattia o sessualità" (UH, 248)<sup>44</sup>.

Se Husserl faceva bene, secondo Anders, all'interno della sua filosofia coscienzialistica, "a non prendere in considerazione la fame. [Ma] Heidegger no, perché tutta la sua critica alla filosofia è incentrata su questo problema." (...) perché "«*l'essere affamati di mondo*» è ciò che in realtà definisce la finitezza dell'esserci" (HE, 34).

Perché dunque non compaiono i bisogni nella sua filosofia?

Non soltanto perché altrimenti egli sarebbe stato sospettato di materialismo o naturalismo (NE, 204; AM2, 422 nota 2; *Irrelevanz*, 55), ma "perché i bisogni non sono 'possibilità' dell'uomo (e possibilità sono di per se stesse 'libertà'), ma

---

del «per», come l'utilizzabilità, l'idoneità, l'impiegabilità, la manipolabilità, costituiscono una totalità di mezzi" (*Essere e tempo*, 94)

<sup>42</sup> Brumlick parla a questo proposito di una "ontologia esistenziale naturalizzata" (p. 118).

<sup>43</sup> "Se Husserl avesse scelto la fame come modello di «atto intenzionale» (...) la fenomenologia avrebbe avuto un aspetto molto diverso" (HE, 26)

<sup>44</sup> Vosicky nota come lo stesso Anders ometta negli articoli pubblicati nel '46 e nel '48 il tema del sesso, che troviamo solo negli appunti manoscritti: questo potrebbe dipendere, secondo lui, dal fatto che "in tempo di guerra e nell'immediato dopoguerra, quando nacquero le note su Heidegger, la fame era anche nel mondo occidentale un fenomeno quotidiano" (p. 911).

piuttosto ‘limitazioni di libertà’, dipendenze; ed è impegno di Heidegger rappresentare il *Dasein* come libero” (UH, 248)<sup>45</sup>.

Heidegger non si è domandato quale sia il motivo della ‘cura’: ”La semplice domanda sul perché l’esserci si getti in tutte le sue occupazioni dominate dalla «cura», perché si affanni giorno e notte, questa domanda che riguarda non già la «condizione di possibilità» (*Bedingung der Möglichkeit*), ma la «condizione di necessità» (*Bedingung der Nötigkeit*) (della cura) è semplicemente tralasciata” (HE, 33); egli non accenna cioè minimamente al fatto che queste condizioni di possibilità potrebbero “risiedere nella sua condizione ontica o, più correttamente, nel suo difetto ontico” (HE, 37), ovvero “nella fondamentale mancanza di fondamento da parte dell’essere vivente” (HE, 34)<sup>46</sup>.

Se lo avesse fatto avrebbe scoperto nella fame, nel bisogno cioè di sopravvivere (che l’uomo condivide con gli altri esseri viventi) il fondamento degli esistenziali, sia della cura, che della temporalità, che dello spazio: questi ultimi due esistenziali si riducono infatti a «modalità dell’assenza» (AM2, 328), nella quale non sono ancora separati<sup>47</sup>.

La fame testimonia che il vivente è “bisogno di mondo” (NE, 203), da esso dipendente: “siamo esseri bisognosi per natura” (AM1, 214), *animalia indigentia*, (AM2, 19).

Il ribaltamento del rapporto tra cura, temporalità e bisogno, che Anders propone confrontandosi con l’analitica di *Sein und Zeit* – “Non è la cura che si fonda nella temporalità, ma piuttosto è il tempo che si fonda nella cura; e la cura nel bisogno” (NE, 204) – costituirà un’acquisizione teorica a cui rimarrà fedele nel proseguo della sua riflessione (vedi anche HE, 35-37), utile in modo particolare per chiarire alcune caratteristiche della tecnica moderna<sup>48</sup>.

In *Nichilismo ed esistenza* troviamo la prima e già chiara definizione del problema: secondo Anders in *Sein und Zeit* “ci si imbatte appunto nella formula

---

<sup>45</sup> L’aver omissso o trascurato questo aspetto della naturalità dell’uomo costituisce una critica che Anders ripete più volte ad Heidegger e sulla quale concordano altri pensatori, tra i quali in modo particolare Lévinas (vedi Thomä, 2001, p. 419).

<sup>46</sup> Anders riflette in nota come siano stati in primo luogo Marx e Nietzsche a trasformare la questione tradizionale della possibilità (*Möglichkeit*), che accomunava criticismo kantiano ed idealismo, in quella della necessità (*Nötigkeit*) (vedi HE, 40).

<sup>47</sup> Anders criticherà altrove in modo esplicito la mancanza del tema dello ‘spazio’ in Heidegger (vedi *Opinioni*, 31-32: “gli rimproveravo (...) di aver rappresentato, in fondo, l’esistenza umana come quella di un vegetale, come l’esistenza di un essere radicato in un posto che non abbandona mai; «antropologia delle radici»”).

<sup>48</sup> vedi in AD, 121-125: Excursus sul concetto di tempo; in AM2, “Il tempo e lo spazio”, in modo particolare la ‘deduzione del tempo dal bisogno’ (pp. 319-321).

per cui la «cura si fonda nella temporalità». E' vero il contrario: è il bisogno che fonda il «tempo». Cosa significa tutto questo? Per l'esserci, l'essere vivente deve incorporarsi il mondo. Per il mondo è primario non l'orizzonte del *rappresentare*, *Vorstellens* (del «porsi avanti») ma del *perseguire*, *Nachstellens* (del «porsi dietro»). Giacchè l'essere vivente è lontano dal suo cibo, e il desiderio deve dare la caccia all'essere desiderato. Ossia l'essere vivente deve coprire una distanza fino a che l'oggetto desiderato sia presente, e il bisogno sia finalmente tacitato. La caccia, l'inseguimento, il consumo della distanza costituiscono il tempo, i cui momenti sono: io non ho l'oggetto desiderato; non ancora; continuo a non averlo; ancora un momento; ora. Quando nell' «ora» il bisogno è soddisfatto cessa anche il tempo, che originariamente non è un *continuum*, ma per così dire prorompe solo in attacchi acuti e dura soltanto quanto la caccia stessa. Con il sonno dopo il pasto dorme anche il tempo. Ciò vuol dire che il tempo è la via per procurarsi il fabbisogno” (NE, 204).

La genealogia del tempo a partire dal desiderio doveva rimanere oscura in Heidegger, “poiché la deduzione del carattere ontologico del «tempo» dall'insufficienza ontica dell'essere vivente (ovvero dell'uomo in quanto essere vivente) avrebbe scosso il primato e l'autosufficienza della sfera ontologica” (HE, 36)<sup>49</sup>.

Il rapporto bisogno/soddisfazione permette, seguendo Anders, di rileggere con altro significato le situazioni affettive (*Befindlichkeiten*) in cui, secondo Heidegger, si trova inevitabilmente l'esserci<sup>50</sup>, come la noia ad esempio (AM2, 320) o la felicità: ”Non è un caso che nella sua filosofia appaia certo la ‘cura’, ma non ‘il fine’ (*Zielsituation*) di questa, la soddisfazione (*Befriedigung*) o il placare (*Stillung*), che i Greci e più tardi anche Hölderlin avevano identificato con la felicità” (UH, 171).

Essa, come soddisfazione raggiunta, istante detemporalizzato, appare invece in Anders come la forma umana della verità: “La corrispondenza tra inseguitore ed inseguito nell'incorporazione ed ‘assimilazione’ è il modello dell’*adequatio*’, che

---

<sup>49</sup> Secondo Thomä, la fondazione antropologica dell'intenzionalità sulla base del bisogno non deve essere interpretata però in chiave di “ingenuo biologismo” (Thomä, 2001, p. 425; anche Bahr, 2007, p.45), ma “insieme con ‘soddisfazione’ (*Befriedigung*) e ‘realizzazione’ (*Erfüllung*) è subordinata al campo della condotta di vita (*Lebensführung*) cioè ad una dimensione etica” (2003, p. 392).

<sup>50</sup> vedi: *Che cos'è la metafisica?* in *Segnavia*, pp.59-77.

<sup>51</sup> In questo Thomä vede un colpo al cuore di Heidegger: “al modello *ontologico* di questi Anders oppone un modello *etico* di rottura con la cronologia” (2001, p. 429; anche pp. 427-429).

non rappresenta, come pensa Heidegger, un modo derivato della verità, ma l'archetipo del rapporto riuscito tra il *Dasein* bisognoso ed il mondo che lo soddisfa. L'affamato che, sorseggiando felice la sua zuppa, afferma: “questa è la verità”, non parla in modo metaforico. Come detto: in questo momento della presenza di ciò, di cui c'era bisogno, cessa il trascorrere del tempo, poiché per chi è felice le ore non contano; e se ha un qualche senso parlare di ‘senso del *Dasein*’ questo consiste allora non (come in Heidegger) nel *tempo*; piuttosto nella *intemporalità*: cioè nella situazione di sazietà, del riacquistato equilibrio, della mancanza di bisogni” (UH, 294)<sup>51</sup>.

Questo “rimettere sulla testa” il rapporto tra bisogno e tempo, che in *Sein und Zeit* appare rovesciato, significa per Anders però anche sottolineare “la dipendenza dell'esserci come essente dagli altri esseri” (UH, 294), dipendenza trascurata da Heidegger anche nella sua interpretazione della verità come *aletheia*.

Il modello di quest'ultima infatti è da individuare, secondo Anders, nella ‘fisiognomica’ (UH, 318), “nella mimica” (UH, 313): “l'apparire, il rivelarsi (e come sempre in Heidegger il *phainesthai*) è fondamentalmente *dativo*, è un ‘apparire a qualcuno’...e senza questo fatto il problema della verità non è afferrabile”(UH, 314; vedi anche UH, 383-384).

A causa della incomprendimento della reale struttura della cura e del carattere dello ‘strumento’ Anders può affermare che “il territorio della concretezza di Heidegger comincia alle spalle della fame e finisce prima dell'economia e della macchina: nel mezzo sta l'esserci, che martella sul suo strumento e in tal modo rivela la «cura» e la rinascita dell'ontologia” (HE, 35).

Se si elimina il bisogno, come egli ha fatto, allora rimane il puro “attivismo: il movimento, privo di motivo e scopo, dell'esserci (...) nel quale la vita raggiunge l'autenticità al posto del pane quotidiano” (UH, 233), come nel *Jugendbewegung* ed in modo simile a Bergson.

Anche nel tema dell'autenticità - il processo di trasformazione e conquista di sé del *Dasein*, al quale Anders aveva già accennato alla fine dello scritto “*Patologia della libertà*” senza che Heidegger fosse esplicitamente menzionato, e che diviene ora il punto nevralgico della sua critica all'analitica esistenziale di *Sein und Zeit* - si riconferma la dimenticanza della naturalità.

Già nelle prime critiche a cui sottopone questo tema negli anni '30, in modo particolare nel saggio “*Essenza ed autenticità, specialmente in Heidegger*” (UH, 32-38), Anders è consapevole del suo carattere fondamentalmente vuoto, tautologico, pseudo-concreto<sup>52</sup>.

Secondo Anders il *Dasein* ‘autentico’ (*eigentlich*) tende a riassorbire il suo stato inizialmente ‘inautentico’ (“come Adamo nel peccato originale” UH, 22): l’esserci è capace di riassorbire il suo stato di corruzione attraverso l’atto della scelta di sé (*Akt der Selbstwahl*, UH, 36), con cui “Heidegger cerca di riparare lo scandalo della ‘gettatezza’”(UH, 37).

Questa dottrina della “nascita all’autentico esserci (...) questo venire alla luce (UH, 37), “questo venire a sé” (UH, 38), con il quale Heidegger sembra attingere dal motivo illuministico e kantiano dell’emancipazione (*Mündigwerden*) ponendosi nella tradizione dell’idealismo tedesco, ha in realtà soltanto conservato “lo schema formale del processo illuministico. Il *Dasein* che deve riconquistarsi non ha in Heidegger propriamente nessun’altra mancanza, se non che non si è creato da sé; ed il nuovo stato, nel quale si colloca il *Dasein* in Heidegger, non è da assumere perché sarebbe più vero, ma è più vero, perché è assunto dal *Dasein* stesso (...) Che esso *stesso* arrivi è per lui più importante rispetto a *dove* arriva. O il *fare-se-stesso* è per lui già il ‘*Dove*’. Il selfmademan come mistico” (UH, 38).

Facendo consistere la libertà del *Dasein* nelle sue ‘possibilità’ di raggiungere l’autenticità, “facendo della possibilità (*Können*) la categoria fondamentale dell’esserci” (HE, 40), Heidegger si dimentica di interrogarsi sulle sue condizioni di necessità (il carattere determinato e naturale del *Dasein*) e ripete così “un tratto tipico dell’idealismo (in ultima analisi un’eredità stoica) quello di riformulare ogni «dover essere» in un «poter essere», ogni aspetto dell’esistenza in un segno di libertà, affermando quindi che l’uomo è libero (indipendentemente dalle circostanze reali) poiché può essere libero” HE, 40); o, espresso in altro modo, “il trucco di Heidegger consiste nel riformulare ogni *possibilitas* in *potestas*, ogni *Möglichkeit* in *Macht*” (HE, 41), così che esso assuma le sembianze di una *occupatio fati*.

Questo processo del divenire se stesso, attraverso il quale il *Dasein* rivendica la propria libertà, è scandito, nella visione che ne ha Heidegger, dal superamento di

---

<sup>52</sup> A proposito di questo breve saggio, vedi Vosicky, pp. 905-907

quelle situazioni che, in quanto elementi della naturalità umana, proprio questa libertà limitano necessariamente.

In primo luogo la «gettatezza» (*Geworfenheit*), il “fatto scandaloso che l’esserci si ritrova ad esser-ci (e ciò non per sua esplicita volontà), e per di più ad essere un qualsiasi signor X o Y” (HE, 41), fatto che Heidegger supera, secondo Anders, attraverso il collaudato “trucco” idealistico: l’esserci infatti può decidere di “esistere come se «ci» fosse per sua spontanea volontà; si impadronisce delle sue possibilità e diventa così una sorta di padre di se stesso” (HE, 42).

In questo modo però Heidegger (non solo in *Sein und Zeit*, ma anche nella posteriore riflessione) trascura “il fatto che noi siamo concepiti e siamo nati” (UH, 292) ed è paradossale che egli, per definire il suo pensiero, usi un’ espressione utilizzata di solito per gli animali, “perché «gettati» si dicevano prima di lui solo cani e gatti” (UH, 293)<sup>53</sup>.

Nella categoria della «gettatezza» si rivela di nuovo la neutralità della filosofia heideggeriana: essa respinge infatti non solo l’idea della creazione divina, dunque l’origine soprannaturale, ma anche quella dell’esser divenuti, attraverso processi evolutivi, dunque l’origine naturale.

Il *Dasein* è senza origine, è la trascrizione speculativa dell’”individuo borghese senza genealogia”, che deve fare da sé, il “*selfmademan*” (NE, 194; HE, 40), che si scopre “annegato nella palude di ciò che si dice, si usa fare, si usa sostenere – in breve: è immerso in ciò che Heidegger chiama il «Si», il *Man.*” (HE, 42): per essere se stesso deve liberarsi di questo ‘fango’, senza che si domandi di quale processo storico è il risultato, cioè quali modi di produzione o rapporti di proprietà abbiano contribuito a formarlo<sup>54</sup>.

Oltre alla *gettatezza* ed al *si* l’altro limite di cui l’esserci deve liberarsi per raggiungere la libertà, il possesso del sé, è la *mortalità*<sup>55</sup>.

“La morte ha un ruolo decisivo ai fini del raggiungimento dell’autenticità: giacchè solo con la morte l’esserci è davvero, per così dire, «integro»” (NE,198).

---

<sup>53</sup> Come chiarirà in una nota di AM1 (329, nota 2): “Il rifiuto del *natum esse* è un motivo che ricompare di continuo”, sia nelle religioni, che in filosofia (variante anteriore di Heidegger è Fichte, vedi NE, 194 e UH, 174), sia nella poesia romantica (Byron, NE, 194); “numerosi esempi” si possono trovare secondo Anders anche nel pensiero gnostico, nel quale, seguendo la celebre opera di Jonas, *Gnosi e spirito tardo-antico*, rinviene una fonte storica della ‘gettatezza’ heideggeriana (UH, 209).

<sup>54</sup> Secondo Liessmann (2002) esso impersona la figura del nichilista della precedente analisi antropologica (p. 42).

<sup>55</sup> Su questo tema Anders torna più volte in UH, vedi pp.: 181-183, 227, 240-242, 246-247, 295-296, 348.

La temporalità dell'esserci, infatti, gli impedisce di cogliersi nella sua «totalità» estensiva (*Gänze des Daseins*) e lo getta perciò nel “panico della perdita” (*Versäumnisspanik*), nella paura cioè “di perdere in continuazione l'unico capitale che è nelle sue mani, il suo esserci, perché, essendo nel tempo, questo esserci si riduce continuamente a qualcosa di innocupabile e inafferrabile” (NE, 54-5). Deve dunque “trovare o inventare un modo intensivo di essere totale”, che Heidegger rinviene nel “concetto di «esistenza», che è la pienezza intensiva dell'esserci” (HE, 54), *Sein zum Tode*, la sua eternità, un modo per impadronirsi della morte, rendendola un “*momentum* della vita” (HE, 43; vedi anche *Saggi*, 102).

Essa si presenta in Heidegger come “la più autentica possibilità” (*eigenste Möglichkeit*) dell'uomo, con cui gli è assegnata la *potestas moriendi* (UH, 348), un ‘poter morire’ (*Sterbenkönnen*) nel senso di un potere sulla morte: in questo modo però secondo Anders si sottrae alla morte il suo ‘pungiglione’<sup>56</sup>, si fa di essa uno strumento dell'autenticità e questa è una “eredità paolina” (vedi UH, 172)<sup>57</sup>.

Heidegger si inserisce con questo concetto, secondo Anders, all'interno di una tradizione filosofica moderna di “neutralizzazione del tempo” (della quale fanno parte l'hegeliana «fine della filosofia», l'idea marxiana della storia come preistoria, quella nietzscheana dell'«eterno ritorno»), distinguendosi però in quanto la sua «eternità» è “un *affare totalmente privato*”.

Infatti “la sua «esistenza» non è che un'eternità lunga una vita e prigioniera dell'individuo” (HE, 55), priva però di tutto ciò che (valori, idee, leggi naturali e morali) “nel corso della storia della religione e della filosofia si sono sedimentati sul concetto di eternità” (*ivi*): essa è perciò un nulla; in ciò si dimostra “la natura nichilistica del suo nichilismo” (HE 56).

L'essere-per-la-morte è dunque un nuovo pseudo-radicalismo, una sorta di escapismo.

Al concetto di libertà dell'idealismo tedesco, quando (all'epoca di Kant e Fichte) il soggetto libero voleva “partecipare alla costruzione di una società di liberi cittadini” (HE, 45) si contrappone dunque la libertà del *Dasein*, la “forma più

---

<sup>56</sup> I Corinti 15,55.

<sup>57</sup> Sommer obietta che Heidegger intenderebbe piuttosto l'inverso, cioè far esercitare, attraverso la decisione anticipatrice “la potenza della morte come possibilità immanente e costante del mio nulla assoluto” (in AA.VV., *G. Anders. Agir pour repousser la fin de monde*, p. 62) e cita direttamente da *Essere e tempo*: “La decisione anticipatrice non è affatto un espediente per «aver ragione» della morte, ma è una comprensione che, facendo seguito alla chiamata della coscienza, offre alla morte la possibilità di farsi *padrona dell'esistenza* dell'esserci e di sottrarre recisamente quest'ultima a ogni nascondimento ed evasione” (p. 374).

disperata e miserabile di libertà: vivere per la morte invece di vivere per vivere o vivere per una causa!” (HE, 44).

La libertà heideggeriana dell'esserci consiste dunque soltanto nel costruire se stesso: “Il suo costruirsi, e il suo rendersi responsabile, prende il posto della costituzione positiva (*gesetzte Satzung*, la «costituzione» della società da parte dei «soggetti»). Ciò significa che nella filosofia di Heidegger si estingue quell'interesse per l'azione o per la partecipazione morale e politica che era stato inglobato nel concetto del «porre». La sola cosa di cui l'esserci si fa direttamente carico è l'esserci stesso: ogni individuo sta per sé - a dispetto del mondo”(HE, 38)<sup>58</sup>.

L'attività morale si limita a farsi carico di se stessi e sparisce così la possibilità dell'imperativo categorico come era inteso da Kant, cioè un agire secondo le massime della ragione: ora la morale si limita esclusivamente a seguire l'imperativo categorico che si adatta all'esserci: il “nudo «sii!», o al massimo «sii te stesso».” (HE, 45) e rispetto al forte pathos di questo non possono certo competere i concetti di con-essere o aver-cura, pure presenti in *Sein und Zeit*.

La sua vita e non la creazione di un mondo autentico è per il Dasein il *summum bonum*: esso approda perciò ad una libertà astratta, un'esistenza puramente teoretica, “estetica” (“*La sua filosofia è attiva perché tutta l'azione è diventata filosofia*”, HE, 46), simile a quella del nichilista descritto in *Patologia della libertà*: “La veemenza attivistica del suo filosofare non è altro che il riflesso del fatto che egli non postula né afferma la minima azione morale o politica in questo mondo, e riflette quello sciopero morale e politico che egli attuò (come del resto la maggior parte della piccola borghesia tedesca)” (HE, 46).

Anders interpreta dunque la filosofia heideggeriana come riflesso incosciente della posizione di classe della borghesia, il che spiega non solo il suo rifiuto degli ideali dell'illuminismo (vedi HE, 51), ma anche il suo “allineamento al nazionalsocialismo” (HE, 49)<sup>59</sup>.

Egli dedica l'ultima parte di *Nichilismo ed esistenza* al rapporto intercorrente tra la filosofia di Heidegger e quella nazionalsocialista: entrambe sono forme di manipolazione (l'una del singolo, l'altra delle masse), guidate da un istinto

---

<sup>58</sup> In questo consiste la sua “struttura cristiana – per essere più precisi, paolina – in quanto l'unica cosa che importi, la sola posta in gioco consiste nella salvezza, e quindi in uno stato dell'essere, non già nella «legge» o nell'«azione» (HE, 53).

<sup>59</sup> Solonet critica questa interpretazione, fortemente impregnata dall'analisi lukacsiana del sistema capitalista (vedi p. 74), in quanto non spiegherebbe in realtà il rifiuto del nazismo da parte di esponenti della borghesia, come ad esempio Jaspers (vedi p. 76).



antidemocratico; entrambe “dottrine dell’occupazione” del mondo (l’una con mezzi speculativi, l’altra con le armi); entrambe “metafisiche della morte”. “Entrambe sono poi *teorie contro la civilizzazione* ed entrambe sono *contro qualsiasi tipo di valori universali*” (NE, 209).

Anche il carattere della storia viene travisato, secondo Anders, nella lettura che Heidegger ne dà in *Sein und Zeit*: l’esserci infatti, in quanto «monista» (*Daseins-Monist*, HE, 48) non incontra mai la vera storia, che diviene in lui “mera tonalità dell’esserci: *Geschichtlichkeit* (storicità)” (HE, 49), suo semplice attributo. Diluendo il passato (*Vergangenheit*) nell’«essere-stato» (*Gewesenheit*), Heidegger “fa ancora una volta apparire l’umanità più «libera» di quanto in effetti non sia”, ignorando “il fatto che la maggior parte della storia è storia del potere, dunque storia di non-libertà, storia *imposta* alle genti” e passa sotto silenzio il fatto decisivo che la maggioranza delle situazioni storiche “non rappresentano possibilità positive dell’uomo, ma risposte estremamente indirette da parte dell’uomo a condizioni oggettive del mondo o della società” e sono spesso “*la reazione forzata dell’esserci al suo stesso prodotto, prodotto che è diventato più grande del produttore*” (HE, 50).

Il progetto heideggeriano è interpretato da Anders come il tentativo di dare una risposta alla questione del ‘senso della vita’ in un contesto in cui non c’era più “un altro mondo che desse senso all’essere”, né poteva esserci “un mondo *in cui o per cui* avesse senso esistere”: “Occorreva perciò cambiare completamente il senso della parola «senso»: la cosa in cui l’esserci poteva avere un senso non poteva essere che l’esserci stesso. Quindi l’esserci doveva trasmutarsi in qualcos’altro che d’ora in poi restituisse il senso dell’esserci: questo altro era la autenticità o la «esistenza» - un procedimento che aveva come modello Münchhausen, quando si tirò fuori dalla fossa aggrappandosi al suo codino” (NE, 206).

La libertà del sé affermata dalla filosofia esistenzialista trova però secondo Anders dei “limiti sociali”, perché Heidegger avrebbe trascurato del tutto coloro che “*de facto* vivevano *per qualcosa*, e cioè per le finalità di maggior potere dei gruppi (...) la disperazione dei non-liberi (...) non era abbastanza raffinata per essere ontologizzata da Heidegger” (NE, 206).

## **1.6. L’uomo senza mondo**

Ciò che in realtà Heidegger nasconde attraverso questa apparente lotta dell'esserci per la sua autenticità, attraverso l'uso del singolare Esserci, ("Un singolare che è sospetto", NE, 201)<sup>60</sup>, "è qualcos'altro: è l'antagonismo tra gruppi, l'esistenza della lotta e la lotta per l'esistenza tra gruppi"(ivi), che gli impedisce di comprendere come la vera inautentica esistenza sia quella del proletario descritto da Marx nei *Manoscritti economico-filosofici* e nella *Ideologia tedesca*, "«inautentico» perché, come tempo di lavoro incarnato, egli è proprietà di un altro esserci" (NE, 207).

Perciò, come Anders afferma nella sua introduzione a *Uomo senza mondo* (raccolta di scritti di critica letteraria apparsa nel 1984), il concetto di *Dasein*, "l'affermazione – intesa da Heidegger come antropologica, ovvero come universalmente valida – secondo cui 'l'esserci' (l'essere specifico dell'uomo) significa *eo ipso* 'essere nel mondo' ", definisce in realtà una condizione di classe, cioè "si riferisce esclusivamente all'uomo appartenente alla classe dominante: infatti *questi* solo riesce ad identificarsi con ciò che lo circonda, tanto da riconoscerlo come *proprio mondo* ('mondo come esistenziale')"(UsM, 30-3).

Hegel con la sua celebre esposizione del rapporto 'padrone-servo' nella *Fenomenologia dello Spirito* appare perciò ad Anders "incomparabilmente più concreto (...) più attuale (...) ma anche più articolato"(NE, 202) di Heidegger: " 'L'essere del servo' non è 'un essere nel mondo', poiché egli *non* vive nel suo mondo, ma *nel* e *per* il mondo dei 'padroni'. La domanda «*a chi appartenga il mondo*» (...) non è mai stata posta da Heidegger" (UsM, 31)<sup>61</sup>.

Nella conferenza su Rodin intitolata 'Scultura senza casa' (*Homeless Sculpture*) Anders definisce gli anni dell'inizio del secolo come "un mondo che aveva reso tutto, l'uomo, il tempo dell'uomo e le relazioni tra uomo e uomo, elemento di scambio in un sistema di beni. Possibilità di scambio significa: ormai nessuna cosa più è uguale a se stessa, ma viene determinata e definita dalle relazioni tra i beni, dal mercato. Diviene, come dicono i sociologi, «alienata»" (*Saggi*, 7-8).

Come le sculture di Rodin, gli uomini moderni sembrano diventati 'senza casa' (*homeless*), estromessi da ogni rapporto mondano ed umano, isolati ed atomizzati: l'estraneità al mondo (*Weltfremdheit*) propria dell'uomo, che nei primi scritti

---

<sup>60</sup> "Guardati dall'uso del singolare fatto dai filosofi", lo ammonì Olo. "Può mascherare molte cose" (CM, 223).

<sup>61</sup> Secondo Sonolet però Anders, omettendo "la seconda parte dell'analisi dialettica hegeliana che riguarda la formazione della coscienza del servo attraverso il suo rapporto con il padrone", descrive in modo statico "i rapporti dell'uomo senza mondo con i rappresentanti della classe dominante" (p. 49).

aveva carattere ontologico, viene riletta ora, sulla base di una considerazione che utilizza categorie storiche, come ‘mancanza di mondo’ (*Weltlosigkeit*).

Proprio questo Anders definisce, sempre nell’introduzione a *Uomo senza mondo*, il suo “*originario tema principale*”, prima della ‘svolta’ rappresentata dall’olocausto nucleare: “ ‘l’uomo senza mondo’ (*Mensch ohne Welt*). Cosa intendo con questa formula? Diverse cose” (UsM, 29).

In primo luogo appunto i proletari, che sono ‘senza mondo’ (*weltlos*), perché non solo non possono considerare come propri i mezzi di produzione od i prodotti che contribuiscono a creare, ma “sono costretti a vivere *all’interno di un mondo* che non è il loro; un mondo che, sebbene venga prodotto e tenuto in funzione dal loro lavoro quotidiano, «*non è costruito per loro*» (Morgenstern)<sup>62</sup>, non è qui per loro; all’interno di un mondo *per* il quale sono presenti e in funzione del quale sono certo pensati ed utilizzati, ma i cui modelli, scopi, linguaggio e gusto *non* sono comunque loro, né sono loro concessi” (UsM, 29).

Laddove infatti si abbandoni il riferimento all’uomo (singolare), “che può certo essere libero per molti mondi, per una infinità di stili e di comportamenti” e ci si rivolga alla pluralità degli uomini che compongono la società, si potrà constatare, secondo Anders, che “la maggioranza degli uomini è libera solo al congiuntivo: essi potrebbero, ma non possono. E questo perché gli altri, cioè coloro che dominano, realmente possono, all’indicativo” (TuG, 207); non è dunque possibile contrabbandare “il *congiuntivo* ontico della libertà per un *indicativo* ontologico” (HE, 40).

Il mondo della maggioranza degli uomini, il mondo dei dominati, è perciò, secondo Anders, ‘falso’: “Falso è quel mondo che consiste esclusivamente di oggetti, che appartengono al mondo degli altri; quel mondo che è mio in senso esclusivamente psicologico, ma non lo è invece nel senso di essere a disposizione” (TuG, 209)<sup>63</sup>.

Tener ferma la distinzione tra mondo ‘vero’ e mondo ‘falso’ rende possibile capire qual è “il compito morale di oggi: il compito di rendere possibile un vero mondo; o, che è lo stesso, criticare e combattere quelle forze, che rendono gli uomini sistematicamente privi di mondo ed inumani” (TuG, 212).

---

<sup>62</sup> Anders fa qui riferimento al poeta tedesco Christian Morgenstern (1871-1914).

<sup>63</sup> Perciò il dominato “non prende parte allo schema datore di senso, al mondo, che l’altro ha costruito, per il suo proprio uso, sebbene il vero «fare» fosse stato nelle sue mani” (TuG, 210).

Ampliando la tesi marxiana per mirare “a qualcosa di *ontologico*, e precisamente di ontologico-negativo” (UsM, 30), non utilizzando più dunque come unico criterio di definizione tra ‘padroni’ e ‘servi’ quello dei rapporti di produzione, Anders finisce così con l’ampliare questa categoria a tutti coloro la cui vita può essere definita, come per i personaggi di Kafka, un ‘rimanere fuori’ (*Außerhalb-Bleiben*), un ‘non essere stato ammesso a questo mondo’ (*Zur-Welt-Nicht-zugelassen-worden-Sein*) (UsM, 31): coloro che vivono ai margini della società, dunque non solo i proletari, ma anche i disoccupati, gli esiliati, i bohémien, i criminali.

Tra questi i disoccupati, sono “senza mondo in un senso ancor più pronunciato, no, potenziato”, perché essi “perdendo il lavoro perdevano persino quel mondo che non era neppure stato il ‘loro’, ma che rappresentava comunque qualcosa” (UsM, 32): ad essi è dedicata la canzone (scritta nel 1932, in dialetto berlinese) che apre il testo del 1984<sup>64</sup>.

Questa figura dell’uomo senza mondo Anders trova espressa in modo esemplare nel romanzo di Döblin, *Berlin Alexanderplatz*, il “romanzo negativo” (UsM, 62) della “ ‘cattiva infinità’ del mondo” (UsM, 90), che condanna alla solitudine ed alla passività l’uomo espropriato della propria vita e soggettività, privato non solo di qualsiasi tradizione o dell’appartenenza ad una classe, ma persino della “consuetudine a una *propria* vita” (UsM, 70): “Dietro a Biberkopf non c’è niente: nessuna etica, né borghese né proletaria, né cittadina né rurale; nessuna natura, nessuna religione, nessuna indifferenza, nessun ambiente, nessuna famiglia. Egli è inumano perché solo: in un senso barbaro, è solo uomo” (UsM, 63)<sup>65</sup>.

Ciò che è rappresentato nell’opera di Döblin “non è più la vita di un individuo, ma il «semplice accadere» anonimo di un processo che non conosce più il soggetto. (...) nel quale non sussiste tra gli eventi e le cose altro legame che quello della loro simultaneità” (Portinaro, 2003, p.19): “il fatto della simultaneità, dell’adiacenza di tutte le cose, è il panico metafisico di Döblin” (UsM, 80).

L’uomo è perciò condannato alla passività, al ‘venire vissuto’, “la più terribile scoperta della vita odierna” (UsM, 73): essa diventa tema non solo della

---

<sup>64</sup> In un testo scritto durante la prima settimana di emigrazione, nel 1933, Anders definisce la disoccupazione come quello “stato nel quale non si è niente, non si appartiene ad alcun posto, non si è più una cosa utilizzabile [e che] non è la morte”. Il disoccupato dispone soltanto della sua esistenza fisica e di una rabbia ‘priva di oggetto’, “perché gli è impossibile, nell’immensità del mondo d’oggi, distinguere *chi* lo ha messo dentro questa situazione” (versione in francese, in AA.VV., *G. Anders. Agir pour repousser la fin de monde*, p.400).

<sup>65</sup> La descrizione di Biberkopf ricorda quella del *Dasein* heideggeriano in NE, 193.

letteratura moderna (Anders pensa a Döblin e Joyce, qui citati esplicitamente, ma anche a Kleist, di cui si occuperà in altra occasione, e si potrebbe aggiungere anche Broch, a cui dedica un saggio anch'esso contenuto nella raccolta *Uomo senza mondo*), ma anche di diverse costellazioni di pensiero: la psicanalisi, il marxismo, lo storicismo ed anche Heidegger (con la sua 'deiezione' nel *si impersonale*).

Anders pensa certo anche a Kafka, le cui figure "rappresentano *uomini astratti* (...) *strappati* dalla pienezza dell'esistenza umana", "*uomini che vivono solo per la professione*" (Kafka, 59): "Se l'uomo non è nient'altro che la sua 'professione', la sua esistenza si esaurisce nel ruolo *per cui* egli è pensato, allora lui stesso non è nulla, non è reale, ma in certo qual modo soltanto il duplicato del documento in corso a suo nome" (Kafka, 61).

All'espressione 'uomo-senza-mondo' Anders dà un ulteriore e più attuale significato: con essa egli intende infatti descrivere la situazione, apparentemente paradossale, dell'uomo di oggi, "l'uomo nell'epoca del pluralismo culturale" (UsM, 34).

Egli distingue due tipologie di pluralismo: quello 'semplice' e quello 'interiorizzato'.

Con il primo definisce l'atteggiamento (storicamente ormai da lungo tempo sorpassato) dell'uomo 'tollerante', dell'uomo cioè che, pur leale nei confronti della propria fede o della propria convinzione (cioè della propria 'divinità'), accetta tuttavia che altri possano averne diverse dalla sua: "ne consegue allora che sarà proprio della natura del pluralismo *tollerare qualcosa che viene ritenuto falso; che la verità del pluralismo consisterà alla fine nel non avere più interesse per 'la' verità o, meglio, nel non prendere più sul serio la pretesa di verità della posizione tollerata (e da ultimo anche quella della propria posizione)*" (UsM, 34-35)<sup>66</sup>.

Con il secondo (pluralismo) Anders definisce invece, più propriamente, l'atteggiamento dell'uomo attuale, dell'uomo cioè che ha ormai interiorizzato il primo pluralismo e per il quale dunque questa condizione "sembra già essere *naturale*" (UsM, 35): questo uomo "*essendo contemporaneamente partecipe di molti, troppi mondi, non ha un mondo determinato e perciò non ha nessun mondo*" (UsM, 34).

---

<sup>66</sup> In seguito a questo "ogni errore ed ogni fede hanno lo stesso diritto a considerarsi vere, no: a considerarsi la verità" (K, 97).

In questo stato - una condizione che Anders definisce ‘alessandrina’<sup>67</sup>o “acosmismo” (UsM, 35) - “non solo si tollerano le divinità altrui, ma le si riconoscono alla stregua delle proprie, in modo più o meno vincolante, e addirittura le si venerano; questo si può o si deve o si vuole o addirittura, per ragioni commerciali, si è costretti a fare” (UsM, 35-36)<sup>68</sup>.

Questo pluralismo – che si realizza “come un *questo-e-quest’altro*, come mera simultaneità o *giustapposizione di contenuti, concezioni e sentimenti del mondo* che, sebbene siano fra loro estranei o addirittura in contraddizione, stranamente non sembrano disturbarsi a vicenda” (UsM, 36): “*la parola chiave, quasi sacra, della nostra epoca è la ‘e’*” (UsM, 36-37)<sup>69</sup> - si compie in primo luogo come consumo culturale: “*cultura è l’area di tutto ciò che è diventato privo di validità o di ciò che già lo era*” (UsM, 39).

La cultura e l’arte perdono infatti in questo mondo, secondo Anders, quella legittimità che possono avere e mantenere soltanto finché ad esse sia assegnato un valore non solo estetico, ma soprattutto morale e politico.

Questa indifferenza culturale, in cui sfocia “l’uguaglianza di validità” (UsM, 58, nota 6), questa onnivoria o *onnivorismo*, “in cui tutte le merci-divinità e divinità-merci in concorrenza fra loro, si offrono a pari diritto” (UsM, 37) – in cui consiste propriamente la verità del pluralismo odierno, il passaggio da quello semplice a quello interiorizzato – non è dunque per Anders “un puro passo della storia dello spirito (...) non si tratta di un fatto spirituale, ma innanzitutto di un fatto commerciale. Siamo tolleranti o indifferenti ecc., perché ogni oggetto, qualunque cosa (qualunque divinità) esso rappresenti, *pretende, nella sua qualità di merce, di godere di pari diritti e quindi di avere un valore indifferente (...)* La tolleranza attuale non deriva solo dalla storia religiosa o dalla politica ecclesiastica, ma anche dal mondo del commercio. Tutte le religioni, le concezioni del mondo, tutti gli stili artistici, i fenomeni e i ‘valori culturali’ hanno lo stesso diritto alla tolleranza, perché hanno lo stesso diritto di comparire come merci” (UsM, 42).

---

<sup>67</sup> “Con allusione all’ellenismo tardivo, come lo ha caratterizzato Nietzsche nella *Nascita della tragedia*” (Sonolet, p. 50).

<sup>68</sup> “E’ una condizione del tutto fuorviante quella in cui si deve partecipare a *tutto*, si deve *rispettare tutto* allo stesso modo, ma *senza dovervi credere*. E’ una situazione assurda. Alessandrinismo escluso, non si è mai verificata. Secondo me ha origine dalla commercializzazione del mondo” (*Uomini*, 14).

<sup>69</sup> Un’analisi simile e allusiva al concetto andersiano di ‘familiarizzazione’ (vedi cap.2.8) svolge, a proposito dei mass-media, Peter Sloterdijk in *Critica della ragione cinica* (Garzanti, Milano, 1992): i media „possiedono un solo elemento intelligibile: la congiunzione «E». Grazie a questa «E» è possibile accostare, fare di ogni cosa la «vicina» dell’altra“ (pp. 267-268).

Nella democrazia capitalistica assistiamo così ad un fenomeno che, come vedremo nell'interpretazione datane da Anders, sarà tipico del mondo moderno: il passaggio alle cose, ai prodotti, di diritti nati originariamente per l'uomo: "Il fondamento della democrazia nel capitalismo non è la parità di tutti i cittadini, bensì quella di tutti i prodotti" (UsM, 44).

La critica della società pluralista, dell'uomo-senza-mondo di oggi, non comporta però per Anders, come si potrebbe pensare di conseguenza, la proposta di "abbandonare il pluralismo e di abbracciare d'un colpo un credo religioso o un certo credo – vale a dire posizioni di possibile intolleranza" (*Uomini*, 14).

Seppur incapace di opporre una condizione alternativa a quella finora descritta Anders rivendica tuttavia la legittimità della sua critica: "Ma il fatto che non ho una soluzione non mi dispensa né dalla facoltà né dal dovere di criticare ciò che è diventata o ciò che si presume sia la civiltà, in cui tutto è indifferente e ha quindi la stessa validità" (*Uomini*, 15)<sup>70</sup>.

In "questi pensieri sulla relazione fra tolleranza, 'cultura', pluralismo, diritto di essere merce e essere-senza-mondo" (UsM, 44), che hanno accompagnato l'intera vita di Anders, e nei quali si possono riconoscere certamente echi delle riflessioni marxiane e simmeliane, si realizza anche uno dei momenti di maggiore vicinanza alle riflessioni della Scuola di Francoforte, in particolare di Adorno.

### **1.7. Dalla libertà antropologica alla schiavitù nel mondo della tecnica: la vergogna diventa prometeica.**

La critica all'omissione della naturalità in Heidegger, l'insistenza sul concetto di bisogno come segno della ontologica mancanza dell'uomo, il riferimento alla concretezza dei rapporti storico-sociali di classe, seppur non significhino per Anders negare quell'indeterminatezza propria dell'uomo sviluppata nei saggi francesi<sup>71</sup>, sono però certo premessa per un

---

<sup>70</sup> "A ben vedere la critica andersiana alla tolleranza (...) è una messa in guardia dal *superamento* del pluralismo provocato dall'attuale mercato delle possibilità, dalla tendenziale uniformazione degli individui, uguali solo come consumatori e dalla svendita di tradizioni vecchie e nuove. In fondo, la critica rivolta a prima vista contro il pluralismo, è una critica feroce contro chi non sopporta di vivere in una condizione – *abbastanza* generalizzata – di disidentificazione (che è un portato della tradizione occidentale), ed è pronto a 'comprare' una fede qualsiasi, purché accessoriata di 'senso di appartenenza' (Velotti, introduzione a UsM, 11-12).

<sup>71</sup> Secondo Sonolet, invece, la critica ad Heidegger "ha ispirato ad Anders una antropologia dell'uomo naturale che si rivolta contro la determinazione originale dell'uomo non definito, incatenandolo in una natura che determina molto precisamente l'esistenza umana" (p. 69); Brumlik parla addirittura di "riduzione all'animalità" (p. 118).

ridimensionamento di quel concetto di libertà che ad essa era legata, una limitazione della sua capacità di agire incondizionatamente.

Se nei saggi francesi infatti Anders assegnava un valore positivo alla indeterminatezza dell'uomo, segno di libertà nei confronti del chiuso mondo animale, già nel seminario tenuto a casa di Adorno - *Tesi su «Bisogni», «Cultura», «Bisogni culturali», «Valori culturali», «Valori»*<sup>72</sup> - egli, incalzato dalle obiezioni di Horkheimer circa il ruolo dei condizionamenti storico-materiali che l'uomo subisce nella costruzione del proprio mondo, pur riconfermando la differenza tra la stereotipa riproduzione della propria vita da parte dell'animale e la ricchezza dei modi in cui l'uomo produce e riproduce la propria, parla però a proposito di quest'ultimo di libertà passiva (*passive Freiheit*); (vedi *Saggi*, 33)<sup>73</sup>.

Senza rinunciare dunque mai all'idea dell'indeterminatezza umana (che riconferma anche nelle Tesi del '42 e nel saggio del '79, già citato, sull'antropologia filosofica), Anders ne muterà però radicalmente il significato: non più segno di libertà (all'interno di un mondo in cui, libero di agire, funge da padrone e signore assoluto), ma presupposto antropologico della nuova condizione ontologica di schiavitù che l'uomo subisce in un mondo ormai dominato dalla tecnica.

L'indeterminatezza umana, la sua artificialità infatti, invece di essere condizione (come ancora afferma nel '42) per la costruzione di mondi sempre nuovi e diversi, liberamente creati dall'uomo, diverrà la base su cui si eserciterà la forza plasmante e determinante di un nuovo soggetto storico, la tecnica, che ha finito per incatenare l'uomo ad un tipo unico di mondo, al quale rischia di non poter più sfuggire, trasformandolo nello stesso tempo in un essere antiquato: esso infatti è un mondo che può procedere tendenzialmente "senza di noi", composto di "oggetti, attraverso il cui funzionamento ci rendiamo superflui, ci eliminiamo, ci liquidiamo" (AD, 199).

E' proprio la fedeltà al concetto di indeterminatezza umana che spiega quello che a prima vista può sembrare un esito paradossale, il fatto cioè che Anders - che sarebbe potuto propriamente diventare, in base a questo presupposto teorico, un

---

<sup>72</sup> Protocollato dalla moglie di Adorno, ritrovato poi tra le carte postume di Horkheimer, pubblicato per la prima volta nel 1985 nel vol.12 dei *Gesammelte Schriften* (Scritti completi) di Horkheimer, è uscito per la prima volta in Italia nel volume a cura di F.Riccio, Adorno-Horkheimer, *I seminari della Scuola di Francoforte*, Milano, 1999, pp. 141-164 (le tesi di Anders: pp.156-163), poi (limitatamente alle tesi di Anders) nei *Saggi dall'esilio americano*, pp. 29-37.

<sup>73</sup> "A differenza dell'animale, il quale riproduce sempre i medesimi prodotti stereotipi e il medesimo stile di vita, l'uomo produce diversi tipi di mondo, per lui esiste almeno una libertà passiva" (*Saggi*, 33).



acceso sostenitore della tecnica<sup>74</sup> - ne sia diventato invece, come vedremo, uno dei più accaniti critici: è infatti proprio questa indeterminatezza che Anders vede ora, nella modernità, in pericolo, “quando il mondo, creato a posteriori, della tecnica, storicamente contingente, è diventato così potente da ‘fissare’ (*feststellen*) l’uomo, da annullare (*stornieren*) le condizioni di possibilità dell’esser uomo, cioè l’apertura al mondo” (Dries, p. 76).

La tecnica agisce “come un gigantesco ‘strumento di fissazione (*Feststellungswerkzeug*)” (ivi), di negazione dell’essenza dell’uomo, che è quella paradossale di non averne una definita: sullo sfondo dell’antropologia negativa sviluppata nei saggi francesi l’antiquatezza dell’uomo significa proprio questo essere defraudato della sua apertura al mondo.

La sensazione che talvolta Anders darà<sup>75</sup> di voler “difendere una invariante ‘essenza’ dell’uomo contro gli attacchi dell’apparato e la forza deformante delle moderne tecnologie” (Liesmann, 2002, p. 46), di volerne fare un ‘ritratto definitivo’, nasce perché, a suo parere, la fase che descrive, “cioè quella della tecnocrazia, è essa stessa definitiva e irrevocabile; (...) Il che significa che noi uomini rimarremo costanti in questo nostro «essere» di recente acquisito. Dico «di recente acquisito», perché questa «costante» non è un dato della nostra «natura» umana ma uno stato artificiale in cui noi uomini abbiamo finito per cacciarci, cosa di cui siamo stati capaci solo perché la capacità di cambiare il nostro mondo (anzi, non soltanto il nostro, ma il mondo in generale) e noi stessi, appartiene paradossalmente alla nostra «natura»” (AM2, 3-4).

E’ in questo nuovo contesto che Anders ritiene ora giustificato (ma questo è un punto su cui, come vedremo, egli presenta una certa contraddittorietà) di poter utilizzare il singolare ‘uomo’, usato volentieri dall’antropologia filosofica e che lui stesso aveva precedentemente rifiutato come “*troppo neutrale*”: non perché ammetta ora improvvisamente l’esistenza di una natura dell’uomo, ma perché “noi stessi – per nostra colpa – ci siamo trasformati in esseri che, indipendentemente da quale passato derivino o a quale condizione sociale appartengano, sono tuttavia *creature della tecnica*, esseri che vivono, che anzi *ancora* vivono, sotto l’unico ed identico destino, quello di *vittime future della tecnica*” (K, 146).

---

<sup>74</sup> “Perché cosa altro è la tecnica se non un ulteriore passo dell’uomo estraneo al mondo e privo di esso, per crearsene e formarsene uno suo proprio” (Liesmann, 2002, p. 45).

<sup>75</sup> Come quando, ad esempio, critica gli sforzi di adattamento alla macchina richiesti dalla *Human Engineering*, vedi AM1, 54.

Se dunque, aprendo il secondo volume di AM, Anders lo definisce come una “filosofia della tecnica. Più precisamente un’antropologia filosofica nell’era della tecnocrazia”, il senso di questo progetto appare ora in parte mutato rispetto a quello degli anni ’30.

Infatti chi oggi “sostiene la «modificabilità dell’uomo» (così come faceva Brecht) è una figura di ieri, perché noi *siamo* mutati” (AM2, 3): spostato lo sguardo sul vero ambiente dell’uomo e cioè non il mondo animale (“già di per sé un’astrazione inventata ad hoc”, presupposto prigioniero del suo destino di specie e quindi non libero), ma quello dei prodotti tecnici, delle macchine, allora appare non plausibile la definizione, data in questi saggi, dell’uomo come “un essere non determinato, indefinito, non ultimato - insomma un *essere libero ed indefinibile*.” L’accentuazione, che in essi si faceva, di una “libertà filosofico-antropologica”, che confinava “nello sfondo il fatto (esistente già allora come è ovvio) dello scambio dei soggetti della libertà e dell’asservimento”, (AM1, 330, nota 9) qualora si esamini lo sfondo reale dell’esistenza umana, cioè il mondo dei prodotti, si rivela dunque un’illusione; “allora l’immagine dell’uomo si modifica immediatamente: il singolare «il» si dissolve; e insieme con questo la sua libertà” (AM1, 331, nota 9).

“Nella ‘fissazione’ (*Fest-Stellung*) della aprioristica indeterminatezza dell’uomo attraverso la tecnica moderna si esprime lo stretto rapporto tra la prima antropologia e la più tarda critica della tecnica” (Dries, p. 77): alla contrapposizione tipica dell’antropologia filosofica ( quella tra uomo libero ed animale schiavo) si sostituisce quella, propria di una teoria critica della condizione tecnica del mondo, tra la libertà dei prodotti e la determinatezza dell’uomo, che appare ora muoversi all’interno di un mondo da lui stesso costruito con la limitatezza e gli automatismi propri di un animale.

Centro delle sue riflessioni non sarà più, come nei saggi francesi, l’uomo-senza-mondo (l’uomo visto nella sua generalità, nella sua essenzialità) che, privo di un mondo specifico, da soggetto attivo, tende a crearne uno a lui conforme, - e neppure quello che fallisce questa costruzione (l’uomo storicamente situato, che è impossibilitato per motivi di classe, socio-economici) come, in parte, i personaggi di Döblin, Kafka, Kleist - ma “la natura (*das Wesen*) della tecnica” (AM2, 105), la realtà della moderna produzione tecnica, che “è ormai diventata il soggetto della

storia con la quale noi siamo soltanto «costorici». Il libro tratta dei cambiamenti che, a causa di questo stato di cose, hanno subito e continuano a subire sia gli individui singoli che l'umanità nel suo insieme" (AM2, 3).

Indicativo dello spostamento di prospettiva operato dallo sguardo di Anders, un vero e proprio cambio di paradigma epistemico, è la trasformazione che subisce il concetto di vergogna, a cui dedica la prima parte di AM1.

In questa Anders, dopo aver fatto i conti ancora una volta con la filosofia heideggeriana - qui sottoposta alla stessa critica rivolta alla fenomenologia trascendentale di Husserl, di cadere cioè, come le altre filosofie della soggettività "nel classico lapsus di afferrare, nella sua caccia alla conoscenza dell'io, solo il lembo «io conoscente» e di prenderlo erroneamente per l'intero io o di crederlo rappresentativo dell'intero"(AM1, 95)<sup>76</sup> - sottopone questo atto che pare caratterizzare in modo specifico la situazione dell'uomo nel mondo ad una analisi ampiamente rinnovata rispetto a quella già svolta nei saggi francesi degli anni '40. Al concetto di vergogna, alla definizione della sua essenza, egli dedica un'accurata descrizione "fenomenologico-accademica", che riprende in un primo tempo, pur ampliandoli, concetti già svolti ed i cui punti fondamentali sono: 1) essa è "un atto riflessivo (vergognarsi), dunque una relazione con *se stessi*", che "fallisce per principio"- "*perché colui che si vergogna si trova al tempo stesso identico e non identico a se stesso*"- e quindi "*non si risolve mai*". Insomma: "*la vergogna è un turbamento dell'autoidentificazione, uno stato di perturbamento*" 2) essa contiene una «*doppia intenzionalità*», non solo l'oggetto intenzionale (normale), ma anche "una «*istanza*», l'istanza di fronte alla quale si vergogna colui che si vergogna. Essa contiene un «*coram*»" (AM1, 94) 3); ha dunque una «*intenzionalità negativa*», in quanto si vuole fuggire da questa istanza e non dirigersi verso di essa.

Riassumendo, Anders definisce la vergogna come un atto riflessivo nel quale "*l'uomo vi esperisce se stesso come qualche cosa che egli «non è», ma che «pure è» incontrovertibilmente*". La vergogna, come Anders cerca di provare con l'esempio del gobbo, nasce dunque nel momento in cui l'uomo riconosce un "*tribunale che decide come gli uomini «debbono» propriamente «essere»*" (AM1, 96).

---

<sup>76</sup> Anders riformula di nuovo ad Heidegger l'accusa di pseudoconcretezza citando esplicitamente l'articolo del 1948 (vedi AM1, 329-330, nota 2).

“Non sebbene, bensì perché non ne è responsabile, il gobbo si vergogna della gobba”. La crisi di identità si fonda sul fatto che egli non può identificarsi con la realtà del suo essere gobbo e questo perché il suo difetto fisico si è sottratto alla sua libertà.

Nella vergogna l'uomo sperimenta i limiti della sua libertà, essa dimostra la sua incapacità a determinarsi in modo assolutamente libero e la sua impotenza nei confronti del reale. Essa scaturisce “dalla contraddizione tra la pretesa di libertà e il «fatale», tra ciò di cui si può rispondere e ciò di cui non si può” (AM1, 97) o meglio laddove l'io si scopre come un «es» con il quale non può identificarsi. L'«es» del quale ci vergogniamo è, in un senso più comprensivo di quello indicato da Freud, tutto ciò che non deriva dall'io, tutto ciò che è preindividuale, la «dotazione ontica»: il corpo, il sesso, la famiglia, la specie<sup>77</sup>.

La descrizione della vergogna, che sembra fin qui ampliare l'analisi già svolta nei saggi francesi, si arricchisce però ora di nuovi elementi: Anders infatti ritiene di “essere capitato sulle tracce di un nuovo *prudendum*; 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*’” (AM1, 57).

Questa vergogna, (di cui afferma di aver fatto esperienza la prima volta durante una visita guidata ad una esposizione di macchinari in California nel 1942)<sup>78</sup> soddisfa la condizione essenziale di essere un turbamento dell'identificazione: se

---

<sup>77</sup> La nozione di vergogna permette ad Anders di riformulare in forma nuova l'accusa a suo tempo formulata ad Heidegger di aver ignorato l'elemento naturale dell'uomo: “In realtà l'azione rappresentata in *Essere e tempo* (sotto forma di ontologia teoretica) è una lotta sistematica contro la vergogna; il tentativo dell'io, che si vergogna, di superare l'onta del suo essere «es» e di diventare «se stesso»” (AM1, 333 nota 29). La nozione di vergogna diviene dunque in Anders criterio discriminante all'interno delle filosofie della riflessione: “Non credo che possa esistere una filosofia della riflessione (ossia una filosofia che parte dal fatto dell'io che incontra se stesso) che non sia una filosofia della libertà o della mancanza di libertà; una filosofia della superbia o della vergogna. Nelle filosofie della vergogna l'identificazione fallisce; nelle filosofie della superbia, il «me» viene coperto o «costruito» o semplicemente negato dall'«io».” (AM1, 333 nota 27) ed a queste ultime appartiene sicuramente la filosofia di Heidegger.

<sup>78</sup> „Si è aperta qui [in California] un'esposizione tecnica e insieme con T. ho preso parte ad una visita guidata. T. si è comportato in modo stranissimo; tanto strano che, da ultimo, osservavo solo lui invece delle macchine esposte. Infatti, non appena uno dei complicatissimi pezzi veniva messo in azione, abbassava gli occhi e ammutoliva. Ancora più curioso il fatto che nascondeva le mani dietro la schiena, come se si vergognasse di aver portato questi suoi arnesi pesanti, goffi e antiquati, all'alto cospetto di apparecchi funzionanti con tanta precisione e raffinatezza. Ma questo «come se si vergognasse» è espressione troppo timorosa. Tutto l'insieme del suo comportamento non lasciava adito a dubbi. Gli oggetti di cui egli riconosceva l'esemplarità, la superiorità, l'appartenenza a una più elevata classe dell'essere, per lui tenevano realmente il posto che per i suoi antenati avevano tenuto le autorità o le classi sociali riconosciutamente «superiori». Doversi presentare al cospetto di quei meccanismi perfetti nella sua goffaggine di essere di carne, nella sua imprecisione di creatura, gli era realmente insopportabile; si vergognava davvero“ (AM1, 57-58).

ne differenzia però in quanto “Qui è la macchina che si presenta in veste di *es*” (AM1, 108).

Per l'importanza che essa ha nelle riflessioni di Anders sulla tecnica si ritornerà su questa categoria più analiticamente in seguito: basti per ora far notare che se Anders ritorna, vent'anni dopo i saggi francesi, sul motivo della vergogna, ampliando un'analisi che ne riprende molte affermazioni teoriche, lo fa però all'interno di un contesto segnato, come abbiamo appena visto, da una esplicita presa di distanza nei loro confronti.

E' mutato lo sfondo della sua riflessione: negata la libertà e storicità dell'uomo (che rendeva, se confrontato col chiuso mondo animale, “positivo questo difetto antropologico della non predisposizione” (UsM, 33), assorbita e completamente esautorata dal mondo dei prodotti da lui costruiti, anche il significato della vergogna e la sua fenomenologia sembrano mutare.

Se nei saggi francesi definiva la reazione del nichilista di fronte allo choc della contingenza, ora essa qualifica il senso di frustrazione dell'uomo in generale nei confronti del mondo dei suoi prodotti: egli continua a vergognarsi, come il nichilista, della sua origine, del suo *datum esse*, ma non in nome di una sua pretesa libera capacità di autodeterminarsi, ma piuttosto per “*essere divenuto invece di esser stato fatto*, di dovere la sua esistenza, a differenza dei prodotti perfetti e calcolati fin nell'ultimo particolare, al processo cieco e non calcolato e antiquatissimo della procreazione e della nascita” (AM1, 58).

## ***2. L'uomo è antiquato***

### **2.1 Le tre rivoluzioni**

I due volumi che compongono “L'uomo è antiquato”, sebbene pubblicati a distanza di quasi un quarto di secolo l'uno dall'altro – il primo è apparso nel 1956 (la traduzione italiana nel 1963), il secondo nel 1980 (la traduzione italiana è del 1992, anno in cui Anders muore) – si presentano come un'opera sostanzialmente unitaria, percorsa nei vari saggi che la compongono da quel motivo ispiratore, la tecnica come vero soggetto della storia umana, che costituisce il tema di fondo anche di tutta la ulteriore saggistica di Anders.

Essi affondano le loro “radici nell'esperienza traumatica delle trasformazioni incredibili ed inquietanti che la società del capitalismo avanzato e del conformismo di massa veniva attraversando negli anni del dopoguerra” (Portinaro, 2003, p. 58), specialmente negli USA, dove Anders, come tanti intellettuali tedeschi, si era trasferito nel '36 (dopo aver trascorso a Parigi i primi anni dell'esilio iniziato con la presa del potere di Hitler).

Le esperienze là vissute, specialmente le varie attività lavorative che è costretto a svolgere per guadagnarsi da vivere (lavora in un magazzino di costumi, dà lezioni private, scrive testi cinematografici, lavora come operaio di fabbrica), se da un lato lo spingono a prendere la distanza da quel gruppo di intellettuali con i quali è inizialmente in contatto (soprattutto i rappresentanti della Scuola di Francoforte, Adorno, Horkheimer e Marcuse), dall'altro affinano il suo sguardo per quei fattori che sono decisivi per il mondo moderno: “Senza il periodo in fabbrica, in effetti, io non sarei mai stato in grado di scrivere la mia critica all'era della tecnica, ossia il mio libro *L'uomo è antiquato*” (*Opinioni*, 64).

E' in questo contesto che matura la teoria del “*«dislivello prometeico»*, *l'asincronizzazione* ogni giorno crescente tra *l'uomo e il mondo dei suoi prodotti*” (AM1, 50), che costituisce l'architrave concettuale, il “concetto cardine” (Preve, p. 17), di tutta la sua opera: l'idea cioè che la tecnologia abbia compiuto, nel secolo trascorso dall'inizio della rivoluzione industriale, un tale salto di qualità (con l'automazione dei processi produttivi e lo sfruttamento scatenato della natura) da rendere “superfluo l'uomo ed antiquate le sue facoltà, al punto che questi si percepisce ormai come inadeguato rispetto al suo mondo” (Portinaro, 2003, p. 59), come dimostra anche l'esperienza della “vergogna prometeica”.

Più interessato all'analisi del presente che non delle dinamiche storiche che ad esso sono presupposte, Anders vi si dedica invece all'inizio del secondo volume di AM, dove l'ascesa della tecnica a potenza totalizzante è ricostruita come un processo di totale ribaltamento nel rapporto tra bisogni umani, mezzi e fini: infatti sono ora i mezzi a determinare ed a giustificare tanto i bisogni quanto i fini degli individui.

Questo processo storico si è compiuto attraverso tre fasi, tre “rivoluzioni”, che non si dispongono in successione temporale (dal momento che le prime due risultano di fatto coincidere) e che Anders delimita (in modo forse un po' approssimativo) non, come avviene solitamente, attraverso la diversità delle fonti di energia o degli strumenti o dei modi di lavoro applicati, ma, come egli dice, “in chiave filosofica” (AM2, 9) o, per meglio dire, utilizzando come criterio di periodizzazione “la sorte dell'individuo” (Preve, p. 19).

La terza ed ultima di queste rivoluzioni è certamente quella più radicale, perché segnata da quel mezzo di produzione che “per la prima volta ha messo l'umanità in condizione di *produrre la propria distruzione*, dunque, *la bomba atomica*”

(AM2, 13). Essa è la estrema manifestazione del dislivello prometeico e costituisce un punto di non ritorno per la storia dell'umanità.

Tale è stata la sua importanza per la riflessione e la vita in generale di Anders (è infatti la consapevolezza del suo significato epocale che lo porterà ad impegnarsi in prima persona per molti anni nel movimento pacifista antinucleare) che essa meriterà una specifica attenzione in seguito.

## **2.2. La prima rivoluzione industriale**

### **2.2.1 La macchina**

L'inizio della prima rivoluzione coincide con la comparsa della «macchina», non appena cioè “si è cominciato a *iterare* «il principio del macchinale», cioè a dire: a *fabbricare macchinamente macchine*, o perlomeno pezzi di macchine” (AM2, 9); questo fatto pare decisivo ad Anders, la sostituzione dello “strumento” con la “macchina” segna l'inizio della decadenza dell'«umano» (*Antiquiertheit*), in quanto lo mette in balia di una forza esterna sulla quale non ha più il comando: “Uno strumento è da noi maneggiato, le macchine ci tengono in pugno.” (*Aant*, 55).

Se lo strumento (*Gerät*), inteso come forma di espansione e prolungamento degli arti umani, è infatti ancora completamente dipendente dalla volontà dell'uomo, che lo utilizza secondo i propri scopi, con modalità essenzialmente libere e potenzialmente infinite, insomma lo “domina” (AM2, 62), la macchina si presenta dotata di una propria dinamica: liberata dalla dipendenza dell'energia umana per il suo funzionamento, possiede in sé la tendenza ad una infinita espansione.

Ciò che produce infatti non sono beni d'uso, ma essenzialmente mezzi di produzione, cioè prodotti che, indipendentemente dall'uso che se ne fa, sono utilizzati in primo luogo come “mezzi” per continuare la produzione. “Infatti anch'essi – l'iterazione non tollera interruzioni – attraverso il loro esser consumati devono produrre qualche cosa di più: e cioè, delle situazioni nelle quali diventa necessaria una produzione, di nuovo macchinale, di ulteriori prodotti” (AM2, 10).

La presenza dell'uomo in questo processo appare minima, egli partecipa solo all'inizio di questa catena di produzione (come lavoratore manuale) o alla fine (come consumatore) ed il processo pare guidato da una immanente necessità, che ne definisce lo scopo: quella della iterazione, dell'automantenimento.



Stimolato dall'esperienza del collasso della rete elettrica di una parte degli USA e del Canada nel 1965 Anders svolge delle “riflessioni preliminari sulla natura della tecnica in generale e, più precisamente, delle macchine e degli apparati in generale” (AM2, 105), che si compendiano in dieci tesi.

“Prima tesi: le macchine si espandono” (AM2, 105): è insita in loro una tendenza espansiva (quantitativa e qualitativa); ogni singola macchina tende infatti, per mantenere il massimo delle sue prestazioni, ad “una condizione nella quale i processi esterni indispensabili al suo funzionamento (...) si svolgano con la stessa precisione meccanica” (AM2, 105-6). A questo processo non è possibile mettere limiti, perché “seconda tesi: l'impulso espansionistico della macchina è insaziabile.” (AM2,106; vedi *Eichm*, 56).

Ulteriori conseguenze di questo processo sono le tre tesi seguenti e cioè: “terza tesi: il numero delle macchine esistenti diminuisce” (AM2, 106), “quarta tesi: le macchine si declassano” – cioè “diventano pezzi di macchine, pezzi di megamacchine” (AM2, 107), quindi inferiori ontologicamente alla totalità di cui fanno parte – infine “quinta tesi: la macchina diventa un'unica macchina” (AM2, 108).

Anders pensa in questo caso in primo luogo a quelle megastrutture, ad esempio una rete elettrica nazionale, la cui vulnerabilità si rivelava proprio in quegli anni attraverso fenomeni mai visti di collasso totale ed alla necessità quindi di creare le condizioni perché almeno parti di esse, od ognuno dei singoli pezzi di cui è composta, possano funzionare separatamente (possano disporre di una “ sorta di razione ponte” (AM2, 112), finché non si ristabilisca il loro collegamento complessivo (a queste considerazioni sono dedicate le restanti tesi, eccetto l'ultima, su cui si tornerà in seguito): “*Nona tesi: uno dei compiti principali di tutte le pianificazioni (...) consisterà in futuro nel dosaggio della grandezza delle megamacchine*” (AM2, 113)<sup>79</sup>.

### **2.2.2. La macchina è totalitaria**

L'espansionismo della macchina non è però solo di natura tecnica, ma coinvolge in modo fondamentale anche la società nel suo complesso: nel suo impulso accumulatore infatti essa tende ad includere sotto di sé un mondo ancora sottratto

---

<sup>79</sup> Anders descrive in questo caso la tendenza della tecnologia a “farsi rete” ed i pericoli legati a questo fenomeno (del resto, questo è stato, come si sa, il motivo della nascita di Internet); ha tematizzato questo tema oggi, in modo particolare, Alain Gras.

ai suoi principi, che appare come “potenziale territorio di occupazione” e nel quale “energie, cose, uomini sono soltanto possibili materiali di requisizione” (AM2, 101)<sup>80</sup>.

Ogni cosa, materia prima, pezzi di macchina o uomini (cioè consumatori) entrano a far parte del processo macchinico, diventano mezzi: “Il trionfo del mondo degli apparati consiste nel fatto che esso ha cancellato la differenza fra forme tecniche e forme sociali, rendendone infondata la distinzione” (AM2, 99)<sup>81</sup>.

Per questo motivo Anders preferisce utilizzare il termine «apparato» (*Apparat*) per designare sia l’oggetto fisico-tecnico (l’apparecchio, come ad esempio, il telefono), sia l’azienda che contiene in sé uomini ed innumerevoli apparecchi singoli e che agisce sulla base di principi di carattere tecnico<sup>82</sup>.

Il “sogno delle macchine” (AM2, 99) e degli apparati è dunque quello di accordarsi l’uno all’altro in proporzioni sempre maggiori, così da raggiungere “uno «stato ideale», uno stato nel quale esista ancora soltanto un apparato unico e perfetto, dunque l’*apparato*: quello che raccoglie e «supera» in sé tutti gli apparati, quello nel quale «tutto funziona bene» (AM2, 100).

Questa condizione non va confusa con ciò che ne costituisce in realtà solo un momento preliminare e cioè l’ “interdipendenza della produzione, ossia il fatto che tutti i prodotti hanno rapporti vicendevoli e si rinviano l’uno all’altro” (AM1, 194-5): l’alto grado di specializzazione e differenziazione delle singole funzioni tecniche, facendo dipendere il funzionamento del singolo prodotto dall’utilizzo di un altro, fa sì infatti “che ogni merce una volta acquistata esige l’acquisto di altre merci, ognuna ha sete di un’altra, anzi di altre” (AM1, 194).

A questa prima descrizione dell’espansionismo della tecnica sul modello della ‘famiglia’ Anders sostituirà la comparazione della megamacchina tecnica ad una

---

<sup>80</sup> Già Nietzsche compendia in poche frasi l’enorme potenzialità centralizzatrice e modellante della macchina, quando in *Umano, troppo umano* parlava della “*Macchina come maestra*. - La macchina insegna, attraverso se stessa, l’ingranarsi di folle umane in azioni in cui ognuno ha una sola cosa da fare: essa dà il modello dell’organizzazione di partito e della condotta di guerra. Non insegna invece la sovranità individuale: fa di molti *una sola* macchina, e di ogni individuo uno strumento *per un solo fine*. Il suo effetto più generale è di insegnare l’utilità della centralizzazione” (*Opere*, Adelphi, 1964, IV, 3, 226-27).

<sup>81</sup> “Per funzionare, infatti, l’apparato di un’azienda, così come l’apparato di una burocrazia, deve poter coordinare gli uomini non solo *con* gli apparecchi presenti nella struttura, ma *come* questi apparecchi, perché un apparato che si rivolgesse alle materie prime, alle macchine e agli uomini come a ‘componenti *a sé*’ e non come ‘componenti *di sé*’ non solo non funzionerebbe, ma non sarebbe nemmeno un apparato” (Galimberti, 1999, p.598).

<sup>82</sup> “Alla tecnica appartengono non solo gli ‘apparecchi’ (*apparathafte Dinge*) (cioè le macchine); non solo i loro prodotti e gli effetti di questi prodotti. Alla tecnica appartiene anche l’impresa, nella quale noi siamo impiegati, noi che vi lavoriamo, come parti strumentali; dunque ciò che, non a torto, è chiamato ‘apparato’ „ (AD, 180).

*Volksgemeinschaft*, la «comunità popolare di apparati» (AM2, 104), i cui membri hanno un unico scopo, la “«conquista totale» (...) una situazione in cui non ci sia più niente che non sia al loro servizio” (*Eichm*, 57), in cui “non ci sarebbero più resti che avrebbero la propria consistenza al di fuori dei suoi confini. Insomma quella «macchina totale» sarebbe il *mondo*” (*Eichm*, 58).

E il mondo come macchina (“il regno chiliastico che tutte le macchine sognano da sempre”, *Eichm*, 59) è, secondo Anders, “veramente la condizione tecnototalitaria verso cui stiamo andando” (*Eichm*, 58), una condizione “nella quale «tecnica» o «mondo» o «società» sono solo nomi diversi per una ed identica cosa” (Dries, p. 39)<sup>83</sup>.

La rivoluzione rappresentata dalla sostituzione dello strumento con la macchina non è dunque un fatto interno alla storia dei modi di produzione, ma si estende alla totalità del mondo umano, che appare ormai come un mondo di apparecchi: “Perché non esistono apparecchi singoli. La totalità è il vero apparecchio. Ogni singolo apparecchio è, dal canto suo, solo una *parte* di apparecchio, solo una vite, un pezzo del sistema degli apparecchi; un pezzo, che in parte soddisfa i bisogni di altri apparecchi e in parte impone a sua volta, con la sua esistenza, ad altri apparecchi il bisogno di nuovi apparecchi. Non avrebbe assolutamente senso affermare che questo sistema di apparecchi, questo *macroapparecchio*, è un «mezzo», che è a nostra disposizione per una libera scelta di fini. Il sistema di apparecchi è il nostro «*mondo*». E «mondo» è qualcosa di diverso da «mezzo». Appartiene ad una categoria diversa”(AM1, 38).

All'interno di questo «mondo», da cui è impossibile mantenersi fuori, “come sarebbe impossibile tentare di mantenersi fuori del mondo: ossia di *essere*, ma di non *essere nel mondo*” (AM1, 195) – con chiara allusione ad Heidegger - l'uomo perde la sua libertà nei confronti dei suoi prodotti ed è costretto a soggiacere alle norme di utilizzazione che questi impongono: “Quel che ci plasma e ci altera, che ci forma e deforma, non sono soltanto gli oggetti mediati dai «mezzi», ma i mezzi stessi, i congegni stessi: i quali non sono soltanto oggetti di un possibile impiego, ma hanno una loro struttura e funzione determinata, che determina il loro impiego e con ciò anche lo stile delle nostre occupazioni e della nostra vita, insomma: *noi*” (AM1, 124; vedi anche AM2, 188, 200, 240, 398).

---

<sup>83</sup> Non solo il mondo degli apparati si costituisce secondo il modello della *Volksgemeinschaft*, ma anche viceversa: caso esemplare è il nazismo, con la sua totale funzionalizzazione (*Indienstnahme*) del singolo. Esso è stato prodotto tecnicamente: “in un certo senso nel 1933 è stata la radio a vincere” (AM2, 255).

Le cose prodotte oggi non sono più semplici cose, ma piuttosto “massime diventate cosa e modi di agire rappresi” (“*Ding gewordene Maximen und geronnene Handlungsmodi*”): si rivela in questo fenomeno una inversione della struttura di dominio, che dall’uomo è passata sulle cose ed ha come conseguenza che gli uomini perdono il controllo sul mondo da loro creato e non sono più in grado di recuperare processi da loro stessi avviati.

L’ “*emancipazione degli oggetti*” (AM2, 378) avviene in modo che ciò che all’uomo è sottratto, cioè l’azione, passa nei prodotti, che perciò rappresentano “fare incarnato (*inkarniertes Handeln*)” e diventano “pseudo-persone (*Pseudo-Personen*)”(Essere, 208): le cose agiscono<sup>84</sup>.

L’indistinzione tra il prodotto ed il modo di utilizzo ad esso immanente è resa da Anders con una efficace comparazione: “*Habere=adhibere*” (AD, 181; vedi anche AM2, 266).

L’analisi marxiana del feticismo delle merci, ripresa così molto liberamente, è esasperata “fino al paradosso. Se il dato che Marx aveva portato alla luce, la sostanza dell’alienazione, il capitale, non era una cosa ma un rapporto sociale, ora vengono primariamente messi in questione non i rapporti sociali ma le cose stesse, che vivono, nella società capitalistica come in quella socialista, di una vita autonoma” (Portin.42); non è più dunque solo l’operaio ad essere impiegato dalla macchina, ma l’insieme degli uomini, ai quali i prodotti impongono la propria volontà: l’universo della tecnica “è visto come potenziamento ma anche come dissimulazione della reificazione e dell’alienazione” (Portinaro, 2003, p. 138).

Quest’ultima – Anders preferisce utilizzare, al posto del termine marxiano *Entfremdung*, svilito dall’abuso fattone dalla “sociologia tedesca della fine del decennio 1920-30 (Karl Manheim)” (AM1, 336) e dal surrealismo, il termine *Verfremdung*, in cui riecheggia l’utilizzo fattone nel campo teatrale da Brecht – si è ormai universalizzata, ha perso ogni carattere ideologico e presentandosi travestita, come vedremo soprattutto nell’analisi della televisione, attraverso le forme della ‘familiarizzazione’, procede in ‘direzione opposta’ della marxiana alienazione: “La sua preda è il mondo, anzitutto il mondo; accampa pretese altrettanto universali di quelle dell’alienazione; come questa si accosta a tutto

---

<sup>84</sup> “Non reificazione, ma pseudopersonalizzazione. Con l’espressione «reificazione» non si coglie il fatto che i prodotti sono, per così dire, «agire incarnato», poiché essa indica esclusivamente il fatto che l’uomo è ridotto qui alla funzione di cosa; ma si tratta invece dell’altro lato (trascurato, finora, dalla filosofia) dello stesso processo: e cioè del fatto che ciò che è *sottratto* all’uomo dalla reificazione, si *aggiunge* ai prodotti: i quali, facendo già qualcosa già per il semplice fatto di esistere, diventano pseudopersona” (Essere, 208).

quanto è familiare e intimo per cambiarlo, a guisa di un Mida, in estraneo, freddo, oggettuale e pubblico, così la pseudofamiliarizzazione si impossessa di tutto ciò che è lontano ed estraneo per tramutarlo in pseudodomestico” (AM1, 336).

Come esempi di cose che ‘agiscono’ sull’uomo, ‘plasmandolo’, Anders propone in primo luogo la televisione, sottolineando come – mentre la si impiega allo scopo, per esempio, di prendere parte ad un servizio divino – in realtà “*non vi prendiamo parte, ma consumiamo soltanto la sua immagine*” (AM1, 124); oppure la bomba atomica, la cui semplice esistenza già costituisce una minaccia per l’umanità, “un ricatto fattosi cosa” (AM1, 267; vedi anche AM1, 302): ad entrambe dedicherà, come vedremo, approfondite riflessioni.

La constatazione dell’inversione avvenuta nel rapporto tra l’uomo ed i suoi prodotti - “che il mondo quotidiano con cui gli uomini hanno a che fare è in primo luogo un mondo di cose e di apparati meccanici nel quale esistono anche altri uomini; non un mondo umano nel quale esistono anche cose ed apparati” (AM2, 52) - comporta che Anders, considerato ormai insensato il progetto di una antropologia filosofica, postuli piuttosto la necessità di una ‘psicologia degli oggetti’, “il cui compito principale dovrebbe essere quello di indagare sui nostri rapporti con il nostro mondo degli oggetti e più in particolare con l’attuale mondo delle macchine” (AM2, 52) e di una ‘sociologia degli oggetti’, il cui “assioma suonerebbe: «Non esistono apparati singoli»” (AM2, 103).

### **2.3. La seconda rivoluzione industriale: la creazione dei bisogni.**

A questo processo di assunzione di “autonomia” (AD, 198) da parte delle cose, (pseudopersonalizzazione), secondo il quale Anders interpreta la normatività della tecnica ormai dominante il mondo moderno, corrisponde la reificazione (*Verdinglichung*) dell’uomo.

L’ uomo perde il suo ruolo centrale di produttore (*homo faber*) e la sua attività finisce col situarsi agli estremi della catena macchinina: all’inizio come inventore o lavoratore manuale, alla fine come consumatore. La sua naturale ‘manchevolezza’ ed il suo essere determinato antropologicamente dal bisogno, da un lato; la sua plasticità ed adattabilità, dall’altro, vengono utilizzati dall’industria per ‘itinerare’ il consumo, al quale viene costretto attraverso la forza plasmante delle merci: “*Il terrore consumistico (...) è (...) il terrore dell’uso*. Il nostro

universo di apparecchi ci trasforma in esseri che poi sono costretti ad usarlo” (AM2, 398).

Non sono dunque bisogni insoddisfatti che spingono verso le merci, ma sono queste ultime a produrre i bisogni: “*Non si finisce con avere ciò di cui si sente il bisogno, ma si finisce con il sentire il bisogno di ciò che si ha (...) i bisogni devono la loro esistenza ed il loro modo di essere alla esistenza fattuale di determinate merci*” (AM1, 193).

Queste a loro volta esigono “*l’acquisto di altre merci; ognuna ha sete di un’altra, anzi di altre*”, cosicché l’uomo finisce con l’imparentarsi con una famiglia di merci che gli impone la propria tutela.

La sua domanda diviene prodotto dell’offerta, i suoi bisogni sono resi conformi ai prodotti, cosicché alla fine essi non “sono ormai altro che le impronte e le riproduzioni dei bisogni delle merci stesse” (AM1, 195), che l’apparato produce per mantenersi.

La strumentalizzazione dei bisogni umani caratterizza per Anders la seconda rivoluzione industriale: affinché l’apparato industriale in continua espansione (che egli interpreta, come abbiamo visto, sulla base di un principio macchinale che postula un costante aumento della produttività) possa mantenersi in piedi, i bisogni umani devono a loro volta espandersi, devono dunque, essendo per natura limitati, essere artificialmente prodotti secondo misure industriali come prodotti di secondo grado<sup>85</sup>.

L’ “industria, che deve rendere uguali la fame delle merci di essere comperate 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; di modo che, liquidando questi prodotti, noi garantiamo la continuazione della produzione di questi prodotti” (AM2, 10).

In molteplici analisi Anders sottolinea i diversi metodi di produzione e manipolazione dei bisogni: l’esercizio della “«costrizione sociale». Cioè, costringere a disprezzare i pezzi che già possediamo, anche se questi pezzi tecnicamente funzionano ancora nel migliore dei modi, e a buttarli via come «socialmente inadatti», dannosi per il nostro prestigio”<sup>86</sup> (AM2, 406, nota 4); i

---

<sup>85</sup> “Dobbiamo distinguere tra tre tipi di prodotti: 1. il *manufatto* comunemente inteso. 2. i *posti di lavoro*, che non soltanto servono come presupposti dei manufatti (I), ma sono prodotti essi stessi espressamente e sono valutati e pretendono di valere come prodotti (II). 3. il *prestigio del prodotto I e II* (III), che deve essere creato ed onorato come merce” (*Sprache*, IV, 42, n.7).

<sup>86</sup> vedi anche AM1, 189: morale come forza ausiliaria.

metodi dell'estetizzazione e sessualizzazione della merce nel «mondo sirenico», in cui questa cerca di “apparire più di quanto sia” (AM2, 288); i metodi che consistono nell'attribuire alle cose ‘scopi aggiunti’, “ex post, per procurare loro un posto legittimo nella comunità dei mezzi” (AM1, 263).

Da un lato la pubblicità conferisce al mondo dei prodotti della tecnica lo statuto ontologico dell'essere: “*come «essente» si fa valere, come «essente» viene riconosciuto, solo quello che nel bellum omnium contra omnes irradia una forza di esibizione e di attrazione più intensa degli altri*” (AM2, 146): proprio alla fenomenalità delle merci pubblicitarie si adatta, secondo Anders, l'interpretazione che Heidegger dette alla parola ‘fenomeno’ come ‘ciò che si mostra’.

Dall'altro la pubblicità è un appello alla distruzione: attraverso la pubblicità infatti non si creano soltanto nuovi bisogni artificiali (che richiedono di essere soddisfatti da nuovi prodotti), ma soprattutto si incitano i consumatori alla “spietatezza”, cioè a sostituire le loro vecchie merci con versioni più moderne e alla moda (“La moda è il provvedimento di cui si serve l'industria per rendere i suoi prodotti bisognosi di essere sostituiti” AM2, 41), cosicché questi diventano gli alleati della produzione.

“Ogni pubblicità è un appello alla distruzione” (AM2, 34), che appare come un imperativo funzionale dell'apparato tecnico, ma che ha anche riflessi nelle nostre vite, in quanto l' “umanità che tratta il mondo come un «mondo da buttar via» tratta anche se stessa come una «umanità da buttar via» (AM2, 35).

#### **2.4. Il Paese della Cuccagna... del produttore**

Ideale dell'industria in generale è quello “d'imitare il metodo che applica l'industria di consumo: cioè di rendere il più piccolo possibile l'intervallo che si estende tra la produzione e la liquidazione del prodotto” (AM2, 43), di restringere dunque il tempo del suo uso (durante il quale rimane di proprietà di un consumatore). O anche, riecheggiando la terminologia heideggeriana, il suo ideale è “la durata che non vuole assolutamente assumere lo stato di durata” (AM2, 39).

Anders descrive questa condizione ideale utilizzando la fiabesca immagine del Paese di Cuccagna, un mondo cioè “*nel quale non esistesse più assolutamente l'usare, ma solo il più spietato consumare (...) un mondo nel quale l'industria, nel suo complesso, si fosse trasformata in un'unica industria comprendente tutti i prodotti di consumo*”(AM2, 37).

Per questo motivo egli chiama «ontologia negativa» l'ontologia dell'era industriale (“L'elemento della distruzione è immanente alla produzione stessa” AM2, 37): essa costituisce un nuovo stadio, nel quale “la fluidificazione dell'oggetto sarà tanto caratteristica quanto la reificazione del non-oggettuale” (AM2, 48).

Anders fa qui espressamente riferimento al concetto, diventato ormai quasi banale, della cosiddetta “*obsolescenza guidata*, cioè del principio di produrre prodotti in maniera tale che non durino come oggetti” (AM2, 235).

Nonostante la pubblicità faccia appello alla durata e solidità del prodotto, questo in realtà mira a conformarsi a questo ideale dell'obsolescenza, “vale a dire ad avere vita più breve possibile. Ma dove non esiste più ciò che risale ad ieri, ciò che dura o deve durare, la storia è cancellata” (AM2, 261).

Anche gli oggetti dunque, come l'umanità che li consuma (come vedremo in seguito), sono astorici: essi non risalgono al passato, né sono progettati per il futuro, ma vivono soltanto nel presente” (AM2, 261).

Attraverso la fluidificazione dell'oggetto, la sua liquidazione, si distrugge il concetto stesso di proprietà, la cui stabilità è sostituita con “l'alternarsi di avere e non-avere” (AM2, 42)<sup>87</sup>.

### **Excursus: *Vita activa* di Arendt**

Analoghe riflessioni (simili a quelle di Heidegger, soprattutto a proposito del rapporto tra *Bestand* ed oggetto, sulle quali più estesamente in seguito) svolgeva in quegli anni la Arendt, in *Vita activa*: “La rivoluzione industriale ha sostituito ogni specifica competenza artigianale con il lavoro, e ne è conseguito che le cose del mondo moderno sono diventate prodotti di lavoro il cui naturale destino è di essere consumate, invece che prodotti dell'operare, che esistono per essere usati” (*Vita activa*, p. 89).

L'operare – che la Arendt considera l'attività dell' *homo faber*, attraverso cui si creano oggetti duraturi, opere (*Werk*) che devono essere usate e non consumate – si trasforma, per effetto della introduzione della divisione del lavoro e della processualità del lavoro delle macchine, in lavoro (*Arbeit*), nell'attività cioè

---

<sup>87</sup> Questo dissolvimento della durata caratterizza l'ontologia nichilista della tecnica “che vive della negazione del mondo da lei prodotto, perché la sua permanenza significherebbe la sua fine” (Galimberti, 1999, p. 612).



propria dei processi vitali, attraverso la quale l'uomo, come *animal laborans*, consuma il mondo<sup>88</sup>.

La grande abbondanza trasforma gli oggetti d'uso prodotti da queste tecniche lavorative in beni di consumo: "L'interminabilità del processo lavorativo è garantita dalle sempre ricorrenti esigenze di consumo; l'interminabilità della produzione può essere assicurata solo se i prodotti perdono il loro carattere d'uso per acquistare sempre più quello di oggetti di consumo, o se, in altri termini, la velocità d'uso è così intensamente accelerata che la differenza oggettiva tra uso e consumo, tra la relativa durabilità degli oggetti d'uso e il rapido andirivieni dei beni di consumo, diminuisce fino ad essere insignificante" (*ibid*, p. 90).

L'uomo non può permettersi di rispettare le cose del mondo, conservando la loro naturale durevolezza: deve piuttosto consumarle, divorarle, come se fossero oggetti della natura. Si produce in questo modo "una contaminazione tra mondo dell'uomo (artificiale) e mondo della natura: prodotti e processi tipici dell'uomo vengono trattati secondo la ciclicità, il ripetersi incessante, che caratterizza le cose della natura, e non invece secondo la stabilità (anche se sempre in questione) che li caratterizza in quanto propri dell'uomo" (Nacci, 87).

"Gli ideali dell'*homo faber*, il costruttore del mondo, che sono permanenza, stabilità e durevolezza, sono stati sacrificati all'abbondanza, l'ideale dell'*animal laborans*" (*Vita activa*, p. 90)<sup>89</sup>.

"Il mondo, la casa dell'uomo, costruita sulla terra e fatta dai materiali che la natura affida alle mani dell'uomo, non consiste di oggetti da consumare ma di oggetti da usare. Se la natura ed in generale la terra costituiscono la condizione della *vita* umana, allora il mondo e le cose del mondo costituiscono la condizione in cui questa vita specificamente umana può avere la propria dimora sulla terra" (*ibid*, pp. 95-96): quest'ultima però "si manterrà stabile e sopravviverà all'incessante e sempre mutevole movimento delle loro vite e azioni, solo in quanto trascende sia la mera funzionalità delle cose prodotte per il consumo sia la mera utilità degli oggetti prodotti per l'uso. La vita nel suo senso non-biologico,

---

<sup>88</sup> "Il pericolo della futura automazione non è tanto la deplorata meccanizzazione e artificializzazione della vita naturale, quanto il fatto che, nonostante la sua artificialità, ogni produttività umana sarebbe risucchiata in un processo vitale enormemente intensificato, e seguirebbe automaticamente, senza pena o sforzo, il suo sempre ricorrente ciclo naturale. Il ritmo delle macchine intensificherebbe a dismisura il ritmo naturale della vita, ma non modificherebbe, rendendola solo più micidiale, la funzione principale della vita rispetto al mondo, che consiste nel consumare ciò che è durevole" (*Vita activa*, p. 93).

<sup>89</sup> "Ma là dove le cose perdono la loro consistenza il mondo diventa evanescente e con il mondo la nostra identità" (Galimberti, 1999, 613).

l'arco di tempo che ogni uomo percorre fra la nascita e la morte, si manifesta nell'azione e nel discorso, i quali condividono con la vita la sua essenziale futilità" (*ibid*, p. 125).

Il pericolo che la moderna società, composta "di consumatori o di lavoratori", rischia di correre, secondo la Arendt, è quello di non riconoscere, "abbagliata dall'abbondanza della sua crescente fecondità e assorbita nel pieno funzionamento di un processo interminabile", proprio questa "futilità – la futilità di una vita che 'non si fissa o si realizza in qualche oggetto permanente che duri anche dopo che la fatica necessaria a produrlo sia passata' " (*ibid*, p. 96).

## **2.5. Il Paese della Cuccagna... del consumatore**

L'ideale dell'industria, per Anders, è d'altronde funzionale, speculare al"l'ideale utopico della nostra esistenza" (AM2, 321), anch'esso un Paese della Cuccagna, una condizione cioè nella quale la soddisfazione segue magicamente il desiderio, "in cui nulla è assente, anzi «c'è» tutto" (AM2, 313).

Avvicinarsi a questo obiettivo, ripristinare "l'immediatezza, che abbiamo perduto con la cacciata dal giardino dell'Eden" (AM2, 313), è il sogno della tecnica: sebbene sia incontestabile il suo carattere di mediazione (l'apparecchio esiste per realizzare un desiderio) il "suo scopo ultimo è appunto quello di ridurre ad un minimo ciò che sta nel mezzo" (AM2, 321), dunque il tempo e lo spazio tra il desiderio e la sua realizzazione, realizzando il desiderio 'immediatamente': paradossalmente il "*tentativo di mediazione della tecnica sta nel rendere superflua la mediazione*" (AM2, 313).

"Tempo e spazio appaiono come impedimenti se vengono misurati col metro della Cuccagna" (AM2, 314), kantianamente "forme dell'impedimento" e la lotta contro di esse si rivela una delle massime segrete della nostra epoca: "*L'abolizione del tempo è il sogno del nostro tempo. La società senza tempo (invece che senza classi) è la speranza del domani*" (AM2, 317).

Già negli articoli francesi degli anni '30 Anders aveva descritto la lotta condotta dal nichilista nei confronti dello spazio e del tempo come forme della supremazia del mondo su di lui, attraverso le quali esperiva la propria naturalità e

contingenza, per fuggire la quale egli si abbandonava ad una forsennata produzione, il cui scopo era trasformare il mondo in un 'io'.

Questa lotta appare ora sul punto di essere vinta ed il sogno che l'accompagnava, ripristinare l'immediatezza – quella condizione che caratterizza, biologicamente, l'infanzia dell'uomo (il freudiano 'principio di piacere') e, miticamente, l'epoca paradisiaca dell'umanità – sembra quasi realizzato dalla tecnica: grazie ad essa “viviamo in un mondo, in cui tutto è presente, in cui tutto è presente per noi, in un mondo senza mancanza” (AD, 119).

Nel mondo dominato dalla tecnica l'uomo smarrisce di conseguenza, da un lato il senso del tempo (del passato, ma soprattutto del futuro), dall'altro la possibilità di fare esperienza.

L'essenza della temporalità infatti consiste per Anders nella 'deficienza' del nostro essere uomini: “il tempo esiste soltanto perché noi siamo esseri bisognosi; perché non abbiamo mai ciò che in realtà dovremmo avere; perché abbiamo continuamente bisogno di procurarci il necessario (...) in altre parole, *il tempo è l'esistenza nella modalità del non-avere, ovvero nella modalità del conseguimento dei desiderata*” (AM2, 319)<sup>90</sup>.

Il mondo moderno attacca perciò i fondamenti della nostra vita, la nostra coscienza spazio-temporale: “La mia tesi afferma: *Per colui, al quale tutto è reso presente*, o meglio, al quale tutto è presente, *per questo il presente diventa tutto*, il suo sguardo verso il futuro è bloccato” (AD, 120).

Ma se l'esperienza è il modo in cui l'uomo può compensare a posteriori la sua estraneazione dal mondo (secondo l'interpretazione antropologica datane da Anders negli articoli francesi), è la forma della mediazione attraverso la quale esperisce la forma oggettiva del mondo, che si mantiene e vive attraverso la resistenza di questo<sup>91</sup>, la tecnica, mirando a rendere superflua questa mediazione, a renderci il mondo confortevole, a ridurre l'attrito col mondo, “ci trasforma in

---

<sup>90</sup> Vedi le riflessioni già svolte a proposito della derivazione del tempo dal bisogno; anche AD, 121-125: *Excursus sull'essenza del tempo*.

<sup>91</sup> “L'esperienza è tanto più *reale* esperienza, quanto meno ciò, di cui facciamo esperienza, ci è conforme. Con ciò non intendo soltanto che il positivo rimane invisibile (per esempio la salute a differenza della nostra malattia), ma soprattutto – questa è la 'calamità della gioia' – che quelle cose e quelle circostanze, che ci stanno a pennello o che abbiamo adattato a noi, ci sottraggono l'opportunità di scontrarci col mondo, e certo questo significa: fare esperienza. La scarpa costruita su misura inganna il nostro piede sulla presenza di radici e sassi. Non come *adequatio* (di res e intellectus ...) si realizza la vera esperienza, ma proprio sulla base di una inadeguatezza (*inadequatio*), come loro *scontro (collisio)*, nel quale l'estraneo *come* estraneo annuncia il suo potere e la sua realtà totalmente inadatti a noi. Nell'esperienza vale che: *il falso è il vero (Das Falsche ist das Wahre)*. – Niente sarebbe perciò più ingiustificato che credere che noi viviamo, e questo grazie alla tecnica, in un'epoca di esperienza della natura e del mondo” (TuG, 88-89).

esseri non più bisognosi di esperienza e con ciò senza di essa e quindi incapaci di farla” (TuG, 89).

I settori industriali nei quali si realizza l'ideale dell'industria, cioè “liquidare i suoi prodotti con un uso immediato” (AM2, 43) sono, secondo Anders, il settore alimentare, quello militare (la guerra infatti rappresenta “un proseguimento della distruzione pacifica dei prodotti con altri mezzi” AM2, 285), ma soprattutto l'industria della radio e della televisione (nella quale “la forma intermedia «oggetto» veramente non è più riconoscibile” AM2, 43)<sup>92</sup>.

Nell'industria radiotelevisiva infatti, secondo Anders, questi ideali si realizzano compiutamente: in essa “il mondo ci viene servito allo *stato liquido*. Anzi: non ci viene servito affatto, ma fornito in modo talmente diretto, da poter essere immediatamente *usato e consumato*; essendo liquido, il prodotto già finisce nell'atto di essere consumato, dunque viene *liquidato*” (AM2, 235). (Perciò ci troveremmo oggi in una fase storica il cui modello di ricezione sensoriale non è “come nella tradizione greca il vedere; né, come in quella ebraico-cristiana, l'udire, bensì il *mangiare*” AM2, 235, ; vedi anche AM2, 246).

Nella radio e nella televisione sembra già raggiunto l'obiettivo dei nostri sforzi odierni, la soppressione del tempo, perché “qui la ricezione di ciò che è trasmesso avviene (almeno psicologicamente) nel momento stesso in cui avviene la trasmissione” (AM2, 322). In esse spazio e tempo sono sostituiti attraverso l'onnipresenza dell'uomo, la simultaneità degli avvenimenti.

“Non c'è più un 'là', tutto è qui – e se tutto è qui, non esiste più lo spazio” (BvM, 131).

## **2.6. L'uomo senza mondo...come consumatore: la televisione**

L'analisi dell'industria radiotelevisiva, sviluppata da Anders in un saggio intitolato “*Il mondo come fantasma e come matrice*” (evidente parafrasi del classico di Schopenhauer) che occupa buona parte del primo volume di AM, risale ai primi anni cinquanta: in un colloquio con Liessmann (2002, p.83) Anders racconta di aver visto per la prima volta la televisione, casualmente, per soli due minuti, nel 1948 a New York.

---

<sup>92</sup> “Le armi sono le merci ideali..prodotti che, proprio come i beni di consumo, sono già consumati dopo il primo uso” (*Opinioni*, 78); in modo analogo per Heidegger “La guerra è diventata una sottospecie dell'usura dell'essente, che viene continuata nel tempo di pace” (*Saggi e discorsi*, 61).

Egli non è il solo ad occuparsi in quegli anni delle nuove tecnologie di comunicazione, ma certo lo fa con riflessioni che di queste colgono “tutte le tendenze di sviluppo con stupefacente profondità”, in modo tale da suscitare ancor oggi “un sentimento di ammirazione” (Preve, p. 20).

La denuncia della deformazione della nostra esperienza del mondo, dell’influenza che i media hanno sulla nostra vita quotidiana e sulla formazione dell’opinione pubblica, del livellamento culturale da loro indotto, queste tematiche – già affrontate ad esempio da autori come Horkheimer ed Adorno ed in seguito sviluppate ed approfondite con acutezza da altri, come Baudrillard, Debord, McLuhan – hanno trovato una prima radicale formulazione nelle riflessioni di Anders, che seppe tra i primi cogliere i lati negativi di una rivoluzione tecnologica che aveva sollevato subito grande euforia ed entusiasmo (e della quale in seguito, come vedremo, saprà vedere comunque anche i vantaggi).

Assai prima della comparsa della televisione, è la radio che attira l’interesse di Anders: stimolato da una esperienza diretta, raccontata a voce a Liessmann – “Vivevo a quel tempo a Drewitz, sobborgo di Berlino, in una casa affacciata sulla strada, e da ogni finestra risuonava la stessa voce di tenore” (Liessmann, 2002, p. 82) – egli dedica a questo mezzo di comunicazione (che attirò subito l’interesse di molti intellettuali)<sup>93</sup> un breve articolo, *Spuk und Radio*, uscito nel 1930 sulla rivista di musica redatta da Adorno, *Anbruch*.

Secondo Anders la radio, permettendo la moltiplicazione, la riproduzione contemporanea in più luoghi diversi, di uno stesso brano musicale, distrugge l’unità e quindi l’essenza dell’opera d’arte (quella che pochi anni dopo Benjamin avrebbe definito l’*aura*), che diviene quindi manipolabile.

Anders rivela già in queste brevi riflessioni (l’articolo si compone di appena due pagine) la sua diffidenza nei confronti del mezzo tecnico: “E’ estremamente strano e bisognoso di una interpretazione il fatto che la tecnica possa far apparire per caso fantasmi (*akzidentiell Spuk*)” (p. 66), cioè i brani musicali che, appunto come fantasmi, egli aveva ascoltato provenire da tutte le finestre delle case vicine. Soltanto laddove si ignorino i prodotti della tecnica può nascere, secondo Anders, una “umanità di principio” (*programmatische Humanität*): quando si cerchi “di

---

<sup>93</sup> Vedi Nacci, *La Radio*, in: *Oggetti d’uso quotidiano. Rivoluzioni tecnologiche nella vita d’oggi*, a cura di Nacci M., Venezia, 1988, pp.128-151.

convertirsi ad essi”, di “adattarsi interiormente allo smisurato” insito in essi, allora l’uomo diventa “inumano” (*unmenschlich*)<sup>94</sup>.

## 2.7. Il dibattito sull’industria culturale: Benjamin ed Adorno

Già queste prime riflessioni di Anders, che nascono in un contesto come quello della Repubblica di Weimar, nel quale sia la radio che i giornali che il cinema avevano conosciuto un grandissimo sviluppo, sembrano dunque escludere l’idea di poter utilizzare i nuovi mezzi di comunicazione in funzione progressiva e democratizzante, quella funzione che, invece, autori di formazione marxista, come Brecht o Benjamin, ritengono possano avere.

Per questi ultimi - sulla base della teoria classica marxiana secondo la quale lo sviluppo delle forze di produzione sarebbe caduto sempre più in contraddizione con i rapporti di produzione ed avrebbe condotto, attraverso la crisi del capitalismo, alla rivoluzione socialista - i nuovi mezzi di comunicazione (radio, film, giornali), dovevano “fungere proprio in questo senso come strumenti del progresso tecnologico e perciò come veicoli di illuminismo sociale; essi potevano essere utilizzati contro i rapporti di produzione capitalistici ed essere impiegati come strumento di mobilitazione politica” (Kellner, p. 486).

Se Brecht appare più interessato alla radio - di cui auspica la trasformazione “da mezzo di distribuzione in mezzo di comunicazione”, in strumento cioè capace “non solo di far sentire qualcosa all’ascoltatore ma anche di farlo parlare, non di isolarlo ma di metterlo in relazione con altri” (*Scritti sulla letteratura e sull’arte*, Torino, Einaudi, 1973, p.45) – Benjamin dedica invece, in un suo famoso saggio apparso nel 1936 sulla *ZfS*, numerose osservazioni al cinema ed al film, visto come espressione più significativa dell’*Opera d’arte nell’epoca della sua riproducibilità tecnica*.

Lo sviluppo delle tecniche di riproduzione meccanica, su cui si basa il cinema, ha modificato decisamente l’esperienza estetica, distruggendo quella componente dell’arte tradizionale che Benjamin sintetizza nel concetto di *aura*.

---

<sup>94</sup> “Qui si trova espresso per la prima volta un pensiero fondamentale di Anders: che il *medium* tecnico superi ciò che è conforme (*das Gemäße*) all’uomo e perciò tendenzialmente lo distrugga” (Liessmann, 2002, p.82).

Riflessioni simili svolgeràà in seguito Adorno nel suo studio sull’ “*Utilizzo musicale della radio*” nel quale considera lo “shock dell’ubiquità” responsabile del fatto che “l’esperienza musicale ha perso il suo carattere enfatico” (citato in Liessmann 2002, p. 82).

Con il cinema è nata perciò, secondo lui, un'arte di tipo interamente diverso: se essa si basa su nuove possibilità tecniche che non possono venir raccolte interamente dal capitalismo (egli è infatti ben consapevole dei rischi di manipolazione insiti in esse) ritiene tuttavia che per mezzo di queste sia nata "un'arte di massa che per intima vocazione è politica, in quanto rende possibile una partecipazione attiva e critica della massa al fatto culturale" (Vacatello, p. 153) : "Al cinema l'atteggiamento critico e quello del piacere del pubblico coincidono" (*Opera d'arte*, Torino, 1966, p. 39) ed anche nella distrazione opera il giudizio (vedi *ibid*, pp. 45-46).

A Benjamin non interessa la questione dei contenuti dell'arte cinematografica, quanto piuttosto un'analisi dei suoi presupposti tecnico-formali, cioè il significato del cinema in quanto linguaggio nuovo, in quanto forma che promuove una "critica rivoluzionaria della nozione tradizionale di arte" (*ibid*, p.35).

Attraverso la nuova sensibilità estetica raggiunta dalla massa tramite le nuove tecniche egli pensava di poter contrastare quella che chiamava "estetizzazione della politica" (*ibid*, p.48) da parte dei regimi fascista e nazista, che avevano asservito l'arte di massa ai fini del mantenimento del consenso.

E' proprio sulla base della personale esperienza della manipolazione del consenso, vissuta dapprima chiaramente sotto il regime nazista e poi in forma nascosta negli USA, che Adorno ed Horkheimer invece, pur d'accordo con Benjamin sulla funzione politica dell'arte ("quella di rappresentare un'anticipazione della società «diversa» negata dalla situazione attuale", Jay, p. 324), ritenevano però che questa non potesse essere assolta dall'arte di massa, che serviva piuttosto a riconciliare il pubblico con lo status quo.

Essi perciò sviluppano quella teoria dell'Industria culturale - che rappresenta un momento fondamentale dell'analisi della modernità svolta nella *Dialettica dell'Illuminismo* - nel saggio, al quale lavorò soprattutto Adorno, ad essa dedicato: "La razionalizzazione dell'ozio (tempo libero) e della cultura procedeva insieme con la razionalizzazione del lavoro e del posto di lavoro e costituiva un passo ulteriore in quel processo, attraverso il quale il dominio della natura si convertiva in quello dell'uomo" (Kellner, p. 485)<sup>95</sup>.

---

<sup>95</sup> Le riflessioni in essa svolte si appoggiano in realtà ad una serie di precedenti lavori degli anni 30/40 (vedi Kellner, p. 484).

In particolare tra questi il saggio del 1938 *Il carattere di feticcio in musica e la regressione dell'ascolto*, nel quale Adorno, rispondendo indirettamente a Benjamin, allarga ai rapporti

Come riferisce Adorno in *Parva aesthetica*, l'espressione 'industria culturale' fu utilizzata negli abbozzi preparatori di *Dialettica dell'Illuminismo* al posto di quella di 'cultura di massa' "per eliminare subito l'interpretazione che fa comodo ai suoi difensori: che si tratti di qualcosa come una cultura che scaturisce spontaneamente dalle masse stesse" (p. 58): in realtà "le masse non sono il criterio a cui si ispira l'industria culturale, bensì, (...) la sua ideologia" (*ibid*, p. 59)<sup>96</sup>.

Essa infatti "è sorta dalla tendenza all'utilizzazione che è propria del capitale. Si è sviluppata sotto la legge del mercato, l'obbligo di adattarsi ai suoi consumatori, ma poi si è rovesciata nell'istanza che fissa e consolida la coscienza nelle sue forme esistenti, nello status quo spirituale" (Adorno, *Scritti sociologici*, p.12), i cui ordini essa consolida: l'imperativo categorico dell'industria culturale "suona: devi adattarti (...) a ciò che immediatamente è, ed a ciò che, senza riflessione tua, come riflesso della potenza e onnipresenza dell'esistente, costituisce la mentalità comune. Tramite l'ideologia dell'industria culturale, l'adattamento prende il posto della coscienza" (Adorno, *Parva aesthetica*, p.65).

I prodotti culturali, ormai divenuti "merci da cima a fondo" (*ibid*, p. 60) assumono "fondamentale importanza per la costruzione della realtà sociale e la trasmissione del senso (*Sinnvermittlung*) così come per la formazione della coscienza dell'uomo" (AA.VV., *Kritische Theorie heute*, p. 134).

L'idea principale della teoria dell'industria culturale si basa sull'ipotesi "che, attraverso i mass media, controllati in modo centralistico, sia cresciuto, per il potere amministrativo, lo strumento di manipolazione della coscienza illimitatamente efficace" (Honnet, p. 137) a un punto tale "da consentire a malapena l'esistenza di uno spazio libero che permetta di rendersi conto di quella preformazione" (Adorno, *Scritti sociologici*, p.197).

---

capitalistici specifici il processo di produzione e riproduzione tecnica dell'opera d'arte da questi analizzato e "sottopone ad un esame approfondito quel rapporto tra cultura di massa e capitale che nell'economia generale del saggio di Benjamin svolgeva una funzione tutto sommato secondaria" (Vacatello, p.158); ed il saggio del 1941, *Arte nuova e cultura di massa*, in cui Horkheimer scrive che "con la progressiva dissoluzione della famiglia, con la trasformazione della vita privata in tempo libero e del tempo libero in attività insulse, completamente controllate, nei piaceri dello stadio e del cinema, del best-seller e della radio, scompare anche l'interiorità" (*Teoria Critica*, II, 310) ed alla radio ed al cinema è imputata la colpa di rafforzare le barriere che dividono gli esseri umani: "In questo la radio ed il cinema non sono da meno degli aeroplani e dei cannoni" (*ibid*, p. 312).

<sup>96</sup> Adorno tendeva in questo modo - attribuendo la "stupidità generata dalla massificazione della cultura non alle masse in sé ma al meccanismo industriale per il quale la cultura è diventata merce ed ai rapporti di potere che lo regolano" (Vacatello, p. 159) - a differenziarsi rispetto a quegli esponenti tipici della *Kulturkritik*, come Huxley e Duhamel, citati da Benjamin come esempio di pessimismo rispetto alle potenzialità della cultura di massa.



Il suo effetto globale perciò è quello “di un antilluminismo; in essa l’illuminismo (...) diventa inganno delle masse, mezzo per assoggettare le coscienze, impedimento all’affermazione di individui autonomi, indipendenti, capaci di giudicare e di decidere consapevolmente” (Adorno, *Parva aesthetica*, p. 68).

Le analisi che Adorno svolge nel saggio dedicato all’Industria culturale in *Dialettica dell’Illuminismo* costituiscono una base di riflessione sulla quale Anders converge ampiamente e di cui condivide non solo punti specifici (come ad esempio il divertimento, la pubblicità, il tempo libero), ma soprattutto il motivo di fondo e cioè il fatto che i moderni mass-media non sono strumenti neutrali, qualificati ideologicamente di volta in volta solo attraverso i loro mutevoli contenuti, ma (come dice efficacemente Moravia, anche se riferendosi al solo Adorno), “ben lungi dall’essere veicoli imparziali, i mass-media non solo trasmettono, ma sono ideologia e ciò indipendentemente dai particolari contenuti trasmessi” (Moravia, p. 35): proprio accentuando questo aspetto, “Nessun mezzo è soltanto un mezzo” (AM1, 123), Anders aprirà, come vedremo, il suo saggio sulla televisione<sup>97</sup>.

Da ciò la necessità, per coloro che intendono criticare l’assetto sociale esistente, di “aggredire non solo i messaggi ma anche i veicoli, non solo i contenuti ma anche le forme, non solo (saussurrianamente) i significati ma anche i significanti” (Moravia, p. 35).

Questo spiega l’attacco portato dagli autori francofortesi a quei mezzi di comunicazione (il cinema, la radio, ed infine la televisione), che rappresentano, nella loro interpretazione, fasi di una sempre maggiore radicalizzazione di potenzialità autoritarie e manipolatorie, sfruttabili non solo in società chiaramente non libere (come il nazismo di cui avevano fatto diretta esperienza), ma anche in quelle apparentemente democratiche (come gli USA, che li avevano ospitati in esilio).

Dunque sotto accusa finisce il cinema, al quale si rimprovera di provocare il blocco delle facoltà critico-riflessive dello spettatore, che è portato, attraverso le rivoluzionarie tecniche di riproduzione (invece apprezzate da Benjamin), ad

---

<sup>97</sup> In questo consiste l’elemento di vicinanza alle, più famose, tesi di Mc Luhan: in *Ketzereien*, Anders noterà, senza nominarlo espressamente, come le sue riflessioni sulla televisione del saggio di AM1 sarebbero “diventate famose in tutto il mondo nella felice formulazione di un altro: ‘the medium is the message’ (p. 218). Lo stesso si potrebbe dire per Postmann, il cui libro del 1985, *Divertirsi da morire*, si muove sulla base di riflessioni che si appoggiano esplicitamente a Mc Luhan senza mai citare Anders, sebbene di quest’ultimo subiscano chiaramente l’influsso.

identificare il film con la realtà: “La vita – almeno tendenzialmente – non deve più potersi distinguere dal film sonoro” (*Dialettica dell’illuminismo*, p. 133).

Anche la radio, “frutto tardivo e più avanzato della cultura di massa” (*ibid*, p. 171), è criticata in quanto strumento immune “dal pericolo di deviazioni liberali come quelle che gli industriali del cinema possono ancora permettersi nel loro campo” (*ivi*)<sup>98</sup> e come tale organo proprio del nazismo, come la stampa lo era stata della Riforma<sup>99</sup>, ma capace di esercitare effetti totalitari anche in società apparentemente democratiche: “Da ultimo può benissimo accadere che il *diktat* della produzione, ancora mascherato da una illusoria parvenza di libertà e di possibilità di scelta, trapassi nel comando aperto e dichiarato del capo” (*ibid*, p. 172).

Ma anche la televisione, pur a quel tempo solo agli esordi (le prime trasmissioni iniziano negli USA negli anni...), cade sotto la critica di Adorno, che anzi vede in essa preannunciarsi lo strumento principale dell’industria culturale: “La televisione tende ad una sintesi di radio e cinema, che viene ritardata finché le parti interessate non si saranno messe completamente d’accordo, ma le cui possibilità illimitate possono essere potenziate a tal punto dall’impoverimento progressivo dei materiali estetici che l’identità oggi appena larvata di tutti i prodotti dell’industria culturale potrebbe trionfare apertamente quanto prima, realizzando in chiave sarcastica il sogno wagneriano dell’«opera d’arte totale»” (*ibid*, p. 130).

Adorno prognostica una situazione nella quale la televisione avrebbe rappresentato in tale misura “l’apoteosi della commercializzazione della cultura” (Kellner, p. 489) che rispetto a questa il film doveva sembrare una espressione culturale priva di messaggi commerciali: “La televisione prefigura una evoluzione che potrebbe mettere facilmente i fratelli Warner nella posizione a loro certo poco gradita di promotori di spettacoli riservati ad un pubblico ristretto e di paladini e difensori della cultura tradizionale” (DI, 174).

Qualche anno dopo la pubblicazione della *Dialettica dell’illuminismo* (nel 1954, quindi poco prima dell’uscita di AM1 di Anders) Adorno dedicherà alla televisione uno studio specifico “*Televisione e modelli di cultura di massa*” nel quale, utilizzando categorie della Teoria Critica e della psicanalisi, si propone di

---

<sup>98</sup> Anche rispetto al telefono la radio appare “autoritaria”, vedi *Dialettica dell’illuminismo*, p. 128

<sup>99</sup> “la radio diventa la bocca universale del Führer (...) Anche i nazisti sapevano perfettamente che la radio dava forma e rilievo alla loro causa, come la stampa lo aveva dato alla Riforma” (*ibid*, p. 172).

studiare “il potenziale effetto della televisione – la sua efficacia sui diversi aspetti della personalità dello spettatore (...) la natura dell’odierna televisione e del suo linguaggio” (in AA.VV., *Comunicazione e cultura di massa*, p. 379).

Al centro della sua analisi egli pone la standardizzazione e la ripetizione di stereotipi e convenzioni televisive (“occhiali fumè”, *ibid.* p. 390), che hanno effetti dannosi per la coscienza individuale<sup>100</sup>.

## **2.8. La critica di Anders: il saggio *Il mondo come fantasma e come matrice***

Il presupposto principale della critica rivolta da Anders ai nuovi media è costituito dal fatto che essi non sono semplicemente mezzi, strumenti dei quali possiamo liberamente servirci, ma in primo luogo macchine, in grado come tali (vedi AM1, 124) di plasmarci.

Essi rappresentano “un nuovo stadio del consumo di massa”: mentre nel primo, quello corrispondente al teatro ed al cinema, “i divertimenti offerti vengono consumati collettivamente, o perlomeno insieme, da una folla *veramente accumulata*, fisicamente ammassata”, (...) nel secondo stadio, quello della radio e della TV, il prodotto di massa *viene fabbricato non più solo per la massa, ma in massa*, cioè in innumerevoli esemplari riprodotti per milioni” (AM2, 71).

La massa di individui, intesa come la loro concentrazione, che nei primi anni del novecento era ancora un possibile soggetto di storia, viene dunque sostituita dalla massificazione degli individui, “il vero evento rivoluzionario del nostro secolo”(AM2, 78), dal momento che “*una massa che rappresenta ancora solo una qualità del singolo in nessun caso è da considerarsi soggetto attivo di storia*” (AM2, 80-81).

Pur costretto presto all’esilio Anders aveva fatto in tempo a capire, come i pensatori francofortesi, il ruolo importantissimo assunto dalla radio nella costruzione del consenso nel regime nazista: “Senza di essa non sono pensabili i

---

<sup>100</sup> Ulteriore esempio dell’interesse di Adorno per la televisione sono i saggi apparsi nel 1963 in *Eingriffe (Prolog zum Fernsehen, Fernsehen als Ideologie)* ed in *Erziehung zur Mündigkeit (Fernsehen und Bildung)*: in questi (in modo particolare in *Prolog zum Fernsehen*) Adorno discute due tendenze che, secondo Honneth, lo dovevano convincere “fino alla fine della sua vita della fondatezza empirica della teoria dell’industria culturale elaborata negli anni ’30 e ’40”(Honneth, p.138): l’una, “che Adorno vede culminare nell’innovazione tecnica della televisione, fa assumere, all’apparenza del mondo dei media, tratti sempre più conformi alla realtà e con ciò più efficaci” (*ibid.*, pp.138-9), l’altra, “impone tanto più fortemente all’osservatore il modello percettivo di un consumatore passivo privo di riflessione; sottrattagli distanza con la penetrazione spaziale e temporale del mondo dei media nella quotidianità privata, divenuto cieco alla realtà per la ricchezza sensoriale della realtà dei media, ognuno si trova pertanto impotente di fronte al flusso di informazioni che scorre attraverso i canali dei mass-media” (*ibid.*, p. 139).

Per la discussione sulla televisione, con particolare riferimento a Marcuse ed Enzensberger, vedi anche Kellner e AA.VV., *Kritische Theorie Heute*.

successi di massa di Hitler. Fascismo e radio sono correlati”(AM2, 79); il suo effetto è stato quello di rendere superflue le reali dimostrazioni di massa, cioè le colossali concentrazioni di uomini (come quelle ad esempio di Norimberga), trasformando gli individui in una massa uniforme.

Nel nuovo ambiente americano Anders crede di trovare gli stessi fenomeni della Germania nazista, “una analogia tra la cultura di massa e l’apparato di propaganda nazista o fascista”: ed il fatto che gli agenti della manipolazione possano qui, negli USA, essere meno evidenti rispetto ad un Goebbels, “rafforza il carattere angosciante di questa industria [culturale]” (Koebner, p.116).

Oggetto principale di analisi diventa ora la televisione: essa produce un tipo d’uomo, l’ “eremita di massa”, che consuma in famiglia o da solo i prodotti massificati che l’industria televisiva gli impone. Egli diventa perciò un “lavoratore a domicilio” in quanto, consumando, “coopera alla trasformazione di se stesso in un uomo di massa” (AM1, 126), senza che per questo ci sia più bisogno di ricorrere alla strategia “nello stile di Hitler” (AM1, 127), fatta di adunate e maree di popolo.

Questo tipo di consumo contribuisce alla disgregazione della famiglia, della quale l’apparecchio televisivo incarna e rappresenta proprio il decentramento: “esso è il desco familiare di segno negativo. Non fornisce il centro comune, anzi lo sostituisce con il comune punto di fuga prospettico della famiglia” (AM1, 129), la cui struttura diventa quella di un pubblico in miniatura.

Anders si inserisce in questo modo all’interno di un dibattito ben vivo e radicato fin dagli esordi della sociologia, la contrapposizione pubblico-massa.

L’effetto principale della radio e della televisione è per Anders la trasformazione del pubblico in massa: se il primo, per certe sue caratteristiche (la lontananza fisica, la separazione, l’ascolto attento) si presenta, nell’analisi delle scienze sociali, meglio attrezzato contro i pericoli di conformismo e manipolazione, che insorgono solo nel caso che gli strumenti di comunicazione (essenzialmente e prima di tutto mezzi di informazione, di svago, di discussione) siano usati in modo perverso, scorretto, la seconda ha sempre, per definizione, significati negativi (l’individuo perde in essa le proprie caratteristiche: ragionevolezza, controllo delle passioni e delle emozioni, indipendenza di giudizio).

La posizione di Anders dunque attribuisce al pubblico le caratteristiche della massa, non però per l'intervento di un potere manipolatorio, ma come effetto insito nello strumento comunicativo stesso.

La radio e la televisione infatti, a differenza del cinema e del teatro, in quanto caratterizzate dalla "privatezza della ricezione" (AM2, 71), sembrano realizzare al meglio l'idea di una esposizione diretta, 'immediata', dell'individuo all'azione dei media o, come afferma Nacci (riferendosi però in modo specifico soprattutto a *Dialettica dell'Illuminismo*): "è come se i mezzi di comunicazione di massa, e la radio in particolare, arrivassero direttamente ai singoli che compongono il pubblico (di massa), rendendoli in questo modo schiavi, supini di fronte ai messaggi che vengono trasmessi" (Nacci, p. 239).

Anche per Anders possono perciò risultare valide le critiche che, sia Aperia che Honneth, hanno rivolto alla teoria dell'industria culturale di Adorno.

Per il primo, essa vedrebbe unicamente individui totalmente atomizzati, dunque pronti ad assorbire, "nel vuoto pneumatico dell'assoluto isolamento" (Aperia, p. 127), i contenuti trasmessi. Si afferma in sostanza la tesi, scientificamente problematica, "per cui l'individuo si pone di fronte al flusso della comunicazione come una tabula rasa, sulla quale i contenuti ideologici si imprimono senza trovare né prima né durante né dopo resistenza o filtri di mediazione" (*ibid*, pp. 127-128); non solo: all'interno di questa posizione, in cui i *media* paiono ricoprire l'intero campo di potenzialità manipolatorie sulla coscienza, il pubblico si presenta come un tutto omogeneo, "un aggregato sociale privo di sedimentazioni e di articolazioni interne" (*ibid*, p.127), risultato di una sottovalutazione sia della diversa composizione di classe, di ceto, di età, ecc. degli individui che lo compongono, sia delle forme qualitativamente differenziate che assume l'esposizione ai diversi tipi di medium.

Per il secondo, essa assume una "prospettiva limitata" in quanto "pensa di poter prescindere completamente dagli orizzonti di ricezione della subcultura, dalle prestazioni interpretative dei gruppi e dai modelli di decodificazione, ma innanzitutto dalle peculiarità nazionali delle forme organizzative dei mass-media" (Honneth, p. 140)<sup>101</sup>.

---

<sup>101</sup> Per una discussione sull'ipotesi del *flusso della comunicazione a due livelli* (*Two-step-flow-communication*) elaborata negli stessi anni da Lazarsfeld, amico e collaboratore di Adorno, che si muoveva su presupposti radicalmente opposti a quelli sui quali si era attestata la Scuola di Francoforte e che condivideva lo stesso Anders, esaltando invece, rispetto al flusso verticale (la comunicazione impersonale, che salda individui e media) quello orizzontale della comunicazione diretta, interpersonale (il cui luogo istituzionale era la famiglia e la comunità locale) e per

Gli apparecchi televisivi sottraggono, secondo Anders, ai loro consumatori la parola, “ci privano della nostra facoltà di esprimerci, dell’occasione di parlare, anzi della voglia di parlare” (AM1, 130), rendendoci “*infantili* nel significato etimologico della parola: cioè minorenni che non parlano” (AM1, 132). Ma poiché “l’uomo è tanto articolato quanto egli stesso articola; e tanto inarticolato quanto non articola” (AM1, 132) con la perdita del linguaggio l’uomo perde anche la capacità di fare esperienza, che diventa superflua.

Proprio questo è l’effetto davvero sconvolgente esercitato dalla radio e dalla televisione: il fatto che avvenimenti, “essi stessi, non solo la notizia su di essi” (AM1, 133), che si svolgono lontano, possano essere trasmessi contemporaneamente in qualsiasi altro luogo in forma di trasmissione, che il mondo dunque “viene a noi” e noi “non abbiamo bisogno di andarlo a esplorare”, rendendo perciò superflua “quella che fino a ieri avevamo chiamato «*esperienza*»” (AM1, 136).

Una prima conseguenza di questa novità (ed un ulteriore aspetto della infantilizzazione dell’uomo) consiste in quella che Anders chiama «*familiarizzazione del mondo*»: nel fatto cioè che “persone, cose, avvenimenti e situazioni estranei ci vengono presentati come se ci fossero familiari, ossia in una condizione già «familiarizzata»” (AM1, 139); mentre nel fenomeno dell’estraneazione il vicino appare come lontano, qui avviene l’effetto contrario, cioè l’abolizione della distanza (sia temporale che spaziale). La trasmissione televisiva abolisce la distanza tra noi e quanto ci viene fornito, tutto diviene uniforme, ci trasformiamo, come spettatori, “in compari del globo e dell’universo”(AM1, 140)<sup>102</sup>.

Il motivo di questo fenomeno è individuato da Anders principalmente nel “carattere di merce di tutti i fenomeni” (AM1, 143): perché, “se è vero che tutto ciò che si tramuta in merce ci viene alienato, al tempo stesso è altrettanto vero che

---

l’utilizzo che ne fa Habermas in *Storia e critica dell’opinione pubblica* per ridimensionare l’influenza dei media ed attribuire al contempo alla famiglia, seppur svuotata della sua originaria funzione, un ruolo di aggregazione e di riferimento, all’interno del quale e con la mediazione del quale, il singolo utente dei mass-media si trova ad essere esposto al flusso della comunicazione indiretta: vedi Aperi, pp. 128-133.

<sup>102</sup> “Un concetto in parte analogo è espresso dalla Arendt nel saggio, *Crisis in culture*, in *Tra passato e futuro*: i mezzi di comunicazione di massa, secondo la sua interpretazione, contribuiscono a creare tra le persone una forma negativa di prossimità che distrugge di fatto il loro «mondo comune»”( Nacci, p. 311); anche Mumford parla di ‘cattiva immediatezza’ (vedi Nacci, p. 64).

ogni merce, dato che deve venir comperata e vuole entrare a far parte della nostra vita, deve anche diventarci familiare” (AM1, 143).

Dal momento che le trasmissioni “sono anche senza eccezioni delle merci, anch’esse ‘vogliono’ essere vendute, cioè viste con la percentuale massima di ascolti” (Schraube, p. 127).

L’opera principale della familiarizzazione e perciò anche la sua principale radice consiste nell’alienazione stessa, nel “nascondere le cause e i sintomi dell’alienazione, la sua squallida realtà, nel togliere all’uomo la sua capacità di accorgersi che lo hanno straniato dal mondo e il mondo da lui” (AM1, 145): entrambe, alienazione e familiarizzazione, costituiscono le due facce della stessa medaglia, portano cioè alla neutralizzazione di ogni avvenimento che si presenti sullo schermo, distorcendo “il mondo e la posizione dell’uomo in esso”, che è invece strutturata “proprio in modo tale che il mondo si scaglionia intorno all’uomo in cerchi concentrici più vicini e più lontani” (AM1, 147)<sup>103</sup>.

### 2.8.1 Il fantasma

La trasmissione televisiva definisce in modo fondamentalmente nuovo il rapporto dell’uomo alla realtà, creando una “nuova situazione mediale”(Liessmann, 2002, p. 84), la cui singolarità consiste nella sua “*ambiguità ontologica*; perché gli avvenimenti trasmessi sono al tempo stesso presenti e assenti, al tempo stessi reali e apparenti, ci sono e al tempo stesso non ci sono: perché sono *fantasmi*” (AM1, 152): il principio base della trasmissione consiste “nel *recapitare quanto è semplicemente o quasi semplicemente simultaneo, in modo da farlo apparire una genuina presenza*” (AM1, 154).

Le immagini trasmesse sono fantasmi, perché non sono immagini nel senso tradizionale (caratterizzate queste da una differenza di tempo rispetto l’oggetto rappresentato, differenza che sparisce nella sincronicità delle trasmissioni televisive), ma neppure possiedono una qualche materialità, in quanto “*non sono altro che forme che si presentano come oggetti*” (AM1, 187)<sup>104</sup>.

Questo comporta, da un lato l’attenuazione della percezione della differenza tra realtà e finzione da parte dello spettatore (come sembra attestare, secondo Anders,

---

<sup>103</sup>103 Adorno, *Minima moralia*, p. 37: “Paradossalmente l’estraniamento si manifesta negli uomini come caduta delle distanze”.

<sup>104</sup> “Anders ha anticipato perciò in linea di massima quella forma di ambigua percezione della realtà, che da tempo viene definita con il concetto di virtualità” (Liessmann, 2002, pp. 84-85).

l'episodio della *Guerra dei due mondi* di Welles): "Come là, dove la vita è ritenuta un sogno, i sogni sono ritenuti vita, così ora, dal momento che ogni realtà si presenta come fantasma, ogni fantasma dà l'impressione di essere reale" (AM1, 162-3); dall'altro, una conseguenza del carattere fantomatico delle trasmissioni è la trasformazione della nostra normale modalità di fare esperienza, il fatto cioè che esse "mettono il ricevente a priori e per principio in una condizione in cui la differenza tra esperienza diretta ed informazione indiretta è obliterata" (AM1, 177): l'oggetto trasmesso in un programma televisivo infatti appare sul teleschermo nella sua realtà e non sotto forma, ad esempio, di una relazione, di una notizia su di esso.

A ben vedere però questa realtà ha, secondo Anders, lo stesso statuto ontologico di una notizia, è cioè una realtà interpretata e non la realtà stessa.

Anders arriva a questa conclusione dopo aver analizzato la struttura della "notizia".

Essa è un giudizio, cioè una proposizione dalla struttura doppia (Soggetto S + Predicato P) che afferma qualcosa su un oggetto assente, nell'esempio usato da Anders: la carbonaia è vuota.

A colui che riceve questa notizia non è trasmesso né l'oggetto stesso, né tantomeno l'immagine di questo (della carbonaia svuotata), ma "qualcosa" su di esso, " un terzo oggetto (...) un dato di fatto (*Tatsache*)" (AM1,173): di questo 'qualcosa' è il predicato la parte veramente significativa ed importante per il ricevente, attraverso questo egli può decidere come comportarsi (se, nel nostro esempio, procurarsi o no la legna da ardere...).

In quanto rende possibile disporre di qualcosa di assente, cioè "*mette il destinatario in condizione di comportarsi come se l'oggetto fosse presente*: di includerlo, cioè, e di tenerne conto, nelle sue disposizioni pratiche" (AM1, 175) la notizia è, secondo Anders, una forma di libertà.

Ma in quanto essa comunica "solo una parte dell'oggetto assente" (AM1, 176) sottolineandone solo un aspetto, come se l'oggetto si esaurisse nel suo predicato (e questo può essere vero o falso), essa è anche una forma di illibertà, "in quanto è una fornitura parziale, è già un pregiudizio" (AM1, 176) e come tale limita il destinatario, privandolo della sua autonomia ed indipendenza.

Se però di solito la distinzione tra apprendimento mediato (per mezzo di notizie) ed apprendimento immediato (cioè percettivo) risulta chiara, essa è obliterata



dalle trasmissioni televisive, per cui con esse “non risulta chiaro se siamo di fronte a una cosa o a un dato di fatto” (AM1, 177).

La doppiezza ontologica della televisione, la sua fantomaticità comporta che l'immagine televisiva elimina la differenza tra cosa e notizia (tra il fatto accaduto e la sua parziale e prospettica riproduzione) e, presentandosi come immediatezza, inganna sul fatto che essa in realtà è sempre un aspetto preselezionato di un possibile fatto, un giudizio sopra di esso, cioè una notizia: “Per persuadere il consumatore che non ha affatto intenzione di persuaderlo, il giudizio, trasformato in immagine, rinuncia alla sua forma di giudizio” (AM1, 178), “perché non c'è giudizio che sia tanto insospettabile, tanto poco appariscente, tanto seducente, come quello che si presume non sia altro che la cosa stessa” (AM1, 180).

L'utilizzo della camera da presa, la scelta delle immagini, il loro montaggio, in generale ogni passaggio di una trasmissione televisiva costituisce già di per sé una scelta orientata a presentare solo una parte, una faccia di un avvenimento, di un fatto, mai la sua totalità. Anche nel caso della televisione vale dunque ciò che si è detto per la notizia, che esonera il destinatario dal dare il proprio giudizio, e mentre lo libera dalla necessità di dover fare una esperienza diretta, lo costringe ad accettare “come realtà il giudizio che ci viene fornito” (AM1, 181) e quindi lo priva di indipendenza ed autonomia di pensiero.

### **2.8.2 La matrice**

La trasmissione televisiva non solo condiziona il modo di fare esperienza del soggetto (obliterando la differenza tra cosa e notizia), ma si ripercuote sulla realtà stessa, sulla quale esercita un vero e proprio effetto “preformativo”: “solo l'immagine fornisce alla realtà , per così dire, il suo essere” (Liessmann, 2002, p. 91).

Il rapporto tra la realtà e la sua riproduzione televisiva è caratterizzato dal fatto che “l'avvenimento acquista maggiore importanza sociale nella sua forma riprodotta che non nella sua forma originale” (AM1, 134), costringendo così l'originale a conformarsi alla sua riproduzione, a diventare la matrice di questa, cancellando o meglio rovesciando la differenza tra essere ed apparire, tra realtà e finzione.

Non la realtà determina la simulazione della trasmissione televisiva, “ma le possibilità tecniche, in base alle quali vengono prodotte le trasmissioni televisive,

determinano la realtà” (Drews, p.64): perciò *“il reale diventa la riproduzione delle proprie immagini”* (AM1, 196; vedi anche AM2, 233).

Per capire questo singolare processo Anders si richiama al rapporto specifico tra modello e merce riprodotta, del quale quello tra evento e trasmissione sarebbe una sottospecie (dato che anche le trasmissioni sono merce): come alla merce spetta significato solo nella sua forma riprodotta - e questa “è tanto più reale, quanto maggiore è il numero di esemplari in cui può essere venduta; il suo modello poi è reale solo nella misura in cui la sua qualità di modello permette la «realizzazione» della massima vendita delle sue riproduzioni” (AM1, 196) - così l’evento è elaborato e modellato per essere fornito e consumato come prodotto di serie, cioè come trasmissione.

Perciò Anders può affermare, da un lato che “l’ ‘essere’ è soltanto nel plurale, soltanto in quanto serie” e viceversa che “l’esemplare unico non ‘è’” (AM1, 196), dall’altro lato *“che il reale -il presunto modello- deve quindi venir adeguato alle sue eventuali riproduzioni, deve venir trasformato sul modello delle sue riproduzioni.* Gli avvenimenti del giorno devono conformarsi preventivamente alle loro copie (...) ci sono avvenimenti che accadono esclusivamente perché sono desiderati o necessari *in quanto* trasmissioni. In questi casi non è più possibile giudicare dove cessa la realtà e incomincia il gioco” (AM1, 206 e 209), come avviene ormai spesso nel caso , ad esempio, di eventi sportivi<sup>105</sup>.

Dal momento però che non esiste alcuna immagine che, almeno potenzialmente, non agisca da modello, *“noi formiamo il nostro mondo sulla base delle immagini del mondo: «imitazione invertita»”* (AM2, 232).

L’opera delle matrici opera dunque in due direzioni: esse foggiano gli avvenimenti reali; questa realtà foggia poi, dal canto suo, l’anima dei consumatori.

Da questa coincidenza tra la struttura della realtà e quella del soggetto (il consumatore), entrambe “foggiate preventivamente”, derivano conseguenze “che determinano il carattere della nostra epoca”; si crea infatti in questo modo un circolo vizioso, che elimina la materiale resistenza tra uomo e mondo, rendendoli congruenti: il mondo diventa “«su misura» per l’uomo” (AM1, 209).

---

<sup>105</sup> Anders esprime efficacemente questo fenomeno, secondo il quale l’avvenimento ottiene attenzione e quindi realtà solo attraverso i media ed a questi deve quindi preventivamente conformarsi, attraverso la variazione di un famoso detto di Kraus (“All’inizio era la stampa..”), che in lui diventa: “All’inizio era la trasmissione..(AM1, 206).

In questo modo scompare la resistenza<sup>106</sup>, attraverso la quale si era determinato fino ad ora il rapporto tra uomo e mondo e che “valeva quale argomento per la «realità del mondo esterno» (AM1, 210): il mondo perde “*il suo carattere di oggetto*” (AM1, 211), scompare in quanto mondo, diventando “genere commestibile” o “Paese di Cuccagna”: “Il rapporto reciproco tra uomo e mondo, e viceversa, è dunque una faccenda che si svolge tra due entità preformate, è un va e vieni tra la realtà foggata da una matrice e il consumatore foggato da una matrice; è quindi una faccenda assolutamente spettrale” (AM1, 212).

Riferendosi alla irrealtà del mondo, divenuta reale, Anders perciò può dire: “*la totalità è meno vera della somma delle verità parziali*; ovvero, modificando la celebre proposizione di Hegel: *Menzogna è l'intero, soltanto l'intero*” (AM1, 182).

Con questa citazione, con la quale varia l'affermazione di Adorno, secondo la quale: “Il tutto è il falso” (*Minima Moralia*, p.48), Anders vuole accennare al fatto che non si tratta di una critica a singole trasmissioni, ma piuttosto alla televisione nel complesso, poiché essa “costituisce in linea di massima un nuovo rapporto dell'uomo col mondo” (Kramer, p. 43).

“In conclusione, ciò che viene preparato è piuttosto *l'immagine del mondo nella sua totalità*, che si compone delle singole trasmissioni e, nella sua *totalità*, *quel tipo d'uomo* che si nutre esclusivamente di fantasmi e di finzioni. Anche se ogni singola cosa venisse trasmessa conformemente alla verità, il solo fatto che molte cose reali non sono mostrate permetterebbe di trasformare la totalità in mondo «preparato» e il consumatore della totalità in un uomo «preparato»” (AM1, 182).

Così l'insieme delle trasmissioni produce un'immagine distorta della realtà, “uno pseudo-modello del mondo” (Schraube, p.131) che diviene condizione dell'esperienza, un'immagine pragmatica del mondo, che “rappresenta uno strumento pratico, un modo di addestramento che mira a formare il nostro modo di agire e di subire, il nostro comportamento, le nostre omissioni, il nostro gusto, cioè tutta la nostra prassi; uno strumento, tuttavia, che per nascondere questo suo ufficio compare al tempo stesso travestito da «mondo»” (AM1, 183).

Il mondo costruito mediante le trasmissioni è dunque un “modello induttore”, uno schema fisso, una forma a priori: “Gli schemi fissi sono dunque forme a priori determinanti; e non soltanto del modo di vedere, non soltanto dell'intelletto, non

---

<sup>106</sup> Vedi in precedenza, cap.2, nota 13.

soltanto del sentimento, ma anche del modo di comportarsi e di operare” (AM1, 186-7).

Se il “mondo viene presentato all’uomo di massa sotto forma di una totalità di schemi fissi”, di forme stereotipe di percezione e di comportamento - una regressione, secondo Anders, verso la mentalità dei popoli primitivi (quali li studiarono Frazer, Levi-Bruhl e Cassirer), che vivevano nell’ambito limitato di concezioni e di costumi codificati, che non permettevano alcuna alternativa - “al posto del mondo subentra una totalità di rappresentazioni, che è «sua», ma soltanto perché gli viene impressa” (AM1, 188): “Ormai il mondo diventa «rappresentazione», tuttavia in un senso che Schopenhauer non si sarebbe mai sognato” (AM2, 233), nel senso piuttosto che “si è trasformato in una «rappresentazione per me». In questo «per me» sta l’elemento idealistico” (AM1, 135).

Il concetto di mondo viene abolito: “il mondo non si presenta più come mondo esterno, *nel* quale siamo, ma come mondo *nostro*” (AM1, 134): nella televisione perciò è fondamentale “il fatto che gli eventi ci giungano in stato fantomatico, privato di realtà, che il consumo di fantasmi si sostituisca a una reale esperienza del mondo” (AM2, 200).

Nel consumo radio televisivo abbiamo dunque, secondo Anders, una fondamentale perdita di esperienza, lo spettatore televisivo è derubato del principale bisogno dell’uomo, “esplorare il mondo successivamente, cioè: a posteriori, farne esperienza” (AM1, 136), perdita dovuta principalmente ad una mancanza di distanza nei confronti della realtà (immediatezza), che risulta nel frattempo manipolata: “Invece che «porci» in cammino noi stessi, il mondo viene «posto» in serbo per noi; e invece che portarci noi sul luogo degli avvenimenti, questi ci sono portati” (AM1, 137)<sup>107</sup>.

Avvicinando però il mondo all’uomo “a tal punto, da rendere superflua la propria esperienza, addirittura impossibile, perché il mondo non offre più resistenza, attraverso la quale in generale si fa esperienza” (Dries, p.49), la televisione finisce col potenziare, sebbene in modo paradossalmente inverso, quell’estraneità al mondo (*Weltfremdheit*) che caratterizza l’uomo secondo l’antropologia dei saggi

---

<sup>107</sup> Questo è il significato del racconto per bambini posto all’inizio del saggio sulla televisione: „Il re non vedeva di buon occhio che suo figlio,/abbandonando le strade controllate,/si aggirasse per le campagne per formarsi un giudizio/personale sul mondo;/perciò gli regalò carrozza e cavalli./«Ora non hai più bisogno di andare a piedi»/furono le sue parole./«Ora non ti è più consentito di farlo»/era il loro significato./«Ora non puoi più farlo» fu il loro effetto. (AM1, 121).

francesi di Anders degli anni '30: mentre in questi infatti l'estraneità del mondo ha la positiva funzione di negazione dialettica, si presenta cioè come ciò che deve essere soppresso attraverso l'esperienza (della quale dunque costituisce un presupposto e la cui necessità riconferma), nel fenomeno televisivo essa, non essendo più riconosciuta come tale (il mondo cioè non essendo più riconosciuto nella sua estraneità o essendo ricostruito ad immagine e somiglianza del soggetto in un processo, come si è visto, 'assolutamente spettrale'), perde la propria funzione contraddittoria ('la potenza del negativo'), ma certo non sparisce, anzi finisce col risultare ancora più 'estranea'.

In base ad ulteriori esperienze (la più significativa delle quali fu il ruolo avuto dai reportages televisivi sulla guerra del Vietnam nel creare un forte movimento d'opinione e d'opposizione sia negli USA che in Europa) Anders ha in parte modificato questo pessimistico giudizio sulla televisione.

Nella prefazione alla quinta edizione di AM1 del 1979 (che manca nell'edizione italiana) Anders riconferma infatti nel complesso le tesi principali della sua opera (vedi anche AM2, 48: "Revisione del 1979") - che il passare del tempo non avrebbe, secondo lui, contraddetto, ma semmai confermato o piuttosto radicalizzato - eccetto "la valutazione totalmente pessimistica dei mass-media nel saggio «Il mondo come fantasma e matrice»"(AM1, ediz.tedesca, VIII).

Le immagini televisive dal Vietnam avevano infatti fatto conoscere a milioni di spettatori americani gli orrori di quella guerra lontana, facendo aprire loro gli occhi, così da spingerli ad una protesta che aveva decisamente contribuito alla sua cessazione: "Immagini percepite sono certo peggio che una realtà percepita, ma sono comunque meglio di niente" (*ivi*).

Analoga valutazione aveva espresso in realtà anche nel 1968 quando, in *Visit beautiful Vietnam*, scriveva, a proposito delle centinaia di migliaia di partecipanti alle manifestazioni di protesta: "Invece di sedere come accecati testimoni oculari davanti al teleschermo, essi dimostrano improvvisamente, attraverso il loro nuovo comportamento, attraverso la loro partecipazione di massa alle 'marce di primavera' (*Springmobilisation*), che, con l'aiuto delle immagini televisive e di quelle altre immagini (*pictures*) con le quali propriamente dovevano essere resi completamente ciechi, è stata restituita loro la luce degli occhi" (p.203; vedi anche AM2, 419, nota 21; *Discorso*, pp.88-89, nota 16).

Ad altre immagini televisive - quelle 'reali', provenienti dalla luna in occasione delle prime spedizioni negli anni '69/70 (di cui ci parla in BvM) e quelle 'inventate', della serie televisiva *Holocaust* del 1979 (di cui parla in *Nach «Holocaust» 1979*) - Anders assegna però (come vedremo<sup>108</sup>) un ruolo positivo soprattutto in funzione di quell'ampliamento della capacità immaginativa, da lui considerata come una delle modalità più efficaci per recuperare alcune delle più gravi e pericolose patologie sociali dell'umanità contemporanea.

## **2.9. Fine delle ideologie, società ed individuo: elementi di confronto con le tesi della Scuola di Francoforte**

Le analisi di Anders nel suo saggio sulla televisione si avvicinano, particolarmente nelle loro conclusioni, alle riflessioni svolte da Adorno, in *Dialettica dell'illuminismo*, nel capitolo sull'Industria culturale.

Se per il filosofo francofortese effetto della *Kulturindustrie* è quello di aver creato un mondo totalmente ideologizzato, realizzando, in termini kantiani, quell'unità dell'appercezione che dovrebbe essere compito di ogni singolo soggetto<sup>109</sup>, anche per Anders gli schemi fissi, le forme a priori, attraverso le quali il mondo viene costruito mediante le trasmissioni e presentato all'uomo di massa, assolvono la funzione che avevano un tempo le ideologie, che perciò risultano oggi superflue, non perché sia scomparsa la mistificazione (lo stato di oppressione, se intese marxianamente) che dovevano giustificare, ma perché questa è diventata quasi una struttura trascendentale della realtà, si è universalizzata, è penetrata nel mondo dei prodotti e della stessa prassi (AM2, 174)<sup>110</sup>: "Il nostro mondo odierno è post-ideologico, cioè non ha bisogno di ideologie. Con ciò si vuol dire che non è necessario arrangiare retrospettivamente false concezioni del mondo, cioè ideologie, perché gli avvenimenti del mondo si svolgono già di per sé come uno

---

<sup>108</sup> Vedi cap.9.5

<sup>109</sup> "il compito che lo schematismo kantiano aveva ancora lasciato ai soggetti, e cioè quello di riferire in anticipo la molteplicità dei dati sensibili ai concetti fondamentali, è levato al soggetto dall'industria" (*Dialettica dell'illuminismo*, p. 131); "Kant ha anticipato intuitivamente ciò che è stato realizzato consapevolmente solo da Hollywood" (*ibid.*, p. 90).

<sup>110</sup> "Dunque siamo ingannati non per mezzo di una «sovrastruttura» che ci viene fornita separatamente, bensì per mezzo di qualcosa già integrato nella realtà. *La menzogna odierna si trova già sempre «alibi», cioè altrove, già sempre nascosta, appunto, all'interno della stessa prassi*" (AM2, 152).

spettacolo arrangiato. *Dove la menzogna, a forza di mentire, diventa verità, la menzogna esplicita è superflua*” (AM1, 211).

La ‘fine delle ideologie’ consiste oggi nel fatto che “le menzogne non hanno più bisogno di figurare come asserzioni” (destando perciò il sospetto che ‘possano’ essere menzogne), ma si travestono in altri modi: “*Al posto di false asserzioni, subentrano parole singole (...) Al posto di false asserzioni sulla realtà subentrano (...) realtà falsificate (...) Al posto di false asserzioni subentrano cose*” (*Essere*, p. 207).

Sebbene Marcuse sembri contestare indirettamente Anders affermando che “questo assorbimento dell’ideologia nella realtà non significa d’altra parte che si approssimi la «fine dell’ideologia»” (*L’uomo a una dimensione*, p. 31), in realtà egli concorda sul fatto che oggi quest’ultima, in quanto costruito teorico funzionale all’integrazione del singolo nella società, è inutile, in quanto “l’apparato produttivo, i beni e i servizi che esso produce, «vendono» o impongono il sistema sociale come un tutto. I mezzi di trasporto e di comunicazione di massa, le merci che si usano per abitare, nutrirsi e vestirsi, il flusso irresistibile dell’industria del divertimento e dell’informazione, recano con sé atteggiamenti ed abiti prescritti, determinate reazioni intellettuali ed emotive che legano i consumatori, più o meno piacevolmente, ai produttori, e, tramite questi, all’insieme. I prodotti indottrivano e manipolano; promuovono una falsa coscienza che è immune dalla propria falsità” (*ibid*, pp. 31-32).

Tornando su questi argomenti pochi anni dopo, in un saggio apparso nel secondo volume di AM col titolo “*La realtà. Tesi per un simposio sui mass-media*” Anders focalizza la sua attenzione questa volta esclusivamente sul concetto di ‘immagine’.

Il posto delle tradizionali ideologie è oggi occupato dalle immagini, che ci trasmettono una immagine del mondo “o meglio l’ondata di immagini singole deve impedirci di giungere ad una immagine del mondo e di accorgerci della mancanza di quella immagine del mondo” (AM2, 234; vedi AM2, 242).

Al posto del mondo reale subentra, come suo surrogato, una ‘profluvione’ di immagini (*Bilderflut*), che caratterizza la nostra condizione attuale: “«*Immagine*» è la categoria principale, perché oggi le immagini non arrivano più nel nostro mondo come eccezioni, perché noi siamo piuttosto accerchiati dalle immagini, perché siamo esposti ad una pioggia permanente d’immagini. Un tempo

esistevano *immagini nel mondo*, oggi esiste «*il mondo nell'immagine*», o meglio: il mondo *come* immagine, come una parete di immagini che senza sosta *copre* il mondo” (AM2, 231).

La riserva nei confronti dell'immagine, radicata in Anders ed ulteriormente acuita dal suo dilagare nella società che da essa riceve perfino il nome, può essere fatto risalire (come lui stesso ha, seppur indirettamente, ammesso), alla sua origine ebraica, alla tradizione della quale egli è sempre rimasto legato, pur essendo cresciuto in una famiglia ed in un contesto laici e lontani da nostalgie religiose: “C'è tuttavia qualcosa che mi ha legato fin dagli anni dell'infanzia all'ebraismo; e cioè il comandamento del decalogo che vieta di fabbricare e di adorare idoli. A parte il fatto che da bambino io disegnavo dalla mattina alla sera – e che negli anni Venti ho persino fatto, temporaneamente, la guida turistica del Louvre – questo divieto per me è rimasto ininterrottamente valido” (*Il mio ebraismo*, p. 108)<sup>111</sup>.

“Quindi l'esistenza nel mondo post-ideologico del Paese della Cuccagna manca totalmente di libertà” (AM1, 213): “questa perdita di libertà procede tuttavia in modo talmente naturale che adesso noi (...) *siamo perfino defraudati della libertà di avvertire la perdita della nostra libertà*” (AM2, 234)<sup>112</sup>.

Gran parte dei saggi contenuti nel secondo volume di AM testimoniano la “progressiva radicalizzazione della diagnosi pessimistica sulla società reificata e sull'industria culturale” (Portinaro, 2003, p. 140) da parte di Anders.

In parallelo al percorso seguito dagli autori francofortesi infatti – secondo i quali i prodotti dell'industria culturale costituiscono un sistema che “si compatta sempre di più” (*Dialettica dell'illuminismo*, p. 127) attraverso il circolo di manipolazione e bisogno che essi mettono in moto ed il cui scopo finale è quello di ottenere il consenso sociale attraverso il docile adattamento e la volontaria integrazione – anche per Anders la società odierna appare aver raggiunto “un più perfetto stadio della coercizione” (AM2, 178), superiore anche rispetto a dittature come quella nazista: quest'ultima infatti nel chiederne il sacrificio e l'obbedienza concedeva

---

<sup>111</sup> Questo divieto, che certo “ha affinato il suo sguardo su un mondo, nel quale le immagini minacciano di diventare sempre più l'autentico sostituto e surrogato della realtà” (Liessmann, 2002, p. 83), può in parte spiegare perchè Anders abbia assegnato tanta importanza alla sua analisi della radio e della televisione.

<sup>112</sup> Rispetto ad un mondo manipolato in partenza non si può più parlare perciò, secondo Anders, di “estraniazione”, “poiché gli individui non sperimentano più come estranea una realtà precedentemente familiare, ma si trovano piuttosto già sempre, dal principio, in una condizione di estraneità. L'estraniazione non è perciò più un processo, ma una condizione oramai universale e compiuta” (Kramer, pp. 44-45).



tuttavia alle sue vittime un minimo di personalità, mentre oggi ciò non è più necessario, “perché l’asservimento, ovvero la non-esistenza della persona, può essere già considerato un fait-accomplis” (AM2, 178).

Mentre per gli autori francofortesi però è chiara l’origine classista di questo disegno, l’intenzione cioè di sottomettere “l’individuo come essere indipendente (...) ancor più radicalmente alla sua antitesi, il potere totale del capitale” (*Dialettica dell’illuminismo*, p. 126), in Anders prevale l’idea che a guidare la società siano non tanto dinamiche sociali od economiche (più o meno conflittuali) quanto piuttosto la normatività insita nel mondo degli apparati e delle macchine.

L’immagine della società sfuma perciò in quella di un sistema dominato da una sorta di agnosticismo sociale, nel quale cioè “i detentori di ruoli della società non si riconoscono nei loro ruoli” (AM2, 179): né il dominatore (il mondo dei mass-media) è consapevole che, attraverso i suoi prodotti, plasma e domina i consumatori, né questi ultimi, in sostanza noi stessi, siamo consapevoli di essere dominati e plasmati.

Infatti “ciò che ci rende conformi non è più un «chi», bensì un «cosa»: l’universo degli apparecchi” (AM2, 188), che risulta vincolante per noi perché, in base alla sua pretesa di trattamento e d’uso, in base alla precisa istruzione che porta con sé, “determina ciò che noi facciamo o non facciamo, ciò che dobbiamo o non dobbiamo fare, ciò che possiamo e non possiamo fare; in breve, tutto il nostro stile di vita, così interamente determinato che noi non solo perdiamo la volontà di sottrarci a questa determinatezza, bensì diventiamo addirittura incapaci di percepire o di riconoscere in qualche modo la nostra determinazione” (AM2, 180).

E’ perciò sufficiente “vivere ed agire” (AM2, 127) nella società odierna per essere sottoposti comunque al suo lavoro di omologazione, che riguarda tutti - “*non esiste alcuno che non sia affatto omologato*”, compresi coloro che credono di poter opporre il “gran rifiuto” (AM2, 128), evidente allusione a Marcuse – perché esso appare come condizione di esistenza in esse.

Ecco perché Anders può affermare “con certezza che in nessuna epoca il dominio è stato esercitato con così buona coscienza come nella nostra” (AM2, 183), anzi in modo totalmente non violento ed accattivante: “tra le potenze che oggi ci formano e deformano non ce n’è più neanche una la cui forza di formazione possa

gareggiare con quella del divertimento” (AM2, 124), “l’arte di tendenza del potere” (AM2, 126)<sup>113</sup>.

Nelle società conformistiche risultano dunque superflue sia procedure esplicite di coercizione sia sforzi espliciti di adattamento: esse lavorano come “oliato, funzionano come «sistemi armonici prestabiliti»”(AM2, 127).

Nella società contemporanea - “sistema conformistico” (“terrore morbido”), nel quale, attraverso un consumo solitario, ma massificato di oggetti (in primo luogo di divertimento e svago), si creano consumatori con identici bisogni e desideri - va persa ogni reale individualità.

Il fenomeno della familiarizzazione infatti (incontrato tra le riflessioni dedicate alla televisione), che consiste nell’abolizione del mondo come distanza, nell’uniformizzazione di ogni estraneità, “corrisponde perfettamente ad una delle esigenze più tipiche del sistema conformistico. Questa esigenza è la «mancanza di pareti» (...) non soltanto quella tra sfera privata e pubblica, ma persino quella tra «anima e mondo»” (AM2, 135).

Assistiamo in questo caso a due fenomeni speculari e convergenti: non solo la deprivatizzazione della sfera privata (“ciò che finora la critica culturale aveva messo in primo piano”), ma anche la depubblicizzazione del pubblico, la perdita di univocità della sfera pubblica, che adesso “viene intesa *soltanto come una continuazione della sfera privata*” (AM2,77)<sup>114</sup>.

Viene abolita però anche la differenza tra anima e mondo: “esonerala dall’esperienza individuale del mondo, l’anima di ciascuno non fa che riprodurre la rappresentazione del mondo che i media forniscono in ugual modo a tutti, per cui non solo l’anima diventa coestensiva al mondo, senza più alcuna separazione tra exteriorità ed interiorità, ma il contenuto della vita psichica di ciascuno finisce con il coincidere con la comune rappresentazione del mondo” (Galimberti, 1999, p.641).

---

<sup>113</sup> Riecheggia, almeno in parte, le riflessioni di Anders, l’accusa principale che Postmann in *Divertirsi da morire* (2002) muove alla televisione, di aver “fatto del divertimento il modello naturale per rappresentare ogni esperienza...L’intrattenimento è la superideologia di ogni discorso in televisione. Non importa che cosa sia trasmesso o da quale punto di vista; il presupposto dominante è che lo è per il nostro divertimento e per il nostro piacere” (pp. 88-89). Vedi anche PS, 80, con un giudizio sull’effetto di massificazione e di ‘banalizzazione’ del singolo che ricorda da vicino le riflessioni di Adorno in *Minima Moralia*.

<sup>114</sup> Per questa situazione Anders “ha coniato l’espressione *schizotopia*, che rinvia a quella ‘duplice esistenza spaziale’ per cui, grazie ai media, siamo ‘fuori’, siamo ‘in pubblico’ quando siamo ‘a casa’, con la conseguenza che nello spazio della casa siamo sempre ‘altrove’, mentre quando siamo ‘in pubblico’ siamo semplicemente ‘circondati’ dal pubblico, quindi in una situazione dove ciascuno può tranquillamente proseguire il suo stile di vita privata” (Galimberti, 1999, p. 605).

Questa identificazione si attua in maniera esemplare nel “congruista” nel quale è completamente cancellata ogni interiorità: a differenza del conformista (che dispone almeno di un minimo di autonomia, con la quale si dispone a conformarsi, ad allinearsi), nel congruista viene a mancare “l’essere nascosto” (AM2, 392), ciò che, secondo Anders , è probabilmente la *conditio sine qua non* dell’essere individuale<sup>115</sup>;

è scomparso cioè totalmente quel “fatto metafisico, che oppone resistenza alle pretese totalitarie” e cioè il ‘fatto dell’individuazione’, “il fatto che l’uomo, come ogni altro essente, in quanto «è», è per principio un *discretum*, qualcosa di isolato, o perlomeno anche qualcosa di isolato” (AM2, 201).

L’anima del congruista è diventata infatti coestensiva al mondo: “inondata senza sosta dal mondo che le affluisce dentro (mondo delle merci, delle opinioni, dei sentimenti, degli atteggiamenti, ecc.) è terribilmente sovraccarica” (AM2, 136).

La differenza tra esterno ed interno è ormai scomparsa: il contenuto della sua vita psichica coincide con i contenuti che gli sono destinati e forniti, in modo particolare dai mass-media<sup>116</sup>.

In questo modo però ‘il parlare’ risulta superfluo, atrofizzato, “una attività priva di senso”: il minimo di differenza che esso richiede tra chi parla e chi ascolta non esiste più infatti in una società in cui tutti sono “riforniti delle stesse identiche cose”: “quando ci parliamo l’un l’altro, noi rivestiamo una stessa ed identica esperienza del mondo (di cui siamo stati forniti) con parole che fanno parte dello stesso e identico patrimonio di vocaboli (di cui siamo stati forniti); e perciò non facciamo altro che praticare un mero *scambio tautologico* (...) *La società conformistica parla nel suo insieme con se stessa (...) un unico «monologo collettivo», pronunciato a ruoli distribuiti*” (AM1, 39)<sup>117</sup>.

Definire non “realistico” il ritratto fatto del congruista non significa per Anders considerarlo ‘esagerato’: se un “congruista” infatti non è ancora nato, non è per

---

<sup>115</sup> “Se noi riuscissimo a penetrare a forza nell’ente (individuato) lo de-individueremmo, dunque lo disrutteremmo” (AM2, 392).

<sup>116</sup> Analogo fenomeno descrive Marcuse quando al posto del termine ‘introiezione’, che implica pur sempre “l’esistenza di una dimensione interiore distinta dalle esigenze esterne ed anzi antagonista nei suoi confronti” preferisce utilizzare il concetto di “*mimesi*: un’identificazione immediata dell’individuo con la *sua* società e, tramite questa, con la società come un tutto” (*L’uomo a una dimensione*, p. 30); di ‘imitazione’, ‘mimetismo’ come adattamento del singolo alle esigenze della realtà sociale, come mezzo per sopravvivere, parla anche Horkheimer in *Eclisse della ragione* (pp.123-124); il concetto riveste una posizione centrale in *Dialettica dell’illuminismo* ed in generale nel pensiero di Adorno (vedi su questo in particolare Wulf C., *Il ritorno della mimesis*, in *Nuova Corrente*, pp. 121-122, 1998).

<sup>117</sup> Vedi: Neutralizzazione della differenza tra parlare ed ascoltare, AM2, 247-248 e Monologo collettivo, AM2, 138-141.

merito della resistenza che forze individuali oppongono a questo processo, ma soltanto a causa della nostra debolezza: “*Bisogna anche imparare a farsi rovinare*” (AM2, 141)!

Se riflettendo sulla scomparsa dell’individuo Anders riprende (seppur con evidente maggiore radicalità e sulla base di nuovi fenomeni sociali, come appunto la nascita del sistema mass-mediologico) tematiche tipiche della *Kulturkritik*, se ne distacca in parte in quanto questa aveva “visto la distruzione dell’uomo esclusivamente nella sua standardizzazione” (AM1, 161).

In realtà parallelo a questa e come sua fase ulteriore Anders descrive anche un altro fenomeno legato alla scomparsa dell’individualità: oggi infatti “anche questa individualità numerica è andata perduta; il resto numerico è «diviso» a sua volta, *l’individuo è trasformato* in un «*divisum*», scomposto in una pluralità di funzioni. E’ evidente che la distruzione dell’uomo non può andare più in là” (AM1, 161).

L’uomo di oggi appare vivere non solo in uno stato di “dispersione”, di ricerca incessante di novità e di svago (proposte soprattutto dall’industria del divertimento), ma soprattutto in uno stato di “«schizofrenia artificialmente prodotta»” (AM1, 157), uno stato cioè in cui l’io appare “scisso in due o più esseri parziali, o almeno in due o più funzioni parziali” (AM1, 157): l’identità si presenta così compiutamente disorganizzata che “se qui si può ancora parlare di «soggetto» o di «soggetti», questi consistono meramente nei suoi organi” (AM1, 158).

Questa condizione schizofrenica si rivela come una forma di ‘dislivello prometeico’<sup>118</sup>: “(...) 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” (AM2, 282).

Questo fenomeno di scissione apparirà causato in primo luogo dalla moderna divisione del lavoro: “*La divisione del lavoro tra più individui divide sempre gli individui che lavorano in questo modo. La «division of labour» fa degli individui dei «dividui»*” (AM2, 162).

La divisione del lavoro è quindi per Anders la causa, da un lato, di quella schizofrenia, che caratterizza il soggetto moderno ormai frammentato e come tale in via di sparizione, dall’altro di quel dislivello prometeico che riguarda più in

---

<sup>118</sup> A questo concetto, finora appena accennato, sarà dedicata una analisi specifica nel cap.3.3.

generale la condizione dell'umanità odierna, ma che “*si realizza* dato che il produttore non ha più niente a che fare col prodotto, *già all'interno dello stesso processo di produzione*”(AM2, 59).

### **3. *L'uomo senza mondo...come produttore***

#### **3.1 Il lavoro**

Se Anders nel secondo volume di AM ritiene, come abbiamo visto, che il sogno dell'umanità sia quello di ripristinare l'immediatezza, “di riconquistare la condizione paradisiaca” (AM2, 313), e questo pare l'obiettivo finale della tecnica, egli condivide invece la convinzione, propria della tradizione hegeliano-marxista, secondo cui, l'uomo “«per sua natura» è fatto per lavorare” (AM2, 93) o, per usare la sua stessa (in questo caso inusuale) formulazione: “Non siamo nati soltanto con il bisogno di essere sazi, ma con il «secondo bisogno» di faticare per saziarci (...) quel che ci aspettiamo dalla vita è che consista in gran parte nel procacciamento dei mezzi di sussistenza” (AM1, 214).

Con questa asserzione Anders vuol semplicemente sottolineare il ruolo fondamentale che ha il lavoro, anche come vero e proprio sforzo fisico, nello sviluppo della personalità umana; egli definisce l'uomo come “«*homo faber*»” (AM2, 57), intendendo con questo che esso non può assolutamente rinunciare alla “*voluptas laborandi*” (AM2, 21, 23, 92, 93): “In quanto *homo faber*, l'uomo modella il mondo, lo cambia con il suo intervento, trasferisce in esso il suo proprio divenire, vi crea nuove ed imprevedibili specie, costituisce un mondo fatto a sua misura, una «sovrastruttura»” (P, 43).

Il lavoro si presenta dunque in Anders marxianamente come la modalità essenziale di fare esperienza del mondo, un superamento cioè della sua estraneità. Egli condivide con Marx l'idea che il lavoro non ancora suddiviso in fasi, il tipico

lavoro dell'artigiano, sia caratterizzato dall'estinguersi (risolversi, *aufgehen*) dell'idea dell'oggetto da produrre nel prodotto finale della lavorazione, dalla precedenza quindi della fase immaginativa, creativa, rispetto a quella produttiva.

Con lo sviluppo della produzione industriale, l'introduzione della macchina e la divisione del lavoro ("totale divisione del lavoro" BvM, 30), quest'ultimo ha però assunto caratteristiche totalmente differenti: la sua caratteristica principale è infatti ora quella di ridursi alla esecuzione di determinate, specifiche attività all'interno dell'azienda (*Betrieb*), cioè di un contesto di produzione, la totalità del quale sfugge al lavoratore, così come a lui sfuggono sia le caratteristiche sia la destinazione del prodotto finale che esce da esso.

Anders definisce "con l'espressione «struttura intenzionale negativa del lavoro odierno»" il "fatto che il lavoratore odierno (a differenza dell'artigiano, per esempio il calzolaio, che sa e vede ciò che fa e che fin dall'inizio e per tutto il corso del suo lavoro pensa al suo prodotto finale bello e pronto)" (AM2, 336), non ha sotto gli occhi la forma definitiva del prodotto che sta fabbricando, il suo 'eidos', né conosce la sua destinazione, né le sue qualità morali o immorali, "né chi ne beneficia, ne usa e ne rimane vittima" (AM2, 82), ma si limita, quali che siano le sue mansioni all'interno dell'azienda, a svolgere solo una determinata attività, rimanendo perciò fondamentalmente inconsapevole, o meglio cieco, riguardo alla finalità ultima del suo lavoro (*telosblind*), che produce perciò prodotti che restano a lui «trascendenti» (vedi AM2, 336).

La mancanza di una chiara consapevolezza di cosa costituisca il suo scopo ultimo, propria di ogni lavoro moderno, si rivela in modo significativo in quello che si svolge alla catena di montaggio (e del quale Anders aveva fatto personalmente esperienza in una fabbrica californiana), che si compone infatti di prestazioni che non sono "entità gestuali, azioni compiute in sé" (come quelle alle quali si abbandona l'artigiano), ma solo "frammenti di un'attività, con i quali non possiamo mai identificarci" (AM2, 84).

Questo lavoro, simbolo dell'alienazione dell'operaio moderno (basti pensare alla caricatura che ne fa Chaplin in *Tempi moderni*), appare però di gran lunga migliore rispetto alla forma che esso prende all'interno della fabbrica automatizzata.

Il lavoro alla catena di montaggio infatti possiede almeno una dimensione sociale ("quelli che lavorano alla catena di montaggio si sentono ancora in qualche modo

l'uno accanto all'altro, restano in contatto l'uno con l'altro" AM2, 86) e richiede (seppur composto da attività talmente frammentate da renderne problematica la definizione di 'lavoro') almeno, nel suo svolgimento, un minimo sforzo psico-fisico.

Il lavoro nella fabbrica automatizzata, invece, si limita ad una funzione di controllo delle fasi di produzione, che procedono appunto automaticamente: il lavoratore interviene solo in occasione di blocchi o disfunzioni del ciclo di lavorazione e la sua attività consiste "nella forzata asocialità dell'«aspettare»" (AM2, 86), privata di ogni sforzo fisico: "Pastore dell'oggetto", con evidente stravolgimento ironico della terminologia heideggeriana, è la denominazione appropriata, secondo Anders, per questo nuovo tipo di lavoratore: colui che aspetta che non si verifichi qualcosa, un guasto, una malformazione, gli unici accadimenti che richiedono il suo intervento.

E' questa dunque una attività così priva di qualsiasi qualità lavorativa tradizionale (impiego di sforzo fisico/intellettuale nelle più diverse forme e modalità) che Anders non trova altro termine più adatto per definirla se non il verbo "servire" (AM2, 60) o il tedesco *Auslösung* (AD, 100), reso in italiano con il verbo 'azionare' (*Essere*, 206).

L'automatizzazione della produzione non solo trasforma il lavoro a tal punto da farne una forma di inattività, di far niente, "una seconda disoccupazione", "una disoccupazione, la cui durata è congruente con la durata del lavoro" (AM2, 85) – smentendo così la speranza di Marx sugli effetti progressivi e liberatori sul lavoratore del processo di automazione, la possibilità cioè di superare l'unilateralità del lavoro parcellizzato per giungere ad una completa personalità – ma è responsabile anche di una progressiva sparizione dei posti di lavoro, in base alla "regola ferrea dell'inversione della proporzione, che afferma che con il crescente sviluppo dell'automazione il numero dei lavoratori richiesti diminuisce" (AM2, 85) – smentendo anche in questo caso l'ottimismo tecnologico che il marxismo condivideva con il capitalismo "sull'identità del progresso tecnico e sociale, ovvero politico" (AM2, 21), idea che nel marxismo si declinava nella convinzione che ogni nuova conquista industriale fosse una tappa nella costruzione del socialismo<sup>119</sup>.

---

<sup>119</sup> Riguardo i timori di Anders circa la progressiva scomparsa del lavoro dovuta alla razionalizzazione ed automazione dei processi produttivi – che si inseriscono comunque all'interno di una discussione sulla 'fine del lavoro' di lunga data ed i cui echi giungono fino ad oggi (vedi la riflessione di Rifkin in *La fine del lavoro*, Dalai ed., 1996) e sulla quale non è

Anders constata come inarrestabile il trend della razionalizzazione, che consiste nel “rendere l’uomo superfluo” (AM2, 19), nel liquidarlo in quanto *homo faber* (vedi AM2, 20), sostituendo il suo lavoro con l’automatismo degli apparecchi, anche se lo scopo che l’imprenditore vuol raggiungere “*non è la disoccupazione dei lavoratori, ma la disoccupazione (sic, in realtà nel testo tedesco *arbeiterlosigkeit*, mancanza di lavoratori ) delle loro aziende*” (AM2, 20).

Il lavoro, da maledizione biblica, sembra dunque diventare “il privilegio di una elite che si assottiglia di giorno in giorno. Quello che la maggioranza di noi deve aspettarsi è dunque una esistenza senza lavoro, con il che intendo una esistenza infernale..perché saremo defraudati di uno dei più forti e importanti e popolari «piaceri», cioè della *voluptas laborandi*” (AM2, 20-21).

Anders appare preoccupato non tanto delle conseguenze economico-materiali di una tale generalizzazione della disoccupazione - sebbene gli sembri improbabile che, “con una totale ristrutturazione del sistema sociale” (AM2, 88) si possa conservare l’odierna società del benessere - quanto dei suoi effetti sulla vita psichica del lavoratore: il tempo libero non è più, come in Marx, sinonimo di vita autentica, di libertà, ma di “vita vuota” (AM2, 23), una maledizione: “E al posto della famosa maledizione biblica (Genesi, 3.14) bisognerà dire: «Sta’ seduto sul tuo culo a guardare con occhi spalancati la tv per tutta la vita!”(AM2, 21).

Di cosa si potranno occupare i milioni di disoccupati “esposti all’oceano del tempo libero? (...) Dubito e contesto che questi milioni di individui sapranno riempire il loro oceanico tempo vuoto con divertimenti o «cultura» o sport o sesso (...) credo che l’uomo, senza il lavoro al quale è stato condannato, non possa vivere”(AM2, 88).

La figura del disoccupato, come del resto abbiamo già visto a proposito del concetto di ‘uomo senza mondo’, è centrale nella riflessione di Anders: nell’introduzione al testo del 1984 egli affermava infatti di considerare i “disoccupati quali uomini senza mondo (...) i portavoce del motto «*non laboro ergo non sum*» - insieme agli apparecchi tecnologici, la figura chiave della nostra

---

naturalmente il caso di indugiare – è da menzionare la critica di Greif (poi accolta anche da Sonolet, p. 139), secondo cui il ‘lavoro’ ha cominciato ad esistere solo a partire dall’industrializzazione e che “è falso partire dall’idea di una quantità data di lavoro, che diminuirebbe attraverso una continua e progressiva razionalizzazione, fino a scomparire. L’idea di Anders secondo la quale la virtuosità tecnica e l’arte ingegneristica sarebbero la causa di una continua riduzione di lavoro vive del mito della macchina” (Greif, in AA.VV., *Anders kontrovers*, p. 204) ed è smentita dalla storia sociale dei tempi moderni.



epoca, simboli e rappresentanti dell'esser divenuto antiquato dell'uomo" (UsM, 32).

### 3.1.1. Il tempo libero

Alla trasformazione del lavoro in una non-attività, alla sua riduzione ad un "servire" o "aspettare", privo non solo di una evidente finalità, ma soprattutto di sforzo fisico consegue, secondo Anders, la notevole espansione e l'aumento di considerazione sociale dello sport e delle attività del tempo libero, secondo la logica per cui *"quanto più privo di fatica diventerà il lavorare (...) tanto più l'uomo, che «per sua natura» è fatto per lavorare, deve recuperare la fatica a cui non può assolutamente rinunciare e la voluptas laborandi, altrettanto irrinunciabile, legata strettamente a quella; dunque deve trasferirla nel suo tempo libero* (AM2, 93; vedi anche *Sprache III*, 51).

Lo sport assolve perciò una funzione compensatoria, fornendo ciò che è stato ormai sottratto al lavoro: sforzo fisico, raggiungimento di risultati personali, piacere della concorrenza, bisogno di solidarietà. Ma la libertà che esso sembra promettere, "dato che procede, come gioco e divertimento, in modo del tutto volontario", è un'"apparenza" (AM2, 93) ingannevole, in quanto esso ed in generale il tempo libero, l'ozio, sono determinati dalle modalità del lavoro, "dagli oggetti che a tal fine vengono offerti come merci e queste a loro volta sono determinate come controtipi dalla modalità del lavoro di oggi" (AM2, 94).

Il tempo libero dunque si struttura come il tempo di lavoro (da cui si differenzia solo per la mancanza di una retribuzione salariale), anzi, rispetto alla "regolazione" di questo, si presenta, nell'analisi di Anders, addirittura meno libero, in quanto "si presta a qualsivoglia regolamentazione e strutturazione occulte" (AM2, 155). Perciò la fine della giornata di lavoro nella fabbrica significa che "cominciano le ore del nostro essere impiegati senza limiti e senza contratto, le ore melmose che dobbiamo attraversare, con il sudore dell'ozio sul volto" (AM2, 155), sottoposti alle inevitabili attrattive proposte dai mass-media e dalla pubblicità.

Anche durante il tempo libero, nel quale ci dedichiamo agli hobby, rimaniamo perciò, secondo Anders, 'impiegati' dalla industria del tempo libero (vedi anche AM1, 216)<sup>120</sup>.

---

<sup>120</sup> Anche la Arendt condivide la preoccupazione espressa da Anders quando afferma, all'inizio di *Vita Activa*, che la realizzazione di uno dei più antichi sogni dell'umanità, la liberazione dal

### 3.2. La medialità

In conseguenza del venir meno, nel lavoro moderno, della immediata visibilità del *telos*, cioè dello scopo concreto, materiale (il prodotto, l'*ergon*), che per definizione distingue il produrre (*herstellen, machen*) dal fare, dall'agire (*handeln, tun*), sparisce anche la tradizionale distinzione (di origine aristotelica) delle attività umane in due classi: *praxis e poiesis*, "perché il lavoro alla macchina o la collaborazione irreggimentata non si rivolgono ad un  $\tau\epsilon\lambda\omicron\varsigma$  e non raggiungono lo scopo, né più né meno che l'andare a passeggio" (AM1, 300), per usare l'esempio aristotelico che definisce un tipo di azione che ha in se stessa il suo scopo.

Se il lavoro odierno non è dunque più un vero fabbricare (*machen*) nel senso di produrre (*herstellen*) - in quanto non è indirizzato ad un *telos* esteriore, in quanto cioè in esso "causa ed effetto sono staccati l'uno dall'altro" (cioè l'effetto, il prodotto del lavoro, supera la causa, il lavoro dell'operaio a tal punto che chi lavora "non riconosce più come proprio l'effetto del suo fare, dunque non si identifica più con il suo prodotto" AM2, 58) - e somiglia perciò sempre più all'agire, di quest'ultimo non ha in realtà ciò che lo caratterizza in modo originale e cioè il fatto di essere un 'fare' che ha in se stesso il proprio scopo (come ad esempio, leggere o suonare il pianoforte): il lavoro si riduce a «fare» unicamente perché è «decapitato» del suo *telos* (vedi AM2, 63-4).

---

lavoro, che l'avvento dell'automazione sembra promettere, rischia di rivelarsi come una delusione. Infatti: "è una società di lavoratori quella che sta per essere liberata dalle pastoie del lavoro ed è una società che non conosce più quelle attività superiori e più significative in nome delle quali tale libertà meriterebbe di essere conquistata (...) Ci troviamo di fronte alla prospettiva di una società di lavoratori senza lavoro, privati cioè della sola attività rimasta loro. Certamente non potrebbe esserci niente di peggio" (*Vita activa*, pp. 4-5).

La speranza di Marx e dei teorici del movimento operaio " - che il tempo libero potesse emancipare definitivamente gli uomini dalla necessità e rendere produttivo l'*animal laborans* - si basava sull'illusione di una filosofia meccanicistica secondo cui la forza-lavoro, come ogni altra energia, non deve andare mai perduta, così che, se non è spesa ed esaurita nel lavoro faticoso per vivere, potrà dar vita automaticamente ad altre, 'superiori', attività. Un centinaio d'anni dopo Marx comprendiamo l'errore di questo ragionamento; il tempo libero dell' *animal laborans* non è mai speso altrimenti che nel consumo, e più tempo gli rimane, più rapaci ed insaziabili sono i suoi appetiti" (*ibid*, p. 94).

Se uguale è la preoccupazione dei due pensatori, diversi sono i presupposti sulla quale essa nasce: rispetto alla nostalgia di Anders di un rapporto 'produttivo' con il mondo, da *homo faber*, prevale nella studiosa tedesca il rammarico rispetto ad una immagine di uomo, ormai smarrita, definita prevalentemente dalla sua partecipazione alla vita della *polis*.

Posizione differente quella di Marcuse: "Nella situazione attuale i tratti negativi dell'automazione sono predominanti: accelerazione dei ritmi di lavoro, disoccupazione tecnologica" (*L'uomo a una dimensione*, p. 49). Esistono tuttavia tendenze centrifughe all'interno della stessa produzione tecnologica tali da ipotizzare la possibilità di nuove forme di esistenza umana. "Dovesse mai divenire il processo di produzione materiale, l'automazione rivoluzionerebbe la società intera (...) L'automazione integrale nel regno della necessità farebbe del tempo libero la dimensione in cui primariamente si formerebbe l'esistenza privata e sociale dell'uomo. Si avrebbe così la trascendenza storica verso una nuova civiltà" (*ibid*, p. 56).

In realtà anche l'agire subisce, secondo Anders, un processo di degenerazione; anche in esso cioè si manifesta la stessa separazione tra causa ed effetto appena esaminata nel lavoro: come al lavoratore, inserito in un contesto di lavoro articolato e complesso, non è possibile comprendere e tantomeno farsi responsabile dell'utilizzo del prodotto alla cui produzione ha comunque contribuito, così a chi agisce come membro di una catena di azioni all'interno di un apparato altamente differenziato (come Anders intende dimostrare attraverso l'esempio del pilota di Hiroshima) non è possibile capire realmente l'effetto del suo fare: questo gli appare infatti come un qualsiasi lavoro ("Lavoro – forma travestita dell'agire" "*Arbeit – die Tarnform der Handlung*" AD, 101) che, simile a quello prestato alla macchina, si esaurisce in un semplice collaborare (*Mit-Tun*), *Auslosen* (azionare); cioè, in sostanza, in un "non sapere cosa si sta facendo"<sup>121</sup>.

All'interno delle moderne condizioni di vita dominate dalla normatività del fare tecnico e da quella incorporata nei prodotti (vedi AD, 38) le tradizionali distinzioni aristoteliche cominciano dunque a diventare obsolete: come abbiamo visto, infatti, entrambe le forme di attività hanno subito un processo degenerativo, entrambe sono sorpassate da una terza che ha monopolizzato tutta la prassi: il 'servire' (*Bedienen*) (vedi AM2, 60)<sup>122</sup>.

Solo introducendo nuove categorie, in sostituzione di quelle obsolete della tradizione classica, diventa possibile ad Anders sottrarsi alle difficoltà che il loro utilizzo comporta all'interno di un mondo dominato da modelli di razionalità diversi da quelli classici.

Anders parla perciò di "servire", "azionare" e mette in risalto ciò che è caratteristico di questa pseudo-attività, cioè il suo essere né attiva, né passiva, ma "mediale".

---

<sup>121</sup> In consonanza con le tesi della Arendt in *Vita activa* circa il dominio odierno dell'*animal laborans* Anders afferma in BvM: "Il tipo dell'odierno lavoro industriale ha da lungo cessato di essere una specialità; perché, al contrario – e in ciò consiste ciò che chiamo la 'distruzione dell'agire' – quasi ogni attività umana si è assimilata a questo tipo di attività; perché il lavoro, che una volta era un tipo di azione tra le altre, si è allargato alla forma generale, cosicché ora tutti gli altri tipi di azione appartengono ad essa come varianti" (p.32).

<sup>122</sup> In questo modo Anders si sottrae, da un lato "alla discussione sulla sostituzione dell'agire con il produrre, della *praxis* con la *poiesis*" (Hildebrand, 1990, p. 148), che agita buona parte della filosofia moderna, da Kant ad Habermas, e che basa la propria validità proprio sulla conferma (pur con diverse accentuazioni e nuove riformulazioni) delle categorie aristoteliche; dall'altro, al confronto con la Arendt, che di queste categorie si era servita per sostenere la concezione secondo cui in Platone sarebbe avvenuta la sostituzione dell'agire politico con l' "operare" e queste aveva poi completato con l'aggiunta di una terza categoria, l'*Arbeit* (l'attività che corrisponde allo sviluppo biologico ed al metabolismo del corpo umano) sotto il cui dominio sarebbe poi caduto, secondo la sua interpretazione, lo stesso *homo faber* produttore di opere.

Con il termine “medialità” egli intende non solo, in particolare, il fenomeno del tutto moderno per cui “il lavorare è diventato oggi un «*collaborare*» organizzato dall’azienda ed inserito nell’azienda” (AM1, 294), nel quale non è ormai più possibile distinguere il rapporto tra attivo e passivo, “determinare dove cessa l’esser fatto fare e dove comincia il fare da sé” (AM1, 295), ma anche lo stile della nostra esistenza in generale (AM1, 295): “gli avvenimenti con cui abbiamo a che fare nei sistemi conformistici sono un processo unico, un processo mediale” (AM2, 133).

“Il concetto di ‘medialità’ ha in Anders un significato che va al di là dell’astratto processo di lavoro. Esso rappresenta generalmente il superamento di ogni precedente differenza, della distinzione tra attivo e passivo, lavoro e tempo libero, produzione e consumo, realtà e finzione, immagine e riproduzione, pubblico e privato” (Kramer, p. 103).

### **3.2.1. *Excursus: Aspettando Godot***

La “neutralizzazione di attività e passività” (*Sprache*, VI,17) in cui consiste la medialità non è però un processo effettivamente ‘neutrale’: in essa infatti è facile scorgere quella figura della passività, del ‘venire vissuti’, che Anders aveva definito “la terribile scoperta della vita odierna” (UsM, 73) ed aveva trovato rappresentata nelle opere di Kleist, Kafka, Döblin.

Solo che ora la situazione è ancora più radicale: se infatti i personaggi di questi grandi autori, Kohlhaas, K., Biberkopf, appaiono “*abstracti*: sradicati, avulsi” (AM1, 230) dal mondo, “in qualche modo tutti questi avevano ancora un «mondo» (...) Non erano ancora arrivati al non-mondo. Soltanto le creature di Beckett vi sono arrivate” (AM1, 231).

Nel famoso pezzo teatrale *Aspettando Godot* Anders trova rappresentata infatti la condizione storica in cui “*anche il fare è diventato una variante della passività (...) ha assunto la forma di un fare senza scopo o di un non fare*. Nessuno potrà certo negare che Estragon e Vladimir, che non fanno assolutamente nulla, siano i rappresentanti di milioni di uomini attivi” (AM1, 232), in cui dunque la definitiva affermazione della razionalità strumentale, facendosi fine a se stessa, sancisce la perdita di ogni scopo e, con esso, la perdita del mondo.

Vladimir ed Estragon sono “creature che non hanno più nulla da fare, perché non hanno più nulla da fare con il mondo” (AM1, 232), la loro è “un’attività

rudimentale che riesce ancora a produrre un effimero movimento nella poltiglia del tempo, [ma] non è più un vero «agire»; perché non ha altro scopo se non quello di mettere in movimento il tempo”: la loro attività si è dissolta a semplice ‘passatempo’, il cui unico scopo è “la «conseguenza» nel senso di «successione di tempo»” (AM1, 237), con la rinuncia ad ogni altro genere di conseguenza.

La fine del fare, del lavoro (sia nel senso di reale disoccupazione, che della sua trasformazione in semplice ‘collaborare’, in medialità come forma priva di scopo che assume ogni pseudo-attività umana) significa dunque per Anders non solo perdita di mondo – in quanto perdita dell’unico mezzo che permette una reale esperienza del mondo<sup>123</sup> (e siccome “dove non c’è mondo non ci può essere collisione col mondo” AM1, 231, questa esistenza non può essere rappresentata attraverso la tragedia, ma solo come farsa) – ma anche paralisi del tempo e conseguentemente della storia, “perché il tempo è storia” (AM1, 241) ed esso “procede solo per quella vita che persegue essa stessa uno scopo e si dirige verso qualche cosa” (AM1, 236).

Rispetto a questa condizione di ‘essere senza tempo’ il mondo di Pozzo e Lucky (i due personaggi che irrompono sulla scena accanto a Vladimir ed Estragon) appare a questi ultimi invidiabile: sebbene dominato dal principio del dominio, segnato dalla lotta e dall’antagonismo (tra uomo e uomo, tra classe e classe), esso appare comunque in movimento, proprio perché è questo antagonismo che, come afferma la filosofia dialettica, guida la storia.

E’ in questo mondo, nella cui disparità riecheggia la coppia servo-signore della hegeliana *Fenomenologia* (in cui il servo è comunque, come Anders aveva affermato nell’introduzione a UsM, ‘privo di mondo’), che Anders sembra vedere “il *reale*: perché ciò che «è» è dominio e lotta per il dominio” (AM1, 241).

Un mondo, una condizione, dunque, se non desiderabile, almeno invidiabile rispetto all’attesa: Godot infatti “non è che il nome del fatto che l’esistenza che

---

<sup>123</sup> Kramer, secondo il quale Anders interpreta la disoccupazione come causa principale della perdita di mondo, obietta che “ciò sarebbe effettivamente plausibile, se il ‘lavoro’ fosse effettivamente l’unico modo a disposizione dell’uomo per fare esperienza del mondo”: in realtà “anche l’ozio ad esempio o il gioco sono attività o meglio modi di rapporto creatori di mondo e formatori di personalità, che rendono possibile una esperienza mondana” (p. 140).

In effetti egli accenna con queste considerazioni, almeno implicitamente, alla contraddizione già rilevata dalla Arendt (e poi da Jonas, nella sua critica a Bloch) nel concetto di lavoro di Marx, da un lato definito (sulla base di una eredità hegeliana) come essenza dell’uomo, dall’altro concepito come impedimento alla piena realizzazione di questo (utopia del regno della libertà).

continua senza senso crede erroneamente di essere un' «aspettativa», un' «aspettativa di qualche cosa» (AM1, 233).

La vicenda di Vladimir ed Estragon perciò “rispecchia il nostro destino, il destino dell'uomo di massa” (AM1, 238): essi infatti nonostante la loro inattività e la mancanza di senso della loro esistenza “vogliono tuttavia «continuare» (...) come (...) i comuni uomini di massa” (AM1, 232), non “ci pensano nemmeno a considerare la loro esistenza come un «nulla» o «di nulla». Anzi sono «metafisici», *cioè non sono capaci di rinunciare al concetto di senso (...) sono i guardasigilli del concetto di senso in una situazione manifestatamene insensata*” (AM1, 234).

E “persino quelli fra loro che sono nichilisti vogliono continuare a vivere, perlomeno a «non non-vivere»” (AM1, 232), ma non perché, alla maniera di Heidegger, pensino di “eliminare la contingenza e di tramutare ciò che è stato loro gettato in un progetto positivo” (AM1, 234), bensì “perché vivono senza senso, ossia perché la decisione di non continuare a vivere, la libertà di farla finita, è ormai paralizzata dall'abitudine al non fare o al non fare da sé. O, infine, senza alcun motivo speciale; continuano a vivere perché ormai ci sono; e perché per vivere non occorre nient'altro che esserci” (AM1, 232) e “considerato che continuano a esistere ogni giorno, riesce loro impossibile non concludere *che* aspettano; e considerato che «aspettano» ogni giorno, non possono fare a meno di concludere che aspettano *qualche cosa*” (AM1, 233).

Attraverso queste figure Beckett non ci presenta “*quindi nichilismo, ma l'incapacità dell'uomo di essere un nichilista persino in una situazione che non potrebbe essere più senza speranza di così*” (AM1, 234).

### **3.3. Il dislivello prometeico**

Il processo di progressivo distacco dell'uomo dalla piena consapevolezza del suo 'fare', inteso sia come attività lavorativa (in questo caso dovuto alla divisione del lavoro), sia come agire ( in questo caso dovuto alla complessità della vita moderna) è alla base di quel fenomeno chiamato da Anders *dislivello prometeico*.

Con questo concetto - in più luoghi dichiarato come il suo più importante pensiero, la summa della sua filosofia, al punto che tutti i suoi scritti sarebbero in realtà “soltanto delle variazioni su questo tema fondamentale della *discrepanza*”

(*Discorso*, 68) e la cui nascita fa risalire all'esperienza sconvolgente del lancio delle bombe atomiche sul Giappone<sup>124</sup> - egli ritiene di aver caratterizzato la "*conditio humana* del nostro tempo e di tutte le epoche successive" (*Opinioni*, 74; vedi anche *Linguaggio e tempo finale*, 123).

Con il dislivello prometeico Anders intende in primo luogo la discrepanza tra la capacità produttiva (*Herstellen*) dell'uomo e la sua capacità di immaginare (*Vorstellen*) le conseguenze di quell'operare, che "si realizza, dato che il produttore non ha più niente a che fare col prodotto, già all'interno dello stesso processo di produzione" (AM2, 59)<sup>125</sup>.

Anders definisce il dislivello prometeico come "l'asincronizzazione ogni giorno crescente tra l'uomo e il mondo dei suoi prodotti, la distanza che si fa ogni giorno più grande", "*la incapacità della nostra anima di rimanere up to date, al corrente con la nostra produzione*", che fa degli uomini degli "esseri antiquati", "animali preistorici" (AM1, 50).

Analizzando questo fenomeno Hildebrandt lo definisce come "rovesciamento del platonismo e risultato di un processo dialettico, nel quale l'immaginare perde il suo carattere anticipante ed arranca dietro le cose prodotte, mentre il produrre si emancipa dall'immagine guida della rappresentazione e la pone davanti al fatto compiuto" (1990, p.151).

O meglio, con le parole di Anders: "L'espressione "immaginare" (*Vorstellen*) perde in questo caso propriamente la sua ragione, perché essa veramente attraverso il suo prefisso (*vor*) definisce quella anticipazione pianificante, che nella quotidiana produzione precede la realizzazione. Qui al contrario si tratta proprio di una situazione (per così dire contro-platonica), nella quale gli oggetti realizzati e le situazioni vengono prima del loro *eidos*; dunque nella quale essi 'ci sono' ancor prima che siano stati 'immaginati' (*vorgestellt*) nella loro grandezza e nelle loro conseguenze; così colui che 'immagina' (*der Vorstellende*) ora

---

<sup>124</sup> "...dopo l'evento Hiroshima (...) sono rimasto (...) con la mano paralizzata davanti al foglio di carta preparato, perché questo «oggetto fuori concorso», il più grande e il più importante, mi rendeva, appunto *a causa* di questa sua grandezza e importanza mostruosa, incapace di immaginarmelo, e tanto più di raggiungerlo con i mezzi del linguaggio. Così stavo per ore seduto davanti al foglio di carta bianco, ben determinato a scrivere, ma totalmente incapace di farlo." (*Linguaggio e tempo finale*, 120; analoghe riflessioni Liessmann riferisce di aver ascoltato dalla voce di Anders in un colloquio del 13/10/1999, vedi Liessmann, 1993, p. 169 ).

<sup>125</sup> In effetti essa appare ad Anders, in riflessioni molto posteriori alle prime formulazioni di questo concetto, come il presupposto fondamentale di un'economia consumistica, il cui "comandamento-divieto afferma: "*Tu non devi farti domande su la struttura di ciò che produci né sugli effetti che potresti realizzare attraverso ciò che hai prodotto; nemmeno conoscere questi effetti, tantomeno poi diffondere questa conoscenza*" (*Sprache* III, 51).

diventa propriamente colui che ‘registra’ (*der Nachstellende*), poiché, per rimanere all’altezza di se stesso, cerca di tenere il passo di ciò che ha fatto e dell’incalcolabile potere che egli ha acquisito attraverso il suo fare, potere che però lo sovrasta” (AM1, ediz.tedesca, 348, nota 269: non è stata inserita nell’edizione italiana).

Da ciò deriva “il dilemma fondamentale della nostra epoca: «*Noi siamo inferiori a noi stessi*», siamo incapaci di farci un’*immagine*’ di ciò che noi stessi abbiamo fatto. In questo senso siamo «*utopisti a rovescio*»: mentre gli utopisti non sanno produrre ciò che concepiscono, noi non sappiamo immaginare ciò che abbiamo prodotto” (*Essere*, 203).

Egli chiama prometeica questa differenza, perché rivela “il fatto che non siamo all’altezza del «Prometeo che è in noi»” (AM1, 279) e ribalta quindi radicalmente la connotazione rivoluzionaria ed emancipatoria del mitico Titano: questi, lodato da Goethe in un paradigmatico inno e considerato da Marx il più nobile tra i ‘santi del calendario filosofico’, ha sì liberato l’uomo, con il suo dono ( il fuoco, prefigurazione della tecnica), dalla condizione di soggezione nei confronti del mondo naturale, ma lo ha incatenato alla nuova servitù, quella dei prodotti.

La divaricazione tra le varie facoltà dell’uomo, secondo la quale una di queste “è in anticipo sull’altra, perciò una arranca dietro all’altra” (AM1, 50), e che fa dell’uomo, come abbiamo visto, un essere ‘schizofrenico’, in se stesso sdoppiato, non si esaurisce con la coppia produrre-immaginare, ma si articola attraverso varianti sia in una dimensione morale - “ Quanto più grande è l’effetto possibile dell’agire, tanto più è difficile concepirlo, sentirlo e assumersene la responsabilità; quanto più grande è lo scarto, tanto più debole il meccanismo inibitorio” (AD, 97) – , che antropologica, cioè come “*dislivello tra ciò che produciamo e quello che possiamo usare*” o meglio “*tra il massimo di ciò che possiamo produrre e il massimo (vergonnosamente piccolo) di ciò di cui possiamo aver bisogno.*” (AM2, 12) ed anche come “*dislivello tra il linguaggio che rimane indietro e l’enormità dei nostri prodotti; enormità che noi dovremmo padroneggiare linguisticamente*” (*Sprache*, VI, 19).

Soltanto oggi questo dislivello, in particolare quello storicamente più significativo, quello tra produrre ed immaginare, è diventato, secondo Anders, un “difetto” (AD, 170): in età preindustriale la discrepanza tra queste facoltà<sup>126</sup> era

---

<sup>126</sup> Come H.M.Enzensberger nota in una recensione di AM1, l’uomo non è, per natura, una creatura ‘sincronizzata’ e perciò è già sempre “ dietro il suo tempo o in anticipo su esso” (citato da



impercettibile e senza importanza e soprattutto non pericolosa: eventuali difficoltà insorte per l'invenzione e l'impiego di nuovi strumenti venivano superate attraverso strategie di adattamento che investivano sia il campo razionale che quello emotivo dell'uomo.

Con la sostituzione dello strumento con la macchina comincia però uno straordinario aumento della capacità produttiva: suo presupposto principale è quello che Anders, in riflessioni più recenti rispetto le prime formulazioni del dislivello, chiama 'principio del rialzo' (*Aufstockungsprinzip*), intendendo con questo il fatto che nel campo generalmente tecnico "si può sempre utilizzare l'operato di ieri come base per quello di oggi, che si può sempre «costruire»" (*Linguaggio e tempo finale*, 122).

Questo principio però "vale esclusivamente per risolvere compiti tecnici" e non si può applicare alla nostra fantasia o alle nostre emozioni, non possiamo cioè collegarci 'oggi' ad un livello emozionale raggiunto 'ieri' e così procurarci emozioni che siano più grandi di quelle precedenti: "E non siamo capaci (non ci viene neanche in mente) di «costruire» sui sentimenti di ieri, così come gli scienziati e gli ingegneri di oggi costruiscono sulle scoperte o i risultati di ieri per «produrre sentimenti» che sarebbero più grandi dei sentimenti di ieri, o che ora reagirebbero adeguatamente a eventi che erano ancora stati troppo grandi per i nostri sentimenti di ieri" (*ibid*, 122-123).

Nonostante dunque non ci sia, come vedremo in seguito, una immodificabilità dei sentimenti, anzi essi abbiano in realtà una loro storia - e proprio su questo Anders baserà i suoi tentativi di superare il dislivello attraverso l'ampliamento della facoltà immaginativa - l'impossibilità di parlare, in questo campo, di 'progresso' ("non sono mai esistiti «progressi nel sentire», neanche per opera del cristianesimo", *ibid*, 122) sembra comunque comprometterne in partenza la loro riuscita<sup>127</sup>.

Decisivo è per Anders il rapporto che le facoltà umane hanno con "la loro «capacità di prestazione» e la loro «portata»" (AM1, 277): se quelle rivolte alla produzione (ma viceversa anche alla distruzione!), approfittando del 'principio del rialzo', sono aumentate a dismisura, sia a livello scientifico che tecnico, negli

---

Dries, p. 33).

<sup>127</sup> "Il problema, osserva Anders, con un acume psicologico denso di risonanze marxiane, sta nel fatto che la trasformazione dei sentimenti è sempre più lenta della trasformazione della sfera attiva e produttiva; ed è qui che si inserisce il pericolo del «dislivello» (...) E' in questo caso che c'è bisogno di un intervento intenzionale del soggetto, se non di una vera e propria forzatura, che ristabilisca il contatto con la sfera affettiva e immaginativa" (Pulcini, 2009, p. 202).

ultimi secoli della storia, quelle invece che, come l'immaginazione, la sensibilità, la responsabilità, non mirano ad un intento trasformativo del mondo, sembrano invece avere un volume difficilmente espandibile, sono rimaste quasi immutate e perciò sembrano rimaste molto indietro rispetto alle prime.

Attraverso la rivoluzione tecnologica è dunque drammaticamente aumentata la distanza tra la capacità immaginativa dell'uomo e le prestazioni dei suoi prodotti: "Ciò che ci dovrebbe mettere in agitazione oggi – a differenza di Faust - non è, a ogni modo, il fatto che non siamo onnipotenti od onniscienti; ma al contrario che, al paragone di ciò che sappiamo e che possiamo produrre, possiamo immaginare e sentire troppo poco. Che, nel sentire, siamo inferiori a noi stessi." (AM1, 279)

### **3.3.1. Alle radici del dislivello prometeico: Simmel**

Portinaro, nel tratteggiare il contesto nel quale sarebbe nata questa intuizione di Anders (senza tuttavia l'intenzione di "ricostruirne nel dettaglio la genealogia", 2003, p. 119), dopo aver citato l'importanza a questo proposito di Simmel, fa in primo luogo il nome di Karl Mannheim - che in un'opera apparsa nel 1935, *L'uomo e la società in un'epoca di trasformazione*, la cui tesi "è del resto piuttosto improbabile che gli [ad Anders] potesse essere sfuggita", "tratta di «*uno squilibrio nello sviluppo delle facoltà umane*» che si manifesta nell'ordinamento sociale contemporaneo: «Lo sviluppo del dominio della tecnica moderna sulla natura è di molte miglia più progredito dello sviluppo dei poteri morali dell'uomo e della sua conoscenza dell'ordine sociale e del controllo della società»<sup>128</sup> (*ibid*, p.117) – e poi quello di Simone Weil, che nel 1934 scriveva: "Viviamo in un mondo dove nulla è a misura dell'uomo, c'è una sproporzione mostruosa fra il corpo dell'uomo, lo spirito dell'uomo e le cose che costituiscono attualmente gli elementi della vita umana: tutto è squilibrio"<sup>129</sup> (vedi *ibid*, p.118).

Di discrepanza parlavano allora anche Lewis Mumford, la cui produzione Portinaro non esclude che Anders abbia conosciuto durante il soggiorno americano e Gehlen, "ma la rassegna potrebbe in realtà continuare" (*ivi*).

In effetti, provando ad estendere questa rassegna, potremmo inserirvi Karl Kraus che, ne *Gli ultimi giorni dell'umanità*, inserisce un dialogo tra un 'ottimista' ed un

---

<sup>128</sup> K. Mannheim, *L'uomo e la società in un'epoca di trasformazione*, Edizioni di Comunità, Milano 1959, p.38

<sup>129</sup> S. Weil, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, Adelphi, Milano 1983, p.108

‘criticone’, che allude a questa tematica<sup>130</sup>; oppure la stessa Hannah Arendt, che in *Vita activa* così si esprime: “Ma può darsi che noi, che siamo creature legate alla terra ed abbiamo cominciato a comportarci come se l’universo fosse la nostra dimora, non riusciremo mai a comprendere, cioè a pensare e ad esprimere, le cose che pure siamo capaci di fare (p.3); od infine Hans Jonas<sup>131</sup>.

Particolarmente interessanti sono tuttavia le analogie tra la descrizione del ‘dislivello prometeico’ tratteggiato da Anders e ciò che Simmel indicava come caratteristica della società moderna, il predominio dello spirito oggettivo su quello soggettivo: crediamo sia perciò utile una breve valutazione della posizione di quest’ultimo, soprattutto attraverso l’analisi del testo a questo proposito più significativo e cioè *Concetto e tragedia della cultura*.

Il concetto di spirito oggettivo assume in Simmel un significato più ampio di quello hegeliano (da cui deriva e di cui mantiene significative risonanze filosofiche), comprendendo anche ciò che Hegel definiva Spirito assoluto: forme oggettive spirituali sono infatti, per lui, “l’arte e il costume, la scienza e gli oggetti costruiti secondo un fine, la religione e il diritto, la tecnica e le norme sociali” (*Concetto e tragedia della cultura*, p. 192; vedi anche p. 189).

Soltanto “l’oggettivazione dello spirito costituisce la forma che permette che il lavoro cosciente venga preservato ed accumulato” (*Filosofia del denaro*, p. 627), trasmettendo in eredità ciò che è stato già acquisito, così da consentire all’uomo di formare il proprio mondo. Spirito oggettivo si può perciò definire “la somma totale di tutti quei prodotti durevoli che gli esseri umani sono in grado di produrre non soltanto per se stessi, ma anche di ricevere da altri e di mettere a disposizione di altri” (Poggi, p.118).

Compito dell’individuo, dello spirito soggettivo, è riappropriarsi di questo sapere accumulato ed oggettivato attraverso quella “*sintesi* di uno sviluppo soggettivo e di un valore spirituale oggettivo” (*Concetto e tragedia della cultura*, p. 199) – “un’obiettivazione del soggetto e una subiettivazione di un Oggettivo” (*ibid*, p. 193) – che è, per Simmel, la ‘cultura’: “E’ questo il paradosso della cultura: la vita

---

<sup>130</sup> Ottimista: „L’evoluzione delle armi non può restare indietro rispetto alle conquiste tecniche dell’età moderna“. Criticone: „No, ma la fantasia dell’età moderna è rimasta indietro rispetto alle conquiste tecniche dell’umanità“. Ottimista: „Ma forse che le guerre si combattono mcon la fantasia?“ Criticone: „No, perchè se si avesse questa, non si farebbero più quelle“ (*Gli ultimi giorni dell’umanità*, Adelphi, 1996, p. 193).

<sup>131</sup> In *Il principio responsabilità* egli parla infatti della „grandezza abnorme del nostro potere, che si manifesta nell’eccesso del nostro potere di fare rispetto al nostro potere di prevedere e al nostro potere di valutare e giudicare“ (p. 29).

soggettiva, che noi sentiamo nel suo fluire incessante e che da se stessa preme in vista della sua perfezione interiore, non può raggiungere questa perfezione – alla luce dell’idea di cultura – con i propri mezzi, ma solo percorrendo quelle forme divenute estranee e cristallizzate in un autonomo isolamento. La cultura nasce – e questo è veramente essenziale per la sua comprensione – quando si incontrano due elementi che di per sé non la contengono: l’anima soggettiva ed un prodotto spirituale oggettivo” (*ibid*, p.192)<sup>132</sup>.

Nella cultura l’uomo si ritrova a casa propria nel mondo, superando ogni senso di estraneità. Uno scarto tra spirito soggettivo e spirito oggettivo appare perciò, come dire, fisiologico per ogni epoca storica: è compito della cultura superarlo, attraverso un processo di reciproca retroazione.

Nell’epoca moderna però questo processo ha subito un blocco: il ‘paradosso della cultura’ si trasforma nella ‘tragedia della cultura’: “Il concetto di ogni cultura consiste nel fatto che lo spirito crea un oggetto indipendente attraverso cui il soggetto prende la via dello sviluppo da se stesso a se stesso. Ma proprio così, quell’elemento che integra e condiziona la cultura è predeterminato ad uno sviluppo autonomo che impiega sempre più le forze dei soggetti e sempre più soggetti spinge sulla sua strada, senza per questo condurli all’altezza che meritano: lo sviluppo dei soggetti non può seguire la via intrapresa dallo sviluppo degli oggetti, e se tuttavia vuole farlo finisce o in un vicolo cieco o nello svuotamento della sua vita interiore più propria” (*ibid*, p. 208)<sup>133</sup>.

Simmel spiega questa dissociazione attraverso un’osservazione molto simile a quella, appena vista, di Anders: mentre la cultura oggettiva “come tale possiede una sconfinata capacità di esecuzione (...) [una] facoltà di accumulo – per così dire – inorganica”, non ha cioè limite alla sua crescita quantitativa, la capacità recettiva, accumulativa del singolo individuo “è limitata non solo dalla forza e dalla durata della vita, ma anche da una certa unità e dalla relativa compattezza

---

<sup>132</sup> La cultura si presenta in Simmel dunque come un “processo di feed-back tra livello individuale e livello culturale, processo che parte dagli individui ed a questi torna dopo aver attraversato il sistema di «cultura oggettiva». L’idea in generale che sorregge un tale concetto di «coltivazione», inteso come processo di feed-back, si riporta alla convinzione simmeliana di una capacità che è esclusiva dell’essere umano, di completare cioè la propria personalità assimilando ed interiorizzando quelle influenze che stanno fuori della sua sfera personale” (Nedelmann, citato da De Simone, p. 68).

<sup>133</sup> La cultura oggettiva è così “diventata un mezzo a sé, per se stesso costitutivo di un mondo autonomo separato dalla cultura soggettiva e in antitesi con quest’ultima” (Nedelmann, citato da De Simone, p. 69).

della sua forma” (*ibid*, p. 209), così da essere incapace di produrre effetti di macro-aggregazione.

La facoltà accumulativa del processo oggettivo viene esaltata dall’industrializzazione che, facendo sorgere un’offerta di merci superflue “che suscitano bisogni già di per sé artificiali e – se considerati dalla cultura del soggetto – privi di senso” (*ibid*, p. 208), ha emancipato la tecnica dalle finalità culturali, facendo aumentare sempre più il divario tra spirito oggettivo e spirito soggettivo: “Ogni giorno e da ogni parte si accresce il patrimonio della cultura oggettiva, ma lo spirito individuale può accrescere le forme e i contenuti della sua formazione solo con grave ritardo, poiché procede con un’accelerazione assai minore (...) Quanti lavoratori, persino all’interno della grande industria, sono in grado oggi di capire la macchina con cui hanno a che fare, di capire cioè lo spirito investito nella macchina?” (*Filosofia del denaro*, p 634).

Come causa principale della discrepanza tra cultura soggettiva e cultura oggettiva Simmel considera la divisione del lavoro, le cui conseguenze alienanti egli studia, soprattutto nella *Filosofia del denaro*, sia dal punto di vista della produzione, che dal punto di vista del consumo.

Nella moderna società capitalistica il lavoro ha perso la sua funzione espressiva: essendo il prodotto il risultato di un lavoro diviso e parcellizzato, svolto da molti individui, nessuno può più riconoscersi autore dell’opera. Quest’ultima perciò decade a mero frammento privo di un’unità intrinseca e non esprime più alcuna interiorità: “ (...) con ciò gli viene a mancare quell’interiore animazione che solo l’uomo nella sua totalità può dare all’opera nella sua totalità e che rende possibile il suo inserimento nel centro spirituale di altri soggetti” (*Concetto e tragedia della cultura*, p. 211).

Il lavoratore “non si riconosce più nelle proprie azioni” e prova un senso di estraneità nei confronti del proprio prodotto, che assume un “deciso essere-per-sé” (*Filosofia del denaro*, p. 644).

Anche il consumatore non si riconosce più nel prodotto, “il carattere soggettivo del prodotto svanisce anche dal lato del consumatore, perché il prodotto nasce indipendentemente da lui” (*ibid*, p. 645): la divisione del lavoro ha distrutto infatti la produzione su commissione, che permetteva al consumatore di instaurare un rapporto personale con la merce ed ha finito per creare oggetti impersonali ed

anonimi, che diventano così accessibili alla massa. (come sottolinea Boella, citata in De Simone, p. 84).

L'uomo moderno vive dunque in uno stato di tensione “determinato dal ‘predominio dell’oggetto sul soggetto’, dal fatto che i contenuti culturali seguono una logica che non ha nulla a che fare con il loro fine culturale, dalla sensazione di ‘qualcosa di soffocante’ che suscita l’essere circondati da una massa di oggetti” (Squicciarino, citato da De Simone, p.85, nota 133: si riferisce a *Concetto e tragedia della cultura*, p. 209).

La divisione del lavoro nella società moderna e la conseguente estraniamento del produttore dai suoi prodotti è però per Simmel “soltanto un aspetto del generale processo di differenziazione che separa dalla personalità i singoli contenuti per porli di fronte ad essa come oggetti dotati di una determinatezza e di un movimento indipendenti” (*Filosofia del denaro*, p. 644).

Perciò per Simmel anche “il «feticismo» che Marx attribuisce ai prodotti dell’economia nell’epoca di produzione delle merci è solo un caso, con modificazioni proprie, di questo destino generale dei nostri contenuti culturali. Tali contenuti sottostanno al paradosso – e in misura crescente con l’incremento della «cultura» - secondo cui essi sono creati solo da e per i soggetti, ma nella forma intermedia dell’oggettività che assumono al di qua e al di là di queste istanze, seguono una logica evolutiva immanente, e con ciò si estraniamento dalla loro origine e dal loro fine”.

Su questa “logica culturale degli oggetti (...) si fonda il fatale impulso interiore alla coazione proprio di ogni «tecnica» non appena il suo sviluppo oltrepassa la sfera dell’impiego immediato”, quel meccanismo accumulativo, apparentemente autonomo, su cui anche Anders insiste nelle sue riflessioni : “può darsi così che la fabbricazione industriale di alcuni prodotti richieda quella di prodotti affini, di cui propriamente non vi è alcun bisogno: ma a ciò spinge la coazione a trarre il massimo rendimento da quei dispositivi che sono stati attivati” (*Concetto e tragedia della cultura*, p. 206).

Questa impostazione, secondo la quale l’alienazione si presenta come un dato antropologico ed il carattere alienante del lavoro appare perciò radicato in una irrisolta tensione tra soggettività ed oggettività sarà ulteriormente sviluppata da Simmel, soprattutto in *Il conflitto della cultura moderna*, attraverso una vera e propria metafisica della vita.

“Nella civiltà moderna Simmel vede esprimersi il contrasto fondamentale tra il processo creativo della vita, e i prodotti in cui esso si realizza: il contrasto tra la vita che, dopo aver generato le forme, cerca di risolverle di nuovo in sé e di impedire il loro consolidarsi in prodotti irrigiditi e fissati, e le forme che si ribellano al divenire da cui sono sorte (...) Pertanto il significato dell’antinomia della civiltà moderna non è determinato dalla sua particolare fisionomia storica; poiché il contrasto interno della civiltà è un contrasto eterno della vita – e il modo in cui esso si rivela nel mondo moderno è secondario rispetto alla radice metafisica del contrasto” (Pietro Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, p. 231).

E’ però nell’epoca moderna che questo contrasto è divenuto “un motivo di fondo”: solo ora infatti l’egemonia della tecnica ha condotto ad un predominio dei mezzi sui fini che si “riassume e culmina nel fatto che la periferia della vita, le cose che si trovano al di fuori della sua spiritualità, si sono impadronite del centro, di noi stessi: Certo, è vero che noi dominiamo la natura servendola, ma nel senso tradizionale è vero solo per le opere esterne della vita. Se consideriamo la totalità e la profondità della vita, quella facoltà di disporre della natura esterna che la tecnica ci procura ci costa l’asservimento ad essa e la rinuncia a porre il centro della vita nella spiritualità” (*Filosofia del denaro*, p. 678).

“Così, il predominio dei mezzi non ha investito solo gli scopi, ma il luogo stesso degli scopi, il punto in cui tutti gli scopi convergono, perché, questi, nella misura in cui sono veramente scopi ultimi, possono sgorgare soltanto da esso. Così, l’uomo è allontanato, per così dire, da se stesso, tra lui e la sua parte più autentica, essenziale, si è frapposta una barriera insuperabile di strumenti, di conquiste tecniche, di capacità, di consumi” (*ibid*, p. 680).

#### **3.4. La vergogna prometeica**

La vergogna prometeica - la cui esperienza significò per Anders (come visto precedentemente) prendere piena consapevolezza che il vero ambiente che circonda l’uomo non è il mondo animale, ma piuttosto il mondo dei prodotti - è la reazione emotiva che l’uomo prova, di fronte ad essi, per la propria inadeguatezza ed inferiorità, il segno visibile del dislivello prometeico: l’uomo davanti alla perfezione delle macchine da lui stesso progettate e costruite, ha vergogna di se

stesso, della propria origine contingente, “*si vergogna di essere divenuto invece di essere stato fatto*” (AM1, 58)<sup>134</sup>.

Per questo l'uomo odierno desidera diventare un *selfmade man*: “*Non già perché non sopporta più nulla che egli stesso non abbia fatto, vuole fare se stesso; ma perché non vuole essere qualcosa di non-fatto. Non perché provi indignazione per essere fatto da altri (Dio, dei, natura), ma perché non è fatto per nulla e, nella sua qualità di non-fatto, è inferiore a tutti i suoi prodotti fabbricati*” (AM1, 59)<sup>135</sup>.

Ogni vergogna è un turbamento dell'identificazione: nel caso della vergogna prometeica però l'*es* con cui l'uomo in questo caso non può identificarsi, non è il preindividuale, la «dotazione ontica» (il corpo, il sesso, la famiglia), ma piuttosto l'insieme dei prodotti del mondo tecnico: “qui è la macchina che si presenta in veste di «*es*», l'attività meccanica, a cui l'uomo partecipa con funzione di parte di macchina; ed egli si investe a tal punto in questa funzione che, invece di trovarsi di fronte a se stesso in quanto io, trova se stesso nella funzione di macchina, dunque «*quale*» parte di macchina. Per distinguere questo «*es*» dal primo, chiamiamolo l'«*es-macchina*»” (AM1, 108).

La vergogna prometeica nasce dunque non dal sentirsi macchina o pezzo di meccanismo in un mondo umano («l'io si vergogna dell'*es*») - quando cioè “l'uomo posto di fronte a se stesso, invece di trovare se stesso, trova qualche cosa che è già conforme al mondo delle macchine” (AM1, 114), “trova se stesso in veste di *es*”, scopre “sconcertato o terrorizzato di essere già divenuto un pezzo di meccanismo” (AM1, 115), come Chaplin aveva voluto rappresentare in *Tempi moderni*: questa possibilità è infatti già antiquata - ma dal sentirsi ancora troppo uomo in un mondo di macchine e prodotti, quando “«l'*es* si vergogna dell'io»” (AM1, 114), “trova se stesso in qualità di io” (AM1, 115), quando cioè “l'uomo si è già volontariamente integrato nella macchina (ovvero nel mondo della macchina, preso nel suo insieme); ma, poiché la completa conversione in

---

<sup>134</sup> Seppur possa apparire strano che qui a svolgere la funzione di istanza (sotto gli occhi della quale soltanto può un uomo vergognarsi) siano le cose inanimate e prive di occhi, Anders afferma che “nulla è più plausibile per chi è libero da teorie che essere guardato dalle cose (...) egli concepisce la visibilità come un rapporto assolutamente reciproco: *tutto ciò che egli vede vede anche lui*”. Si tratta per Anders di “una concezione del mondo preteoretica” (AM1, 106), suffragata inoltre da innumerevoli testimonianze empiriche (ad esempio l'inibizione a spogliarsi completamente nudi anche in totale solitudine). Egli riprenderà questo concetto in AM2, a proposito della merce: “*non siamo noi ad osservare il mondo ma siamo invece osservati dalle merci esposte e dai manifesti pubblicitari*” (AM2, 289).

<sup>135</sup> Come abbiamo visto, questo è l'epiteto spesso utilizzato da Anders per definire Heidegger, il ‘*selfmade man* acosmico’, accusato di costruire - con il suo rifiuto del *natum esse* (a cui oppone il concetto di ‘gettatezza’), con il concetto di ‘esistenza’ come un ‘fare’ se stessi, - una variante del fichtiano ‘l'io pone se stesso’.



macchina, la «fedeltà alla linea», la consustanzialità non gli riescono, ritrova nonostante tutto ancora se stesso invece di una parte di macchina” (AM1, 114).

L'uomo ritrova infatti la sua individualità solo nel momento in cui avviene un intoppo nel lavoro, quando cioè non riesce ad adattarsi completamente alla macchina, quando diventa forza antagonista della macchina, dunque un “*inetto* (...) la sua individualità risalta soltanto perché (...) è una *negatio*. Ancora più chiaramente: *il turbamento dell'identità non è percepito perché ci si trova di fronte a se stessi; al contrario si è posti di fronte a se stessi perché c'è un turbamento*” (AM1, 117).

L'io che in questo caso “torna in sé, soltanto allora si trova di fronte a se stesso” (AM1, 117), è però ora l'io “che si giudica con il criterio della *macchina*, si vede dal punto di vista di *quella*” (AM1, 118), si vede dunque non solo antiquato, arretrato, ma unito in un unico complesso al corpo: invece della frattura tra io e corpo, che “un tempo (quando l'io si vergognava del corpo) aveva avuto tanta importanza (...) c'è ora soltanto la frattura tra la macchina (e il conformista che la rappresenta), da una parte, e l'antica arretratezza, dall'altra; e di questa arretratezza fanno parte ora io e corpo uniti insieme” (AM1, 118).

E' dunque nella realtà del moderno mondo produttivo che si può fare reale esperienza della vergogna prometeica (che nella descrizione iniziale aveva destato il sospetto potesse trattarsi di una semplice metafora), si può capire quanto sia andata avanti la reificazione dell'uomo: l'uomo infatti non considera vergognoso “essere ridotto a cosa, ma al contrario di *non esserlo*” (AM1, 63), non solo accetta questa riduzione, ma si adopera egli stesso per attuarla, si sforza cioè di adattarsi alle cose, così da divenire simile a loro<sup>136</sup>.

Cerca in sostanza di compensare questo sentimento di inferiorità non recuperando lo specifico umano (immaginazione, sentimento, fantasia, responsabilità), ma al contrario cercando di sopprimerlo attraverso una strategia di adattamento alla macchina ed ai prodotti: “è sempre la macchina, ciò che la macchina esige, che stabilisce che cosa deve diventare il corpo” (AM1, 71).

Questo processo di adattamento alla macchina (nel quale molti contemporanei vedono in realtà realizzarsi quel paradigma di libertà ed artificialità che lui stesso

---

<sup>136</sup> Citando il brano di *Kafka, Pro e contro* - nel quale Anders parla di un mondo estraniato in cui “la natura diviene ‘*nature morte*’ e perfino il prossimo diviene spesso mera ‘cosa’” (p. 24), in cui “l'uomo ci appare come ‘inumano’ non [è] perché egli possieda una natura ‘animalesca’, ma perché è retrocesso a *funzioni di cosa*” (p. 25), ed allude al famoso brano di Marx sul tavolo che balla - Kofler contesta ad Anders che questi abbia mai inteso rappresentare, attraverso questa immagine, “il divenir cosa dell'uomo” (p. 90).

aveva proclamato nella sua antropologia negativa) non deve essere rifiutato, secondo Anders, perché danneggerebbe un concetto metafisico dell'uomo od una sua inquietante naturalità: "Non è l'alterazione in quanto tale che ci sembra «inaudita». Non c'è posizione che mi sia più estranea di quella dell'«etico metafisico», che considera «buono», «*status quo* già prescritto», ciò che è, perché è così come è. (...) E' gran tempo che per una «morale metafisica» la partita è perduta" (AM1, 77).

Non si tratta di proclamare un immodificabile modo di essere dell'uomo o prescrivere cosa possa significare essere uomo: si tratta del sospetto che proprio la tecnica si possa opporre alla sua indeterminatezza, alla sua apertura e libertà, sottoponendolo, non al dettato della natura, ma a quello della macchina: "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 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" (AM1, 78)<sup>137</sup>.

Anders definisce questo atteggiamento dell'uomo "«*arrogante autodegradazione*» e «*umiltà fatta di ubris*»" (AM1, 78), perché alle 'offese' che egli deve aspettarsi dalla natura (miseria, malattia, vecchiaia, morte) "egli ne aggiunge masochisticamente un'altra: quella prodotta dall'*autoriduzione a cosa*" (AM1, 79)<sup>138</sup>.

Oggetto di queste strategie di adattamento alla macchina è in primo luogo il corpo, causa principale di questo sentimento di inferiorità, in quanto difettoso al confronto del mondo delle cose: esso infatti (in quanto generato, prodotto della natura, nato da donna, creatura) ha non solo il difetto di essere ottuso, rigido, "troppo dichiaratamente determinato per poter partecipare ai cambiamenti del mondo dei suoi prodotti" (AM1, 67), ma, rispetto a questi (rinnovabili a piacere e pronti a cambiare, a trasformarsi), anche quello di essere di "«facile deteriorabilità»", esemplare unico, insostituibile e mortale (ha il "«*malaise dell'unicità*»", AM1, 81).

---

<sup>137</sup> Per Pulcini "il problema riguarda...*ciò che l'uomo perde*, in termini di risorse simboliche e psichiche" se aderisce passivamente alle richieste della macchina e cioè "*la sua capacità di orientarsi nel mondo e di interagire responsabilmente col vivente*" (2004, p. 22).

<sup>138</sup> "Anders critica l'adattamento dell'uomo ai bisogni della tecnica, proprio perché vuole restare fedele all'affermazione di Protagora, secondo la quale l'uomo sarebbe la misura di tutte le cose" (Liesmann, 2002, p. 70).

Se dal punto di vista delle istituzioni sociali infatti l'uomo appare sostituibile (il 'platonismo burocratico' di cui Anders parlava in *Kafka*, 61), questo non è vero dal punto di vista del singolo individuo: "il mio proprio io resterà insostituibile e insostituibile" (AM1, 85) e costituisce, per l'uomo di oggi, un difetto ed una macchia di cui si vergogna.

Per ovviare al primo difetto, per adattare perciò il corpo e le sue funzioni alle macchine, egli non solo lo sottopone a faticosi esercizi fisici e spirituali, ma cerca realmente di trasformarlo, di produrlo, anche per mezzo della chirurgia e della genetica, attraverso "certe autometamorfosi che chiama *Human engineering*, cioè «ingegneria applicata all'uomo»" (AM1, 69), "i riti di iniziazione dell'epoca dei robot" (AM1, 73)<sup>139</sup>.

Un modo per sfuggire al secondo difetto, invece – e nello stesso tempo un indizio di questo, una prova 'schiacciante' – è, secondo Anders, la imperante mania delle immagini, la «iconomania», con cui si cercherebbe di superare l'individuale unicità attraverso la riproducibilità della immagine umana (sia essa foto o qualsiasi altro tipo di riproduzione iconica).

L'uomo è perciò immaginato da Anders "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)" (AM1, 109).

Che il trionfo finale spetterà alla macchina, che "non si incorporerà soltanto l'io, ma anche l'altro *es*, il corpo" (AM1, 109), lo prova, secondo Anders, un fenomeno proveniente dal mondo della cultura, cioè il jazz (inteso non solo come espressione musicale, ma anche come ballo), "in cui l'identità con la macchina è ottenuta con il mezzo violento di un rito estatico" (AM1, 113), cioè "*estatiche danze sacrificali, che vengono celebrate come un culto in onore del Baal della macchina*" (AM1, 110): la loro *sincope* "è il simbolo senza sosta e senza cedimenti, con cui la macchina interrompe il ritmo del corpo" (AM1, 110)<sup>140</sup>.

---

<sup>139</sup> Come esempio, certo secondario, ma rivelatore della tendenza alla "riduzione a cosa" da parte dell'uomo Anders cita il 'make-up', attraverso il quale, rinnegando la precedente vita organica, le donne (ma oggi non solo loro) vogliono dare l'impressione di essere fabbricate, dal momento che "oggi non è il corpo svestito ad essere considerato «nudo», bensì quello non lavorato" (AM1, 64). L'antichità di questa pratica non sembra però un elemento a favore di questa interpretazione...

<sup>140</sup> Anche Adorno interpreta similmente il jazz come una forma di assimilazione del corpo alle leggi di movimento della macchina

### 3.5. Inversione del rapporto mezzo/fine: la terza rivoluzione industriale

Attraverso le analisi dei fenomeni più significativi delle prime due rivoluzioni industriali Anders descrive nello stesso tempo quel fenomeno che, in analogia con gli autori della scuola di Francoforte, si può definire come l'imporsi nel mondo moderno della razionalità strumentale, che finisce per generalizzarsi ulteriormente, esplicitando la sua tendenza totalitaria.

Non è più infatti solo il prodotto a perdere, come avviene nella prima rivoluzione industriale, il suo carattere di *fine*: ora è lo stesso uomo, con la sua componente naturale (i bisogni) ad essere inglobato nel processo di produzione, diventandone un fattore calcolabile, un mezzo di produzione stesso.

Il consumo nella società tecnologica non è più infatti soddisfazione di un bisogno naturale, ma, a sua volta, *mezzo di/per* la produzione: “una cosa davvero vergognosa, giacché limita il nostro ruolo di esseri umani solo a preoccuparci che, attraverso il consumo dei prodotti (...) la produzione non s'interrompa” (AM2, 10); in questo sforzo consiste, almeno nel capitalismo, secondo Anders, la «cura» odierna, intesa nel senso di Heidegger.

Il rapporto *mezzo/fine* si è perciò definitivamente invertito: “E' già gran tempo che il processo degenerativo della coppia concettuale «mezzo-fine» si andava preparando. Quali che siano state le fasi di questo processo, mezzo e scopo si sono oggi addirittura scambiati le parti: *la fabbricazione di mezzi è diventata lo scopo della nostra esistenza*” (AM1, 262)<sup>141</sup>.

Il mondo creato dalle prime due rivoluzioni industriali è un mondo del tutto artificiale, un universo di mezzi (*Mittel-Universum*), “*nel quale non esistono più atti od oggetti che non siano mezzi*” (AM2, 338) e nel quale gli scopi finali, non funzionalizzabili, spariscono o diventano sospetti, mentre la categoria *mezzo* ha ottenuto un “valore universale” (AM1, 260): “*Scopo degli scopi consiste oggi soltanto nell'essere mezzi dei mezzi*” (AM1, 262).

La produzione dei mezzi è diventata dunque scopo a se stessa. In questa strumentalizzazione degli scopi consiste per Anders l' 'idea fissa' della terza rivoluzione industriale, cioè il fatto che “*il possibile [das Mögliche] è quasi sempre accettato come obbligatorio, ciò che si può fare [das Gekonnte] come ciò*

---

<sup>141</sup> Anders contesta in realtà già come 'tecnico' l'utilizzo di queste categorie per la nostra vita: esso “è legittimo solo per azioni singole e procedure meccaniche isolate” (AM1, 123); altrimenti è segno di “barbarie”: “la vera e propria *humanitas* comincia soltanto là dove questa distinzione perde ogni senso: dove tanto i mezzi che gli scopi sono talmente impregnati di stile di vita e di etica che, al cospetto di singole porzioni di vita o di mondo, non si può distinguere, anzi non si affaccia nemmeno l'interrogativo se si tratti di «mezzi» o di «scopi»” (AM1, 124).

*che si deve fare*” (AM2, 11; anche AM2, 17): ciò che è fattibile tecnicamente rende superflua la discussione sulla desiderabilità dello scopo che con esso si dovrebbe raggiungere<sup>142</sup>.

“In altre parole: i mezzi giustificano gli scopi”: questa è “la parola d’ordine segreta della nostra epoca”, nella cui cornice, “presunto mezzo tra i mezzi” (AM1, 263) è nata la bomba atomica: essa è infatti l’esempio paradigmatico, secondo Anders, della forza normativa della tecnica, di come è realmente prodotto ciò che è tecnicamente producibile, sebbene sfugga ad ogni giustificazione razionale.

Essa “ha portato un mutamento così spettacolare della sorte dell’umanità (...) un’era nella quale gestiamo la produzione della nostra distruzione” (AM2, 13), che dobbiamo parlare di ‘terza rivoluzione industriale’, in realtà uno stadio della storia definitivo e insuperabile, tale che alle rivoluzioni che da allora in poi hanno scosso l’umanità spetta solo lo status di “rivoluzioni interne”.

Anders si riferisce soprattutto a due di esse: “al fatto mostruoso che l’uomo ha potuto trasformarsi in un *homo creator*; e a quello, non meno inaudito, ch’egli può trasformare se stesso in *materia prima*, cioè in un *homo materia*” (AM2, 14).

Con il termine *homo creator* egli intende “il fatto che noi siamo capaci, o meglio, che ci siamo resi capaci, di generare *prodotti* dalla natura, che non fanno parte (come la casa costruita con il legno) della categoria dei «prodotti culturali», ma della *natura stessa*”, come ad esempio il plutonio: “già in questi casi *per mezzo della τεχνή* si è *prodotta φύσις*” (AM2, 15).

L’uomo non si limita a trasformare la natura (come sempre ha fatto, in quanto animale tecnico), ma ha acquisito la capacità di crearla, cosicché l’espressione ‘seconda natura’ ora non ha più un senso solo metaforico.

Una prima figura dell’*homo creator* è quella rappresentata dal tecnico dell’*Human engineering*, l’uomo che, reagendo al senso di limitatezza della propria natura corporea, tende al “«superamento dell’essere uomo»” (AM1, 73), cercando di trascendere il corpo, “sondandone le più estreme possibilità e la soglia di sopportabilità” (Pulcini, 2004, p.15): “Come un pioniere, l’uomo sposta i propri

---

<sup>142</sup> E’ questo un motivo che ritorna con insistenza nel pensiero dei critici della tecnica, la funzione cioè autolegittimante che essa esercita nei confronti del proprio procedere: ne parlano ad esempio Ellul (citato da Baumann, *Le sfide dell’etica*, p. 192) o lo stesso Severino (citato da Galimberti, 1999, p. 680). Esso è in realtà il concetto in cui si esprime la normatività della tecnica, che costituisce il fulcro del dibattito sulla tecnocrazia (*Technokratiedebatte*) svoltosi in Germania negli anni ’60, che sarà preso in esame in seguito: cap.4.5

confini sempre più in là (...) passa in una sfera che non è più naturale, nel regno dell'ibrido e dell'artificiale” (AM1,70)<sup>143</sup>.

Inizio e culmine della trasformazione dell'uomo in *materia prima* si può considerare invece lo sfruttamento dei cadaveri esercitato nel campo di Auschwitz (a cui Anders affianca il comportamento dei soldati americani che sottraevano i denti d'oro ai giapponesi uccisi).

Se questa forma di sfruttamento dell'uomo come *materia prima* è rimasta una eccezione, la genetica, un'altra 'rivoluzione interna', si presenta oggi come una scienza nella quale vengono a coincidere *homo creator* ed *homo materia*, dal momento che suo scopo “è creare da esseri viventi altri esseri viventi” (AM2, 17). Nella manipolazione dei geni e soprattutto nella clonazione Anders vede profilarsi un pericolo per l'umanità: “Mentre la guerra atomica significa la distruzione degli esseri viventi inclusi gli uomini, la clonazione significa la distruzione della specie qua species, forse la distruzione della specie uomo attraverso la produzione di nuove tipi di specie” (AM2, 18).

Come quarta ed ultima rivoluzione interna Anders considera la tendenza, già esaminata a proposito del 'lavoro', a rendere l'uomo superfluo attraverso l'automazione.

### **3.6. Metafisica del mondo moderno**

Le tre rivoluzioni industriali hanno modificato a tal punto il nostro rapporto con la realtà che Anders, alla fine dell'introduzione al secondo volume di AM, può parlare di una “Metafisica della rivoluzione industriale” (AM2, 25).

Se ci si pone la questione di cosa sia oggi il mondo “la risposta può essere soltanto questa: «materia prima». Dunque il mondo non viene interpretato come qualcosa *in sé*, ma come un mondo *per noi*”; non nel senso dell'«idealismo» tradizionale, ma nel senso di un “«idealismo *pragmatico*», nel senso che *l'essente è correlato di ciò che è usabile*” (AM2, 25-6); idealistico nella più ampia accezione è infatti per Anders “ogni atteggiamento che trasforma il mondo in qualche cosa di mio, di nostro, in qualche cosa di disponibile, insomma in un possessivo” (AM1, 135).

Questo è ribadito nel “secondo assioma” di una ipotetica “ontologia economica ragionata” (più tardi ribattezzata “Ontologia della rapina”, AM2, 101), “cioè di una dottrina dell'essere quale appare dal punto di vista della produzione e dello

---

<sup>143</sup> Su queste tematiche, con particolare riferimento ad Anders, vedi: Pulcini, 2004, pp.11-43.

smercio odierni” (AM1, 196): “«Ciò che non si può utilizzare non è»” (AM1, 199).

A differenza del “classico *homo faber*”, cioè dell’uomo pretecnologico (che si limitava ad utilizzare porzioni di mondo “per creare il suo proprio mondo”), “l’uomo di oggi, nel mondo preso nel suo insieme, non vede *eo ipso* altro che materiale” (AM1, 202)<sup>144</sup> ed impone a sé nuovi bisogni, piuttosto di lasciarlo inutilizzato ed intatto. E’ infatti persuaso che “il mondo, così com’è, non è un mondo finito, non è un mondo vero, che propriamente non è ancora; che esso diventa vero e veramente essente soltanto quando, rielaborato, finito e messo in circolazione da noi, viene fatto sparire in quanto mondo” (AM1, 203).

Perciò la natura inutilizzabile, l’“eccesso di universo, per esempio la Via Lattea” rappresentano uno “scandalo metafisico” che provoca le “odierne lamentazioni nichilistiche sull’«assurdità del mondo»”, il “*Weltschmerz* dell’era industriale” (AM1, 200).

In un certo senso dunque l’ontologia economica è “un’etica che si propone il compito di redimere il caos del mondo dalla sua condizione di materia prima, di «peccaminosità», di «improprietà», che mira dunque a trasformare l’«improprio» in «vero e proprio», il caos in un vero cosmo di prodotti” (AM1, 201).

Il mondo appare ad essa come “il nome di un potenziale territorio di occupazione; energie, cose, uomini sono soltanto possibili materiali di requisizione. Materiali che per essi [gli apparati] acquistano validità, in senso stretto, solo dal momento in cui sono soggiogati e integrati, dunque costretti a funzionare insieme”; i termini essente e prendibile sono diventati intercambiabili: “«esse» = «capi»” (AM2, 101)<sup>145</sup>.

La tecnica, intesa non solo come l’insieme delle forme di produzione ma come forza che determina e forma tutto il campo dell’umano, assume perciò tratti metafisici, in quanto è essa che stabilisce il criterio di esistenza delle cose: “*soltanto ciò che rivela di potersi eventualmente qualificare come parte di apparato viene registrato e riconosciuto come «essente»*” (AM2, 100); “*essere*

---

<sup>144</sup> In questo lo stesso Heidegger vedeva la verità epocale del materialismo storico di Marx: “L’essenza del materialismo non sta nell’affermazione che tutto è solo materia, ma piuttosto in una determinazione metafisica per la quale tutto l’ente appare come materiale da lavoro” (*Lettera sull’umanesimo*, in *Segnavia*, p.293); anche Anders, pur ritenendo che non esista in Marx “ancora *expressis verbis* questo legame tra sfruttamento ed esistenza, *la sfruttabilità come criterio dell’esistere*” (*Linguaggio e tempo finale*, 113, nota 17), non crede che questi l’avrebbe negato.

<sup>145</sup> Alla vecchia equazione idealistica di Berkeley ‘*esse=percipi*’ si sostituisce quella ‘*esse=haberi*’: l’essente vale “in quanto è preso. Solo ciò che è preso esiste” (PS, 78).

*materia prima è un criterium existendi, essere è essere materia prima*”(AM2, 26; vedi anche *Linguaggio e tempo finale*, 113).

Ma anche la scienza appare piegata a questa metafisica: “Il compito della scienza odierna dunque non consiste più nel rintracciare l’*essenza* segreta o le *leggi immanenti* del mondo delle cose, ma nello *scoprire la loro segreta usabilità*. La premessa metafisica (generalmente nascosta a se stessa) delle ricerche odierne è dunque che *non esiste nulla che non sia sfruttabile*” (AM2, 25).

La metafisica del mondo moderno si basa sull’ontologia nichilista della tecnica già esaminata “che non si accontenta, come l’ontologia platonica, di accogliere il non-essere nel mondo sensibile percorso dall’incessante divenire, ma eleva il non-essere di tutte le cose a condizione della sua esistenza, il loro non-permanere a condizione del suo avanzare e progredire” (Galimberti, 1999, p. 611), attraverso la ‘liquidazione’ dell’oggetto<sup>146</sup>.

### **3.6.1. Excursus: Scienza e tecnica in Heidegger**

Seppur fortemente critico nei confronti delle riflessioni contenute in *Sein und Zeit*, Anders non si è mai occupato invece esplicitamente del posteriore pensiero di Heidegger, quello cioè della cosiddetta *Kehre*, in particolare della concezione della scienza e della tecnica in essa sviluppata. Questo silenzio si deve probabilmente al fatto che l’interpretazione andersiana della modernità coincide, nel complesso, con quella, certamente più complessa e teoreticamente approfondita, di Heidegger<sup>147</sup>, sebbene poi le conseguenze che quest’ultimo trarrà da essa saranno oggetto di forte critica da parte di Anders.

Anche per Heidegger infatti l’essenza della scienza moderna consiste “nella esclusiva considerazione degli essenti come strutture calcolabili matematicamente e di conseguenza manipolabili con metodi rigorosi adeguatamente scelti, allo scopo di ricavarne le energie e le potenzialità nascoste” (Pansera, p. 39), ha dunque un carattere strumentale.

I dati osservativi non sono una trascrizione fedele della realtà, ma prodotto di quella visione anticipante, che determina il modo di darsi del reale, che è preso in

---

<sup>146</sup> Come scrive Severino: “Se qualcosa non è *technikòn* – se cioè non produce o non è prodotto, o non rientra nel processo del produrre-essere-prodotto – allora non è, ossia è un niente” (*Essenza del nichilismo*, p. 197).

<sup>147</sup> “Si può riconoscere in questa parte dell’opera di Anders una sorta di *pendant* materialistico alla riflessione di Heidegger sulla tecnica come compimento della metafisica occidentale” (Portinaro, 2003, p. 63, nota 107). Nella precedente versione del testo Portinaro giudicava però ‘curioso’ e ‘ingiustificabile’, che Anders non avesse mai fatto riferimento alla concezione heideggeriana della tecnica (Portinaro, 1986, p. 39).



considerazione soltanto se può essere misurato: “Una affermazione molto spesso citata di Max Planck suona: «E’ reale ciò che si può misurare»” (*Saggi e discorsi*, p. 36)<sup>148</sup>.

Questa interpretazione della conoscenza ricorda da un lato Nietzsche<sup>149</sup>, ma soprattutto, nella sua intenzione di privare le asserzioni scientifiche di corrispondenze sostanziali con il reale, Kant<sup>150</sup>.

Ma se la scienza non può aspirare ad attingere alcuna realtà ontologica, se il suo “scopo non è più quello di cogliere la natura in quanto tale, di darne definizioni assolute ed incontrovertibili ma piuttosto di esprimere forme di osservazione-controllo, esse stesse intrinsecamente provvisorie e ridefinibili, dei fenomeni” (Cavallucci, *Heidegger tra Metafisica e Tecnica*, pp. 93-4), per meglio utilizzarli ai fini umani, quale differenza essenziale può sussistere allora tra scienza e tecnica, fra ricerca scientifica e operare tecnico?

In effetti, come afferma nella conferenza *Die Frage nach Technik* del 1953 (*La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, pp. 5-27), che rappresenta uno dei testi più significativi al riguardo, per Heidegger scienza e tecnica riposano sul

---

<sup>148</sup> Per essa infatti condizione della manifestazione dell’ente è il progetto matematico dell’uomo, con il quale sono stabilite in anticipo le determinazioni essenziali dell’oggetto, le condizioni, in base alle quali “in un dominio dell’ente, la natura ad esempio, viene progettato un determinato piano di fenomeni naturali” (*Sentieri interrotti*, p. 74).

E’ in questo contesto che noi possiamo capire il ruolo della matematica, “il carattere matematico” (*La questione della cosa*, Guida, Napoli, 1989, p. 99), che caratterizza la scienza moderna: *τά μαθήματα* non significava per i Greci, almeno all’inizio, la scienza dei numeri, della misurazione quantitativa, ma piuttosto il già conosciuto, ciò che è stabilito a priori (il verbo greco *μαντάνειν* significa infatti imparare): “*Ἡ μαθήματα*, la mathesis è ciò che invero già conosciamo «delle» cose, ciò che, conseguentemente, non prendiamo soltanto da loro, ma in certo modo rechiamo già in noi. Possiamo ora comprendere perché, ad es., il numero è qualcosa di «matematico»” (*ibid.*, p. 104): il numerico è stato assunto come designazione del matematico soltanto perché i numeri costituiscono il tipo per eccellenza di conoscenza a priori di oggetti.

<sup>149</sup> “Il suo metodo [dello scienziato] considera l’uomo come misura di tutte le cose: nel far ciò tuttavia egli parte da un errore iniziale, credere cioè che egli abbia queste cose immediatamente dinanzi a sé, come oggetti puri. Egli dimentica che le metafore originarie dell’intuizione sono pur sempre metafore, e le prende per le cose stesse” (*Su verità e menzogna in senso extramurale*, in *Opere*, Adelphi, Milano, 1973, vol. III, 2, p.364).

<sup>150</sup> “(...) la ragione vede solo ciò che lei stessa produce secondo il proprio disegno, e che, con principi de’ suoi giudizi secondo leggi immutabili, deve essa entrare innanzi e costringere la natura a rispondere alle sue domande” (*Critica della Ragion Pura*, Bari, 1977, p.18). Del resto, “non è casuale il fatto che una delle più estese trattazioni che Heidegger abbia dedicato alla scienza si trovi in *Die Frage nach dem Ding*, un’opera che prende in esame la kantiana Analitica dei principi” (De Vitiis, *Heidegger e la fine della filosofia*, p. 134).

Anche nel saggio “*La cosa*” (*Saggi e discorsi*, pp.109-124) troviamo tematizzato il rapporto scienza-reale nei termini sopra esposti: “La scienza coglie sempre soltanto ciò a cui il suo modo di rappresentazione le dà accesso, ammettendolo preventivamente come un suo possibile oggetto” (*ibid.*, p. 112). La struttura metafisica che riduce gli enti ad oggetti non può cogliere l’essenza delle cose (la kantiana “cosa in sé”), perché quest’ultima prescinde dalla funzione rappresentativa del soggetto. (“«Cosa in sé» significa, pensata in termini rigorosamente kantiani, un oggetto che non è oggetto per noi.”, *ibid.*, p. 117).

medesimo fondamento, quella metafisica della soggettività, già pienamente operante nell'opera di Cartesio<sup>151</sup>.

Se la scienza gode di un vantaggio temporale, cronologico (a livello della *Historie*), rispetto alla tecnica, questa “è in realtà, rispetto all'essenza che in essa vige, ciò che viene storicamente (*geschichtlich*) prima” (*ibid*, p. 17), in quanto proprio nella tecnica si realizza la vera natura della scienza, la sua vocazione al controllo e dominio del reale.

L'essenza della tecnica moderna si rivela, secondo Heidegger, dopo che si sia compresa come insufficiente la sua rappresentazione comune, secondo la quale essa sarebbe un mezzo in vista di fini ed un'attività dell'uomo. Se “la definizione strumentale e antropologica della tecnica” (*ibid*, p. 5) può essere ‘esatta’, essa non è però ‘vera’, non ci rivela cioè la sua essenza: in quanto forma di *ποίησις* infatti essa non è un semplice mezzo, ma “un modo del disvelamento. Se facciamo attenzione a questo fatto, ci si apre davanti un ambito completamente diverso per l'essenza della tecnica. E' l'ambito del disvelamento, cioè della verità (*Wahrheit*)” (*ibid*, pp. 9-10).

Questa caratterizzazione della tecnica come un modo di disgelare - in quanto “dispiega il suo essere (*west*) nell'ambito in cui accadono disvelare e disvelatezza (*Unverborgenheit*), dove accade l' *ἀλήθεια*, la verità” (*ibid*, p. 10) - è valida però per la tecnica antica, finché la verità è disvelamento dell'essere, finché cioè non si è costituito quell'oblio del senso dell'essere, del quale la metafisica della soggettività di Cartesio rappresenta un momento fondamentale.

Cos'è allora la tecnica moderna? Anch'essa è disvelamento. “Il disvelamento che governa la tecnica moderna, tuttavia, non si dispiega in un *pro-durre* nel senso della *ποίησις*. Il disvelamento che vige nella tecnica moderna è una *provocazione* (*Herausfordern*) la quale pretende dalla natura che essa fornisca energia che possa come tale essere estratta (*herausgefördert*) e accumulata” (*ibid*, p. 11).

---

<sup>151</sup> “E' nella metafisica di Cartesio che per la prima volta l'ente è determinato come oggettività del rappresentare e la verità come certezza del rappresentare stesso”( *Sentieri interrotti*, p. 84) ed essa mantiene la sua validità fino ad oggi.

Il cogito dunque esprime un nuovo concetto dell'essere: essere è essere rappresentato; il rappresentare diventa l'entità dell'ente: “rappresentare significa qui: a partire da sé porre qualcosa innanzi a sé e rendersi sicuri [e garanti] di questo «posto» come tale.” (*ibid*, p. 95, nota 9); l'ente diventa “oggetto”, *das Gegen-ständige*, ciò che la rappresentazione contrappone a sé; e la verità, il sapere autentico, diviene “certezza”, cioè “vale come sapere soltanto quel sapere che sa come tali, al tempo stesso, sé e il suo saputo e che in tale sapere è assicurato di se stesso” (*Nietzsche*, p. 882).

Per la tecnica moderna la natura ha perso il carattere di φύσις ed è diventata un serbatoio di energie: il suolo assume il carattere di giacimento metallifero o bacino carbonifero, i fiumi diventano dispensatori di pressione idrica, l'aria viene utilizzata per la produzione di azoto; mentre la tecnica antica assecondava la natura, disponendosi alla sua forza, che utilizzava dopo averla estratta, senza accumularla, la tecnica moderna considera la natura come un fondo a disposizione (*Bestand*), dove l'energia è estratta e accumulata per poter essere sempre a disposizione.

“Ciò che così ha luogo è dovunque richiesto di restare a posto (*zur Stelle*) nel suo posto (*auf der Stelle*), e in modo siffatto da poter essere esso stesso impiegato (*bestellbar*) per un ulteriore impiego (*Bestellung*). Ciò che così è impiegato ha una sua propria posizione (*Stand*). La indicheremo con il termine *Bestand*, «fondo».. Ciò che sta (*steht*) nel senso del «fondo» (*Bestand*), non ci sta più di fronte come oggetto (*Gegenstand*)” (*ibid*, p. 12).

L'ente perde dunque la sua oggettività e si trasforma in materiale impiegabile, liquidabile, come in Anders.

La tecnica dunque non è, per Heidegger, un operare umano: l'uomo può 'provocare', cioè disvelare la natura, solo in quanto egli stesso soggiace ad una 'provocazione', risponde cioè a “quell'appello pro-vocante che riunisce l'uomo nell'impiegare come «fondo» ciò che si svela” (*ibid*, p. 14).

Questo appello è chiamato da Heidegger *Gestell*: il modo di darsi di tutto ciò che è, il modo di disvelamento che opera nella tecnica moderna, la dimensione complessiva, l'ambito di relazione in cui il 'fondo' trova la sua impiegabilità.

La concezione antropologico-strumentale della tecnica appare perciò improponibile: la tecnica è piuttosto un modo essenziale di disvelamento dell'essere, un suo modo *epocale* di manifestarsi.

#### **4. Il mondo, senza uomo... della tecnica**

#### 4.1. Il totalitarismo della tecnica: economia e politica

La metafisica moderna rivela dunque il tratto totalitario della tecnica - l'“unica vera rivoluzione della nostra epoca” (AM2, 97), “vittoriosa sia a Est che a Ovest” (AM2, 336) - il suo carattere di struttura neutrale rispetto ai sistemi sia economici che politici, sovrastrutture sostanzialmente omogenee, la cui convergenza in essa “è inarrestabile (...) Ed essa non si muove nella direzione *delle libertà dell'uomo, bensì nella direzione del totalitarismo degli apparecchi*” (AM2, 98): sarebbe sciocco perciò, secondo Anders, attendere dalla fine del capitalismo quella libertà, la cui mancanza è invece conseguenza “della tecnica assai più che dei rapporti di proprietà” (AM2, 98).

Le riflessioni di Anders sull'economia appaiono caratterizzate da una fondamentale presa di distanza nei confronti di Marx<sup>152</sup>.

A differenza di questi, che vedeva l'origine di ogni male nel processo creativo di valore (nel valore di scambio) - per il quale cioè il problema consisteva prevalentemente nei rapporti di produzione, rispetto ai quali le forze produttive rappresentavano invece un elemento di rottura potenzialmente rivoluzionaria e liberatrice - per Anders sono proprio queste ultime a rappresentare un elemento di non libertà, non tanto perché non sono proprietà del lavoratore, quanto perché, come abbiamo visto, hanno ormai mutato la loro funzione sociale: da semplici mezzi per il raggiungimento di scopi a loro esterni sono diventate esse stesse scopi a sé. La massima principale del mondo dominato dalla tecnica è infatti che ‘il tecnicamente possibile è sempre obbligatorio, ciò che si può fare lo si deve fare’ (vedi cap.3.5)<sup>153</sup>.

---

<sup>152</sup> A questo proposito vedi: Clemens Detlef, *G.Anders – ein Marxist?* In: *Das Argument*, 38/214, 1996, pp.265-273.

<sup>153</sup> “Espresso nella terminologia del marxismo, soltanto nel valore d'uso dell'oggetto, nella sua utilità come materiale per la soddisfazione dei bisogni, sembra risiedere per Anders il motivo per cui l'uomo si consegna del tutto inconsapevolmente al funzionalismo tecnico, così come in Marx il valore di scambio della merce estranea l'uomo dai suoi bisogni e comincia a guidarlo” (Lohmann M., p. 240).

Per Jung consiste in ciò la differenza di Anders nei confronti di Marx: mentre questi assegna un valore fondamentale al valore di scambio, per Anders sarebbe invece il valore d'uso delle merci “che rende gli uomini loro schiavi e li ‘cosifica’. (...) Le cose come merci – l'intero mondo come un'offerta infinita di merci – sono meno problematiche per il fatto che possono essere cedute come valori di scambio, che per il fatto che esse, in quanto valori d'uso, sono destinate alla consumazione, cioè ad essere consumate - Hegel avrebbe detto: alla distruzione” (Jung, pp. 60-61). Questa è infatti per Anders, secondo Jung – con una argomentazione che, pur condividendo l'opinione di Marx circa la nascita e la diffusione di una economia commerciale su basi capitalistiche, si allarga a considerazioni di carattere antropologico - “la generale ‘pena’ (*Crux*) dell'uomo: il suo illimitato bisogno, il suo smisurato consumo, che non si ferma dinanzi all'ultima, totale distruzione del mondo” (in AA.VV., *Text-Kritik*, p. 24).

Manca in effetti nel complesso della riflessione di Anders un vero approfondimento del fatto economico. Quando egli parla di economia lo fa solo in termini quasi caricaturali ed utilizzando il concetto di merce come sinonimo di “prodotto” (“il carattere di merce di tutti i fenomeni”, AM1, 143), senza domandarsi dunque “come in generale i prodotti siano diventati e divengano ogni giorno delle merci” (Lohmann M., p. 240), senza alcuna considerazione quindi del rapporto di scambio.

In questo contesto “le differenze tra i vari sistemi economici si dileguano o diventano marginali e ininfluenti” (Martelli, p. 217): il sistema sovietico dell’economia pianificata ed il capitalismo sono equiparati in quanto entrambi ubbidienti alla logica della tecnica, “sovrastutture costruite su «technological requirements»” (AM2, 97).

Solo i paesi sottosviluppati del terzo mondo si sottraggono a questa classificazione: anzi, nel loro contesto la mancanza della tecnica “è un pericolo incomparabilmente maggiore della sua esistenza” (AM2, 114)<sup>154</sup>.

La forza coercitiva della tecnica si impone però anche rispetto ai sistemi politici, che “in definitiva non sono nient’altro che reazioni adeguate allo stato tecnico della odierna produzione” (AM2, 246) e le cui differenze sono perciò pura apparenza, dal momento che “ogni accadimento politico finisce per svolgersi” (AM2, 98) nell’ambito tecnico.

Anders parla a questo proposito di “taylorismo politico”, il fatto cioè che “gli uomini di stato riconoscono come vincolante il ritmo rispettivo della «catena storica» non altrimenti dei lavoratori operanti alla vera e propria catena di montaggio” (AM2, 273); hanno “*paura di «restare storicamente indietro»*” (AM2, 274) ai ritmi della storia dettati dalla tecnica, di essere considerati perciò arretrati: “In positivo: essi considerano vincolanti e persino confortanti i ritmi e gli effetti dello sviluppo tecnico, per quanto questi siano ormai divenuti da tempo insostenibili..E come loro siamo naturalmente noi tutti (...) fiancheggiatori ed epigoni dell’attuale tecnica” (AM2, 274).

La neutralità della tecnica rispetto ai sistemi politici (vedi AM2, 97) significa che essa impone a questi, siano essi quelli tradizionalmente riconosciuti come totalitari (il nazifascismo ed il comunismo sovietico) siano quelli considerati

---

Di “astratto antropologismo” lo critica anche Ullrich, 1977, p.189.\_

<sup>154</sup> Secondo Portinaro, Anders introduce con questa argomentazione “un’aporìa che ha attraversato la seconda metà del XX secolo con il terzomondismo e di cui solo i movimenti no-global hanno cominciato timidamente a prendere consapevolezza” (2003, p.166).

comunemente come liberi (le democrazie parlamentari), la stessa impronta totalitaria, che “nasce dal regno della tecnica”, rispetto alla quale “il totalitarismo politico, pur sempre abominevole, rappresenta soltanto un effetto ed una variante” (AM2, 409, nota 2): “Piuttosto è inerente alla tecnica come tale il ‘principio oligarchico’. E questo significa che essa favorisce forme oligarchiche di dominio politico o, detto negativamente, che essa essenzialmente è contraria alla democrazia, almeno finchè si riconosca il governo della maggioranza come il principio che sta alla base di tutte le sue forme storiche” (AD, 196)<sup>155</sup>.

Sebbene Anders sostenga la necessità di una democrazia diretta come unica possibilità di opposizione alla inarrestabile dinamica tecnica (sostenuta dalla classe politica, senza differenziazioni ideologiche, e dalla casta degli esperti), questa è interpretata, come vedremo, più come appello morale di partecipazione attiva che come reale soluzione politico-istituzionale.

La sua posizione nei suoi confronti si pone, in effetti, come afferma Portinaro, “rigidamente nell’alveo di quella vulgata marxistica che vede nella democrazia soltanto una sovrastruttura ideologica” (2003, p.167): la democrazia capitalistica non è per Anders “la parità di diritti di tutti i cittadini, bensì quella di tutti i prodotti” (UsM, 44).

#### **4.2. Tecnica come soggetto della storia**

Anders, introducendo il secondo volume di AM, scrive: “E per «tecnocrazia» non intendo il dominio dei tecnocrati (come, ad esempio, un gruppo di quegli specialisti che dominano oggi la politica), ma il fatto che il mondo, nel quale oggi viviamo e in cui tutto si decide sopra le nostre teste, è un mondo tecnico; al punto che *non possiamo più dire che, nella nostra situazione storica esiste tra l’altro anche la tecnica, bensì dobbiamo dire: la storia ora si svolge nella condizione del mondo chiamata «tecnica»; o meglio, la tecnica è ormai diventata il soggetto della storia con la quale noi siamo soltanto «costorici»* (AM2, 3; vedi anche: AM2, 258).

La tecnica è per Anders la forza che plasma la nostra epoca: “sarebbe fuorviante affermare che nella nostra epoca esiste anche la tecnica e corretto soltanto dire che la nostra epoca risulta costituita (e presumibilmente anche conclusa) dalla tecnica”

---

<sup>155</sup> Nell’età della tecnica vige infatti una “triste regola” a cui non è possibile sottrarsi: “*Quanto più enorme è l’efficienza dell’apparato tecnico, tanto più limitata, piccola, insignificante, è la forza della massa*” (Discorso, 101).

(AM2, 266); essa è il nostro fato “nello stesso senso in cui centocinquant’anni fa Napoleone lo aveva affermato della politica e cent’anni fa Marx dell’economia” (AM1, 43).

Dunque costorico, nel senso di non-protagonista della storia, non è più soltanto il proletariato, perché “«costorici» siamo ormai tutti, a qualunque classe apparteniamo (...) in relazione alla storia dell’attuale soggetto storico: la tecnica” (AM2, 268).

Se però “siamo già diventati tutti proletari” (AM2, 275) non lo siamo nel senso di Marx, che aveva assegnato a questa classe (sulla base di una interpretazione economicistica della storia) un ruolo liberatorio all’interno di una storia di lotte di classi: perché quella odierna è “un’altra classe di storia” (AM2, 268), nella quale siamo tutti obbligati a stare dietro al livello raggiunto dalla tecnica, sia come singoli individui (a livello morale), che come cittadini (a livello politico).

Sono dunque diventati gli strumenti, le macchine, gli apparati che compongono la tecnica la nuova classe di capitalisti di oggi?

In realtà Anders sembra non poter mai rinunciare del tutto ad una lettura classista, laddove accenna che c’è una classe politica che utilizza la tecnica a scopo di oppressione: “coloro che sono decisi a sottometterci (...) *power elite*” (AM2, 125-126; anche 134), “i *detentori della violenza*” (AM2, 183), gli “*oscuri uomini dell’era della tecnica* che hanno tutto l’interesse a *mantenerci all’oscuro sulla realtà dell’oscuramento del nostro mondo*” (Eichm, 31), i tecnocrati (*Opinioni*, 45)<sup>156</sup>.

Questi riferimenti però rimangono semplici accenni, non sono cioè inseriti in una coerente interpretazione che faccia riferimento a categorie marxiste o di altro tipo: per Anders il vero ed unico soggetto storico rimane comunque la tecnica.

#### **4.2.1. Excursus: Adorno e la tecnica**

Assai più articolata appare invece l’analisi degli autori francofortesi (ma in particolare tra questi Adorno), secondo i quali la tecnica, priva di una logica propria, adotta del tutto quella dell’economia: “l’ambiente in cui la tecnica acquista il suo potere sulla società è il potere di coloro che sono economicamente più forti sulla società stessa (...) Per il momento la tecnica dell’industria culturale è arrivata solo alla standardizzazione ed alla produzione in serie ed ha sacrificato

---

<sup>156</sup> A meno che non si voglia interpretare questi ultimi, utilizzando il concetto marxiano di ‘maschera’, come “rappresentanti degli interessi degli strumenti”(Dries, p.72)!

ciò per cui la logica dell'opera si distingueva da quella del sistema sociale. Ma questo effetto non si deve addebitare ad una presunta legge di sviluppo della mera tecnica come tale, ma alla funzione che essa svolge nell'economia attuale" (*Dialettica dell'illuminismo*, p. 127); ed ancora: "La razionalità tecnica, oggi, è la razionalità del dominio stesso. E' il carattere coatto della società estraniata a se stessa" (*ibid*, p.131).

Adorno critica l'ottimistica valutazione da parte di Marx delle forze produttive come fattori storici oggettivamente progressivi, rimproverandogli di aver "sottoscritto il programma, originariamente borghese, di dominare assolutamente la natura" (*Dialettica Negativa*, p. 218): "Lo scatenamento delle forze produttive, un atto dello spirito dominatore della natura, ha affinità con il dominio violento della natura. Transitoriamente esso può allentarsi, ma non può essere pensato separatamente dal concetto di forza produttiva e tanto meno da quello di una scatenata; già la parola suona minacciosa" (*ibid*, p. 274).

L'attesa di Marx "secondo cui era storicamente certo un primato delle forze di produzione che avrebbe spezzato i rapporti di produzione" fu troppo ottimistica: "Ai fini della loro pura autoconservazione i rapporti di produzione si sono nuovamente assoggettate le forze di produzione sfrenate, mediante un lavoro di rappezzatura e misure particolari. Segnatura dell'epoca è il predominio dei rapporti di produzione sulle forze produttive, che tuttavia si beffano da tempo dei rapporti." (*Scritti sociologici*, p. 323).

Ad una teoria dialettica non si addice, secondo Adorno, "una semplice contrapposizione polare delle forze produttive e dei rapporti di produzione. (...) Essi sono intrecciati fra loro, un momento contiene in se stesso l'altro. Proprio questo induce all'errore di ricorrere direttamente alle forze produttive, quando hanno invece la precedenza i rapporti di produzione. Le forze produttive sono più che mai mediate dai rapporti di produzione; forse così completamente che essi proprio per questo appaiono come l'essenza; si sono completamente trasformati in una seconda natura. Essi sono responsabili del fatto che gli uomini debbano mancare del necessario in grandi parti della terra, in folle contraddizione a ciò che sarebbe possibile" (*ibid*, p. 325).

Lo sviluppo della tecnica quindi non è comprensibile senza gli interessi economici che la guidano, che sono responsabili di aver atrofizzato quelle sue potenzialità più lontane dal dominio, dal centralismo, dalla violazione della natura: "Fatale



non è la tecnica, ma il suo intreccio con i rapporti sociali, di cui è prigioniera”, come prova anche “la scoperta di strumenti di distruzione” (*ibid*, p. 322)<sup>157</sup>.

### 4.3. Tecnica e morale

“Gli imperativi morali odierni vengono dalla tecnica e fanno sembrare ridicoli i postulati morali dei nostri antenati, non solo quelli dell’etica individuale ma anche quelli dell’etica sociale” (Portinaro 2003, p.147).

Mentre l’immagine convenzionale della morale, come appare anche negli odierni dibattiti sulla genetica e la bioetica, parte sempre dal fatto che debbano esserci norme morali e linee di indirizzo che regolino il rapporto con le possibilità offerteci dal progresso tecnico, Anders invece, in una radicale reinterpretazione della condizione morale, insiste sul fatto che non sono le nostre massime morali a regolare l’utilizzo degli strumenti, ma sono le massime di quest’ultimi a darci le linee delle nostre azioni. Questo significa non solo che tutto ciò che è tecnicamente possibile deve essere fatto, ma significa anche che ciò che è permesso, comandato o proibito dipende esclusivamente da quel che permettono gli strumenti e le tecnologie.

Un esempio di tale tendenza è per Anders il massacro degli abitanti del villaggio vietnamita di My Lai da parte di squadre speciali americane al comando del sottotenente William Calley: perché esse si sarebbero dovute astenere dal “compiere direttamente con le proprie mani quello che invece era permesso, anzi comandato, ai piloti degli elicotteri con l’ausilio di bombe e napalm: cioè di radere al suolo i villaggi sterminandone le popolazioni”(AM2, 269)?

‘Ritraduzione’ è il concetto che rende spiegabile secondo Anders ciò che è accaduto a My Lai: il ‘massacro indiretto’ (come quello di Hiroshima o le azioni di bombardamento degli elicotteri) viene ‘ritradotto’ di nuovo in una azione diretta.

Perciò si può definire ‘epocale’ questo massacro, “perché in esso il rapporto uomo-macchina ha raggiunto un nuovo stadio qualitativo: gli sterminatori di My Lai, al contrario dei luddisti del secolo scorso, volevano essere ‘alla pari’ con le loro macchine, avendone accettato la loro esistenza non solo come legittima, “ma anzi come ovvio criterio di misura (...) *Essi non miravano alla rovina delle*

---

<sup>157</sup> Poche pagine dopo Adorno sembra contraddirsi, in quanto assume questo come caso eccezionale in cui “i rapporti di produzione non hanno incatenato le forze produttive” (*Scritti sociologici*, p. 327).

*macchine, bensì a diventare «sicut machinae»<sup>158</sup>(...)E se qualcosa moralmente li indignava, ciò era il fatto che venivano ancora imposti o riconosciuti loro dei tabù umani, dunque una morale” (AM2, 270).*

Perciò Anders può affermare che nell’età della tecnica è di fatto in funzione un ‘imperativo categorico’, che determina l’agire dell’uomo in modo più cogente di qualsiasi legge morale: “Se esistesse oggi un imperativo categorico, non riguarderebbe il nostro rapporto nei confronti del prossimo o della comunità o della società, ma il nostro rapporto con lo status attuale o futuro della tecnica. Esso suonerebbe:«*Agisci in modo che la massima della tua azione possa coincidere con quella dell’apparato, di cui sei o sarai parte*», oppure negativamente: «*Non agire mai in modo che la massima della tua azione contraddica le massime degli apparati di cui sei o sarai parte*»” (AM2, 268).

La tecnica, attraverso i prodotti, sprigiona dunque una forza normativa tale da acquisire lo status di ‘morale’: “non sarebbe esagerato affermare che oggi i costumi sono determinati e imposti quasi esclusivamente dalle cose” (AM2, 240); i prodotti infatti hanno preso il posto dei nostri simili, perciò “*se oggi abbiamo un codice di comportamento, esso è dettato dalle cose*” (AM2, 241).

#### **4.4. Tecnica e *post-historie***

Ma lo spossamento che l’uomo subisce da parte della tecnica dal suo ruolo di soggetto storico non si limita a farlo essere costorico come poteva esserlo il proletariato secondo Marx che, in quanto dominato, era privo di storia, ma in quanto orientato verso un futuro di speranza, potenzialmente storico. Piuttosto l’umanità è entrata oggi “in una situazione che può essere definita soltanto nei termini di una *rinnovata astoricità di ritorno*” (AM2, 275).

A differenza dell’angelo di Klee (assunto da Benjamin come figura simbolica) - il quale volge all’indietro il capo, cioè non soltanto possiede ancora la capacità di ricordare il dolore passato, ma testimonia una ininterrotta sensibilità per tutte le vittime della storia, alle quali si sente legato in segno di solidarietà, anche se, impotente come queste, non può intervenire ad aiutarle – l’umanità attuale guarda altrettanto poco indietro che avanti: “La piena verità è piuttosto che *la nostra storia si è tramutata in una ininterrotta storia della cancellazione istantanea del presente*, vale a dire in una storia che non diventa mai consapevole di sé, dunque

---

<sup>158</sup> Così come „si propone di diventare uguale ai congegni, cioè *sicut gadget*“ (AM1, 331, nota 13) l’uomo dell’*Human engineering*.

non può mai essere dimenticata, e quindi non è propriamente «storia» ma solo una *inosservata successione*” (AM2, 275).

Questa diagnosi storica, secondo la quale l’umanità vive ormai in un tempo storico, significa per Anders nello stesso tempo che la categoria di ‘moderno’ è antiquata, arcaica, poiché la tecnica “può sempre solo essere desolatamente nuova, ma non propriamente moderna” (AM2, 283).

La storia di oggi è un “avvicendamento infinito di nuovi prodotti” (AM2, 278), in cui non c’è più progresso: mentre questo è definito da una finalità, il cambiamento è una forma vuota, semplicemente una apoteosi dell’avvicendamento<sup>159</sup>.

#### **4.5. Excursus: Il dibattito sulla tecnocrazia (*Die Technokratiedebatte*); Schelsky, Marcuse, Habermas, Bloch.**

Sulla base delle considerazioni, appena viste, di Anders sulla tecnica come vero soggetto storico, appare singolare - come hanno notato alcuni studiosi, Lohmann M. ad esempio (p. 244) o Wiesenberg (p. 50) - la pressoché totale assenza di Anders dalla discussione sviluppatasi negli anni '60 attorno alle tesi di Schelsky sulla tecnocrazia.

Rifacendosi alle tesi di Gehlen sulla progressiva autonomizzazione dello sviluppo tecnico-scientifico e sui condizionamenti esercitati sulla società e sul comportamento umano da tale sviluppo, Schelsky riteneva imminente l'imposizione, da parte del progresso tecnologico, dei suoi imperativi di sviluppo a tutta la società e la sottomissione dell'uomo, divenuto incapace di scegliere dei fini autonomamente da ciò che la scienza e la tecnica impongono, alle leggi ed alle finalità della civiltà tecnologica.

A questa nuova costrizione oggettiva non sarebbe sfuggito lo stato, trasformatosi in *'technischer Staat'*.

Sparisce la politica tradizionale, in quanto ogni suo problema può ricevere un'unica soluzione, senza alternative possibili:

---

<sup>159</sup> Per Portinaro “la rappresentazione del mondo della tecnica che Anders fornisce nell’*Antiquiertheit* è perfettamente coerente con la diagnosi della *post-historie*” (2003, p. 116): egli si inserisce all’interno di una discussione, nella quale Verne, Huxley, Orwell, Seidenberg, Mumford, Gehlen ed altri, “sono solo alcune delle voci di un polifonico concerto apocalittico, che vede l’umanità al bivio tra estinzione e mutazione antropologica” (*ibid*, p. 114).

Di questo ‘concerto’ si occupa Niethammer nel suo *Posthistorie. Ist die Geschichte zu Ende*, nel quale, seppur senza un particolare approfondimento, viene ricordato anche Anders.

Oltre che al concetto di *posthistorie* accennano alla vicinanza delle riflessioni di Anders con le tematiche del postmoderno: Althaus (p. 108) e Kramer (p. 313).

“Viene creato un nuovo rapporto fondamentale tra uomo e uomo, nel quale il rapporto di potere si spoglia della sua vecchia relazione individuale di dominio esercitata da persone su altre persone; al posto delle norme e delle leggi politiche compaiono le legislazioni oggettive della civiltà tecnico-scientifica, che non possono essere poste come decisioni politiche né intese come norme morali o ideologiche. Così anche l’idea di democrazia perde, per così dire, la sua sostanza classica: al posto di una volontà popolare politica subentra la legislazione oggettiva che è prodotta dall’uomo stesso come scienza e lavoro” (*Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation*”, p.453: seguono la traduzione di Cortella, 1981, p.76).

Nello ‘stato tecnico’ dominato dalla coazione oggettiva scompare completamente la problematica dei fini, imposti ormai dalla cadenza dello sviluppo, ed unica sua finalità rimane quella del rendere massimamente efficaci i mezzi tecnologici di cui esso dispone, così come unico compito del politico resta quello di “far funzionare nel modo migliore l’organizzazione tecnica statale, cioè eseguire fedelmente gli imperativi dello sviluppo” (Cortella, 1981, p.76).

Con ciò lo stato “è sottoposto alla legge che già io menzionai come la legge generale della civiltà scientifica: il fatto che i mezzi, per così dire, determinino i fini, o meglio che le possibilità tecniche impongano il loro impiego” (*Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation*”, 456; trad. Cortella, 1981, p.76). Le possibilità tecniche acquistano così un carattere *normativo*, impongono valori e scopi.

Sebbene in Weber ci fossero i presupposti per uno sviluppo di questo tipo (dal momento che uno scopo realizzabile è più razionale di uno irrealizzabile), la semplice realizzabilità oggettiva, la ‘possibilità’ di realizzare non è, per lui, già ‘necessità’ di realizzare. “In questo salto consiste invece proprio l’operazione tecnocratica (...) Nella concezione di Schelsky la tecnocrazia appare dunque come l’imporsi di una coazione oggettiva che nella civiltà altamente tecnicizzata sostituisce ormai completamente la secolare coazione della natura. (...) In questa uscita dai limiti della *Zweckrationalität* la ragione tecnocratica si rivela come materiale, supera cioè le restrizioni della formalità weberiana” (Cortella, 1981 77-78).

Seppur perseguendo “intenzioni pratiche opposte” (Offe, p. 82) agli autori sostenitori del ‘progetto tecnocratico’ (oltre a Schelsky, anche Freyer e Gehlen), analoga alle loro tesi è considerata da molti la diagnosi sviluppata da Marcuse, secondo la quale la struttura del potere della società industriale dovrebbe essere “sottratta a una descrizione condotta su teorie classiste o elitarie e accessibile invece solo a categorie tecnologiche e di razionalità amministrativa” (*ibid*, p. 83). Marcuse si era confrontato per la prima volta con il problema della tecnica in un saggio del 1941, *Alcune implicazioni sociali della moderna tecnologia*, che si apre con una distinzione, quella tra ‘tecnica’ e ‘tecnologia’, che appare fondamentale per capire la posizione che egli sosterrà negli scritti posteriori, soprattutto in *L’uomo a una dimensione*: “Nel presente articolo la tecnologia è intesa come un processo sociale nel quale la tecnica propriamente detta (cioè l’apparato tecnico dell’industria, dei trasporti e delle comunicazioni) costituisce solo un fattore parziale (...) La tecnologia, intesa come modo di produzione, come la totalità degli strumenti, dei dispositivi e dei congegni che contraddistinguono l’era della macchina, è perciò al tempo stesso un modo di organizzazione e perpetuazione (o di mutamento) dei rapporti sociali, una manifestazione del pensiero e dei modelli di comportamento prevalenti, uno strumento di controllo e di dominio. In sé, la tecnica può promuovere tanto l’autoritarismo quanto la libertà, la penuria quanto l’abbondanza, l’aumento del lavoro faticoso quanto la sua abolizione” (*La società tecnologica avanzata*, p. 25).

All’interno di questa distinzione (che riprende quella marxiana tra forze produttive e rapporti di produzione, e di questa soprattutto le potenzialità rivoluzionarie) è il concetto di tecnologia a svolgere il ruolo principale: con esso infatti Marcuse fa riferimento a quel tipo di razionalità tecnologica che ha esautorato la razionalità individualista dei secoli passati e che nel capitalismo appare strutturare la realtà in modo totale: “Non vi è possibilità individuale di fuga dall’apparato che ha meccanizzato e standardizzato il mondo” (*ibid*, p. 31).

All’interno di questa visione le relazioni sociali sembrano perdere le loro caratteristiche di classe per diventare elementi tecnici: “Manovrando la macchina, l’uomo impara che l’obbedienza alle direttive è il solo modo di ottenere i risultati desiderati (...) I rapporti tra gli uomini sono sempre più mediati dal processo meccanico” (*ivi*).

Sembra dunque che Marcuse voglia “far discendere direttamente la relazione di dominio dalla forma astratta assunta dal processo lavorativo e dall’autonomizzarsi della macchina” (Apergi, p. 64): “il grande imputato, insomma, non sembra essere qui, marxisticamente, il capitale (sia pure monopolistico) ma l’organizzazione della società tecnico-industriale in quanto tale” (Bedeschi, p. 114).

In realtà il discorso è più complesso. E’ vero infatti che Marcuse assegna alla tecnica quella forza plasmante e manipolatoria che avevamo visto anche in Anders (che avrebbe certo condiviso l’esempio dell’autostrada, utilizzato da Marcuse in questo testo del 1941 a p. 30): la conformazione che questa ha preso, però, la forma storica in cui la tecnologia si presenta, gli viene, secondo lui, da un ‘progetto’ sottostante, in questo caso quello legato ad uno sviluppo di una economia capitalistica, che ne ha determinato pesantemente la forma e le caratteristiche, ma che non è esso stesso storicamente necessario.

Anzi: “La tecnica ostacola lo sviluppo dell’individuo solo in quanto è legata a un apparato sociale che perpetua la penuria, e questo stesso apparato ha liberato le forze in grado di distruggere la specifica forma storica nella quale è impiegata la tecnica” (*La società tecnologica avanzata*, p. 48); “Il progresso tecnologico renderebbe possibile ridurre il tempo e l’energia spesi nella produzione delle necessità della vita, e una graduale riduzione della penuria e l’abolizione delle occupazioni competitive consentirebbe di sviluppare il sé a partire dalle sue radici naturali” (*ibid*, p. 50).

Non la tecnica dunque, ma il ‘progetto’ capitalista ha dato forma alla tecnologia moderna: quest’ultima appare perciò guidata da quella razionalità che Weber equiparava alla ragione capitalistica, senza avvedersi però “che non la ragione «pura», formale, tecnica, ma la ragione del dominio crea la «gabbia della servitù», e che il *compimento* della ragione tecnica può diventare benissimo strumento della *liberazione* dell’uomo” (Marcuse, *Cultura e società*, pp. 261-262).

In un saggio scritto negli stessi anni in cui venne pubblicato *L’uomo a una dimensione*, dal titolo *Industrializzazione e capitalismo nell’opera di Max Weber*, Marcuse si riferisce infatti alle analisi di questi per dimostrare che il concetto formale di razionalità (da Weber introdotto “per determinare le forme dell’attività economica capitalistica, dello scambio sulla base del diritto privato borghese e del potere burocratico”, Habermas, p. 195) ha determinate implicazioni materiali ed

in esso “non si afferma la «razionalità» in quanto tale, bensì una forma determinata di dominio politico non dichiarato, in nome della razionalità” (*ibid*, p. 196)<sup>160</sup>.

La critica di Marcuse a Weber giunge alla conclusione che: “ (...) il concetto stesso di ragione tecnica è forse ideologia. Non solo la sua applicazione, ma già la tecnica stessa<sup>161</sup> è dominio (sulla natura e sull'uomo), dominio metodico, scientifico, calcolato e calcolatorio (...) ogni tecnica è sempre un *progetto* storico-sociale; in essa si progetta ciò che una società e gli interessi che la dominano intendono fare di uomini e cose. Un simile «scopo» del dominio è «materiale» e fa quindi parte della forma stessa della ragione tecnica” (in *Cultura e società*, p. 262).

Secondo Marcuse la razionalità tecnico-scientifica è perciò storicamente determinata, “invece di essere ricondotta a regole invarianti della logica e dell'agire controllato in base al suo esito, ha [forse] incluso in sé già un *a priori* materiale storicamente sorto e quindi caduco [?]” (Habermas, p. 198).

Sarà soprattutto in *L'uomo a una dimensione* che Marcuse darà ampio sviluppo e sostanza teorica alle sue posizioni, a partire dal “concetto esistenzialistico di ‘progetto’ e di scelta che ha presieduto alla costruzione della società tecnologica attuale, penetrando la tecnica dall'interno” (Casini, p. 244).

All'inizio di *L'uomo a una dimensione* infatti Marcuse chiarisce questo concetto: “Il modo in cui una società organizza la vita dei suoi membri comporta una *scelta* iniziale tra alternative storiche che sono determinate dal livello preesistente della cultura materiale ed intellettuale. La scelta stessa deriva dal gioco degli interessi dominanti. Essa *prefigura* modi specifici di trasformare ed utilizzare l'uomo e la natura e respinge gli altri modi. E' un «progetto» di realizzazione tra gli altri. Ma una volta che il progetto è diventato operativo nelle istituzioni e relazioni di base, esso tende a diventare esclusivo e a determinare lo sviluppo della società come un tutto. Come universo tecnologico, la società industriale avanzata è un universo *politico*, l'ultimo stadio della realizzazione di un progetto storico specifico, vale a

---

<sup>160</sup> Seppur derivate “storicamente dal processo di utilizzazione del capitale e degli interessi dominanti sui quali esso si fonda (...) tuttavia nell'odierno stadio di tecnicizzazione universale della vita, risulta manifestatamene impossibile ricostruire le originarie condizioni *capitalistiche* che hanno portato a tutti i vari fenomeni del processo di razionalizzazione (...) la tecnica non risulta più univocamente subordinata all'interesse particolare inteso al realizzo di capitale; lo sfruttamento economico è tendenzialmente sostituito da un controllo astratto e totalitario (...) La struttura tecnologica dominante non lascia più trasparire nettamente gli interessi di classi o gruppi sociali determinati” (Offe, pp. 73-74).

<sup>161</sup> O meglio, sulla base della distinzione prima fatta, “la tecnologia”.

dire l'esperienza, la trasformazione, l'organizzazione della natura come un mero oggetto di dominio (...) La razionalità tecnologica è divenuta razionalità politica.” (p,14).

Questo ‘progetto’ plasma anche la stessa scienza: “I principi della scienza moderna furono strutturati *a priori* in modo tale da poter servire come strumenti concettuali per un universo di controllo produttivo, mosso dal proprio stesso impulso; l'operazionismo teorico finì per corrispondere all'operazionismo pratico. Il metodo scientifico che ha portato al dominio sempre più efficace della natura giunse così a fornire i concetti puri non meno che gli strumenti per il dominio sempre più efficace dell'uomo da parte dell'uomo, *attraverso* il dominio della natura (...) Oggi il dominio si perpetua e si estende non soltanto attraverso la tecnologia ma *come* tecnologia, e quest'ultima fornisce una superiore legittimazione al potere politico che si espande sino ad assorbire tutte le sfere della cultura” (*L'uomo a una dimensione*, pp. 171-172).

Marcuse ricava questa idea della razionalità della scienza moderna come formazione storica soprattutto dalla conferenza (poi saggio) di Husserl sulla “*Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*”, in modo particolare dalle riflessioni qui svolte sulla matematizzazione della scienza.

Nella lettura che Marcuse fa del testo di Husserl “la matematizzazione della natura diede origine a conoscenze pratiche rivelatesi valide” (*ibid*, p. 175), in quanto “comprende e plasma il mondo nei termini di relazioni calcolabili e prevedibili tra unità esattamente identificabili” (*ibid*, p. 177). Essa è un perfezionamento della *misurazione*, che nasce da un particolare approccio tecnico e manipolativo della realtà, già presente ad esempio nella pratica dell'agrimensura<sup>162</sup>.

Così Marcuse riassume efficacemente il ragionamento di Husserl: “Ma il successo scientifico rimandava ad una pratica *pre-scientifica*, che costituiva il fondamento originale (*Sinnesfundament*) della scienza galileiana. Questa base prescientifica della scienza nel mondo della pratica (*Lebenswelt*), che ha determinato la struttura teoretica, non fu posta in dubbio da Galileo, ma fu bensì posta in ombra (*verdeckt*)

---

<sup>162</sup> Con le parole di Husserl: “Ma questa prassi matematica ci permette di attingere ciò che ci è negato nella pratica empirica: l' ”esattezza”; perché, per le forme ideali, sorge la possibilità di *determinarle in una assoluta identità*, di riconoscerle quali substrati di qualità (*Beschaffenheiten*) assolutamente identiche e metodicamente e univocamente determinabili.” (*La crisi delle scienze europee*, 2002, p. 56) ed ancora: “In altre parole: una volta approdati alle *formule*, sono già possibili le *previsioni* praticamente desiderate attorno a ciò che ci si può aspettare nella certezza empirica” (*ibid*, p. 72).



dallo sviluppo ulteriore della scienza. Il risultato fu l'illusione che la matematizzazione della natura avesse creato una «verità assoluta autonoma (*eigenständige*)» [Marcuse fa esplicito riferimento alla *Crisis*, trad.it. 2002, p.78], mentre in realtà si trattava pur sempre d'una tecnica e di un metodo specifici per la *Lebenswelt*" (*ibid.*, p. 175), un modo particolare di *vedere* il mondo, "un vedere entro un contesto intenzionale e pratico, che anticipa (*Voraussehen*) e progetta (*Vorhaben*)" (*ibid.*, p. 177), un progetto specifico, sociale e storico, "che si sviluppa sotto la spinta di un *apriori tecnologico* che scorge nella natura null'altro che uno strumento potenziale, materia di controllo ed organizzazione" (*ibid.*, p. 167) ed in cui "la quantificabilità universale è una premessa necessaria per il *dominio* della natura" (*ibid.*, p. 177).

L'esattezza, la calcolabilità, la capacità di previsione sono raggiunte con "l'astrazione scientifica dalla concretezza e la quantificazione del qualitativo" (*ibid.*, p. 176), che consiste nel sovrapporre, secondo l'immagine di Husserl "un ben confezionato *abito ideale*, quello delle cosiddette verità obiettivamente scientifiche" alle "forme concrete-intuitive del mondo-della-vita" (*La crisi delle scienze europee*, 2002, p. 80).

Sia la tecnologia che la scienza sono dunque strettamente connesse ad uno specifico 'mondo della vita' (*Lebenswelt*): ma poiché, secondo questa interpretazione, la scienza galileiana è la tecnica di una specifica *Lebenswelt*, ha cioè semplicemente potenziato quello che possiamo considerare il tratto tipico del mondo-della-vita, ossia la capacità previsionale, attraverso, "una previsione ampliata all'infinito" (*ivi*), essa, secondo Marcuse, "non *trascende* e non può trascendere tale *Lebenswelt*. Essa rimane essenzialmente entro il quadro sperimentale di base ed entro l'universo di fini fissati da questa realtà" (*L'uomo a una dimensione*, p. 177).

Perciò, più che un problema di discrepanza tra il modo di vedere comune e quello scientifico: "Ben altro può essere in gioco: si tratta del limite inerente alla scienza stabilita ed al metodo scientifico, in virtù del quale essi estendono, razionalizzano e consolidano la *Lebenswelt* prevalente senza alterarne la struttura esistenziale, ovvero *senza configurare un modo qualitativamente nuovo di «vedere»* e nuove relazioni qualitative tra gli uomini e tra l'uomo e la natura (*ibid.*, p. 178).

Ecco perché Marcuse già nelle *Lezioni parigine del 1958* (che anticipano molte delle tematiche poi sviluppate in *L'uomo a una dimensione*) ritiene "necessario

respingere la concezione della neutralità della tecnica (...) Una macchina, uno strumento tecnico può certo essere considerato neutrale, pura materia. Essi – la macchina, lo strumento – non esistono però che all'interno di un insieme, di una totalità tecnologica, non esistono che come elementi di una 'tecnicità'. E la tecnicità è una 'epoca del mondo', un modo di esistenza dell'uomo e della natura. *Heidegger* ha sottolineato che il 'progetto' del mondo come 'strumentalità' precede (e deve precedere) la tecnica in quanto insieme di strumenti. E' necessario che l'uomo concepisca la realtà in termini di tecnicità, prima di poter agire su di essa in quanto tecnico”(*La società tecnologica avanzata*, p. 73): perciò la critica della tecnica non può essere, per lui, “di tipo «ontologico» ma deve restare ancorata ad una dimensione storico-sociale” (Laudani, in *ibid*, p. 16).

La distinzione tra tecnica e tecnologia (o anche, in altri luoghi, 'tecnicità'), che qui ritorna, ci permette di comprendere quel carattere ambivalente che la tecnica avrebbe, secondo alcuni interpreti di Marcuse (Casini, Pansera), e che lo differenzia dalle posizioni di Anders: “si potrebbe dire che la tecnologia in sé appare contemporaneamente *neutrale* e *non neutrale*: neutrale perché si sarebbe potuta sviluppare in modo diverso, come ipotesi alternativa, in una società ed in un ambito di scelte politiche e ideologiche diverse, e ciò presuppone che, all'inizio della sua costituzione, vi sia stata una molteplicità di scelte possibili; non neutrale, perché allo stato attuale essa è in sé già costituita e costruita intimamente in modo funzionale a questa società, in base a scelte, scientifiche e politiche, che rispondevano a interessi e ideologie ben precise” (Casini, p. 242).

Ecco perché Marcuse affermerà nel *Saggio sulla liberazione* del 1969: “Non è l'automobile ad essere repressiva, non è la televisione, non sono gli elettrodomestici, ma l'automobile, la televisione, gli apparecchi che, prodotti secondo esigenze dello scambio per il profitto, sono divenuti parte integrante dell'esistenza delle persone, della loro realizzazione” (p. 24).

E' evidente come questa concezione sia fortemente influenzata dalle riflessioni di Heidegger: da queste stimolato, Marcuse è convinto che quando la tecnica “diventa la forma universale della produzione materiale, ciò delimita un'intera cultura; configura una totalità storica – un «mondo» (*L'uomo a una dimensione*, p. 168).

Se dunque nell'a priori materiale della scienza e della tecnica è insito un 'progetto' storico preciso, una configurazione del mondo determinata

dall'interesse di classe e dalla situazione storica - "L'apriori tecnologico è un apriori politico" (*ibid*, p. 167), "l'apriori di una tecnologia specifica, ovvero la tecnologia come forma di controllo e di dominio sociali" (*ibid*, p. 171) - allora "c'è solo un breve passo al controverso appello utopistico per una 'nuova tecnologia' - che punterebbe alla pacificazione con la natura piuttosto che alla sua sottomissione"(Wolin, p. 171), dal momento che "un mutamento qualitativo implica pure un mutamento nella base *tecnica* su cui la società riposa" (*L'uomo a una dimensione*, p. 37)<sup>163</sup>.

Nonostante tema l'accusa di oscurantismo, Marcuse non si arresta infatti davanti a questa conseguenza: se è vero che "la scienza, *in virtù del suo metodo* e dei suoi concetti, ha progettato e promosso un universo in cui il dominio della natura è rimasto legato al dominio dell'uomo (...) allora un cambiamento in direzione progressista, tale da poter tagliare questo vincolo fatale, influirebbe anche sulla struttura propria della scienza, sul progetto scientifico. Le sue ipotesi, senza perdere nulla del loro carattere razionale, si svilupperebbero in un contesto sperimentale essenzialmente diverso (quello di un mondo pacificato); di conseguenza, la scienza giungerebbe a formulare concetti di natura essenzialmente diversi e a stabilire fatti essenzialmente differenti. La società razionale sovverte l'idea di Ragione" (*ibid*, p. 179).

Secondo Habermas questa idea di una 'scienza nuova' è "in connessione con la promessa, ben nota alla mistica ebraica e protestante, di una «resurrezione della natura decaduta»" (Habermas, p. 199): un *topos* che si trova anche nel romanticismo tedesco, nel Marx dei *Manoscritti economico-filosofici*, in Bloch ed indirettamente in Benjamin, Horkheimer ed Adorno<sup>164</sup>.

Habermas riconosce che "la tesi fondamentale di Marcuse che scienza e tecnica oggi assumono *anche* la funzione di legittimazione del dominio" (*ibid*, p. 214) fornisce la chiave per l'analisi, dopo Marx ed il capitalismo liberale, della mutata

---

<sup>163</sup> "Solo in un orizzonte storico *qualitativamente* differente sarebbe possibile una diversa funzione sociale del progresso tecnologico e scientifico. Non si tratta però di una semplice riappropriazione politica della tecnologia: la tecnica ha sempre le stimmate della società che la genera. E' invece necessaria una vera e propria trasformazione *epocale* del progetto tecnico-scientifico" (Laudani, in *La società tecnologica avanzata*, p. 18).

<sup>164</sup> Per Offe "rimane problematico se il cambiamento di «direzione del progresso tecnico» [come afferma Marcuse in *L'uomo a una dimensione*, p. 237] sarà sufficiente a concretizzare l'ancor incerto progetto di una tecnologia rivoluzionaria; infatti il perseguimento di nuovi *fini* di ricerca rimarrebbe da principio vincolato alle rigorose leggi della descrizione scientifico-empirica della natura e quindi anche al carattere regressivo della razionalità formale" (Offe, p. 76).

“costellazione di quadro istituzionale e sottosistemi di agire razionale rispetto allo scopo” (*ivi*).

Egli però afferma - appoggiandosi all'analisi di Gehlen ( che ha “indicato in modo cogente che esiste una connessione immanente tra la tecnica, come la conosciamo, e la struttura dell'agire razionale rispetto allo scopo”, *ibid*, p. 200) - che non potremmo “mai rinunciare alla tecnica, e precisamente alla *nostra* tecnica a favore di una tecnica qualitativamente diversa, finchè non si modifica l'organizzazione della natura umana, finchè insomma dobbiamo conservare la nostra vita per mezzo del lavoro sociale e con l'aiuto di mezzi che lo sostituiscono” (*ibid*, p. 201)<sup>165</sup>.

Egli cioè cerca di dimostrare che in Marcuse “*svanisce*”, in seguito all'istituzionalizzazione del progresso tecnico-scientifico, “il dualismo di lavoro e interazione” (*ibid*, p. 218), cosicché il progetto di una tecnica alternativa può essere relativizzato come un differente atteggiamento nei confronti della Natura.

Sulla base di una distinzione delle diverse logiche proprie del lavoro e dell'interazione la tecnocrazia deriverebbe, secondo Habermas, da uno squilibrio tra questi due tipi di azione, il primo intenzionale-razionale (orientato al successo, al controllo del mondo), il secondo caratterizzato dalla ricerca della reciproca comprensione.

“Marcuse ha in mente un *atteggiamento* alternativo verso la natura, ma da esso non si può ricavare l'idea di una *Tecnica Nuova*. Noi possiamo, invece di trattare la natura come *oggetto* di possibile disposizione tecnica, incontrarla come *partner* di un'interazione possibile. Possiamo cercare la natura fraterna invece di quella sfruttata.” (*ibid*, p. 201); ma questa alternativa “si riferisce a una struttura alternativa dell'azione: all'interazione mediata simbolicamente invece che all'agire razionale rispetto allo scopo. Ciò significa però che i due progetti sono proiezioni del lavoro e del linguaggio, progetti del genere umano *nel suo insieme* e non di singole epoche, non di una classe determinata, non di una situazione superabile” (*ibid*, p. 202).

L'idea di un' ‘altra tecnica’, di una tecnica che possa realizzare la speranza di un mondo riconciliato, che possa diventare la vera patria (*Heimat*) dell'uomo è

---

<sup>165</sup> Egli afferma cioè, come scrive Feenberg, “l'essenza transtorica dell'azione tecnica in generale” o, secondo McCarthy: “dal punto di vista di Habermas, mentre le forme storiche specifiche della scienza e della tecnologia dipendono dalle disposizioni istituzionali che sono variabili, le loro strutture logiche di base sono fondate nella natura stessa dell'azione intenzionale-razionale” (citato da Feenberg, p. 185).

propria in effetti, come giustamente notava Habermas, anche della riflessione di un pensatore amico di Anders, con il quale, come vedremo, polemizzerà spesso e cioè Bloch, che in *Spirito dell'Utopia* scrive: “Occorrerebbe una tecnica del tutto diversa, non legata al guadagno, una tecnica umanistica inventata per scopi del tutto diversi ed esclusivamente funzionali” (p. 17).

Per Bloch la tecnica odierna è infatti una tecnica ‘sfruttatrice’ (*Ausbeutungstechnik*), che sta, sia nei confronti dell’uomo che della natura, in un rapporto ostile: “Nel complesso la tecnica borghese è stata di tipo ‘ingannatorio’ e il cosiddetto sfruttamento delle forze naturali è stato tanto poco primariamente connesso quanto quello degli uomini al concreto materiale dell’oggetto sfruttato o interessato a esservi di casa” (*Il principio speranza*, p. 773).

La tecnica ‘ingannatoria’ si estranea sempre più dal campo di vita dell’uomo e dalla natura, quanto più continua a svilupparsi sulla base della sua logica ‘astratta’; essa ha oggi da lungo tempo perduto ogni rapporto organico, e con questo nello stesso tempo anche la possibilità di una collaborazione amichevole, con l’uomo e la natura: “Ciò che manca alla tecnica, nella sua postazione sempre più avanzata, ma anche sempre più solitaria, è la connessione con il vecchio mondo cresciuto organicamente, da cui il capitalismo si è staccato, come pure la connessione con un elemento della natura favorevole alla tecnica stessa, a cui il capitalismo astratto non potrà mai trovare il possibile accesso. Il mondo borghese delle macchine si colloca tra il mondo perduto e quello non ancora conquistato; in ragione del suo aspetto progressivo, del suo scatenamento finora vastissimo di forze produttive, dovrà restare all’opera ancora a lungo in una società non più capitalistica, ma resta nonostante tutto contrassegnato dal pallore e dall’aridità propri all’intero mondo capitalistico” (*ibid*, p. 798)<sup>166</sup>.

Se gli uomini vogliono fare della terra una ‘patria’ è assolutamente necessario trovare un rapporto ‘amichevole’ (*befreundet*) con la natura, ciò che tra le altre cose implica la trasformazione della tecnica ‘ingannatoria’ e del suo scopo.

Per Bloch il rapporto esistente, di inganno e sfruttamento da parte dell’uomo verso la natura, non è un inevitabile destino richiesto dalla natura stessa, ma un rapporto storicamente mutevole, che può e deve cambiare con la realizzazione di

---

<sup>166</sup> “Il violentamento e l’assenza di mediazione restano perciò tecnicamente imparentati nella società borghese; ogni invenzione ne è determinata e limitata. Così ancora una volta diviene chiaro che la tecnica di cui abbiamo disposto sino ad ora sta nella natura come un esercito d’occupazione in terra nemica, non sa nulla dell’interno del paese, la materia della cosa la trascende” (*Il principio speranza*, p. 803); “L’allontanamento dall’organico, in quanto passaggio della tecnica in ambiti naturali sempre più lontani dall’uomo, ha rafforzato ulteriormente la sua astrattezza” (*ibid*, p. 804).

un soggetto storicamente consapevole: *”Dunque, al posto del tecnico come mero astuto ingannatore o sfruttatore sta concretamente il soggetto mediato socialmente con se stesso, che si media in misura crescente con il problema del soggetto della natura. Come il marxismo ha scoperto nell’uomo che lavora il soggetto della storia, che va producendosi realmente, come lo fa scoprire e realizzare integralmente con il socialismo, così è verosimile che il marxismo si inoltri anche nella tecnica verso il soggetto sconosciuto, in se stesso non ancora manifesto, dei processi naturali, mediandolo con gli uomini e con se stesso”* (*ibid*, p. 777)<sup>167</sup>.

Egli può dunque presumere, in base al suo orizzonte di pensiero ed alle sue conoscenze ed esperienze, che la “problematicità (che è anche però dignità problematica)” di quel “vero e proprio nesso oggettivo naturale, che in termini semi-mitici fu detto un tempo «natura naturans» o anche ipoteticamente «soggetto della natura» (...) non è certo ancora esaurit[a]” (*ibid*, p. 767)<sup>168</sup>.

Bloch intende non l’esistenza di una, come si voglia interpretarla, natura-soggetto, già presente, ma la reale possibilità e necessità di un rapporto mediato, ‘amichevole’ e ‘collaborativo’ della natura verso l’uomo e dell’uomo verso la natura.

Questo rapporto è un concreto ‘non-ancora’, che potrebbe avere una forma visibile e formulabile soltanto dopo un diverso rapporto dell’uomo l’uno verso l’altro: *“E solo quando il soggetto della storia, l’uomo che lavora, si concepirà come produttore della storia e di conseguenza avrà superato il destino nella storia, potrebbe avvicinarsi anche al focolare della produzione nel mondo della natura”* (*ibid*, p. 802); *“..la natura definitivamente manifesta come la storia definitivamente manifesta è situata unicamente nell’orizzonte del futuro, e solo a questo orizzonte convergono le categorie di mediazione della tecnica concreta che ci possiamo fondatamente attendere in futuro. Quanto più sarà possibile al posto di una tecnica esteriore, una tecnica di alleanza, mediata con la co-produttività della natura, tanto più sicuramente le forze costitutive di una natura congelata riprenderanno nuovo vigore. La natura non è una realtà passata, è piuttosto il*

---

<sup>167</sup> Come afferma Otto Ullrich, “Bloch vede perciò la possibilità e la necessità di un passaggio ad una ‘tecnica di alleanza’ (*Allianztechnik*), ad una coproduttività mediata concretamente di una possibile soggettività naturale. E’ allora straordinariamente difficile per una mente orientata alla odierna realtà non fraintendere la speranza blochiana di una mediazione con una natura-soggetto (*Natursubjekt*) e non equipararla senz’altro con il modello esistente del pensiero idealistico dell’identità e così considerarlo come superato e risolto” (p. 387).

<sup>168</sup> “..la natura naturans può essere rimessa con i piedi per terra, il nichilismo fiscalista no” (*Il principio speranza*, p. 773).

*terreno edificabile non ancora ripulito, il materiale da costruzione non ancora adeguatamente presente per quella dimora umana non ancora adeguatamente presente” (ibid, p. 796)<sup>169</sup>.*

#### **4.6. Alle origini del mondo moderno: critica dell’antropocentrismo**

Quali sono però per Anders le cause che hanno portato alla situazione attuale, cosa ha spinto l’uomo nella situazione storica definita dall’assolutismo della tecnica?

Alcuni interpreti (Hildebrandt, p.52, Lohmann M., p.181) pongono un significato anche forse eccessivo ad una affermazione che, oltretutto unica, Anders fa nel primo libro di AM: “ Quanto più aumenta l’infelicità dell’uomo che produce, quanto meno si sente all’altezza dei suoi prodotti, tanto più moltiplica senza posa, instancabile, con avidità e terrore panico, il numero dei suoi inservienti, dei suoi congegni e sottocongegni”(AM1, 68): lo scatenamento delle forze produttive sarebbe dunque originato, secondo questi studiosi, da quel sentimento di inferiorità dell’uomo nei confronti dei suoi prodotti che Anders definisce, come abbiamo visto, “vergogna prometeica”.

Questa interpretazione appare però debole, soprattutto perché essa presuppone ciò che vorrebbe spiegare e cioè un mondo di prodotti talmente sviluppati da procurare vergogna all’uomo: ammesso che questa spiegazione abbia una qualche plausibilità, essa potrebbe valere solo per giustificare la *continuazione* di un processo storico, la cui *origine* rimarrebbe comunque ancora da spiegare.

Anche se Anders, più interessato a descrivere la situazione attuale che a ricercarne la genesi, limita la riflessione su quest’ultima ad accenni e riflessioni sporadiche (talvolta relegate nelle note), credo che siano due le spiegazioni che egli aveva in mente.

Innanzitutto la già analizzata prima rivoluzione industriale e specialmente ciò che ne costituisce il principio, cioè l’introduzione della macchina: essa costituisce uno spartiacque storico, un salto qualitativo, proprio perché appare dotata fin da subito di una propria soggettività, una inarrestabile, indipendente ed autonoma tendenza espansiva, una “fame di accumulazione”, una logica autoriproduttiva e

---

<sup>169</sup> “Con ciò si intende un aggancio senza pari, una reale incorporazione degli uomini (appena saranno socialmente mediati con se stessi) nella natura (appena la tecnica sarà mediata con la natura). Mutamento e automutamento delle cose in beni, natura naturans e supernaturans, al posto della natura dominata: *questo dunque intendono i lineamenti fondamentali di un mondo migliore, per ciò che riguarda una tecnica concreta” (ibid, p. 806).*

cumulativa: il passaggio dallo strumento alla macchina significa infatti per lui non tanto una trasformazione di tipo tecnico od economico, ma semplicemente l'inizio del processo in cui lo strumento, autonomizzandosi, diventa macchina.

Questo processo, già in parte intravisto sia da Marx, ma soprattutto da Hegel - che definendo lo strumento "il medio razionale esistente, l'universalità esistente del processo pratico" ed esaltandone la sua superiorità rispetto "agli scopi finiti della finalità esterna" (*Scienza della logica*, p.848), aveva posto le premesse per le quali esso in quanto mediatore universale, diventasse il 'fine' a cui erano subordinati tutti gli scopi - appare caratterizzato soprattutto dall'aspetto 'quantitativo': è l'incremento, l'accumulo di strumenti, di simmeliana 'oggettività', che produce quella trasformazione 'qualitativa' che è la subordinazione della natura e dell'uomo alla tecnica.

Il principio del capovolgimento della quantità in qualità (studiato da Hegel nell'*Enciclopedia* e nella *Scienza della logica* e ripreso da Marx ne *L'ideologia tedesca* e ne *Il capitale*) "ci consente di dire che, finché la tecnica a disposizione dell'uomo era appena sufficiente per raggiungere quei fini in cui si esprimeva la soddisfazione dei bisogni, la tecnica era un semplice *mezzo* il cui significato era interamente assorbito dal *fine*" : essa cioè rimaneva quello che Anders definisce propriamente come 'strumento', caratterizzato dal suo essere isolato, a completa disposizione del volere dell'uomo (che certo lo può utilizzare per scopi sia buoni che cattivi); "ma quando la tecnica aumenta *quantitativamente*, al punto da rendersi disponibile per la realizzazione di qualsiasi fine, allora muta *qualitativamente* lo scenario, perché non è più il fine a condizionare la rappresentazione, la ricerca e l'acquisizione dei mezzi tecnici, ma è la cresciuta disponibilità tecnica a porre qualsivoglia fine che per suo tramite può essere raggiunto" (Galimberti, 1999, p. 339): la tecnica è diventata ora 'macchina', ha assunto la fisionomia di reti di strumenti, di apparati connessi, guidati da una immanente razionalità.

In realtà, come già visto a proposito del rapporto tecnica-economia, Anders non analizza le motivazioni storico-economiche, il ruolo che queste hanno avuto nel determinare il passaggio dallo strumento alla macchina: egli si limita a prendere atto che questo passaggio ha radicalizzato quel dislivello tra le facoltà umane che, seppur antropologicamente radicato nell'uomo, era rimasto, fino a quel momento, limitato ed innocuo.



Se la macchina costituisce una svolta nella storia umana, che subisce da quel momento una accelerazione che sfugge al controllo dell'uomo (assumendo, con l'introduzione della bomba atomica, aspetti di inaudita drammaticità), appare anch'essa però conseguenza di un principio ancor più radicale (la seconda spiegazione di cui parlavamo poco sopra).

Alla base della scienza, della tecnica e dell'industrialismo c'è infatti per Anders uno specifico atteggiamento dell'uomo nei confronti della realtà e della natura, quell'antropocentrismo, iniziato nell'ambito monoteistico della tradizione giudeo-cristiana con Genesi 1, "che aggiudica all'uomo il «senso» di essere «sfruttatore dell'ente» e vede il senso dell'ente in questo essere materia prima per l'uomo" (AM2, 425, nota 1) e che ha trovato, secondo lui, uno sviluppo determinante in Kant ed Heidegger.

La polemica nei confronti dell'antropocentrismo attraversa in effetti tutta quanta la riflessione teorica di Anders: lo abbiamo già visto a proposito dell'antropologia filosofica e lo vedremo trattando il concetto di nichilismo e di contingenza; essa costituisce lo sfondo della critica a Kant ed Heidegger, alla visione cioè che essi hanno dell'uomo come posto 'fuori' della natura (come 'fine' o come 'pastore dell'essere'), a cui è dovuta, in questo modo, una necessità che lo fa essere padrone del mondo.

Seppur deciso oppositore della strumentalizzazione dell'uomo - secondo la celeberrima massima della Seconda Critica, secondo la quale nessun uomo può essere trattato come mezzo, ma solo come fine - Kant non si è avveduto che il suo corollario, "«tutto quello che si vuole e su cui si ha un qualunque potere è lecito usarlo come mezzo, tranne l'uomo»", comportava una "terribile licenza generale" (AM2, 404, nota 11), la trasformazione cioè di tutto l'essente in mezzo, 'licenza' che alla fine si ripercuote sull'uomo stesso: infatti è possibile supporre la compatibilità di entrambe le parti della massima, rispetto dell'uomo ed utilizzo di tutto il resto come mezzo, solo presupponendo un estremo antinaturalismo, l'idea cioè che l'uomo, benché creatura, non faccia parte del mondo naturale.

Lo stesso rimprovero Anders muove ad Heidegger: con il suo concetto di uomo come "pastore dell'essere", egli si dimostra "ancora un nipote dell'antropocentrismo veterotestamentario. La sua tesi, un secolo dopo *Origin of Species*, rappresenta il punto culminante dell'antinaturalismo esistente oggi nelle filosofie non-religiose" (AM2, 425, nota 21).

#### 4.6.1. *Excursus: La Dialettica dell'illuminismo*

Individuare nello sguardo antropocentrico l'origine ed uno dei tratti principali della storia dell'occidente significa avanzare una interpretazione che, seppur espressa da Anders (come appena visto) solo attraverso brevi accenni, richiama analoghe proposte teoriche, quella di Heidegger per esempio o, in questo sua vera allieva, della Arendt od anche degli autori francofortesi.

Su questi ultimi, per la vicinanza che presenta nel complesso la loro riflessione rispetto a quella di Anders, soprattutto per alcune analogie nella loro diagnosi della deriva perversa della modernità, crediamo sia importante focalizzare l'attenzione: ciò che essi infatti chiamano 'illuminismo' - è noto che in loro questo termine non si riferisce né alla filosofia né al periodo storico che si è solito definire con questo nome, ma ha, come ribadisce Adorno, "un senso straordinariamente vasto" (*Terminologia filosofica*, p. 60), sicché "storia universale ed illuminismo diventano la stessa cosa" (*Dialettica dell'illuminismo*, p. 54) - non è altro che questo sguardo padronale sulla natura.

Horkheimer ed Adorno intendono con esso da un lato, la ragione in generale, la totalità della storia umana intesa come processo di progressiva razionalizzazione, dall'altro la tendenza al dominio insita in esso: "la traduzione sul piano intellettuale del progredente dominio sulla natura da un lato, della crescente demitizzazione e razionalizzazione dei comportamenti e delle credenze dall'altro" (Petrucciani, 1984, p. 38).

Esso consiste in un "preciso atteggiamento dell'uomo verso la natura, ovvero nella pretesa di conoscerla per trasformarla e plasmarla ai propri fini" (Bedeschi, p. 117), così da rendersi simile a Dio: "Come signori della natura, Dio creatore e spirito ordinatore si assomigliano. La somiglianza dell'uomo con Dio consiste nella sovranità sull'esistente, nello sguardo padronale, nel comando" (*Dialettica dell'illuminismo*, p. 17).

Con "dominio" Horkheimer ed Adorno intendono quelle strategie che l'uomo, spinto dall'impulso all'autoconservazione (che nasce dalla paura mitica di perdere il proprio "io"), mette in atto per sopravvivere.

Il dominio è dunque in primo luogo l'atto dell'oggettivazione, attraverso il quale nasce la ragione e la natura è ridotta ad oggetto: "il nesso fra ragione e dominio non è dunque un accidente storico ma fa parte della struttura della ragione"

(Cortella, 2006, p. 8): esso nasce con lo “ sguardo con cui il primo uomo vide il mondo come una preda” (Horkheimer, *L'eclisse della ragione*, p.151): la ragione inizia caratterizzandosi come ciò che è opposto alla natura e la domina<sup>170</sup>.

La nascita del soggetto autonomo, emancipato dalla soggezione alla natura, implica però (ed in questo consiste il movimento dialettico) l' estraniamento da se stesso, dalla natura esterna, dagli altri uomini ed alla fine la sua sottomissione ad un nuovo destino mitico, in quanto irrazionale. “Gli uomini pagano l'accrescimento del loro potere con l'estraneamento da ciò su cui l'esercitano. L'illuminismo si rapporta alle cose come il dittatore agli uomini: che conosce in quanto è in grado di manipolarli” (*Dialettica dell'illuminismo*, p. 21)

L'uomo dunque si estranea da se stesso, perché il dominio sulla natura e sugli altri uomini è possibile solo in forza di un rigoroso ascetismo al quale l'uomo deve sottomettersi. Ulisse vince le forze naturali solo rinunciando a tutti i propri desideri. La soggettività si forma dunque attraverso la repressione della natura interna e delle pulsioni più forti. L'uomo è costretto “a negare quella eteronomia interna che sono i bisogni, i sentimenti, il piacere, il corpo” (Petrucciani, 1984, p.260), divenendo cosa a se stesso.

L'uomo si estranea dalla natura esterna, che diventa puro oggetto di sfruttamento, sottoposta alla manipolazione di un pensiero il cui unico criterio è il calcolo e l'utilità. Nella matematizzazione della natura, funzionale ad una società unicamente tesa alla trasformazione tecnico-pratica della natura ed il cui “meccanismo complessivo di unificazione è costituito dallo scambio e quindi dalla riduzione di tutte le cose al loro valore astratto, espresso in termini quantitativi, ovvero numerici” (Bedeschi, p. 120), le differenze e le qualità vengono semplicemente trascurate o dichiarate inesistenti: “L'illuminismo è totalitario più di qualunque sistema” (*Dialettica dell'illuminismo*, p. 33).

L'uomo si estranea dagli altri: “la società umana si è sottratta alla immediata soggezione alla natura dividendosi in classi e così scambiando il rapporto di dipendenza di tutti gli uomini dall'ambiente esterno con quello di sottomissione degli uni da parte degli altri che, dominando sulle condizioni di produzione, dominano sugli uomini e, dominando sugli uomini, diventano veramente padroni

---

<sup>170</sup> In *Eclisse della Ragione* Horkheimer afferma, in consonanza con Anders, che “questa mentalità che concepisce l'uomo come l'unico e assoluto padrone del mondo si può far risalire fino ai primi capitoli della Genesi” (p, 93).

della natura. La dipendenza dalla natura si traduce in dipendenza intrasociale.” (Petrucciani 1984, p.233).

Si crea così una unità di collettività e dominio in quanto la divisione sociale del lavoro, “a cui il dominio dà luogo sul piano sociale, serve al tutto dominato per autoconservarsi” (*Dialettica dell’illuminismo*, p. 30). Si potrebbe dire che il dominio “è, al tempo stesso momento necessario nella autoconservazione del tutto sociale e privilegio di una minoranza sostenuto dalla coercizione” (Petrucciani, 1995, p.104).

Alla dipendenza dalla natura si sostituisce perciò quella del dominio sociale.

La libertà dell’uomo dalla costrizione naturale si trasforma in dipendenza da una società irrigiditasi in “seconda natura”: “La civiltà è la vittoria della società sulla natura, che trasforma tutto in mera natura” (*Dialettica dell’illuminismo*, p. 200); la tecnica si trasforma in mito (vedi Adorno, *Scritti sociologici*, p. 320).

Si compie in questo modo la ‘dialettica della ragione’: essa “vuole emanciparsi dalla natura , ma persegue tale emancipazione ribadendo contro la natura la medesima coattività naturale, e proprio per questo ogni tentativo di emancipazione si risolve in una ricaduta nella naturalità. L’espansione dell’illuminismo è in realtà l’ espansione del naturalismo, si risolve cioè in una ri-naturalizzazione della società. Adorno e Horkheimer vogliono scrivere qui un nuovo capitolo nella storia della teoria della *reificazione* sociale” (Cortella, 2006, p. 10).

#### **4.7. Le radici del mostruoso nella *Dialettica dell’illuminismo* ed in Anders**

Secondo questa diagnosi il nazismo e l’orrore da esso generato sono interpretati come “l’occasione storica che fa emergere la struttura profonda di quella cultura che dimostra di essere coinvolta, sin dal suo inizio, nella storia del dominio” (Forti, *Il totalitarismo*, p. 84); “la tendenza all’autodistruzione appartiene fin dall’inizio alla razionalità, e non solo alla fase in cui emerge in tutta la sua evidenza” (*Dialettica dell’illuminismo*, p. 9)<sup>171</sup>.

Se nella riflessione degli autori francofortesi, soprattutto nel secondo dopoguerra, sembra farsi strada una revisione di questa impostazione che identifica la ragione illuministica col dominio - l’idea dunque che “Auschwitz non sia l’esito ineluttabile del destino totalitario inscritto nella *ratio* occidentale o l’interfaccia

---

<sup>171</sup> “In questo senso, Auschwitz non era la conseguenza di un «declino» della ragione, ma di una «ipertrofia» della razionalità strumentale” (Traverso, p. 119).

del capitalismo americano, quanto piuttosto un catastrofico cortocircuito tra *deutscher Geist* e dinamica storico-politica della Germania” (Bolaffi, p.195) - Anders sembra mantenere invece l’idea del perdurare di quelle condizioni sociali che avevano prodotto la barbarie: nello scritto del 1964, *Noi figli di Eichmann*, individua due radici fondamentali del ‘mostruoso’, termine con il quale vuole indicare “uno sterminio istituzionale ed industriale di persone” (*Eichm*, 24), in sostanza Auschwitz ed Hiroshima: il dislivello prometeico e la macchinizzazione del mondo<sup>172</sup>.

La consapevolezza che “ciò che è veramente accaduto può accadere ancora e di nuovo anche oggi fino a che non ne avremo cambiato fundamentalmente i presupposti” (*ibid*, 25), che “la situazione odierna assomiglia nel modo più terribile a quella di ieri” (*ibid*, 62), deriva ad Anders dalla constatazione che la macchinizzazione del mondo, il fatto cioè che “oggi il nostro mondo, nel suo insieme, si sta trasformando in una macchina”( *ibid*, 54) “è terribilmente progredita”( *ibid*, 66).

Le due radici individuate appaiono in realtà “strettamente collegate l’una all’altra” (*ibid*, 53), “corrono a lungo parallele (...) ma si incrociano e si fondano in un punto essenziale” (Revelli, p. 34): nel concetto di medialità che assorbe, come già abbiamo visto, la nuova forma che assume il lavoro e l’organizzazione burocratica nel mondo odierno dominato dalla macchina.

Il lavoro e l’agire consapevoli, guidati da uno scopo immanente, si sono trasformati in un agire mediale, in puro ‘collaborare’, un conformarsi, privo di responsabilità e coscienza, alle esigenze dell’apparato e dell’organizzazione.

---

<sup>172</sup> In realtà anche Adorno, ancora nel 1966, scriveva: “è proprio la civilizzazione a produrre il principio anti-civilizzatore, e a rafforzarlo sempre di più” (*Educazione dopo Auschwitz*, in *Prismi*; anche in Donaggio, *La Scuola di Francoforte*, da cui si cita, p.261) e faceva rientrare nel “medesimo contesto storico del genocidio” l’invenzione della bomba atomica, “che è in grado di cancellare letteralmente di colpo centinaia di migliaia di persone” (*ibid*, p. 262).

## 5. Conseguenze etiche della medialità

### 5.1. L'impresa fucina del conformismo

Anders si serve dell'immagine dell'impresa (*Betrieb*) per farne il modello dell'attività mediale, “la fucina, lo stile di lavoro, il modello del livellamento” (AM1, 298).

Il principio ‘mediale’ conformistico è vigente in ogni azienda, sia nella grande fabbrica meccanizzata (nella quale si consuma la separazione dell'opera dall'operaio) sia nell'istituzione burocratica (“fatta di interdipendenze formalizzate e di divisione spinta delle mansioni”, Revelli, p. 35): l'azienda è “dunque il luogo dove viene creato il tipo dell'uomo «mediale – senza coscienza», il luogo di nascita del conformista”(AM1, 297).

La medialità esprime, come già visto, la trasformazione che subisce nella modernità il concetto di ‘lavoro’ e di ‘azione’, il loro passare l'uno nell'altro, il loro reciproco camuffamento; in essa si attua la fatale sostituzione della responsabilità tecnica a quella morale: infatti non occorre nemmeno che il lavoratore, espropriato della possibilità di conoscere lo scopo del proprio lavoro, “abbia una coscienza. Anzi l'azione, esaminata o addirittura dettata dalla coscienza individuale, è sospesa e sostituita dalla coscienza” (AM1, 296-297), dal corretto svolgimento della propria attività.

Dunque: “mentre il lavoratore in quanto tale è ritenuto morale in ogni caso..lo scopo e il risultato del lavoro sono considerati, per principio «*moralmente neutrali*» - ed è questa una delle caratteristiche più funeste della nostra epoca; qualunque sia l'oggetto del lavoro, il *prodotto del lavoro* è sempre «*al di là del bene e del male*» (...) *in nessun caso il lavoro stesso «olet»*” (AM1, 297; vedi AD, 82 e 145)<sup>173</sup>.

Ma analoga trasformazione ha subito anche la dimensione dell'agire, la cui moralità, all'interno di una organizzazione, di una impresa, “viene sostituita da quella della bontà del funzionamento” (AM1, 257): dal momento che l'agire presuppone (oltre naturalmente la libertà di scelta) la capacità di giudizio e questa,

---

<sup>173</sup> Questa indifferenza rispetto all'aspetto morale del lavoro, il fatto che ad esso spetti “*eo ipso* lo stesso *valore positivo*” (*Linguaggio e tempo finale*, 101), dipende, secondo Anders, anche dal fatto che la razionalizzazione produttiva ha reso i sempre più scarsi lavori tanto più preziosi e ricercati, al punto che “*anche loro, poiché non crescono spontaneamente, debbono essere creati appositamente, diventando loro stessi dei «prodotti»*. Dei «prodotti di secondo ordine»” (*ivi*), esempio questo di inversione tra mezzi e fini: il lavoro, seppur considerato dal singolo come ‘mezzo’, diviene ora uno ‘scopo’, che può essere raggiunto solo con la produzione di prodotti sempre nuovi, attraverso nuovi bisogni (vedi AM2, 89).

a sua volta, la possibilità di poter valutare adeguatamente una situazione attraverso la conoscenza complessiva dei suoi aspetti, quando questi presupposti vengono a mancare - come nel caso della divisione del lavoro e della specializzazione che, all'interno dell'azienda, fungono da "paraocchi" (AD, 81) - non si può più parlare "di «azioni» nel vero senso della parola e neppure più di «attori» che avrebbero un «diritto alla responsabilità»" (AM2, 60).

La medialità, "l'illimitata *mediazione* dei nostri processi lavorativi" (Eichm, 30), radicalizza il dislivello prometeico e costituisce una delle radici del 'mostruoso': Auschwitz come simbolo dei campi di concentramento organizzati dai nazisti è infatti, secondo Anders, espressione di un processo di lavoro mediale, la produzione di "cadaveri a milioni" (*Opinioni*, 72): "L'impiegato dei lager non ha agito, ma, per quanto orrendo ciò possa apparire, ha lavorato" (AM1, 299).

La medialità spiega perché uomini comuni, apparentemente normali, con vite e comportamenti passati irreprensibili, si siano resi autori delle infamie commesse durante la Shoah e, soprattutto spiega la loro indignazione, di fronte ai giudici, per essere considerati responsabili di questi delitti: "Sarebbe completamente errato prendere questi accusati per esemplari casuali di esseri disumanizzati ed incalliti. Se non erano in grado di sentire rimorso, vergogna o una qualunque altra reazione morale, non si deve dire che ciò fosse «benchè» avessero collaborato, ma perlopiù perché avevano *soltanto* collaborato; e alle volte anche proprio *perché* avevano collaborato, cioè: perché per loro «essere morali» coincideva *eo ipso* con la «medialità» al cento per cento e quindi (per aver collaborato) avevano la coscienza pulita" (AM1, 295).

Ma lo stesso atteggiamento di discolpa (*Unschuldhaltung*), derivato dall'aver solo collaborato - che Anders ha chiamato una volta "effetto di legittimazione" (*Legitimationseffekt*, vedi: *Besuch*, 193) - hanno tenuto anche i piloti che formavano la squadra di volo responsabile dei bombardamenti atomici sul Giappone alla fine della II Guerra Mondiale: anch'essi, semplici membri di un apparato altamente differenziato, che agisce attraverso una catena di decisioni e segmenti di azioni, hanno soltanto collaborato, senza sapere cosa in realtà stessero facendo, anch'essi (con l'eccezione dell'ufficiale Claude Eatherly) non hanno sentito la minima colpa della loro azione.

### **5.1.1. Excursus: il carteggio con Eatherly**

Tra il 1959 ed il 1961 Anders intrattiene una lunga corrispondenza<sup>174</sup> con Claude Eatherly, il pilota dell'aereo di ricognizione americano che il 6 agosto 1945, constatate sufficienti condizioni di visibilità, aveva dato via libera al bombardamento atomico su Hiroshima.

Sconvolto dai sensi di colpa per l'enorme massacro commesso, Eatherly avrebbe dapprima cercato di soffocarli attraverso comportamenti delinquenti ed asociali (fino al tentativo di suicidio) per poi impegnarsi, rinnegata la sua attività di soldato e grazie all'amicizia con Anders, nel movimento pacifista.

Al di là della veridicità o meno di questa versione, effettivamente criticata da molti<sup>175</sup>, l'importante è il significato che Anders dà a questa figura, da lui interpretata come un personaggio simbolo, "incolpevolmente colpevole" (*schuldlos schuldig*) (*La coscienza*, 21): incolpevole, per essere stato all'oscuro della spaventosa potenzialità distruttiva della bomba, colpevole, per essere diventato comunque "un pezzo di apparato complice del crimine" (*Discorso*, 79).

Egli rappresenta dunque un 'precursore', la figura "simbolo di un'epoca, il simbolo della problematica con la quale noi, nell'era della terza rivoluzione industriale, dobbiamo comportarci globalmente" (*ibid*, pp. 89-90): allo stesso modo di Eichmann infatti, di cui noi tutti siamo figli, "noi al giorno d'oggi non siamo altro che innumerevoli Claude virtuali" (*ibid*, 79), tutti "nella stessa barca", anzi (...) figli di una stessa famiglia" (*La coscienza*, 22).

Ma simbolo Eatherly lo è, e questo lo distingue da Eichmann, facendone una figura positiva, anche del futuro: "l'eccezionalità della sua esperienza [è] costituita proprio nella comprensione (anche se, necessariamente, inutile) e nel pentimento per qualcosa a cui egli aveva soltanto collaborato; nel fatto che egli si sia 'fatto carico' moralmente ed emozionalmente di un'azione che in realtà non aveva 'intrapreso' (*Discorso*, 80), lo rende, secondo Anders, "in qualche modo il nostro maestro" (*La coscienza*, 22).

---

<sup>174</sup> Pubblicata nel 1961 con il titolo *Off limits für das Gewissen. Der Briefwechsel zwischen dem Hiroshima-Piloten Claude Eatherly und Günther Anders*, a cura ed introduzione di Robert Jungk, 1961 (ristampata in *Hiroshima ist überall*, 1982); trad.it., *La coscienza al bando, Il carteggio con Eatherly*, 1961.

<sup>175</sup> Nella prefazione del 1982 del testo *Hiroshima ist überall*, che conteneva la ristampa di questo carteggio, Anders si riferisce espressamente a due pubblicazioni, entrambe del 1964, fortemente critiche nei confronti della sua ricostruzione dell'intera vicenda di Eatherly, quella di Friedrich Torberg e quella dell'americano William Bradford Huie. A questo proposito vedi Georg Geiger, 1991 e Jürgen Doll, *Günther Anders, la guerre froide et l'Autriche* in AA.VV., *Austriaca*, 1992, pp.49-61.



## 5.2. Il massacro come lavoro: Auschwitz ed Hiroshima

Auschwitz ed Hiroshima dunque, le ultime due delle quattro svolte che hanno segnato l'itinerario intellettuale ed esistenziale di Anders (dopo la Grande Guerra e la salita al potere di Hitler) rappresentano gli esempi, drammatici e mostruosi, di una tendenza intrinseca alla società moderna, che si esprime in due modi.

Da un lato, attraverso la trasformazione della guerra in 'annientamento', in un processo puramente tecnico che la annulla in quanto guerra<sup>176</sup>; dall'altro lato, e soprattutto, attraverso la trasformazione del massacro in 'lavoro'.

Anders considera il genocidio degli ebrei ed il massacro atomico, entrambi, come "due esempi classici" di reificazione della morte, realizzata dalla tecnica, che prende così la forma del lavoro ben fatto: "Questi stermini, che in realtà furono naturalmente dei *fatti* o meglio dei misfatti, erano stati assegnati come *lavori*, ovvero come *jobs*, a coloro che dovevano commetterli. ..Dato che, in quanto creature dell'era industriale, avevano imparato che il lavoro non *olet* mai, anzi neppure *può* puzzare; e che esso è un'attività il cui prodotto finale per principio non riguarda né noi né la nostra coscienza, essi sbrigavano gli incarichi di eccidio di massa, ch'erano stati assegnati loro con l'etichetta di «lavoro», senza opposizione, come se si fosse trattato di qualsiasi altro lavoro. Senza opposizione, perché con la migliore coscienza. Con la migliore coscienza, perché privi di coscienza. Privi di coscienza, perché esonerati dalla coscienza per il modo in cui l'incarico era stato loro assegnato. «*Off limits* per la coscienza" (AM2, 153).

Se la loro attività si è svolta secondo le modalità di un qualsiasi lavoro, così da far scomparire qualsiasi differenza tra una impresa con scopi pacifici ed una predisposta allo sterminio, si può affermare il contrario, che cioè qualsiasi lavoro civile può diventare uno sterminio?

Ciò che muove fundamentalmente la riflessione di Anders è comunque la constatazione di questa essenziale somiglianza, ma soprattutto delle fatali conseguenze che questa può avere: poiché la medialità non solo condiziona ancora l'attuale organizzazione del lavoro (e non solo di questo), ma si è ulteriormente radicalizzata, rimane attiva una delle principali radici del

---

<sup>176</sup> "L'uomo che distrugge le zanzare coi mezzi della tecnica moderna, non «fa guerra», perché non incontra resistenza; ma si limita ad eseguire un compito tecnico. Così Hitler, quando «immetteva» i detenuti dei *Lager* negli impianti di liquidazione, non faceva guerra agli ebrei, agli zingari o agli esseri inferiori, ma li annullava semplicemente". Questo principio ha trovato un prolungamento ad Hiroshima: entrambi sono "delitti dello stesso genere" (*Essere*, 115-116).

‘mostruoso’ e ciò che questa può comportare, la possibilità di poter partecipare attivamente ad uno sterminio senza esserne completamente consapevoli, perché privati di quella chiarezza che deriva soltanto dal dominio e dalla conoscenza della situazione nella quale agiamo.

La tecnica è colpevole perciò, secondo Anders, di ricoprire il nostro mondo di un nuovo oscurantismo<sup>177</sup>.

Egli rifiuta infatti l’ “ingenua speranza ottimistica del XIX sec., quella secondo cui con la crescita della tecnica cresce automaticamente anche la chiarezza dell’uomo” (*Eichm*, 31): se viviamo in un mondo oscuro - “Tanto oscuro che non riusciamo più neppure ad accorgerci del suo oscuramento; così oscuro, che avremmo perfino ragione di chiamare la nostra epoca una «dark age»” – “*se noi viviamo in un mondo di totale irrazionalità*” è proprio “*perché viviamo in un sistema razionale come questo*” (AM2, 373), un sistema cioè nel quale ad una estrema divisione e razionalizzazione del lavoro (ad una egemonia della ragione strumentale) corrisponde un totale *irrazionalismo*<sup>178</sup>.

La capacità di immaginare gli effetti delle cose da noi prodotte rimane limitata, sia rispetto la nostra capacità di produrre (“dato che l’incremento delle prestazioni tecniche non conosce limiti”), sia rispetto l’ “illimitata mediazione dei nostri processi lavorativi”.

Inseriti all’interno di “una delle innumerevoli singole operazioni che costituiscono il processo di produzione” (*Eichm*, 30), concentrati su singoli pezzi

---

<sup>177</sup> Lohmann parla perciò - prendendo spunto dalla distinzione (proposta da Haested a proposito del rapporto tra illuminismo e tecnica) tra il ‘modello di superamento’ di Gehlen (Haested, p.15) e il ‘modello di identità’ della *Dialettica dell’illuminismo* di Horkheimer ed Adorno (*ibid*, p.17) - nel caso di Anders di un rapporto di ‘inversione’(Lohmann, p. 250).

Secondo Haested, Gehlen, collegandosi al fatto che l’industrializzazione tecnica era derivata dall’epoca dell’illuminismo con la sua “convinzione della ‘onnipotenza della ragione’ “ (*L’uomo nell’era della tecnica*, p. 102) e il «diritto ad una vita agiata”( *ibid*, p. 105), era arrivato infatti alla conclusione che l’illuminismo era comunque giunto alla fine: “L’età dell’illuminismo ci sembra ormai passata, le sue premesse sono morte, ma le sue conseguenze continuano a svolgersi”( *ivi*): dobbiamo dunque riconoscere da un lato che lo sviluppo tecnico procede inarrestabile, dall’altro che lo sviluppo culturale è ormai entrato in una fase di cristallizzazione. I francofortesi invece, avevano di fatto identificato i due concetti (tecnica ed illuminismo), assimilandoli entrambi alla ragione strumentale.

<sup>178</sup> La distinzione tra *Verstand* e *Vernunft*, quella heideggeriana tra scienza e pensiero (“la scienza non pensa”), quella di Horkheimer tra una ragione oggettiva ed una ragione soggettiva, sembra trasparire nella riflessione di Anders laddove parla dell’imporsi di un nuovo irrazionalismo, che non significa “l’insufficienza della nostra ragione, ma piuttosto *l’inopportunità del pensare*” (AM2, 374), o meglio, il divieto di pensare a ciò che va al di là delle “esigenze momentanee del compito particolare che ci viene assegnato dalla divisione del lavoro”( AM2, 372), il divieto di pensare dunque alle conseguenze del proprio fare.

dell'intero processo, "in quanto «carcerati» siamo reclusi nel quadro del nostro lavoro specialistico; ci resta quindi preclusa la rappresentazione dell'intero apparato, l'immagine dell'intero processo lavorativo (...) dell'effetto generale per il quale l'apparato lavora" (*ibid*, p. 54; vedi anche AM1, 257-8).

Superato un certo grado di mediazione (il caso normale nell'attuale lavoro industriale ed amministrativo secondo Anders) non siamo più in grado di "comprendere i procedimenti di cui noi siamo parti o condizioni" (*Eichm*, p. 31), divenendo ciechi ad essi. Questa cecità però non dipende da una incapacità soggettiva (un affievolimento della nostra sensibilità) quanto è l'espressione della oggettiva incapacità di affrontare in modo adeguato ciò che è diventato smisurato, troppo grande, al punto che di fronte ad esso rimaniamo del tutto indifferenti, diventando degli «analfabeti emotivi»: "Sei milioni per noi rimane una cifra, mentre se si parla di dieci assassinati forse in noi in qualche maniera riecheggia un qualcosa, e un solo assassinato ci riempie di orrore" (*ibid*, p. 34).

Non si tratta solo della incapacità a padroneggiare razionalmente ciò che è 'troppo grande', di cui perfino si vantano gli 'irrazionalisti triviali' (*Trivialirrationlisten*), che ad essa oppongono la forza del sentimento: "Pura follia! E' vero piuttosto il contrario. Non è che saremmo 'irrazionali', affermo. Ma all'opposto, che noi siamo 'privi di emozioni'. Cioè, non in grado di 'sentire' il 'troppo grande'" (*Sprache* I, 4).

La mancanza di pentimento dei criminali nazisti (vedi *Besuch*, 193), così come l'imperturbabilità dei piloti americani, ha dunque la propria ragione nella condizione "schizofrenica" che caratterizza l'uomo dell'età della tecnica, in quel dislivello prometeico (determinato a sua volta dalla moderna divisione del lavoro) che scava un solco sempre più grande tra le sue facoltà (*Vermögen*), tra il fare da una parte ed il sapere ed assumersi le responsabilità degli effetti di questo dall'altra.

Per spiegare il comportamento dei complici della barbarie moderna non ha senso perciò parlare di rimozione: questa infatti si giustifica in presenza di una situazione che è vissuta come traumatica e che, non potendo essere psicologicamente elaborata, viene rimossa; ma nel caso di Auschwitz ed Hiroshima coloro che collaborarono erano in realtà incapaci "di percepire e comprendere l'Orribile come orribile" (*Besuch*, 185), in quanto i loro crimini

avevano una dimensione tale, che non potevano essere controllati né emozionalmente né a livello linguistico<sup>179</sup>.

### 5.2.1. Auschwitz

Seppur legati da elementi comuni, Anders è pienamente consapevole della differenza che intercorre tra lo sterminio del popolo ebraico e i bombardamenti atomici sulle città del Giappone; precisando il suo pensiero in un testo nato in occasione della serie televisiva *Holocaust* nel 1979, definirà la differenza tra i due massacri in questi termini:” Auschwitz è stato (...) dal punto di vista morale di gran lunga più orribile di Hiroshima” (*Besuch*, 203), ma “Hiroshima è stato di gran lunga peggiore di Auschwitz” (*ibid*, p. 206).

Auschwitz rappresenta infatti per Anders ancora una fase di passaggio, una tappa intermedia, all’interno di quel processo di reificazione della morte, di esclusione cioè dei fattori umani, che si realizzerà invece completamente nel massacro atomico: in essa dunque l’uomo è ancora presente, seppure nel suo lato più disumano.

Il genocidio degli ebrei infatti, seppur possibile solo per mezzo di una possente macchina tecnico-amministrativa, spesso impersonale nel suo funzionamento, non potè fare a meno dell’intervento e della partecipazione diretta di individui, con tutti i loro sadismi, crudeltà, sentimenti di odio, cinismo verso le vittime, brutalità esercitate direttamente notte e giorno “als full time job” (*ibid*, p. 205), all’interno di uno stesso luogo del delitto (*Tatort*), dove si torturava e si soffriva: “Come non è giusto vedere le vittime esclusivamente come massa di uomini, così è sbagliato considerare gli assassini esclusivamente come «parti di macchina» nella colossale macchina dello sterminio. *Anche gli assassini erano dei singoli, che utilizzarono l’occasione della macchina dello sterminio, per soddisfare il loro personale piacere sadico*” (*ibid*, p. 185).

Tuttavia Anders, pur non sottovalutando l’importanza ed il significato che ebbero l’antisemitismo e l’ideologia nazista come presupposti necessari per motivare e mobilitare all’azione masse di uomini, sfruttando di questi spesso ignobili pulsioni, è convinto che questi motivi siano stati elementi secondari “rispetto al

---

<sup>179</sup> Pulcini (2009) ritiene che si debba parlare a questo proposito di quel meccanismo di difesa che Freud ha definito ‘diniego della realtà’ (*Verdrängung*), che “fa sì che l’io, pur riconoscendo razionalmente una realtà penosa e difficile, impedisce che essa raggiunga la sfera emotiva” (pp. 162-163): attraverso una ambivalenza di ‘sapere’ e ‘non sapere’, la realtà esterna è riconosciuta razionalmente, ma non emotivamente.

fatto che soltanto la razionale amministrazione del genocidio e la passiva partecipazione di milioni di persone ‘volontariamente costrette’ (*freiwilliggezwungen*) a non sapere resero possibile ‘il mostruoso’ fino alle sue ultime conseguenze” (Liessmann, 2002, p. 105)<sup>180</sup>.

Manca in realtà in Anders una interpretazione articolata del fenomeno nazista, la cui pericolosità seppe comunque intuire da subito<sup>181</sup>.

Egli si sofferma infatti non tanto sui presupposti storico-economici del suo successo, quanto sulle condizioni sociali ed ideologiche che lo resero possibile.

L’antisemitismo, facendo credere ai milioni in miseria (i proletari disoccupati ed i piccoli borghesi proletarizzati) di far parte di una ‘razza di signori’, superiore a quella formata dagli ebrei sotto-uomini, rappresentò il mezzo utilizzato dai nazisti per “cancellare ogni traccia di coscienza di classe” (*Opinioni*, 21) e fondare così

---

<sup>180</sup> Considerazioni molto simili a quelle di Anders appaiono quelle svolte da Bauman nel suo studio, ormai divenuto un classico, *Modernità ed Olocausto*, nel quale – dopo aver rifiutato, tra le “due antitetiche modalità di approccio alla spiegazione dell’Olocausto” quella che, nel solco della tradizione hobbesiana, ritiene il genocidio “prova della fragilità della civiltà” (nella quale “non risulta ancora completamente superato lo stato ferino pre-sociale”) ed aver preso partito invece per quella che sostiene che “l’uomo, una volta armato di sofisticati prodotti tecnici e concettuali della civiltà moderna, può fare cose che la sua natura gli impedirebbe altrimenti di fare (...) finché le inclinazioni naturali avevano guidato l’azione umana” (p. 139) – si sofferma estesamente sul fatale connubio tra antisemitismo e burocrazia statale.

Nelle sue analisi la dissociazione dei criteri propri della ragione strumentale dalla valutazione morale dei fini “costituisce l’essenza della struttura e del processo burocratico”: essa è “in buona misura il risultato di due processi paralleli, entrambi essenziali per il modello burocratico di azione. Il primo processo è dato dalla *minuziosa divisione funzionale del lavoro* (...); il secondo processo è dato dalla *sostituzione della responsabilità tecnica a quella morale*” (*ibid*, p. 143).

Se all’interno di una distribuzione gerarchica degli incarichi la responsabilità tecnica, che poggia sui criteri della massima efficienza e dei costi minimi, “rimane, almeno in teoria, vulnerabile: essa può ancora essere chiamata a giustificarsi in termini etici e a confrontarsi con la coscienza morale (...) quando la gerarchia lineare di autorità viene affiancata, o sostituita, dalla divisione funzionale e dalla separazione dei compiti” (*ibid*, p. 146), il suo trionfo appare completo ed inattaccabile: “Una volta isolata dalle proprie remote conseguenze, la maggior parte delle azioni funzionalmente specializzate supera facilmente l’esame morale o risulta moralmente neutra (...) La spinta verso l’abilità tecnica (...) si concentra completamente sull’esecuzione del compito (...) La moralità si riduce all’imperativo di essere un buon lavoratore: efficiente, diligente ed esperto” (*ibid*, pp.146-147).

Un altro effetto importante del contesto burocratico dell’azione è per Bauman “*la disumanizzazione degli oggetti dell’attività burocratica*” (*ibid*, p. 147), la possibilità di ridurre tali oggetti ad una serie di misurazioni quantitative e perciò eticamente neutre: quando questi oggetti sono gli uomini e di essi si smarrisce la specificità, le conseguenze possono essere, e sono state, mostruose.

<sup>181</sup> Come racconta in *Ketzereien*: “Nel 1928 (...) avevo letto *Mein Kampf*, per la qual cosa fui preso in giro dai miei amici, che chiamavano Hitler in modo idiota solo l’ ‘imbianchino’. Dopo che ebbi letto le prime cinquanta pagine di questo libro volgare, odioso, aggressivo, violento, mezzo acculturato, solenne, retoricamente appassionante...incontestabilmente molto intelligente (...) allora io capii: *questo uomo dice quello che pensa e pensa quello che dice*. E dice ciò in modo così volgare da diventare *irresistibile per chi è volgare* ed attirerà *chi non è volgare*, tanto da renderlo volgare” (K, 334); vedi anche *Opinioni*, 53, a proposito di un seminario su *Mein Kampf* organizzato nel ’32 assieme all’allora moglie Hannah Arendt.

una comunità popolare, che riempi il vuoto lasciato dalla società depoliticizzata ed atomizzata della Repubblica di Weimar<sup>182</sup>.

Questo risultato fu cercato anche attraverso un elemento secondo Anders necessario a tutte le dittature e cioè “l’ontologizzazione del bene e del male”, attraverso cioè la radicale separazione del corpo sociale in due parti, a priori, cioè ‘essenzialmente’, differenti: l’una buona, superiore ed eletta, l’altra cattiva, nociva e degenerata. Questo spiega il fatto, altrimenti incomprensibile, che il genocidio non corrispose ad alcun obiettivo politico, ma rappresentò uno scopo in se stesso: “La distruzione degli ebrei. Non fu un mezzo, ma uno scopo” (*Besuch*, 208).

### 5.2.2. Hiroshima

Quell’elemento di disumanità, che rende Auschwitz paradossalmente ‘ancora’ umano, e perciò “dal punto di vista morale di gran lunga più orribile di Hiroshima” (*Besuch*, 203), un inferno cioè in cui era ancora possibile un residuo di responsabilità individuale, il fatto che in esso non si è esercitato ‘solo’ un annientamento tecnico, ma si è ‘ancora’ torturato ed ucciso, come l’uomo fa da tempo immemorabile, appare definitivamente scomparso nel massacro di Hiroshima.

Ad Hiroshima infatti si realizza quella totale esclusione dei fattori umani che definisce i massacri odierni e che ad Auschwitz rimaneva ancora incompleta: i piloti americani non hanno visto le loro vittime, non hanno avuto alcun contatto con esse, tantomeno le hanno umiliate o torturate.

Essi, limitandosi a premere un bottone, sono rimasti separati dal luogo dove si realizzavano gli effetti della loro azione, come avviene “effettivamente oggi giorno al 99 % di tutti i lavoratori” (*ibid*, p.204), circostanza questa che Anders definisce con il termine di «*Schizotopie*», “il più decisivo concetto dell’odierna moralità o immoralità” (*ivi*); hanno partecipato alla loro missione di volo non certo in quanto sadici o perché avessero imparato ad uccidere volentieri: “Ciò che avvenne ad Hiroshima e Nagasaky furono omicidi di massa senza assassini e si realizzò senza alcuna malvagità” (*ibid*, p. 205)<sup>183</sup>.

---

<sup>182</sup> “Nel mio libro *La catacomba molussica*, il Principio della dittatura suona così: «Se vuoi uno schiavo fedele, regalagli un sotto schiavo»” (*Opinioni*, 21; vedi anche *Besuch*, 215).

<sup>183</sup> Otto Ullrich in un testo dedicato a studiare il ruolo della tecnica nella formazione e nel consolidamento delle strutture di dominio all’interno delle moderne società industriali, si è intrattenuto su questo tema, esaminando esplicitamente il concetto andersiano di *schizotopie*, che egli classifica come “una variante estrema dell’oggettivazione su basi tecniche” (*Technik und Herrschaft*, 1977, p. 185) o anche come una forma di ‘distanziamento’, per lui la categoria

Sebbene dunque peggiore, in quanto a conseguenze, Hiroshima risulta moralmente più innocente rispetto ad Auschwitz ed è così la paradigmatica conferma di una ‘legge’, che Anders formula nei seguenti termini: “Legge dell’innocenza: quanto più grande l’effetto [di un’azione], tanto minore la malvagità richiesta per produrlo” (AD, 189).

I piloti americani, così come qualsiasi altro addetto ai pulsanti di comando di un armamento moderno (sia esso atomico o no), in quanto ‘azionatori di pulsanti’ (*Knopfdrücker*) non hanno avuto bisogno di essere malvagi, né di provare odio, per esercitare il loro ‘lavoro’: ”Perché non c’è niente di così non indispensabile come la malvagità” (AD, 191).

Questo è, secondo Anders, ciò che caratterizza il “Diabolico” (AD, 190) della nostra odierna condizione, il “Malum” (AD, 35), la “condizione immorale” (AD, 74), nella quale ci troviamo ormai tutti come figli della tecnica: il fatto che crimini disumani possano avvenire oggi senza la partecipazione responsabile di uomini: ”Mentre infatti i delitti ‘vecchio stile’ erano disumani, perché chi li commetteva aveva sospeso la propria umanità nel momento stesso o appena prima di commetterli, quelli di oggi lo sono, perché gli uomini si sospendono come loro autori. Azioni disumane sono oggi azioni senza uomini” (AD, 200).

Questo è ciò che distingue “la barbarie della modernità” (Liessmann, 2002, p.110) dai crimini precedenti: il fatto di costituirsi come un continuum di atti, talvolta innocui in se stessi, svolti secondo modalità di lavoro, privi quindi di sentimenti specifici, soprattutto privi di odio. Negli stermini moderni l’odio è diventato antiquato: “Ma antiquato non è solo il concetto di nemico, ma tutto ciò che rientra nella categoria psicologica dell’ostilità” (*Essere*, 116)<sup>184</sup>.

Manca infatti ormai ogni rapporto diretto tra l’azione criminale e colui che la compie, condannato, come un lavoratore qualsiasi, a non sapere cosa sta facendo: “Se noi non sappiamo più che stiamo ‘facendo’ qualcosa, allora potremmo commettere anche il più orribile misfatto” (AD, 193)<sup>185</sup>.

Questo ‘non sapere’ è la manifestazione più evidente di quel dislivello che definisce la nostra condizione odierna: “Ciò che ci rende malvagi è il fatto che,

---

antropologica più significativa.

Sia lui che Bauman citano, a riprova del fatto che “la ricaduta nella barbarie è, con l’aiuto della tecnica, sempre possibile anche per l’uomo civilizzato” (*ibid*, p. 187), il caso del Vietnam: sono interessanti a questo proposito le riflessioni che lo stesso Anders fa riguardo l’eccidio di My Lay (vedi cap.4.3).

<sup>184</sup> Vedi il testo di Anders *L’odio è antiquato* (1985/ 2006), che doveva far parte di un terzo volume di AM.

<sup>185</sup> “ ‘Ignoranza’ si chiama la salvatrice della nostra integrità” (BvM, 33).

come persone che agiscono o che producono, non siamo all'altezza delle nostre opere, dei nostri prodotti...Questo nostro odierno 'non sapere cosa facciamo' è il nostro odierno 'malum'" (AD, 35-36).

Ciò che caratterizza il Moderno è dunque che in esso "il male è diventato già così tanto parte integrante della situazione, che può risparmiare all'individuo di essere malvagio (...) *l'immoralità è divenuta spirito oggettivo*" (AD, 88).

Con Auschwitz ed Hiroshima "ogni precedente etica, sia religiosa che filosofica, è divenuta obsoleta" e ci troviamo perciò "all'ora zero di una nuova morale" (*Besuch*, 195): che essa possa o no essere nuovamente stabilita non dipende però, a questo punto della riflessione, per Anders, dalla costituzione (buona o cattiva dell'individuo), quanto dalla possibilità che si ricreino nella società moderna le condizioni per l'azione morale, le condizioni "di un agire autonomo in una situazione globale, condizionata dalla tecnica, di amoralità. A questo punto la filosofia della tecnica di Anders diviene teoria critica della società moderna" (Dries, p. 62).

## **6. Il mondo, senza uomo... della bomba**



### 6.1. Pensare la bomba: teologia negativa

Il lancio della prima bomba atomica sul Giappone il 6 agosto 1945 rappresenta per Anders l'ultima, ma certo la più importante, delle svolte della propria vita: anzi essa rappresenta in fondo (per adottare un termine heideggeriano) 'la svolta', 'il' rovesciamento del suo originario tema principale (vedi UsM, 29), quello cioè dell'uomo senza mondo, per volgersi a quello del 'mondo senza uomo'<sup>186</sup>.

Se d'ora in poi la sua attività, sia teorica che politica, consisterà nel "mettere in guardia l'umanità dall'autodistruzione, da un mondo senza uomini (forse persino senza vita)" (*ivi*), a questo evento Anders non sa però, sul momento, reagire, se non chiudendosi in un assoluto mutismo.

La sua mostruosità sembra paralizzarne infatti tutta quanta la persona ("la mia immaginazione, il mio pensiero, la mia bocca, la mia pelle erano annichiliti", *Opinioni*, 72), sebbene ne comprenda subito l'enorme importanza: "Capii subito (...) che il 6 Agosto rappresentava il giorno zero di un nuovo computo del tempo" (*ibid*, p. 73).

Con essa inizia la "terza rivoluzione industriale", in realtà una rivoluzione sui generis, poiché il "mezzo di produzione" che ne è al centro, la bomba, "per la prima volta ha messo l'umanità in condizione di *produrre la propria distruzione*" (AM2, 13): essa è dunque una novità fisica, ma soprattutto metafisica, tale cioè da modificare ogni precedente convinzione, non solo riguardo l' economia, la società, ma anche la politica, la storia, l'essenza stessa dell'uomo, a tal punto da richiedere, per essere compresa, l'utilizzo di nuove categorie, anche attingendo dalla teologia.

Sebbene sia consapevole di quanto ciò possa suonare sorprendente in un uomo "notoriamente antireligioso" egli ritiene infatti che la "situazione nella quale siamo andati a finire è di per sé «un fatto religioso» (...) Ciò che intendo è che la trasformazione di cui si tratta qui è talmente fondamentale che non basterebbero a caratterizzarla categorie diverse da quelle teologiche o perlomeno prese a prestito dalla teologia" (AM2, 376).

Il silenzio che Anders sperimenta per alcuni anni dopo lo scoppio di Hiroshima non dipende dunque solo da uno shock emotivo, ma è motivato in primo luogo

---

<sup>186</sup> Con questa definizione si deve intendere ora la forma estrema di un fenomeno già esaminato anche a proposito della tecnica, che, nella interpretazione di Anders, da un lato rende superflua l'esperienza per l'uomo (ogni modalità di approccio col mondo finora da lui conosciuta), dall'altro, trasformandosi in un processo autonomo ed indipendente, rende superfluo l'uomo stesso: la possibile 'mancanza dell'uomo' provocata dalla bomba sarebbe però ora più radicale e definitiva.

dalla difficoltà di comprendere quanto accaduto per mezzo di categorie interpretative tradizionali, dalla necessità quindi di svilupparne di nuove, magari anche prendendole a prestito dalla teologia: “in quanto terreno filosofico la bomba – o più esattamente la nostra esistenza sotto il segno della bomba, perché questo è il nostro tema – è un terreno assolutamente sconosciuto” (AM1, 247), una “terra incognita”.

Il riferimento alla teologia appare utile ad Anders non appena si voglia tentare di “pensare” la bomba; ad essa infatti, come “un oggetto assolutamente abnorme; cioè un oggetto *sui generis*, cioè: l’unico esemplare della sua specie” (AM1, 259) è possibile avvicinarsi concettualmente solo adottando il metodo della teologia negativa: “Come quest’ultima, per evitare di assegnare al suo oggetto unico attributi ontologicamente inadeguati, si limitava, sotto forma di «teologia negativa», a enumerare ciò che il suo oggetto *non* è, così noi dovremo forse limitarci, *mutatis mutandis* – e il paragone, come è naturale, riguarda puramente il metodo – a scoprire che cosa la bomba *non* è” (AM1, 259-60).

Come le categorie tradizionali risultino inadeguate a descrivere e capire la bomba, lo sperimentiamo non appena cerchiamo di applicare ad essa, come arma bellica, il concetto di “mezzo”.

Pensarla nella relazione mezzo-scopo è del tutto inadeguato<sup>187</sup> secondo Anders, perché “nel concetto di mezzo è insito che esso mezzo, mediando il suo scopo, si esaurisca in questo; (...) che sparisca quindi come quantità a se stante, quando lo scopo è raggiunto” (AM1, 60), e questo non avviene con la bomba, in quanto “troppo grande in assoluto”. L’impiego della bomba, seppur con intenti limitati, provocherebbe infatti un effetto od una imprevedibile catena di effetti “più grande di qualsiasi scopo (politico-militare), per quanto grande, propostosi da uomini” e “metterebbe in forse qualsiasi ulteriore possibilità di proporsi degli scopi, quindi anche qualsiasi ulteriore impiego di mezzi; e con ciò annullerebbe il principio mezzo-fine in quanto tale”(AM1, 261)<sup>188</sup>.

---

<sup>187</sup> Un’analisi simile svolge Peter Sloterdijk che, in *Critica della ragione cinica*, fa esplicito riferimento ad Anders: „La Bomba è il vero Buddha occidentale: dispositivo perfetto, distaccato, sovrano (...) trionfo di razionalità tecnica e suo superamento paranoetico. Con lei abbandoniamo il regno della ragion pratica, dove si perseguono fini tramite mezzi acconci. La Bomba, lungi ormai dall’essere mezzo per un fine, rappresenta, invero, il mezzo smisurato che trascende ogni fine possibile“ (p. 113).

<sup>188</sup> In questo modo perciò, secondo Anders, la bomba si comporta in modo “anarchico” e pericoloso nei confronti del mondo dei prodotti della nostra epoca, che ammette e giustifica soltanto mezzi. Questo spiega la tattica tipica di minimizzarne la pericolosità, interpretandola come mezzo tra i mezzi, come arma tra le altre.

Ma come questa interpretazione della bomba come semplice arma sia assurda lo dimostra la spirale del riarmo. Esso si giustifica proprio sulla base del presupposto che l'arma atomica sia un'arma qualsiasi e quindi possa e debba essere migliorata e perfezionata come qualsiasi altra. Ma dal momento che la quantità di bombe odierne è già sufficiente a distruggere il mondo, ogni ulteriore perfezionamento ed incremento appare insensato: "l'effetto che possiamo produrre non è passibile di ulteriore aumento" (AM1, 261) (vedi "Fine del comparativo" in *Essere*, 205; vedi anche *Stato di necessità*, 22).

La bomba non è un mezzo per Anders anche per un altro motivo, poiché essa nega la distinzione tra impiego potenziale ed impiego effettivo, che costituisce un presupposto del concetto di mezzo.

Da un lato essa è continuamente impiegata come mezzo di pressione, il suo semplice possesso è di per sé una forma di pressione, di minaccia nei confronti di chi ne è sprovvisto: sulla base della tesi già esaminata, secondo la quale i prodotti tecnici non sono altro che 'azioni divenute cose', essa si presenta dunque come "un ricatto fattosi cosa"(AM1, 267)<sup>189</sup>.

Perciò scompare la differenza tra possessori 'buoni' o criminali della bomba: "Non diventa forse ogni mano, per il semplice fatto che «tiene» tali impianti, proprio *a causa di* questo tenere, una mano «sbagliata», una mano criminale?" (AM2, 310).

Questo tipo di ricatto si presenta totale: il suo effetto, nello spazio e nel tempo, è talmente smisurato che "per principio, deve sparare al di là del suo obiettivo. La sua onnipotenza è il suo difetto. La sua alternativa è inappellabile: può ricattare soltanto tutti, oppure nessuno" (AM1, 268).

Il ricatto atomico è sempre autoricatto e ricatto all'umanità intera<sup>190</sup>.

Da un altro lato essa non è un mezzo in quanto non fa "distinzione tra «preparativi» e «impiego», tra «prova» e «caso concreto»"(AM1, 268): l'insularità del campo di prova, la distinzione tra laboratorio e realtà, condizioni del lavoro scientifico, ma anche del concetto di macchina (basato anch'esso sul concetto di campo di azione chiuso) non si danno più con gli esperimenti nucleari, che trasformano il mondo intero in un gigantesco laboratorio.

---

<sup>189</sup> Anders esprime questo concetto anche attraverso la formula: "*Habere=adhibere* (...) Non esiste il non impiego di armi atomiche esistenti" (AD,181).

<sup>190</sup> Questo è ciò che rende attraente il suo possesso, specialmente per i paesi del terzo mondo e magari anche per i gruppi terroristi. (vedi Liessmann, 2002, p. 123).

Gli esperimenti nucleari (come prova la contaminazione avvenuta in conseguenza dei test sull'atollo di Bikini) non sono più esperimenti, ma “porzioni della nostra realtà; della nostra realtà storica (...) Anzi, la carica elementare degli esperimenti, spogliati del loro carattere sperimentale, è tale che, al momento della loro irruzione, il mondo storico minaccia di andare anch'esso in frantumi” (AM1, 270-1).

Essi hanno perciò “superato la soglia storica” (AM1, 271), in quanto, anche come esperimenti, possono essere “di tale incalcolabile grandezza, che si lasciano alle spalle la dimensione di ciò che noi possiamo anche soltanto concepire come situazione storica” (AM1, 272), diventando “*eventi mondiali che non è possibile richiamare indietro*” (*Stato di necessità*, 53).

La comprensione della bomba non solo sembra non poter far uso di categorie concettuali tradizionali, ma anche sottrarsi al concetto tradizionale di ‘interpretazione’ che, basandosi sulla coincidenza tra apparenza ed essenza, assegnava un ruolo primario alla percezione visiva.

Infatti alla bomba, così come alla “maggior parte dei prodotti caratteristici della nostra epoca, a cominciare dalle macchine e dagli apparecchi” (AM2, 394), non si può applicare quel procedimento di interpretazione che risultava adatto e proficuo agli oggetti comuni del mondo passato, i quali, come forme di ‘espressione’, garantivano la coincidenza tra essenza ed apparenza<sup>191</sup>.

---

<sup>191</sup> Per Anders esistono due modi di comprensione: quello diretto e quello indiretto tramite interpretazione.

Entrambi si applicano solo alle ‘espressioni’ degli esseri umani e al mondo dei loro prodotti. Solo in esse/i è possibile quella coincidenza di apparenza ed essenza (cioè di significato che ad esse attribuisce il soggetto) che non troviamo al di fuori del mondo umano: “I leoni o l'erba epatica, cioè esseri viventi, rimangono indefinibili. Soltanto i prodotti realizzati da noi si lasciano definire, prodotti ai quali noi stessi diamo il loro stato definitivo” (K, 348; trad.it., *La natura eretica*, 56-57).

Poiché ciò che vive “non può esistere in modo autarchico, ma solo in rapporto con altri viventi”, soltanto esso deve esprimersi e perciò “può essere interpretato e rendersi interpretabile” (AM2, 391). Se l'essere vivente dunque non solo ha la possibilità, ma anche la necessità di esprimersi ed essere compreso ed interpretato dagli altri “ciò «significa» che questo qualcosa non sta apertamente alla luce del sole”, che cioè “si nasconde parzialmente” (AM2, 391). Heidegger, a cui notoriamente si deve la tesi della verità come ‘*aletheia*’, ‘non-essere-nascosto’ (che risuona evidentemente, come lo stesso Anders sottolinea, nella sua concezione del comprendere) non si pone però “stranamente (...) la questione di che cosa rivela sull'ente il fatto che egli in realtà resta nascosto” (AM2, 392), il fatto cioè che “essere nascosto è probabilmente la conditio sine qua non dell'essere individuale” (AM2, 392), né tantomeno spiega il fatto che noi “perlomeno parzialmente siamo capaci di scoprire l'ente. Questa capacità è la risposta alla necessità, con il che affermo che nessuna vita vivente potrebbe vivere anche «solo per un attimo» in un mondo totalmente oscurato” (AM2, 392).

Anche il mondo dei prodotti fatti dall'uomo (non solo le opere d'arte, ma qualunque manufatto) è, per Anders, ‘espressione’. “Qualunque prodotto umano si voglia comprendere, bisogna risalire alla sua origine” (AM2, 392): interpretare significa in questo caso ricavare “dal prodotto il significato che il soggetto (l'artista, la società, l'epoca) gli ha dato originariamente” (ibidem) e questo vale

Ormai però “l’epoca dell’espressione è antiquata (...) La maggior parte dei prodotti caratteristici della nostra epoca (...) restano privi di espressione” (AM2, 393-394) e “muti”, non hanno più un aspetto proprio, non rivelano “più affatto la loro potenzialità” (AM2, 27).

Anders definisce questo fatto, “questo «essere più dell’apparire», mai verificatosi prima nella storia, “millanteria negativa” (AM2, 28): l’aspetto della macchina odierna non ha nulla più a che vedere con la sua percettibilità. Questo vale sia per i mezzi di distruzione (ad esempio le bombole di gas Zyklon B usate ad Auschwitz, la bomba atomica, le armi batteriologiche) sia per i macchinari utilizzati a scopi scientifici o produttivi: egli cita a questo proposito una visita da lui effettuata al CERN, “per me indimenticabile, perché non mi ha detto assolutamente nulla” (AM2, 394).

“Chi si limita, oggi, alla percezione di ciò che è visibile sul momento, si lascia sfuggire la realtà” (*Essere*, 50): “la tecnica è diventata talmente complicata che la «sensibilità» non è più alla sua altezza (di fatto oggi la tecnica è soprasensibile)” (AM2, 394)<sup>192</sup>.

La soprasensibilità della tecnica comporta l’esclusione di fatto della maggioranza degli uomini dalla possibilità di percepire l’oggetto nella sua funzionalità (o, come aveva affermato Heidegger in *Essere e tempo*, p.112, nella sua «appagatività» (*Bewandtsganzheit*)), ma soprattutto di afferrarne l’eventuale pericolosità.

Rispetto ai moderni apparati di macchine ci troviamo perciò di fronte ad oggetti che non sono né ‘fenomeni’ nel senso di Heidegger (“ciò che si manifesta in se stesso, il manifesto”, *Essere e tempo*, p. 48), né in quello di Kant (poiché ai concetti, ad esempio, di reattore nucleare o di bomba atomica non corrisponde nessuna visione sensibile corrispondente alla sua potenzialità o pericolosità, rimangono questi concetti, kantianamente ‘vuoti’); ad essi si addice piuttosto il

---

anche quando comprendiamo la funzione di un prodotto: “anche allora osserviamo il significato che l’autore (del prodotto) aveva destinato ed assegnato al prodotto stesso” (AM2, 393).

Questo procedimento, sottolinea Anders, non è, come potrebbe sembrare, una forma di sillogismo: “Piuttosto noi vediamo nell’*expressio l’exprimens*” (AM2, 392), è dunque piuttosto una specie di sintesi percettiva (*Wahrnehmungsynthese*).

La coincidenza tra apparenza ed essenza, garanzia della comprensione, non esiste solo nel campo della mimica vivente, quindi nelle espressioni fisiognomiche, ma anche nel campo degli oggetti d’arte (che “non sono altro che parlare” AM2, 405 nota 3) o “dei semplici utensili: infatti martelli, sedie, letti, pantaloni, guanti, ecc. si può ancora vedere a cosa servono, essi «appaiono» (AM2, 28).

192 “il tentativo di percepire il senso per mezzo dei nostri sensi sarebbe già un’impresa priva di senso” (AM2, 29), “dei propri occhi non c’è più assolutamente da fidarsi” (AM2, 395).

termine coniato da Kafka: “un oggetto: ‘Odradek’, la cui funzione sembra consistere proprio nel non avere alcuna funzione” (UsM, 24).

Il fatto di sfuggire ad ogni possibilità di comprensione concettuale o percettiva rende dunque la bomba ontologicamente un *unicum*: “In passato si chiamavano «mostruosi» gli esseri che non si potevano definire; cioè erano considerati *monstra*, esseri che, sebbene fuori dell’ordine naturale, esistevano tuttavia e che, ridendosi della domanda che cosa fossero, imperversavano allegramente. Un tale essere è la bomba. Esiste sebbene sia di natura indeterminata. E la sua mostruosità ci tiene con il fiato sospeso” (AM1, 265).

## 6.2. *Excursus*: Il ‘sublime’ e la bomba

Questo dislivello (tra un oggetto smisuratamente grande e la nostra capacità di poterlo percepire o comprendere) era stato già colto da Kant nel concetto di ‘sublime’ della Terza Critica.

Anders discute questo concetto in una digressione, intitolata *Integrazione accademica, maggio 1949*, all’interno delle annotazioni che accompagnano il viaggio che compie nel 1966 ad Auschwitz e Breslavia, sua città natale<sup>193</sup>: Kant nell’*Analitica del sublime* “definisce «sublime» ciò che «per il fatto di poterlo anche solo pensare, attesta una facoltà dell’animo che oltrepassa ogni misura dei sensi»” (*Discesa all’Ade*, 43)<sup>194</sup>.

Per Kant la nostra incapacità a cogliere il ‘sublime’ nella sua grandezza ed infinità, “il dato di fatto dello scacco sensoriale”, dimostra tuttavia che noi possediamo una facoltà che è essa stessa soprasensibile, “che siamo i detentori di una misura soprasensibile a cui commisuriamo la nostra inadeguatezza” (*ivi*).

E se ammiriamo qualcosa come ‘sublime’ allora ammiriamo in fondo noi stessi: il sublime non sta negli oggetti della natura, ma è piuttosto un attributo dell’uomo stesso<sup>195</sup>; per questo siamo fieri di noi stessi e per questo “afferma Kant, nonostante il «dispiacere» che suscitano il grande o il terribilmente grande, la

---

<sup>193</sup> Confluite in un testo apparso nel 1967, ripubblicato nel 1979 con il titolo *Besuch im Hades. Auschwitz und Breslau 1966. Nach «Holocaust» 1979*; parzialmente tradotto in italiano (2008): *Discesa all’ade, Auschwitz e Breslavia 1966*.

<sup>194</sup> Non è citata da Anders esplicitamente la pagina: *Critica del Giudizio*, Roma-Bari, 1970, p.99.

<sup>195</sup> Dice infatti Kant: “Tutto ciò che suscita in noi questo sentimento, e quindi la *potenza* della natura che provoca le nostre forze, si chiama (sebbene impropriamente) sublime; e solo supponendo questa idea in noi, e relativamente ad essa, siamo capaci di giungere all’idea della sublimità di quell’essere, il quale produce in noi un’intima stima, non solamente con la potenza che mostra nella natura, ma ancor più con la facoltà, che è in noi, di giudicarla senza timore, e di concepire la nostra destinazione come sublime rispetto ad essa” (*Critica del Giudizio*, pp. 115-116).

percezione sprofonda in «sentimento del piacere» che emoziona” (*ivi*; vedi *Critica del Giudizio*, pp.106-110).

Anders constata però che la teoria kantiana, nella situazione di oggi “rimane inutilizzabile, del tutto inutilizzabile”, sia perché abbiamo a che fare ora con azioni umane oppure prodotti dell’uomo e non, come intendeva Kant, con idee, sia perché “l’abisso davanti al quale ci troviamo (...) non si spalanca tra «ragione» e «immaginazione», bensì tra «azione» e «immaginazione»”. Ciò che è “il «troppo grande» non è il sublime, ma al contrario qualcosa di mostruoso e orribile: vale a dire il crimine smisurato che non siamo più in grado di comprendere moralmente” (*ibid*, p. 44).

Perciò può così concludere: “Mentre Kant aveva creduto di poter andare fiero del fatto che noi cerchiamo di pretendere dalla nostra immaginazione più di quanto essa possa dare, e aveva trovato conferma del fatto che siamo detentori di una misura soprasensibile proprio nell’esistenza di tale tentativo, perfino del suo scacco, noi uomini d’oggi non abbiamo più alcun diritto a questo senso di fierezza. Che cosa *testimoni* la discrepanza tra le nostre facoltà è un interrogativo metafisico o antropologico che oggi non ci riguarda affatto, mentre la sola cosa che importa sono le *conseguenze* determinate da questa discrepanza. E queste conseguenze non hanno appunto niente a che fare con il soprasensibile, a meno di non definire «soprasensibile» anche il mostruoso. Comunque, il fatto che non possiamo più elaborare con l’immaginazione ciò che siamo in grado di realizzare ha davvero un esito mostruoso, infernale: possiamo cioè continuare a commettere sempre più crimini, *ad libitum*” (*ibid*, p. 44-45)<sup>196</sup>.

### **6.3. Teologia atomica: l’ultima epoca della storia**

Il riferimento alla teologia, finora praticato solo metodologicamente, sul modello della teologia negativa, come ricerca di “cosa la bomba non è” (AM1, 260) si impone quasi naturalmente per Anders non appena si sposti l’attenzione sul significato e le conseguenze storico-filosofiche e morali dell’esistenza della bomba e del suo potenziale distruttivo per l’autocomprensione dell’uomo.

Attraverso la bomba l’umanità ha compiuto, secondo Anders, un salto, un “salto nell’assoluto” (AD,11), facendosi simile a Dio, cioè onnipotente, seppur in modo

---

<sup>196</sup> Vedi nota 1, *Sprache* I, 5, sull’utilizzo di ‘Enorme’ al posto di ‘sublime’.

negativo. “Al posto della *creatio ex nihilo*..la *potestas annihilationis*, la *reductio ad nihil*” (AM1, 251 e AM2, 376).

A questa onnipotenza “di tipo assolutamente nuovo” corrisponde però un’impotenza “anch’essa di tipo assolutamente nuovo” (AM2, 377).

E’ infatti per l’umanità impossibile liberarsi delle conoscenze e delle capacità che le hanno permesso di raggiungere questa nuova condizione storica, che rappresenta perciò la definitiva ultima epoca dell’umanità: “L’epoca nella quale viviamo è, anche se essa dovesse durare in eterno, la definitiva ultima epoca dell’umanità. Poichè noi non possiamo disimparare niente di ciò che abbiamo appreso” (AD, 55)<sup>197</sup>.

Per rappresentare la contraddittorietà di questa nuova epoca storica, rispetto alla quale le precedenti “sembrano ridursi a mera preistoria” (AM1, 251) Anders utilizza la mitica figura del Titano: a questo assomiglia l’uomo dell’era atomica, essere “appartenente ad una nuova specie”, il signore dell’Apocalisse, che desidera però, conscio della pericolosità insita nella sua onnipotenza, “perdutamente di tornare ad essere uomo” (AM1, 253).

Ciò che rende irrealizzabile questo sogno del Titano-uomo è proprio l’irrevocabilità delle nostre conoscenze tecnico-scientifiche, che fa dire ad Anders che “noi non viviamo nell’era del materialismo (...), ma nella seconda era platonica (...) Nel 1945 non siamo entrati nell’era atomica perché avevamo fabbricato tre bombe atomiche, ma perché possedevamo la ricetta non fisica per realizzarne innumerevoli altre” (AM2, 30).

La tecnica industriale inverte il platonismo, in quanto al sapere tecnico-scientifico, alle idee degli oggetti, spetta un grado dell’essere maggiore che al singolo oggetto: se quest’ultimo è eliminabile, anzi sulla base delle leggi economiche, è “nato per morire” (AM2, 31), le prime rimangono per sempre: “Per una volta la bomba atomica, bombe atomiche per sempre” (AD, 56).

Nonostante ogni sforzo si possa fare per limitare il riarmo atomico (e molto è stato fatto in questo senso, almeno dalle grandi potenze, dall’epoca in cui Anders svolgeva queste riflessioni) è decisivo il fatto che le conoscenze sufficienti a produrre la bomba rimangono e rimarranno comunque sempre a disposizione dell’umanità.

---

<sup>197</sup> “Indipendentemente dalla sua lunghezza e dalla sua durata, quest’epoca è l’ultima: poiché la sua differenza specifica, la possibilità dell’autodistruzione del genere umano, non può aver fine – che con la fine stessa” (*Essere*, 201).



Sulla base di questa fondamentale constatazione Anders può dunque affermare che “l’epoca del mutamento d’epoca è finita dal 1945. Ormai viviamo in un’era che non è più un’epoca che ne precede altre ma una «scadenza» (*Frist*), nel corso della quale il nostro essere non è più altro che un «esser-ci-ancora-appena» (...) la nostra era è e rimane, che finisca o continui, l’ultima, perché il pericolo che abbiamo provocato con il nostro prodotto (...) non potrà più finire, tranne che con la fine stessa” (AM2, 14).

La bomba ha trasformato lo status metafisico dell’umanità e, con esso, della storia.

Al posto della proposizione “Tutti gli uomini sono mortali” è subentrata infatti, dopo l’esperienza dei massacri novecenteschi, la proposizione “Tutti gli uomini sono eliminabili”, che la bomba ha ulteriormente e definitivamente cambiato nella proposizione “l’umanità intera è eliminabile” (vedi AM1, 254-5): “Dallo stato *genus mortalium* siamo passati allo stato *genus mortale*” (AD,171).

L’essenza dell’epoca odierna è diventata identica all’ “*essenza del tempo: la caducità (Vergänglichkeit)*” AD, 60): mentre infatti quelle precedenti scomparivano, per fare posto ad altre epoche (come il medioevo, che è seguito all’evo antico), questa possibilità è preclusa all’epoca odierna, “perché *il suo trascorrere in qualcosa d’altro potrebbe avvenire solo nella forma della fine*” (*ivi*).

Se finora dunque la mortalità (Non-essere, *Nichtsein*) era pur sempre un concetto che riguardava il singolo, uomo o avvenimento, l’esistenza del quale era appunto limitata, compresa all’interno di un’entità più vasta, il mondo umano, il medium della storia ( “Non-essere per noi (...) Non-essere *ad usum hominum*”), ora invece: “Ciò che ci aspetta è un non-essere per nessuno” (AD, 174).

L’esistenza della bomba distrugge dunque il concetto di storia: “La storia ‘che-non-c’è-più’ sarà in una maniera fondamentale diversa qualcosa ‘che-non-c’è-più’ rispetto i singoli eventi storici ‘che-non-ci-sono-più’. Perché essa non sarà più semplicemente ‘il passato’, ma qualcosa che sarà stato così (cioè: così non sarà), come se non fosse mai stato” (AD, 175).

Egli parla a questo proposito di “seconda morte”, quella condizione cioè nella quale: “*Al posto del detto salomonico: «Tutto sarà stato» subentrerà il detto «nulla è stato»*” (AM1, 255), nella quale non essendoci più “nessuno che si

ricordi di quel che è stato” (AM1, 256), quest’ultimo, il passato, scomparirebbe totalmente<sup>198</sup>.

Possiamo dire perciò che la bomba muta anche il concetto stesso della storia intesa come *posthistorie*: il tempo finale (*Endzeit*) infatti è, come questa, irreversibile, ma, a differenza di questa, non definitivamente sicuro, dal momento che l’Apocalisse è sempre incombente, sempre possibile.

Anche la politica cambia radicalmente: l’esistenza della bomba accentua infatti, radicalizzandola, la tendenza ‘totalitaristica’ della tecnica; il principio ‘oligarchico’ ad essa inerente assume in queste nuove condizioni un minaccioso significato: “Quanto più enorme è l’efficienza dell’apparato tecnico, tanto più enorme è anche quella dei singoli, che adesso – con disposizioni solistiche, chiamate ‘decisioni politiche’ – sono in condizione di mettere in moto enormi apparati, e ciò significa: lasciar naufragare milioni di uomini o l’intera umanità” (*Discorso*, 101)<sup>199</sup>.

Perciò Anders può parlare di “totalitarismo atomico” (AD, 17) e di “fine della politica” (*ibid*, 19). Quest’ultima, intesa come esercizio di sovranità su un determinato territorio per una determinata porzione temporale, è ulteriormente limitata dal fatto “che gli effetti di ciò che l’uomo avrebbe fatto «a casa» avrebbero poi avuto luogo in altri paesi” (AM2, 191), a causa cioè della possibilità, mai scongiurabile, di fughe radioattive: esse “non badano alle pietre miliari, ai confini nazionali o alle «cortine». Così, nell’età finale, non ci sono più distanze. Ognuno può colpire chiunque ed essere colpito da chiunque” (*Essere*, 202).

La condizione atomica presenta tratti paradossali (*Absurdität*): la proliferazione atomica ha comportato la pluralizzazione dell’onnipotenza, di conseguenza relativizzando il potere delle grandi potenze e sovvertendo le gerarchie internazionali (AD, 13-16), in definitiva trasformando l’onnipotenza in impotenza: “Poiché ogni *possessore dell’onnipotenza* non solo può distruggere totalmente l’altro possessore, ma anche da questo essere distrutto, ognuno è non solo totalmente potente, ma anche *totalmente impotente*” (AD, 17).

---

<sup>198</sup> In questa “constatazione terrificante” di un “negativo futuro II” (non saremo mai stati) Anders vede un’immagine dell’inferno (K, 286; vedi AM2, 378).

<sup>199</sup> In realtà è possibile notare anche qui la stessa ambiguità già vista a proposito del concetto della tecnica come soggetto della storia: da un lato la radicalizzazione della divisione dell’umanità in due classi (pochissimi signori, il resto dell’umanità sotto la loro dominazione ed i loro capricci), dall’altro l’abbandono di ogni ipotesi classista: la bomba minaccia tutti, senza distinzioni e per la prima volta nella storia rende reale il concetto di una unica ‘umanità’.

### 6.3.1. *Excursus*: La polemica con Jaspers

A questo proposito aspra è la polemica di Anders nei confronti delle tesi sostenute da Jaspers nel suo scritto del 1958, *La bomba atomica ed il futuro dell'uomo*, in particolare nei confronti di quello che egli definisce l' 'assioma dei due inferni' (*Zweihöllen-Axiom*), secondo cui, a detta di Jaspers, due pericoli equivalenti minacciano oggi il mondo: o la distruzione definitiva ed apocalittica dell'umanità a causa della bomba atomica o la distruzione dell'essenza dell'uomo a causa del totalitarismo sovietico, "impiego della bomba atomica o accettazione del totalitarismo" (Jaspers, p. 260).

Egli equipara, secondo Anders, il pericolo della bomba a quello rappresentato da un regime totalitario: "Nelle parole di Jaspers "Là è perduta l'esistenza, qui l'esistenza degna di vivere" (p.22). O, di nuovo con le parole di Jaspers: "Qui è definitivamente distrutta la vita dell'uomo, là la sua essenza" (p.230)" (AD, 41)<sup>200</sup>.

La scelta del rischio atomico si basa per Jaspers sul presupposto che la vita sotto il totalitarismo non sia più una vita umana, che in essa l'uomo, privato della libertà, sia privo anche della sua essenza, e che quindi la sua esistenza, privata di ogni valore, diventi sacrificabile: "La vita, per salvare la quale l'uomo nato per la libertà fa tutto quello che è possibile, è più che semplice vita. Perciò la vita come esistere, nei singoli aspetti e nell'insieme, può essere esposta e sacrificata, per la vita degna di essere vissuta" (Jaspers, 258).

Secondo Anders "questa alternativa di Jaspers è semplicemente indiscutibile (...) [e] profondamente vergognoso" (AD, 41) che un filosofo paragoni il pericolo dovuto a qualcosa di storicamente contingente e perciò mutevole al pericolo di una completa distruzione dell'umanità, anche perché: "Non soltanto il totalitarismo distrugge l'essenza dell'uomo, anche la situazione atomica lo fa" (AD, 44)<sup>201</sup>.

In realtà "la minaccia atomica (...) è infatti non l'alternativa al totalitarismo, ma la versione del totalitarismo sul piano delle relazioni internazionali. Oggi l'alternativa definitiva non è «totalitarismo o minaccia atomica», bensì «O una

---

<sup>200</sup> Le pagine citate tra parentesi si riferiscono all'edizione tedesca del testo di Jaspers utilizzato e citato da Anders in AD.

<sup>201</sup> In realtà per Anders la pace si è mantenuta finora non perché ci sono le bombe atomiche (teoria della deterrenza), ma "sebbene ci siano" (AD, 114).

potenza si serve della minaccia atomica perché è già totalitaria oppure una potenza diventa totalitaria in quanto si serve della minaccia atomica»” (AD, 43). Jaspers rimane perciò per Anders un “apocalittico puramente universitario (*reiner Katheder-Apokalyptiker*)” (ibidem), perché invece di chiamare all’azione diretta contro il pericolo imminente si limita a consigliare all’uomo un ‘autotrasformazione’ (*Selbstveränderung*) e si accontenta di una azione puramente intellettuale<sup>202</sup>.

#### **6.4. Il *kairos* dell’ontologia**

Nell’età della minaccia atomica trovano giustificazione, si avverano realmente, secondo Anders, alcune delle più significative affermazioni di Heidegger<sup>203</sup>: in primo luogo la sua definizione dell’uomo come l’ente a cui “nel suo essere, ne va di questo essere stesso” (*Essere e tempo*, p. 28).

Ma anche il concetto della ‘differenza ontologica tra essere ed ente’ acquista ora concreto significato: “la differenza tra ente ed essere acquista una evidente giustificazione solo nel momento in cui compare all’orizzonte come eventualità il ‘non-essere’ dell’ente; la divisione tra essere ed ente è uno dei ‘doni del non-essere’. La ‘differenza ontologica’ deve la sua esistenza soltanto alla gelida ombra, che oggi il possibile non-essere getta sull’ente. C’è l’ ‘essere’ che si differenzia dall’ ‘ente’ soltanto perché c’è il ‘non-essere’” (AD, 177).

Per questo Anders parla di “*Kairos* dell’ontologia” (AD, 173): se l’antico concetto (distinto da quello di *cronos*) intendeva, nel Nuovo Testamento, il punto critico, nel tempo, della decisione di fronte all’offerta di salvezza di Cristo, ora Anders “lo riferisce al momento temporale della storia dell’umanità in cui l’essere ed il non essere in maniera singolare si imbattono l’uno nell’altro” (Lohmann, p. 40), in cui dunque la filosofia della storia diventa escatologia: l’essere è poiché non è ancora ‘niente’ (vedi Hildebrandt, in AA.VV., *Anders kontrovers*, p. 48).

---

<sup>202</sup> A questo proposito Liessmann, dopo aver accennato al fatto che argomentazioni simili sono ricomparse nel dibattito degli anni ’80 (in coincidenza con il radicalizzarsi del confronto Est-Ovest dovuto al posizionamento in Europa, particolarmente in Germania, dei missili americani in risposta ad analoghe iniziative di riarmo sovietico) – sostenute, da un lato da Glucksmann (vicino alle tesi di Jaspers), dall’altro da Tugendhat (vicino alle tesi di Anders) – riflette: “Deve oggi sembrare quasi incomprensibile, che la paura di fronte ad una tale immagine di argilla (*tönerne Gebilde*), come era stata l’ Unione Sovietica nei suoi ultimi decenni, abbia spinto anche uomini intelligenti a preferire la morte collettiva dell’umanità ad una minaccia da parte di un nemico ideologico, che poi nel giro di pochi mesi è crollato su se stesso” (Liessmann, 2002, p. 129).

<sup>203</sup> Come fa giustamente notare Liessmann (2002, pp. 129-130) l’utilizzo di termini dal sapore heideggeriano (non inusuale del resto in Anders) trova in questo caso pieno significato.

Se non è un caso che l'ontologia heideggeriana e la situazione apocalittica siano comparse contemporaneamente (AD, 177) questo non significa però, per Anders, che quest'ultima sia adeguatamente compresa da Heidegger.

Designare infatti “la nostra odierna situazione apocalittica un «essere-per-la-morte»”, vedendo così nel concetto heideggeriano un'espressione ‘profetica’ è per Anders “una osservazione assolutamente avventata”, anche se comprensibile oggi: “la stessa concezione di Heidegger non era altro che un trasferimento dell'aspettativa apocalittica nel linguaggio dell'individuo (...) Chi applica l'espressione di Heidegger alla situazione odierna fa automaticamente della catastrofe qualcosa di positivo: ne fa la *chance* offerta all'umanità di «effettuarsi veramente»” (AM1, 342-3, nota 2).

Né si può pensare che egli avesse alluso allora “addirittura alla possibilità di un suicidio collettivo” (AM1, 342, nota 2), come suggerisce la spesso utilizzata espressione “suicidio atomico” (*atomarer Selbstmord*); a questo concetto Anders dedica alcune riflessioni, per negarne comunque la validità: esso infatti sottintende condizioni che non si danno nel caso dell'umanità (che è un soggetto solo passivo) e cioè sia la possibilità di compiere una libera scelta, sia l'identità tra vittima e uccisore<sup>204</sup>.

Non si dà identità, in quanto non si può parlare di umanità al singolare, confondendo con ciò i colpevoli e gli innocenti, i pochi singoli che hanno sempre collaborato alla nascita di questa situazione e che hanno la possibilità (al di là di tutti i meccanismi di controllo) di dare inizio ad un massacro di enormi proporzioni e le masse, che ne rappresentano solo le potenziali vittime.

Ma noi siamo privi anche di quella libertà che il concetto di ‘suicidio’ deve necessariamente sottintendere: siamo infatti completamente espropriati della facoltà di decidere, non solo per la deresponsabilizzazione provocata dalla medialità dell'agire, non solo per la complessità dei meccanismi dell'apparato che non siamo più in grado di padroneggiare completamente e che quindi potrebbero mettersi in moto anche automaticamente (ad esempio per un errore del computer), ma perché “restiamo incapaci (...) di controllare quelle potenze, nelle cui mani potenzialmente si trova la distruzione” (AD, 66), per quella completa inversione del rapporto tra il singolo e la massa che ha dotato il primo di eccezionali poteri: “Concretamente: il Presidente di uno stato potrebbe nella sua qualità di ‘più alto

---

<sup>204</sup> Vedi anche: AD, 61-66 e 177-180; anche: AM1, 266.

Signore della guerra' (...) dare il segno decisivo del 'go-ahead', che provocherebbe immediatamente il giudizio universale" (*Discorso*, 101).

### 6.5. L'Apocalisse. Cecità all'Apocalisse

I passaggi che definiscono la nostra condizione odierna hanno dunque per Anders connotazioni teologiche: "In che altro modo avrei potuto classificare l'Enorme?" (AM2, 379).

Ciò che egli definisce come *religiosum* non è però "nulla di positivo, bensì solo la terribilità che trascende ogni dimensione umana del fare umano" (AM2, 379): essa, la possibile distruzione dell'umanità, può essere classificata "solo come azione apocalittica, dunque attraverso analogie teologiche" (AD, 20).

Sebbene Anders fosse stato tra i primi ad aver introdotto all'interno del dibattito pubblico il termine 'Apocalisse' nei primi anni cinquanta, esso fu talmente abusato da fargli ammettere una volta: "Oggi tutti parlano dell' «apocalisse». Quando sento quella parola dalle loro labbra, non ci credo già più io stesso. Non posso più sentire quella parola" (*Opinioni*, 79)<sup>205</sup>.

Tuttavia 'Apocalisse' è un concetto centrale della sua filosofia - così come il derivato 'Cecità all'Apocalisse (*Apokalypseblindheit*) - essenziale per caratterizzare la situazione del mondo post-Hiroshima: per questo egli si sforza di definirne somiglianze e differenze rispetto al pensiero cristiano.

Comune ad entrambe le rappresentazioni apocalittiche è, secondo Anders, l'idea della condizione odierna come "scadenza" (*Frist*), come "tempo finale" (*Endzeit*), come "esser-ci-ancora" (*Gerade-noch-sein*).

Per i primi cristiani infatti l'esistenza del mondo vale come un semplice "*Noch-Dasein*" (AD, 218), il tempo tra la resurrezione di Cristo ed il suo ritorno (*Parusia*) è irrevocabilmente l'ultimo, il tempo finale (*Endzeit*): "La Cristianità vive certo dopo la nascita di Cristo, ma tuttavia nell'età 'ante' (AD, 210): allo stesso modo si caratterizza per Anders il tempo dell'umanità tra la prima bomba atomica e la possibile definitiva Apocalisse.

Più significative sono però le differenze tra le due concezioni.

In primo luogo: l'attesa apocalittica (*Unterganserwartung*) di quel tempo non si è realizzata (e questo ha comportato uno spostamento del suo significato su cui

---

<sup>205</sup> Sulla diffusione e l'utilizzo di questo concetto nel dibattito pubblico, specialmente in Germania, nel secondo dopoguerra, vedi Vondung Klaus, *Die Apokalypse in Deutschland*, 1988 (introduzione, pp.7-17).

Anders riflette in *Atomarer Drohung*) in quanto “detto alla buona, era infondata. Quella odierna è al contrario oggettivamente giustificata” (AD, 218).

Solo oggi dunque il termine Apocalisse acquista “il suo significato vero e non metaforico” (AD, 214).

Inoltre: se un tempo la fine era causata dall'uomo, dalle sue colpe, era la conseguenza della sua condizione morale, oggi invece “consiste la colpa nella produzione della fine” (AD, 219): ma poiché quest'ultima non è annuncio di un nuovo inizio, di un nuovo futuro, creazione di storia, quindi “annuncio felice”, ma la fine di ogni storia (“nuda apocalisse”, “apocalisse senza regno”, cancellazione di ogni futuro), “l'odierno annuncio è al contrario semplicemente spaventoso” (*ivi*).

L'umanità è però incapace di percepire adeguatamente la minaccia rappresentata dall'arma atomica, essa dimostra ‘Cecità all'Apocalisse’ (*Apokalypseblindheit*).

Infatti “non si può negare che «sappiamo» quali sarebbero le conseguenze di una guerra atomica. Ma lo «sappiamo» soltanto. E questo «soltanto» indica che questo nostro «sapere» resta estremamente vicino al non sapere o almeno al non capire; molto più vicino a quest'ultimo che non alla comprensione” (AM1, 279): esso non è dunque sufficiente ad incuterci quella paura ‘produttiva’ che costituisce, per Anders, un potente strumento nella lotta all'autodistruzione.

Due sono le radici principali di questa cecità<sup>206</sup> : una antropologico-filosofica ed una storica.

La radice antropologica è costituita dal dislivello prometeico (vedi AM1, 276-80): poiché anche la paura ha, come ogni facoltà umana, “il suo limite di prestazione, al di là del quale non funziona più, ossia non può più registrare aumenti” (AM1, 277), anch'essa, dinanzi alla mostruosità della bomba atomica, fallisce.

“All'idea dell'Apocalisse poi, l'anima rimane inerte” (AM1, 278),

La radice storica è individuata principalmente nella moderna fede del progresso, che “ci ha tolto la capacità di prendere in considerazione una «fine»”<sup>207</sup> (AM1, 287): ciò che ci rende difficile infatti concepire la possibilità dell'Apocalisse è il

---

<sup>206</sup> vedi in *Die atomare Drohung* il saggio ad esse dedicato, pp.106-124.

<sup>207</sup> Anche le rivoluzioni del nostro secolo (quella comunista e quella nazista), erano ugualmente incapaci di concepire un' “Apocalisse senza regno” (*Apokalypse ohne Reich*), in quanto entrambi i concetti erano per esse “viventi”, specialmente per la teoria marxista: “poiché in questa non soltanto la rivoluzione giocava il ruolo dell'apocalisse, ma la società senza classi anche quello del Regno di Dio” (AD, 208).

Ciò fa apparire perciò Marx e San Paolo, secondo Anders, come “contemporanei” (*Zeitgenossen*) (AD, 209).

fatto che “noi siamo abituati al suo opposto, al concetto del Regno senza apocalisse” (AD, 207).

Questa fede, diventata ormai per noi una seconda natura, poggia sul principio della infinita perfettibilità di tutte le cose, sulla convinzione cioè della irrealtà del concetto di negativo, sostituito da quello di “migliore”, cioè di perfettibile. Dunque: “non si è preparati ad una cattiva fine, perché non esiste né qualche cosa di cattivo, né una fine” (AM1, 288), come dimostra la positivizzazione del negativo nella dialettica hegeliana.

Oltre queste due radici, di natura storica ed antropologica, Anders rinviene un altro motivo, di natura morale-conoscitiva: “è infatti la posizione morale in cui ci troviamo di fronte ad un oggetto (una faccenda, una situazione) a decidere se afferriamo o meno l’oggetto” (AM1, 293); la nostra capacità di vedere dipende dal fatto se l’oggetto ci riguarda o no: gli elementi dell’esistenza mediale che, come abbiamo visto, caratterizzano “la posizione morale dell’uomo odierno” (AM1, 294), però “congiurano per impedire che egli afferri qual è la natura della bomba” (AM1, 301).

## **7. Il nichilismo**

### **7.1. Il nichilismo della bomba**

La logica conseguenza della modernità è dunque, secondo Anders, un mondo senza uomo: non solo perché con la tecnica l’uomo ha cessato di essere fine a se stesso ed è degradato a mezzo, a materia prima di una macchina produttiva resasi indipendente, ma anche perché con la bomba “l’età del nichilismo (...) si è inverata praticamente nell’età della possibile annichilazione, il kairos dell’ontologia” (Portinaro, 2003, p.73).

Con la bomba il nichilismo è diventato ‘annichilismo’.



Come già per i nichilisti russi del XIX sec. il nichilismo è per Anders il completo naturalismo di un mondo che si è trasformato, per opera delle scienze naturali, “in un oggetto «al di là del bene e del male» (AM1, 77).

L'essenza del nichilismo consiste nella formula ‘tutto è uno’, formula bifronte, che afferma due cose: “Da un lato appunto: «Tutto è di un'unica specie: cioè della specie natura» - e con ciò rappresenta la formula fondamentale del «monismo metafisico». D'altro canto, poiché conosce appunto solo le leggi dell'essente: «Non c'è niente di dovuto; tutto è uguale, tutto è permesso». E rappresenta pertanto la formula fondamentale dell'amoralismo radicale programmatico” (AM1, 307).

Questo monismo scientifico, in cui la materia è retta esclusivamente dalle legge naturale, ossia da “una *legge senza legislatore*” (AM1, 306) – ‘sublimato’ per decenni (come dimostrò il movimento iniziato da Häckel in Europa centrale, nella quale era possibile percepire “tutti i giorni come il naturalismo si collegava con il progresso tecnico ed industriale” AM1, 324) – provocò invece in Russia un effetto di shock, perché là esso irruppe improvvisamente, come un corpo estraneo, scontrandosi in modo “catastrofico” con la concezione teocratica del mondo, che era stata finora l'unica concezione o comunque la fondamentale.

Secondo Anders “si possono distinguere chiaramente tre stadi di nichilismo e rispettivamente tre tipi di nichilisti” (AM1, 326).

In primo luogo l'antenato, il classico nichilista russo di fine ottocento, il terrorista pronto a gettare bombe, che “sognava davvero la distruzione dell'universo” (AM1, 321), per rispondere con una rappresaglia al crollo del suo mondo e che dovette però rinunciare al suo sogno “perché non esistevano le possibilità tecniche della distruzione totale” (*ivi*).

In secondo luogo “l'indolente nichilista europeo, che si limitava ad annientare simbolicamente od a parole: a «infrangere Tavole della legge»” (AM1, 326). Anders pensa qui in primo luogo a Nietzsche, “quel grande che chiamò se stesso Anticristo” (AM1, 308, nota 3; anche AM1, 346), ma anche ai nazisti (“quegli imbrattati di sangue che hanno realmente agito come Anticristi”): essi sono in realtà “figure secondarie”, perché non “hanno un rapporto con l'essere o il non essere del mondo nella sua totalità” (*ivi*), come l'antenato od il “nipote odierno, il padrone della bomba, che può annientare il mondo, sebbene non lo desidera

(almeno non tanto ardentemente come il suo antenato)” (AM1, 326) e che costituisce proprio il terzo ed ultimo tipo di nichilista.

Sulla base della massima che vige nel tribunale dello «spirito oggettivo», “«Ognuno ha quei principi che ha la cosa che egli ha»” (AM1, 304), i possessori della bomba sono dunque “nichilisti in azione” (AM1, 303): infatti “la massima segreta della bomba è identica a quella del monismo e rispettivamente del nichilismo, la bomba si comporta come un nichilista “ (AM1, 308), perché per essa “tutto è uno”, tutto è natura, tutto può essere contaminato dalla radioattività, è “tutt’uno anche che ci sia o non ci sia il mondo”.

Per Anders “la bomba ed il nichilismo formano una sindrome” (AM1, 309), il nichilismo (come filosofia di massa) e la bomba (come possibile annichilazione di massa) formano nella coscienza comune un unico complesso indissolubile, per cui l’uomo odierno “impiega indifferentemente l’esistenza della bomba come prova dell’assurdità dell’esistenza o, viceversa, l’assurdità dell’esistenza come giustificazione dell’esistenza della bomba” (AM1, 311).

Perciò “non soltanto coloro che minacciano con la bomba, ma anche coloro che sono minacciati da essa diventano nichilisti. Cioè: noi tutti” (AM1, 309).

## **7.2. Il nichilismo di Anders: filosofia della contingenza**

In effetti inequivocabile e ripetutamente confermata è la dichiarazione di nichilismo, l’ “irrefutabilità del nichilismo” (AM1, 327), da parte di Anders, che si dichiara anzi “doppiamente nichilista” (K, 197; 123), dal momento che ritiene non solo infondabile la domanda “perché si debba dovere” (AM1, 327; K, 197), ma anche quella “perché si debba essere”: sia il dovere (la morale) che l’essere (l’ontologia) sono contingenti<sup>208</sup>.

Contingenza e nichilismo sono in Anders strettamente legati; il secondo si presenta e si coniuga nella sua visione fondamentale nella forma di ‘filosofia della contingenza’: una filosofia che meriti questo nome si realizza infatti, per Anders, solo «*sub specie contingentiae*» (*La natura eretica*, p.55).

Filosofare *sub specie contingentiae* significa svegliare dall’ingenuo sonno, nel quale vivono, con i loro pregiudizi ontologici, gli “habitué[s] dell’essere“ (K,

---

<sup>208</sup> Ovvio presupposto teorico di questa posizione è la dichiarazione di ateismo da parte di Anders: questo, più che essere dovuto al predominio della moderna visione scientifica del mondo (vedi K., 82-83) è, nel suo caso, la risposta alla questione fondamentale di ogni teodicea, che dopo Auschwitz (ed ora anche Hiroshima), si ripropone in forma drammatica ed estrema (vedi, come esempio, K, 32-34).

65): lo stupore filosofico nasce infatti laddove l'essente diventa così sorprendente, che il suo non essere è più plausibile che il suo "essere invece" (*Doch-sein*, K, 313); dove non è visibile nessun motivo e nessun senso, perché ci sia e perché sia proprio questo e perché sia proprio così<sup>209</sup>.

Sebbene la pretesa di originalità che egli rivendica a questo proposito (vedi K, 11) possa essere ridimensionata, si può certo convenire che raramente altro filosofo ha radicalizzato, come lui, questo pensiero.

Cos'è dunque per Anders il contingente?

Le definizioni di Troelsch (che egli cita in NE, 23) e quella del Kant precritico (vedi K, 171) risuonano ancora, seppur in senso negativo, di un senso teologico, che certamente non sarebbe coerente con le posizioni di Anders.

Sul presupposto di un altrettanto ripetutamente affermato ateismo il contingente non può essere per lui se non il "non voluto da nessuna volontà divina, l'essente che non si dirige verso nessun porto divino" (Lütkehaus, 1992, 64), che va "alla deriva verso l'oceano dell'essente" (AM2, 385).

Contingente è per Anders non soltanto l'empirico, il 'dato a posteriori' della tradizione kantiana, ma proprio 'tutto', 'ogni cosa' dunque, che potrebbe essere del tutto diversa da come è od anche, secondo la formula di Tommaso, anche non essere ("*contingens est, quod potest esse et non esse*"), cioè la cui non esistenza, secondo la formula di Leibniz, non include alcuna contraddizione, quindi anche ciò che, per Kant, vale come apriori e necessario (vedi K, 311 e 173).

Lo shock della contingenza si esprime nell'individuo, "il vero scandalo metafisico di questo mondo", come consapevolezza della propria limitatezza, di essere "solo se stesso e nient'altro" (UsM, 80): *Individuatio sive negatio*, come afferma Anders citando Spinoza (vedi AM2, 113; UsM, 81).

Poiché io sono 'questo' casualmente, non sono 'tutto il resto': l'individuazione contingente sfocia nella perdita (*Versäumniss*) di ogni altra possibile incorporazione: "panico della perdita" (*Versäumnisspanik*)<sup>210</sup> chiama Anders

---

<sup>209</sup> Filosofi sono coloro che "possiedono la 'libertà ontologica' di prendere le distanze dall'ovvietà dell'esistenza del proprio io...e filosofi in doppio senso sono coloro che (...) rimangono incapaci di liberarsi anche per un solo momento di questo sgomento. Filosofare è in effetti un ininterrotto stupore. Non comincia solo, con Aristotele, come meraviglia. Esso prosegue come un non-potere-non-meravigliarsi" (K, 312). Anche in *Philosophische Stenogramme*: "La chance del filosofo consiste nella sua incapacità a comprendere la parola 'ovvio'. La sua virtù nella capacità di mantenere questa incapacità a dispetto di tutte le contestazioni della quotidianità" (p. 124).

<sup>210</sup> Vedi ,a proposito di Heidegger, cap.1.5 (p.27).

appunto questo sentimento, “il panico di fronte all’abbondanza del mondo che non si è e che non si possiede” (UsM, 178)<sup>211</sup>.

Lo shock però non si limita alla contingenza dell’individuo, ma interessa anche l’umanità in generale.

L’uomo si vede, in modo paragonabile al geocentrismo tolemaico, sulla base del suo valore, come “punto centrale o punto di arrivo (*Mittel- oder Zielpunkt*) del mondo” (*Irrelevanz*, 54), sebbene egli non sia altro che una irrilevante specie contingente: come parte organica del mondo, tra altre, vive egli sulla secca superficie di una palla che gira senza senso nel cosmo infinito (vedi *Irrelevanz*, 55).

Come ha affermato Nietzsche, che Anders cita espressamente: “nessuno può mantenere la necessità che ci sia l’uomo” (K, 12; vedi anche K, 215); comportarsi come centro e culmine del creato, come “popolo eletto” (AM2, 384) - come egli si esprime in un colloquio con l’allora moglie Hanna Arendt (vedi K, 239) - in una condizione a tal punto gravata dalla contingenza (“in questo accumulo di contingenza”, K, 309) è, da parte dell’uomo, perciò, un atteggiamento fonte di assoluta comicità: comico è infatti per Anders “*tutto ciò che, senza essere catastrofico, è, sebbene possa propriamente non essere*” (K, 293)<sup>212</sup>.

Anche Heidegger, che pure, riformulando la famosa domanda metafisica ‘perché c’è l’essere e non piuttosto il nulla’ (Wolff, Leibniz), ha osato prendere in considerazione la contingenza dell’essere, stranamente però non ha avuto il coraggio “di considerare come possibilmente contingente il più piccolo, il più particolare, cioè l’essere dell’umano ‘*Dasein*’” (K, 12-13): l’uomo dunque e le sue “*azioni «moralì» e «immoralì», che lo vogliamo o no, vagano prive di radici nell’oceano dell’essere moralmente indifferente*, per così dire sotto forma di «*fiori metafisici*» recisi” (AM1, 77).

*Der Blick vom Mond* allarga alla terra, addirittura all’universo, il destino di contingenza dell’individuo e dell’umanità, completando “l’offesa cosmologica” iniziata da Copernico: “Così minuscoli gli uomini non si sono mai creduti, come ci sentimmo noi al vedere la nostra Terra ondeggiare solitaria nello spazio come una semplice palla” (BvM, 65; vedi anche AM2, 387).

---

<sup>211</sup> Volta positivamente, parla da questa ‘paura della perdita’ una nostalgia (passione) per il tutto, che Anders battezza con il nome di ‘Pantomania’ (vedi: *Essere*, 140; vedi anche Lütkehaus, 1992, p. 68).

<sup>212</sup> Sulla comicità in Anders, vedi cap.8.2.

Anche il mondo, l'universo stesso, è contingente, qualcosa di cui si può fare a meno (vedi K, 347).

Kant stesso afferma la contingenza non solo delle leggi naturali, delle forme apriori (vedi K, 311), ma anche della natura stessa (vedi K, 172), compreso il sistema solare, la cui possibile sparizione, come supposto da Newton, gli appare verosimile (*La natura eretica*, p. 52).

Il concetto della contingenza, estesosi alla totalità, esclude quella possibilità di un esser-diverso che esso, almeno all'inizio, se riferito alla sola individualità, ancora contemplava: ora significa soltanto “poter non-essere”.

Nella prospettiva del nichilismo ogni essente appare come un fatto empirico: Anders definisce il concetto di essenza come “la ‘platonizzazione’ di qualcosa di empirico” (K, 130), lo inserisce all'interno della ‘lista nera’ di parole e concetti da evitare (*Proskriptionliste*), in quanto falsi ed invita a “trovare il coraggio di «de-essenzializzare» [*Entwesen*]” (AM2, 388)<sup>213</sup>.

Subito dopo quello di ‘essenza’, all'interno della lista nera, Anders inserisce il concetto di ‘senso’ (*Sinn*), che pur rappresentando, insieme alla morale, la solida stampella metafisica con la quale la filosofia ha cercato di arginare le possibili conseguenze derivabili dalla consapevolezza della contingenza, subisce la stessa sorte dell'essenza; entrambi infatti sono concetti di tipo relazionale, implicano cioè sempre una relazione di un essente ad un altro: “senza la supposizione di qualcuno che ha in mente qualcosa, l'uso originario della parola «senso» sarebbe stata insensata” (AM2, 357).

Ecco perché, secondo Anders, “la domanda di senso è la versione secolarizzata della domanda della teodicea. O la domanda di giustificazione camuffata dell'ateo”; la questione del senso è nata infatti “quasi esclusivamente riguardo all'esistenza del negativo” (AM2, 358), contraddittorio al volere di Dio e perciò bisognoso di giustificazione.

‘Aver senso’ significa sempre “aver senso «per qualcosa». Senza un tale «per» il discorso sul «senso» è insensato: un «senso liberamente sospeso», non riferito a nulla, non esiste” (AM2, 360).

Questa relazione d'altronde è sempre fatalisticamente sottoposta all'iterazione: se la domanda di senso significa infatti chiedere ‘quale cosa’ rappresenta il senso di

---

<sup>213</sup> “Ciò che oggi chiamiamo «natura» (umana, per esempio) non vale per nient'altro che per una missione senza mittente, per una determinazione senza determinante, per un senso senza datore di senso – dunque per il non-senso” (*La natura eretica*, p. 53).

un'altra, o questa domanda si pone all'infinito ("dato che sarebbe insensato aver senso per qualcosa che in se stesso è privo di senso", AM2, 360) o ci costringe a chiedere il senso del tutto, che rimane però a sua volta, senza senso, non potendo ammettere qualcosa di ulteriore.

"Il concetto di 'senso del mondo' è, almeno in ogni filosofia non teologica, una contraddizione in termini. Totalmente insensata, puro 'blabla', è [invece] la presunta più profonda e metafisica domanda circa l'Ultimo, circa il cosiddetto 'senso del mondo'. Se il mondo come totalità avesse un senso, allora lo avrebbe 'per qualcosa' – cosa che dimostrerebbe allora che esso non è 'l'Ultimo'" (BvM, 166-167).

Per questo in ambito teologico ci si arresta, nel domandare, a Dio, di cui non si chiede che senso abbia, per non innescare un processo all'infinito, ma del quale si afferma che è "soltanto senso, qualsiasi cosa possa significare la frase retorica che suona profonda «essere senso»" (AM2, 462).

Se già con Leibniz appariva enigmatico rispondere per mezzo di Dio all'enigma del mondo (K, 16), con Nietzsche "dobbiamo avere il coraggio di ammettere e proclamare, insieme con la morte di Dio, anche la morte del senso", riconoscere che non siamo "stati progettati" (AM2, 357).

Ci liberiamo in questo modo anche di quel 'desiderio di schiavitù' che il senso comporta: infatti "aver senso..significa sempre essere eteronomo, essere un mezzo per un fine, non essere libero" (AM2, 360).

La mancanza di senso del mondo non dipende però per Anders soltanto dalla condizione ontologicamente contingente dell'uomo, dal vuoto metafisico in cui si trova a vivere dopo il tramonto delle certezze teologiche, ma ha anche motivi più concretamente storici, si radica cioè, da un lato nel fenomeno della medialità (che scava un "abisso infinitamente vasto tra la nostra attività e ciò che grazie ad essa si realizza", AM2, 338), dall'altro "nel fatto che siamo condannati a vivere in un universo di mezzi", privo di 'obiettivi finali', dunque "complessivamente privo di senso" (AM2, 339)<sup>214</sup>.

Oltre il concetto di senso anche la morale è rimasta, dopo la morte di Dio, priva di basi (vedi K, 21; 123).

---

<sup>214</sup> A questo proposito Anders polemizza fortemente con quelle 'terapie del senso' (come quella di Viktor E. Frankl) che si limitano solo a confermare e stabilizzare questa condizione, promettendo il senso dove non c'è: il senso è prodotto artificialmente, per mezzo di terapie, attraverso una manovra di ottundimento e di sviamento. (Vedi anche: *Uomini*, 15).

A differenza di Heidegger, al quale rimprovera di non aver mai posto “la domanda di disperazione estrema del nichilismo (...) «Perché si deve dovere?»”( NE, 198), Anders ha invece questo coraggio.

Proprio durante una visita al campo di sterminio di Mauthausen, a colloquio con un professore americano, ritiene doveroso domandare: “Perché dobbiamo esserci noi uomini e perché deve esserci il mondo? E perché noi dobbiamo dovere?” (K, 28).

A questa domanda è però impossibile rispondere: la morale, così come l’esistenza dell’uomo, è infondabile, a meno che non supponiamo di essere “esseri che devono essere” (*Seinssollende*, K, 28).

L’ammissione della irrilevanza dell’uomo e la perdita del ruolo privilegiato all’interno della creazione significano infatti che, analogamente a quanto valeva per il concetto di senso, anche il dovere rimane un semplice “fenomeno interno” e cioè “la necessità di una morale del mondo e dell’uomo non può trovare a sua volta un fondamento morale” (AM1, 323).

Anders considera perduta ormai già da tempo la partita “per una «morale metafisica» che, “platonico-scolastica nello spirito” (Lütkehaus, 1992, p. 77), consideri buono “ciò che è, perché è così come è”; allo stesso modo come rifiuta l’ “errato cartesianismo” (*verqueren Cartesianismus*) che si esprime nella asserzione: “Noi siamo, perciò dobbiamo essere. E’ così. Dunque deve essere” (K, 30).

Di fronte alle serrate argomentazioni da lui svolte, il professore americano che lo accompagna in visita al campo di Mauthausen non può far altro che rompere ogni discussione, riconfermando l’equazione tra essere e dovere: “‘Noi ci siamo’ gridò quello. ‘Dunque così deve essere. Senza ulteriori commenti. Basta!’” (K, 29).

Nonostante la sua infondabilità Anders non considera la morale né priva di senso né inutile; egli sa che essa in generale è la risposta necessaria dell’uomo alla sua insufficienza istintuale ed alla sua indeterminatezza naturale, in primo luogo dunque un ‘fatto antropologico’: ciò che distingue l’uomo dall’animale è dunque “non la facoltà di decidere, ma piuttosto la costrizione a *dover* decidere” (*Uomini*, 11), “noi non riusciremmo a vivere in una società se, recuperando ciò che la natura ha tralasciato, non ci dessimo e non seguissimo delle leggi – in breve, non ci resta nient’altro: dobbiamo ‘dovere’” (K, 258).

Ciò che sembra una virtù, la creazione di norme, leggi, regole, dipendendo dalla nostra povertà istintuale, si rivela un fattore di necessità; riconfermando riflessioni già svolte, specialmente nella critica ad Heidegger, egli afferma: “la domanda fondamentale deve essere quella circa le ‘condizioni della necessità’ (*Bedingungen der Nötigkeit*), non quella trascendentale sulle ‘condizioni della possibilità’ (*Bedingungen der Möglichkeit*)” (K, 258).

Se la morale ha il compito di evitare che l’umanità sprofondi nel caos e di assicurare perciò la sua continuazione, questo però non giustifica ancora la necessità che essa, l’umanità, debba esserci<sup>215</sup>.

Il nichilismo di Anders che, sulla base di una filosofia della contingenza, sembra sottrarre alle categorie del senso e del dovere ogni valenza giustificativa e di sostegno all’ ‘essere’, appare dunque radicale e sembra confermare la sua stessa affermazione secondo la quale il nichilismo della bomba minaccia e rende nichilisti anche tutti coloro che da essa sono minacciati: a ragione Lütkehaus parla di una “irritante affinità tra bomba e filosofia della contingenza” (1992, p. 86), che distruggono, entrambe, le categorie del senso e del dovere.

Verso quest’ultima categoria anzi Anders procede con una tale radicalità da spingere Lütkehaus, solo come provocazione e a rischio di incomprensione, ad uno ‘scabroso’ paragone con i nazisti: dal momento che Anders interpreta il loro antisemitismo come il nichilistico tentativo di eliminare, con i discendenti dei fondatori nell’Antico Testamento’ della categoria del ‘dovere’, “la categoria del dovere in quanto tale” (*Besuch*, 211), “non elimina anche la filosofia della contingenza alla fine questa categoria?” (Lütkehaus, 1992, 85).

Molti sembrano infatti secondo lui i punti di contatto tra il monismo annichilistico della bomba ed il nichilismo di Anders: se per entrambi ‘tutto è uno ed uguale, tutto può essere o non essere’: “Non lavora il nichilismo filosofico, che Anders (...) definisce come anticipazione dell’annichilismo, proprio a suo favore? (...)”

---

<sup>215</sup> La giustificazione di una risposta positiva, indipendente dalla religione, “alla questione di un possibile «dover essere dell’essere» (*Seinsollen*)” (*Il principio responsabilità*, p. 61), è invece uno dei punti salienti della riflessione teorica di Jonas, che “si propone esplicitamente di realizzare una fondazione metafisica dell’etica, prendendo come punto di riferimento proprio una concezione di tipo aristotelico, cioè essenzialmente teleologica” (Berti, p. 225).

Sviluppando spunti già anticipati nelle ultime pagine di *Organismo e libertà* egli infatti, in *Il principio responsabilità*, “recuperando il finalismo aristotelico ritiene che l’essere stesso in quanto scopo a se stesso sia dotato di un valore intrinseco. Dall’essere Jonas, dunque, deriva un dover essere che in realtà è già posto nell’essere” (Becchi, p. 101). Egli pensa in questo modo di sfuggire alla fallacia naturalistica, che si basa sul presupposto che l’essere sia neutrale rispetto ai valori: “l’uomo perciò non inaugura il regno dei fini, ma prolunga quella finalità già esistente nella natura di cui è parte integrante” (*ibid*, p. 96).



Non ci sono nel suo pensiero sufficienti stimoli, a far assumere alla bomba le veci di luogotenente del nulla?” (*ibid*, p. 86), “ Anders dunque è in realtà un Erostrato filosofico?” (*ibid*, p. 87)<sup>216</sup>.

### **7.3. La tecnica e l’atomica, irrilevanza dell’etica in Heidegger.**

Se l’ipotesi di Lutkehaus appena esaminata (Anders complice della bomba!) può risultare facilmente una semplice provocazione, sembrerebbe comunque plausibile aspettarsi da Anders, sulla base dell’analisi da lui finora svolta (tecnica come soggetto della storia, sua normatività morale, nichilismo teorico), una posizione simile a quella assunta dal suo maestro Heidegger, il quale, contestando all’uomo la capacità di opporsi al dominio della tecnica, limita il suo ruolo semplicemente ad accogliere l’appello dell’essere, ad una posizione dunque sostanzialmente attendista.

Come arriva Heidegger a questa posizione?

Anche per Heidegger è inerente alla tecnica un elemento di ‘pericolo’, anzi essa è il ‘pericolo supremo’: questo perché la tecnica è, come già visto, un modo di darsi dell’essere come disvelamento e “il destino del disvelamento è, in quanto tale, in ognuno dei suoi modi e perciò necessariamente, *pericolo* (...) Se però il destino domina nel modo dell’im-posizione, questa è il pericolo supremo” (*Saggi e discorsi*, p. 20).

Questo pericolo si mostra per Heidegger sotto due punti di vista: da un lato l’uomo, in un mondo in cui tutto è diventato ‘fondo’ (*Bestand*), rischia lui stesso di diventare tale, cioè materia utilizzabile ed impiegabile (nonostante si vesta “orgogliosamente della figura di signore della terra”); dall’altro, dove regna la tecnica, essa “scaccia via ogni altra possibilità del disvelare”, soprattutto “nasconde quel disvelamento che, nel senso della *ποίησις*, fa av-venire nell’apparire ciò che è presente..Così, dunque, l’im-posizione pro-vocante non si limita a nascondere un modo precedente del disvelamento, cioè la pro-duzione, ma nasconde il disvelare come tale e con esso ciò in cui la disvelatezza, cioè la verità, accade” (*ibid*, p. 21) diventando così totalitaria<sup>217</sup>.

---

<sup>216</sup> Anders stesso, come Lutkehaus fa notare, riflette in un passaggio di *Ketzereien* proprio sulla familiarità tra il ‘pompieri’ (come lui stesso si definisce anche in *Essere*, 58) ed il ‘piromane’: “Il pompieri è il gemello del piromane (...)” (K, 233).

Questa familiarità è in realtà per Lutkehaus la condizione necessaria di un pensare autentico: difficile immaginare, per usare la sua icastica immagine, che da “filosofi biondi e dagli occhi azzurri ci si possa aspettare mai una ‘filosofia della bomba’ all’altezza dei tempi” (1992, p. 88).

E' l'unilateralità e la forza disponente della tecnica, il suo totalitarismo, a costituire il pericolo e non piuttosto i singoli strumenti tecnici, e nemmeno la bomba atomica<sup>218</sup>.

Il 'terribile' non è dunque la prospettiva di una guerra nucleare: questa è soltanto 'l'ultimo sottoprodotto e il risultato finale' di ciò che è già avvenuto da lungo tempo e cioè l'imporsi della tecnica come unico modo del disvelamento e l'assolutizzazione del sapere scientifico ad essa legato<sup>219</sup>.

L'esplosione è già avvenuta con l'imposizione del pensiero calcolante-rappresentativo come unico modo di pensare: "Questo pensare è già l'esplosione di una forza che potrebbe ridurre tutto ad insignificanza. Il resto, ciò che consegue da tale pensare, il processo tecnico che mette in azione i congegni della distruzione, sarebbe soltanto l'ultima cupa fase della pazzia verso il non senso. Stefan George dice già nella grande ode *Der Krieg (La guerra)*, scritta nel 1917 durante la prima guerra mondiale: «Questi sono segnali di incendio, non annuncio»" (*In cammino verso il linguaggio*, p. 150).

Il pericolo della tecnica consiste perciò, per Heidegger, non tanto nelle possibili conseguenze negative derivanti dalla sua sempre più ampia applicazione, ma nella deformazione dell'essenza dell'uomo e delle cose che questa comporta, nella perdita cioè della loro autonomia ed autenticità; questo pericolo rimarrebbe anche se all'uomo riuscisse, come afferma Seubold, di superare le conseguenze negative della tecnica: "Tutto funzionerebbe senza intoppi, l'uomo si risolverebbe del tutto sulla strada dell'accesso all'essere prodotta dallo 'svelamento' tecnico, senza neppur poter notare lo sconciamento della sua essenza e la deformazione della natura" (Seubold, p. 294).

---

<sup>217</sup> "Il pericolo non è la tecnica. Non c'è nulla di demoniaco nella tecnica; c'è bensì il mistero della sua essenza" (*Saggi e discorsi*, p. 21): il pericolo della tecnica consiste nella sua essenza, che "non è affatto qualcosa di tecnico" (*ibid.*, p. 5), ma è destino del disvelamento, che come tale impedisce altri modi di costituzione della realtà.

<sup>218</sup> "L'uomo è ossessionato dal pensiero di ciò che potrebbe accadere in conseguenza dell'esplosione di una bomba atomica. L'uomo non vede ciò che da lungo tempo è avvenuto, l'evento che solo come suo ultimo sottoprodotto e risultato finale ha dato luogo alla bomba atomica e alla sua esplosione, per non parlare di quell'unica bomba all'idrogeno la cui deflagrazione iniziale, nelle sue estreme conseguenze, potrebbe bastare a cancellare ogni vita sulla terra. Che cosa aspetta ancora questa confusa angoscia, se la cosa terribile è già accaduta?" (*Saggi e discorsi*, pp. 109-110).

<sup>219</sup> "Il sapere della scienza, che è obbligante nel suo ambito – cioè l'ambito degli oggetti – ha già annullato le cose come cose molto prima che esplodesse la prima bomba atomica. Questa esplosione è solo la più grossolana di tutte le grossolane conferme della già da lungo accaduta annichilazione della cosa; del fatto, cioè, che la cosa come cosa rimane nulla" (*Saggi e discorsi*, p. 113).

Per Heidegger il vero pericolo “per l’uomo non viene anzitutto dalle macchine e dagli apparati tecnici, che possono anche avere effetti mortali” (*Saggi e discorsi*, p. 21), ma dal pensiero calcolante ed oggettivante, in quanto rappresenta per l’uomo moderno l’unico accesso alla natura ed al mondo<sup>220</sup>, dal dominio della tecnoscienza, che può cambiare l’essenza dell’uomo, lasciandone intatta l’esistenza: egli vede infatti “che si viene preparando” nella ricerca scientifica “un attacco alla vita ed all’essere dell’uomo che si avvale dei mezzi della tecnica, un attacco al cui confronto l’esplosione della bomba all’idrogeno significa ben poco. Perché proprio se la bomba H non esplode e l’uomo non si estingue dalla terra, si appresta una inquietante trasformazione del mondo” (*L’abbandono*, p. 36).

Dal momento che la tecnica meccanica è soltanto “il primo frutto dell’essenza della tecnica moderna, che fa tutt’uno con l’essenza della metafisica moderna” (*Sentieri interrotti*, p. 72), il potenziale di distruzione ad essa inerente risulta relativizzato rispetto al pericolo rappresentato da quest’ultima, dalla metafisica, il ‘vero pericolo’<sup>221</sup>.

Si può rilevare in questa posizione, come giustamente nota Hildebrandt, un caso di quella ‘cecità all’Apocalisse’ che secondo Anders caratterizza l’atteggiamento prevalente dell’umanità odierna, “perché egli non differenzia sufficientemente tra ‘l’attacco alla vita ed all’essenza dell’uomo’, come lo realizza forse la tecnica moderna, e la possibilità della distruzione della sua reale esistenza (...) Che la vita sulla terra sia minacciata nella sua sopravvivenza, crea un tipo di pericolo rispetto al quale è da valutarsi come minore quello di una trasformazione dell’essenza umana. Appoggiandoci ad *Essere e tempo* bisogna obiettare ad Heidegger che –

---

<sup>220</sup> “Nel frattempo, però, e non sappiamo fino a quando, l’uomo si trova su questa terra in una situazione pericolosa. Per qual motivo? Soltanto perché da un momento all’altro potrebbe scoppiare una terza guerra mondiale che avrebbe per conseguenze il completo annientamento dell’umanità e la devastazione della terra? No. Nell’era atomica che sta iniziando, un pericolo ancora più grave ci minaccia – e proprio quando pare scongiurato il pericolo di una terza guerra mondiale. Un’affermazione certamente singolare, questa, ma che resta tale solo fino a che non pensiamo. In che modo deve essere intesa questa frase? In questo modo: la rivoluzione della tecnica che ci sta travolgendo nell’era atomica potrebbe riuscire ad avvicinare, a stregare, a incantare, ad accecare l’uomo, così che un giorno il pensiero calcolante sarebbe *l’unico* ad avere ancora valore, ad essere effettivamente esercitato. Quale grande pericolo si starebbe allora avvicinando? Si troverebbero accoppiati l’acume intellettuale più efficace e produttivo, che è proprio dell’invenzione e della pianificazione calcolante, e la completa indifferenza verso il pensiero. E allora? Allora l’uomo avrebbe rinnegato, avrebbe gettato via il suo carattere più proprio: la sua essenza pensante. E’ necessario pertanto salvare l’essenza dell’uomo, è necessario tener desto il pensiero” (*L’abbandono*, pp. 39-40).

<sup>221</sup> Sulla base di questa concezione la filosofia del ‘secondo’ Heidegger si propone, secondo Anders, come “attesa di salvezza” (*Heilserwartung*), evocazione di “ciò che salva (*das Rettende*)” (K, 259): in questa attesa si esprime in realtà il profondo conservatorismo di Heidegger, dal momento che essa “consiste nel ‘lasciar essere’ il mondo; un’espressione che non significa altro che *rifiuto della tecnica*, poiché questa sottomette ed utilizza, dunque trasforma, le cose” (K, 260).

specialmente nell'età atomica – l'uomo (*Dasein*) è caratterizzato da «un primato dell'*existentia* sull'*essentia*» (*Essere e Tempo*, p. 65) e perciò alla minaccia portata nei confronti dell'esistenza deve spettare un significato maggiore rispetto a quella portata nei confronti dell'essenza” (Hildebrandt, p. 70)<sup>222</sup>.

Se l'interpretazione della tecnica come 'metafisica' del mondo moderno costituisce un punto di accordo tra Heidegger ed Anders, questo accordo svanisce non appena si consideri come essi valutino in modo differente, sulla base della condizione atomica, le conseguenze della tecnica, differenze che emergono, ad esempio, nella interpretazione sia del nichilismo, da un lato, sia della modernità come 'epoca finale' (*Endzeit*), dall'altro.

Sia Heidegger che Anders concordano, sulle orme di Nietzsche, sulla valutazione del nichilismo come 'svalutazione dei valori' (vedi *Nietzsche*, p. 765 e AM1, 307): ma se, con Heidegger, può essere vista come una conseguenza del nichilismo la negazione dell'essenza della cosa – già Nietzsche parla di un tratto nichilistico delle scienze – insiste invece Anders sulla reale minaccia portata dalla bomba atomica, che incarna per lui il nichilismo e forma con questo una 'sindrome' (vedi AM1, 309).

La possibilità di una reale “annichilazione” (AM1, 303) rende necessaria secondo Anders la critica a tutto ciò che si definisce come nichilismo e che risulta relativizzato dalla minaccia atomica: “Di fatto, tutto quello che da un secolo a questa parte si è fatto passare per presunto «nichilismo», se confrontato con questa possibilità di «annichilamento», altro non è che ciancia culturale. Nietzsche e anche il serissimo Heidegger, sullo sfondo di questa possibilità, ci appaiono tutt'altro che seri” (AM2, 377).

Uguale differenza emerge anche nella valutazione dell'epoca moderna come 'epoca finale' (*Endzeit*).

Anche Heidegger parla della nostra epoca, l'età moderna, come un'età finale' (*Endzeit*), “un'epoca in cui, a un certo punto e in un certo modo, insorge la decisione storica che decide se quest'epoca finale è la conclusione della storia occidentale oppure il controcanto (*Gegenspiel*) per un nuovo inizio” (*Nietzsche*, p. 398).

---

<sup>222</sup> La minimizzazione, da parte di Heidegger, del pericolo atomico, che minaccia l'esistenza e non l'essenza dell'uomo (rispetto alla quale assai più pericolosa appare la tecnica) sembra riproporre l'alternativa di Jaspers tra la distruzione dell'esistenza dell'umanità a causa della bomba e quella dell'essenza umana a causa del totalitarismo sovietico.

Questa epoca però non comincia, come per Anders, con Hiroshima: “Con Hiroshima non comincia per lui nessuna nuova età, nessuna ‘epoca finale’, ma il ‘compimento’ del Moderno attraverso la tecnica missilistica.” (Bolz, p. 55).

La bomba è per Heidegger, come abbiamo visto, “solo la più grossolana di tutte le grossolane conferme”, “segnale di incendio, non annuncio”; il pericolo “per l’uomo non viene anzitutto dalle macchine e dagli apparati tecnici, che possono anche avere effetti mortali”: per questo risuona ancora in lui il senso giudaico-cristiano della ‘fine dei tempi’ come “possibilità di un nuovo inizio”, anche se questo è rimesso comunque al ‘destino dell’essere’.

Diversamente avviene per Anders, per il quale questa possibilità, sulla base della irreversibilità della minaccia atomica, risulta ormai irrecuperabile: ciò che si prospetta è solo una ‘nuda Apocalisse’, la cui posticipazione è l’unica speranza rimasta all’umanità.

Interpretata la tecnica da Heidegger dunque come una compatta manifestazione dell’ ‘imposizione’ (*Gestell*), ogni differenziazione al suo interno tra tecniche buone o cattive, ogni riflessione sulla desiderabilità o meno di certe tecniche rispetto altre, ogni considerazione circa le loro conseguenze, risulta irrilevante, anzi è esclusa per principio, perché significherebbe rimanere all’interno di un pensare strumentale, che rappresenta proprio ciò che deve essere in primo luogo evitato, perché fonte di ogni male.

Il dominio totale della tecnica comporta “un livellamento delle differenze” (Lohmann, p. 207), per il quale vale come caso estremo una frase che Heidegger sembra abbia detto in una conferenza del 1949: “L’agricoltura è ora industria alimentare motorizzata, essenzialmente la stessa cosa della fabbricazione di cadaveri nelle camere a gas e nei campi di sterminio, la stessa cosa che il blocco e la riduzione alla fame di paesi, la stessa cosa che la fabbricazione di bombe all’idrogeno” (brano tratto da Schirmacher, p.25; citato da Losurdo, pp.162-3 e da Martelli, pp. 192-3).

Una più approfondita considerazione dei fenomeni reali, sia nella loro specificità politico-sociale, che nella loro configurazione tecnica, appare superflua, poiché in essi si rivela, come loro invariabile fondamento, l’essenza della tecnica.

A chiarire la diversità di impostazione dei due pensatori appare utile a questo proposito la corretta ed efficace differenziazione operata tra essi da Hildebrandt, che li vede rappresentanti, l’uno (Heidegger), di una ‘filosofia dell’essenza della

tecnica' (deficitaria a livello di analisi delle singole realtà fenomeniche), l'altro (Anders) di una 'filosofia delle manifestazioni di questa essenza' ("le cui analisi iniziano, dove cessano quelle di Heidegger", 1990, p. 81): ad interessare quest'ultimo sono infatti in primo luogo e soprattutto gli effetti negativi sull'uomo della tecnica, dei suoi strumenti ed apparati, e non il suo posto (il suo ruolo come 'destino dell'essere') all'interno della storia della metafisica<sup>223</sup>.

La tecnica, in quanto 'disvelamento', modo di presentarsi dell'essere che accade nella forma del 'destino', si sottrae, per Heidegger, alla volontà dell'uomo, il quale non può a proprio piacere abbandonarlo, né tantomeno cambiarlo con un altro<sup>224</sup>.

Il dominio su un'epoca storica non può essere assunto da alcuno, poiché ogni attività dell'uomo può avvenire, per Heidegger, solo all'interno di un mondo, la cui 'disvelatezza' non dipende da lui: "Chi compie il richiedere pro-vocante mediante il quale ciò che si chiama il reale viene disvelato come 'fondo'? Evidentemente l'uomo (...) Ma sulla disvelatezza entro la quale di volta in volta il reale si mostra o si sottrae, l'uomo non ha alcun potere" (*Saggi e discorsi*, p. 13)<sup>225</sup>.

Domandarsi se la tecnica possa o non possa essere dominata è un problema "privo di senso, giacché l'essenza della tecnica discende dalla presenza di ciò che è presente, ossia dall'essere dell'essente, da ciò che l'uomo non potrà mai dominare, da ciò che l'uomo nel migliore dei casi potrà servire" (*Che cosa significa pensare?*, II, p.105).

Pensare di poter 'padroneggiare' la tecnica attraverso la ricerca di regole di comportamento, attraverso una nuova morale adeguata alla condizione storica da questa contrassegnata, significa per Heidegger rimanere "impigliato nel dominio del moderno principio di volontà" (Lohmann M, 284)<sup>226</sup>.

---

<sup>223</sup> Lo stesso significato ha la distinzione operata da Lohmann M. tra un Heidegger 'genetista' ed un Anders 'fisiologo' (pp. 208-209).

<sup>224</sup> "Nessun singolo uomo, nessun gruppo di uomini, nessuna commissione, per quanto composta dai più eminenti tra gli uomini di stato, gli scienziati e i tecnici, nessuna conferenza di *leaders* economici e di capitani d'industria ha il potere di frenare o di dirigere il corso storico dell'era atomica. Nessuna organizzazione composta soltanto da uomini è in grado di giungere al dominio su quest'epoca" (*L'abbandono*, p. 36).

<sup>225</sup> Numerosi sono i passi in cui Heidegger descrive la tecnica come un evento che sfugge alla nostra progettualità; a questo proposito vedi: Fornero, Tassinari, *Le filosofie del Novecento*, Bruno Mondadori, 2002, p. 766.

<sup>226</sup> "Il predominio essenziale della tecnica si manifesta anche in quelle zone marginali in cui si tenta ancora di controllare la tecnica con l'aiuto delle tavole di valori tradizionali; si tratta di sforzi nei quali si fa già ricorso a mezzi tecnici, che sono ben altro che semplici fattori estrinseci" (*Sentieri interrotti*, p. 267).

Si tratta di riconoscere, secondo Heidegger, che le riflessioni “che spesso sentiamo fare sul controllo della tecnica da parte dell’uomo” (un probabile riferimento a Jaspers?) traggono origine da una mentalità che si muove ormai soltanto alla periferia di ciò che, oggi, è” (*Il principio di ragione*, p. 43).

In un passo di “*In cammino verso il linguaggio*” Heidegger scrive: “«Fisica e responsabilità»: bello e, nella difficile situazione di oggi, importante. Ma resta una partita doppia, dietro la quale si cela un passivo che non può essere sanato né da parte della scienza né da parte della morale – sempreché poi sanabile sia” (p. 165); entrambi i lati, infatti, non hanno la capacità di colmare la frattura creatasi: né la scienza che, avendo degradato l’essere a pura materialità e funzionalità, non può fornire all’uomo indicazioni circa un agire responsabile nei confronti della natura e del mondo; né la morale che, in quanto soggettiva, non può avere altra funzione che di semplice appello, in quanto comunque condizionata da quel ‘disvelamento’ che, essendo un modo dell’essere, non è suo potere fare avvenire<sup>227</sup>.

Solo dall’essere dunque l’uomo può attingere misure e regole per un agire responsabile, che non si limiti ad un semplice ed ininfluyente appello.

Ed infatti proprio dalla tecnica stessa, in quanto disvelamento dell’essere, nasce, secondo Heidegger, “ciò che salva”; con le parole di Hölderlin: ”Ma là dove c’è il pericolo, cresce / Anche ciò che salva” (*Saggi e discorsi*, p. 22).

La tecnica è quindi “in alto grado ambigua”, poiché se da un lato “pro-voca a impegnarsi nel furioso movimento dell’impiegare” (*ibid*, p. 25), con gli effetti nichilistici che anche Anders riconosce, dall’altro “contiene la possibilità di un disvelamento più originario, in grado di fare spazio alla verità dell’essere” (Fornero, p. 767).

In essa fa la sua prima apparizione (“un primo, incalzante balenare”, *Identità e Differenza*, p. 14) quel rapporto fra l’essere e l’uomo, che Heidegger definirà l’*Ereignis*, inteso nel senso sia di ‘evento’ che di originaria coappartenenza dell’uomo all’essere, nel quale si preannuncia il superamento del soggettivismo, in quanto il pensiero dell’uomo non è più l’attività di un soggetto, ma il manifestarsi stesso dell’essere: “L’*Er-eygnis* è l’ambito – ambito dotato di oscillazioni sue proprie – attraverso il quale uomo ed essere si raggiungono a

---

<sup>227</sup> “Solo in quanto l’uomo, e-sistendo nella verità dell’essere, all’essere appartiene, dall’essere può giungere l’assegnazione di quelle consegne che devono divenire legge e regola per l’uomo. Assegnare (*zuweisen*) in greco si dice véμειν. Il νομος non è solo legge, ma più originariamente è l’assegnazione nascosta nella destinazione dell’essere. Solo questa destinazione può disporre l’uomo nell’essere. Solo tale disposizione è in grado di reggere e legare. Altrimenti ogni legge resta solo il prodotto della ragione umana” (*Segnavia*, pp. 311-312).

vicenda nella loro essenza, ottengono ciò che per loro è essenziale e perdono, intanto, quelle determinazioni che la metafisica ha loro conferito” (*ibid*, p. 13)<sup>228</sup>.

Questa possibilità di un rapporto tra uomo ed essere diverso da quello caratterizzato dal pensiero rappresentativo potrà essere colta dall'uomo soltanto se saprà “gettare in campo, in questo gioco decisivo, il pensiero meditante (*besinnliches Denken*) contro il pensiero puramente calcolante (*rechnendes Denken*)” (*L'abbandono*, pp. 36-37), se saprà accettare la tecnica ed i suoi prodotti come qualcosa di non assoluto, perché dipendente “da qualcosa di più alto” (*ibid*, p.38), se saprà insomma disporsi nella *Gelassenheit*, che significa sia “abbandono delle cose alle cose” (*die Gelassenheit zu den Dingen*) (*ivi*) che “apertura al mistero (*die Offenheit für das Geheimnis*)” (*ibid*, p.39).

Cosa significhi questo in concreto rimane però poco chiaro.

Non si tratta infatti, per Heidegger, di rifiutare il mondo della tecnica, che risulta più o meno indispensabile ad ogni uomo, contro cui “sarebbe folle slanciarsi ciecamente” ed i cui prodotti “ci hanno, per così dire, forgiati a nostra insaputa e così saldamente che ne siamo ormai schiavi” (*ibid*, p. 37).

Si tratta piuttosto di “comportarci altrimenti. Possiamo infatti far uso dei prodotti della tecnica e, nello stesso tempo, in qualsiasi utilizzo che ne facciamo, possiamo mantenercene liberi, così da potere in ogni momento farne a meno (*loslassen*). Possiamo far uso dei prodotti della tecnica, conformarci al loro modo di impiego, ma possiamo allo stesso tempo abbandonarli a loro stessi (*auf sich beruhen lassen*), considerarli qualcosa che non ci tocca intimamente e autenticamente. Possiamo dire di sì all'uso inevitabile dei prodotti della tecnica e nello stesso tempo possiamo dire loro di no, impedire che prendano il sopravvento su di noi, che deformino, confondano, devastino il nostro essere” (*ibid*, p. 38).

L'estensione della citazione risulta necessaria per rendere palese come la posizione di Heidegger risulti nel complesso nebulosa ed idealistica, rivelando quella ‘pseudo-concretezza’ che gli è rimproverata, non solo dallo stesso Anders nella sua critica ad *Essere e tempo*, ma anche da altri (Marcuse e Adorno, ad esempio).

La proposta di Heidegger sembra infatti consistere semplicemente in un pensiero che, come ‘corrispondere’ (*Entsprechen*) all'essere, è già un agire (anzi “Questo agire è probabilmente il più semplice e nello stesso tempo il più alto, perché

---

<sup>228</sup> Per questo non è corretta, secondo Hildebrandt (1990, pp. 77-78), la critica di Anders al presunto soggettivismo di Heidegger.



riguarda il riferimento dell'essere all'uomo" (*Segnavia*, p. 268), in una 'svolta' (*Kehre*), che come e quando "sia destino che accada, nessuno lo sa. Né occorre saperlo" (*La svolta*, p. 17)<sup>229</sup>.

In uno dei suoi ultimi scritti, *Sprache und Endzeit II*, Anders attacca questa posizione 'attendista': Heidegger non è giunto ad essa sulla base del rifiuto di un vano sperare (*Hofferei*) – questo Anders, basti pensare alla sua ripetuta polemica con Bloch, lo avrebbe potuto comprendere – ma ne ha fatto "un principio positivo", "un apparente atto di libertà" (p. 28); ha fornito al principio del non-agire, alla rinuncia all'azione (a cui ha prestato, come suo solito, "il tono di una rivelazione ontologica") il carattere di un "postulato obbligatorio" (*verbindliche*) (p. 29): "egli si è espresso fundamentalmente contro ogni fare, con ciò in modo programmatico per il "non far niente contro" (*Nichts dagegentun*) (p. 28).

"Questo 'Prinzip Defaitismus' non è soltanto un *unicum* nella tradizione europea della morale, ma è soprattutto notevole e biasimevole per motivi biografici", visto che Heidegger "non si era limitato allora ad invitare ad *aspettare*, al contrario: aveva *attivamente* aiutato le violente e distruttive iniziative di Hitler contribuendo a finanziarle" (*ivi*).

Anche dopo la guerra Heidegger, "per paura rispetto alla maestà della Tecnica", (p. 29) rinuncia a qualsiasi forma di intervento attivo, dimostrando come la rinuncia all'azione, sebbene motivata ontologicamente, si risolva comunque in un adattamento alla prassi dominante.

A questa posizione Anders oppone la propria: "Noi siamo, come già detto, per la posizione contraria, e cioè: sebbene il nostro scetticismo e la nostra disperazione non sono certo meno profondi di quanto possano essere stati i suoi, ci sentiamo tuttavia obbligati a non preoccuparci ulteriormente nella pratica della nostra mancanza di speranza, quanto piuttosto a vivere in modo consapevolmente 'schizofrenico'. E cioè di nuovo: invece di riporci le mani in grembo come dei *disperati* (*Desperate*), intervenire proprio nel momento del bisogno come *Desperados* e nonostante le nostre paure o le nostre conoscenze tentare ogni passo, per quanto poco questi possano garantire – in breve: agire, *come se* comunque avessimo un minimo diritto ad una speranza di successo. Senza questo 'come se' noi ci giocheremmo il nostro diritto alla sopravvivenza" (p. 28).

---

<sup>229</sup> "Un sapere di tal fatta sarebbe persino esiziale per l'uomo, dal momento che la sua essenza consiste nell'essere l'attente (*der Wartende*), che attende l'essere custodendolo in modo pensante. Solo se l'uomo attende alla verità dell'essere come pastore dell'essere può attendere un avvento del destino dell'essere senza scendere nella mera volontà di sapere" (*La svolta*, pp. 17-19).

### 7.3.1. *Excursus: Il rapporto con Bloch*

Posizione in parte analoga assume Anders anche nei confronti di Bloch, col quale fu legato da lunga amicizia.

Negli sparsi riferimenti a lui dedicati in varie sue opere, Anders gli contesta infatti principalmente l'incapacità di riconoscere la criticità della situazione attuale, dominata dal pericolo ormai ineliminabile dell'Apocalisse nucleare e di aver favorito, con la sua insistenza sul concetto di 'Speranza', la rinuncia all'azione: "Inoltre speranza non è affatto un principio, ma un'emozione infondata. Se sono 'pessimista' – per usare un'espressione banale – è per combattere questo ottimismo raggianti manifestato anche da chi è al corrente della situazione nucleare" (*Uomini*, 9)<sup>230</sup>.

Sebbene Anders affermi esplicitamente di non criticare di Bloch "l'opera, ma la sua 'speranzosità' (*Höfferei*)" (*ibid*, p. 11), la sua incapacità "di intendere quello che oggi è il nostro compito: cioè di vivere senza speranza" (*Il mio ebraismo*, 106) - vedendolo così iscritto in un orizzonte di pensiero, quello messianico-marxista, che si presenta ormai, dopo il 6 agosto 1945, irrevocabilmente estraneo: "Fissi all'idea del regno che deve venire o che deve essere fondato da noi, i più sono rimasti incapaci di pensare ad una Apocalisse senza regno" (*ivi*) - è evidente che le loro posizioni sono caratterizzate da una assoluta inconciliabilità.

La contestazione radicale del concetto di progresso, visto da Anders come un fattore alla base della 'cecità all'Apocalisse', "è agli antipodi della filosofia blochiana. E non solo perché ne nega il telos messianico ed il concetto di redenzione, legato alla sua filosofia escatologica della storia (completamente rovesciato da Anders nel suo contrario apocalittico-catastrofico), ma soprattutto perché nega il concetto blochiano del tempo" (Münster, 2007, p. 50).

Ma certo totalmente differente è la loro posizione anche riguardo alla tecnica (vedi la posizione di Bloch a questo proposito precedentemente esaminata, cap.4.5)<sup>231</sup>.

---

<sup>230</sup> Già in *La catacomba molussica* Anders si era espresso negativamente nei confronti della speranza. (vedi cap.1.4, nota 36).

<sup>231</sup> L'analisi critica di Sonolet e Matz (in AA.VV., *Text+Kritik*) - secondo i quali, "nonostante la tendenza pessimistica od ottimistica che le oppone", la filosofia di Anders e Bloch sarebbero accomunate dalla stessa concezione teleologica, apocalittica della storia, che indurrebbe entrambi a non vedere la differenza tra storia ed escatologia (Matz, 52) ( per entrambi la fine apocalittica, "sia essa la triste distruzione del mondo o la definitiva realizzazione della promessa profetica di nuovi cieli e nuova terra (Matz, 53), "non è un avvenimento storico, ma si situa la di là della storia, sospendendo tutta la storia umana" (Solonet, 203), "è il fissarsi dell'accadere terrestre su un

All'atteggiamento di religiosa attesa di Heidegger o alla 'speranzosità di Bloch. Anders opporrà dunque, da un lato 'il salto nella moralità', l'abbandono cioè di ogni riflessione metafisica sulla morale a favore di un impegno concreto in difesa dell'umanità minacciata dal pericolo atomico, dall'altro, e conseguentemente, il tentativo di concretizzare questo impegno attraverso la proposta di un nuovo rapporto con la tecnica, di una nuova morale adeguata alla condizione dell'uomo moderno, tentativo non esente, come vedremo, da contraddizioni ed incoerenze.

## **8. Il 'salto' nella moralità**

### **8.1. La morale di Anders: solidarietà**

Che il 'nostro diritto alla sopravvivenza' non sia realmente tale per Anders (che quindi 'teoreticamente' Nietzsche abbia ragione, vedi K, 216), che non possa cioè essere filosoficamente giustificato, lo abbiamo già visto.

Che l'esistenza dell'umanità non possa essere positivamente fondata non significa però che non debba esserci: "quale senso deve avere il fatto che esista un'umanità e non piuttosto che non ne esista alcuna, tutt'al più ha un senso nel campo della ragione teorica (anche se non è possibile rispondervi), ma al contrario non presenta alcun interesse per la ragion pratica. Essa non riguarda il moralista. Questi si accontenta della penultima domanda. E si può dire fortunato se riesce ad ottenere una risposta per il penultimo stadio" (AM2, 362; vedi *Essere*, 83-84).

In questo consiste la "ostinata incoerenza" (*eiserne Inkonsequenz*) (KS, 198) di Anders: "Sii morale, sebbene tu non possa fondare, anzi persino se ritieni infondabile, il fatto che 'il dovere deve essere'" (PS, 51); 'agisci, sebbene contingente, come se (*als ob*) tu non lo fossi' (vedi K, 13).

---

principio trascendente" (Matz, 53)) - pare trascurare l'essenziale differenza che corre tra l'apocalisse 'senza regno' di Anders e quella, che inaugura la vera storia, di Bloch.

Del resto in più occasioni Anders ripete: “Se sono disperato, ciò non mi riguarda!” (*Opinioni*, 101; *Aant*, 58; *Uomini*, 17): per larga parte della sua vita egli si è impegnato ed ha lottato per la sopravvivenza dell’umanità, come se questa non fosse contingente, senza perdere un minuto a domandarsi “per quale motivo ho agito così” (K, 197).

Al contrario del teologo cristiano, che anelava all’Apocalisse come liberazione ed inizio di un nuovo mondo, Anders si propone come scopo quello di ‘spostare’ questa fine, prolungando il più possibile quella che rimane per lui ‘l’ultima epoca’. La sua filosofia perciò, per riprendere un concetto di Reimann (p. 154), non è escatologia, ma piuttosto *katechontik*: “Nostro compito di oggi è al contrario, informando sulla situazione da fine del mondo in cui ci troviamo, impedire che essa si realizzi effettivamente” (AD, 219)<sup>232</sup>.

Anders si presenta perciò come un “*prophylaktischer Apokaliptiker*”(AD,179): consapevole della possibilità della fine del mondo, il suo compito consiste essenzialmente nel rimandarla indefinitivamente, nel “rendere infinito il tempo della fine” (AD, 221).

Perciò la morale di Anders si disinteressa della teoria, fa a meno della ricerca del senso ultimo, pratica una ‘ascesi metafisica’: “Il nostro motto non è il «credo quia absurdum», ma tuttavia qualcosa di molto simile: «Se non lo sappiamo, che ce ne importa» (*Essere*, 84).

Egli stesso ha definito il suo impegno come un “disertare nella prassi” (AM2, 6; *Uomini*, 9): perché l’abbia fatto “non ha bisogno di alcuna giustificazione, se è vero che, come si mormora in giro, «ciò che è morale si capisce da sè»” (AM2, 6). L’urgenza richiede perciò di rinunciare alla fondazione teorica della morale per diventare morali: “Poiché se c’è chi è sul punto di affogare, non è lecito starsene a riva a discutere il problema filosofico o teologico della ragione per cui bisogna dare un valore alla vita di costui” (*Essere*, 23), “Quando la casa brucia, non è il caso di chiedere della legittimità dei pompieri”(Essere, 58).

La sua è dunque una morale essenzialmente reattiva, (“difensiva” la definisce Reimann, p. 152); se il mondo fosse buono non ci sarebbe bisogno di morale: “Moralmente auspicabile non è quella situazione, nella quale possibilmente molti uomini praticano o dovrebbero praticare la moralità (contro il mondo); ma al contrario quella in cui giunge al minimo la possibilità, la ‘tentazione’, di essere

---

<sup>232</sup> Sul concetto di *katèchon*, qui inteso semplicemente nel senso di ‘qualcosa che impedisce’ (in questo caso l’Apocalisse), vedi Esposito, in particolare pp.75-76.

disumani. Cioè dove, espresso in modo paradossale, la morale è ‘superata’ e può scomparire (...) In un mondo buono le virtù diventano superflue” (TuG, 200)<sup>233</sup>.

Diventare ‘moralisti’ non è perciò una scelta, ma un obbligo imposto dalla realtà: “Già, crede forse che sia un piacere essere un banditore antiatomico giorno dopo giorno, anno dopo anno? Non c’è niente di più noioso” (*Opinioni*, 99).

E’ l’esperienza della sofferenza, già sperimentata a partire dalla giovinezza (come testimoniano i ricordi autobiografici in *Opinioni*), che fa dire ad Anders: “Già, ma la domanda non è: «Come si diventa moralisti?»; essa deve piuttosto suonare: «Come può succedere a uno di non diventarlo?»” (*Opinioni*, 41); è il richiamo alla comune minaccia che pende su tutti gli uomini la base per enunciare un imperativo che riguarda l’umanità nella sua totalità: “Se ci è lecito variare il detto rankiano ‘ugualmente vicini a Dio’, potremmo dire che ‘ognuno di noi è ugualmente vicino alla fine possibile’. E perciò ognuno di noi ha lo stesso diritto, e lo stesso dovere, di elevare ad alta voce il suo monito. A cominciare da te” (*La coscienza*, 36).

La morale di Anders non si propone di realizzare una qualche società ideale od una certa idea del bene , né semplicemente di astenersi dal commettere il male: essa nasce come gesto di rivolta (alla Camus) contro l’immoralità della storia, il male che, diventato ‘spirito oggettivo’, abita oggi il mondo intero, come “*ultima ratio* contro l’immoralismo (*Unmoral*) atomico” (Reimann, p. 154).

L’esperienza della sofferenza gli ha fatto trovare, secondo Brumlik, “un nuovo contesto, una nuova base, una nuova patria (...) L’ontologia esistenziale diventa esistenzialismo nel momento in cui il soggetto, non potendo più contare su una qualsivoglia base morale, cerca tuttavia di dare un senso alla sua vita (...) Evitare nuove vittime, ulteriori sofferenze, diventa così l’ultimo imperativo, ora non più formale, ma saturo di esperienza, di una Morale del tempo finale” (p. 144).

Anche per questo Anders lascia gli Stati Uniti per ritornare in Europa, perché essa è, prima di tutto, la terra delle vittime: “Perché si è a casa dovunque sono morte delle vittime innocenti” (TuG, 95).

L’imperativo della morale kantiana non ha impedito gli orrori del Novecento: questa gli appare anzi (anche se, come vedremo subito, egli intrattiene con Kant un rapporto non univoco) come caratterizzata dalla ‘mancanza di amore’ (*Lieblosigkeit*), dalla ‘indifferenza nei confronti degli uomini’

---

<sup>233</sup> “Il sapone esiste perché ci sono panni sporchi. Principi morali invece perché c’è una vita immorale, oppure extramorale”(PS,19).

(*Menschenindifferenz*) (K, 25-26): ad essa egli preferisce - come Brecht, che rifiutava come ‘preteschi’ i termini ‘dovere’ e ‘morale’ - una parola “incomparabilmente più vicina al Cristianesimo” (K, 25) o comunque “alla dimensione del religioso” (UsM, 121): ‘benevolenza’.

### 8.1.1. *Excursus* su Kant

In questa posizione dualistica - nella distinzione cioè che egli fa tra un approccio teorico segnato dal nichilismo ed un atteggiamento concreto, pragmatico, nei confronti della vita - si mostra in modo decisivo l’influsso di Kant: la sua distinzione tra “le *questiones iuris* e le *questiones facti* (anche quelle dei fatti metafisici)” (AM1, 77), rimane un dato definitivo, dal quale non si può arretrare, ma che non si può neanche superare, come ha creduto di fare Hegel con il suo superamento della Moralità in Eticità (vedi, PS, 48).

Il passaggio, compiuto da Kant, all’etica fondata sul principio dell’autonomia dell’uomo, che fa a meno del fondamento religioso, rappresenta per Anders un punto di svolta fondamentale nella filosofia: è merito suo infatti quello di aver realizzato “un’inversione di religione e morale preparata da lungo tempo: l’esistenza di Dio non era più propriamente alla base della morale; piuttosto, la coscienza divenne la prova dell’esistenza di Dio” (*Kafka*, 97)<sup>234</sup>.

Il rapporto di Anders nei confronti di Kant (nella cui riflessione, come rileva Lohmann M, egli scopre alcuni aspetti non notati dalla critica, come la definizione, prima di Marx, della religione come ‘oppio dei popoli’) è caratterizzato soprattutto da uno dei temi tipici del repertorio critico kantiano, quello che si riferisce al formalismo della legge morale (vedi K, 20 e 80): esso culmina nella definizione della morale kantiana come “obbedienza cadaverica” (*Kadavergehorsam*), addirittura anticipatrice del nazismo.

La negazione della sensibilità rispetto al dovere guidato dalla ragion pratica, l’obbedienza all’autorità come comandamento morale (vedi K, 194), il disinteresse nei confronti delle conseguenze dell’agire (“Ciò che io ho maledetto come programmatica mancanza di finalità dell’odierno fare, egli l’ha apprezzata due secoli fa” K, 243) avvicinano infatti, secondo lui, la sua morale di un solo passo a quella di Eichmann (vedi K, 243).

---

<sup>234</sup> Se rimane ancora in Kant (che si merita per questo l’appellativo, già usato da Anders per Heidegger e Kafka, di ‘ateo che si vergogna’, vedi *Kafka*, 85) l’affermazione dell’esistenza di Dio (come postulato della ragion pratica), questo è avvenuto, secondo Anders, soprattutto per motivi contingenti, dipendenti dalla situazione storico-politica del tempo.

Tuttavia Anders sa bene che se questa è una possibile interpretazione dell'imperativo categorico, se esso può essere “frinteso come obbedienza cadaverica oppure trasformato in funzione di questa”(K, 22)<sup>235</sup>, questo è possibile solo attraverso una forzatura, che contraddice il principio di universalizzazione su cui esso si basa.

In un altro passo infatti egli definisce l'imperativo categorico, in contrapposizione a quello kafkiano della illibertà, come l' “espressione più grandiosa della *libertà* del soggetto che non può conoscere o riconoscere alcun ‘dovere’ contenutisticamente determinato, perché la garanzia reciproca di libertà dei soggetti costituisce proprio il contenuto dell'agire morale”(Kafka, 92).

## 8.2. Lode della contingenza e comicità

Se Nietzsche è stato forse più coerente nel suo nichilismo, Anders accetta comunque la propria incoerenza (*Inkonsequenz*): il suo nichilismo ha un ‘limite’ (*die Grenze meines ‘Nihilismus’*) nel riconoscimento di qualcosa di ‘incondizionatamente sacro’, la vita umana (K, 134), vista proprio come assoluta contingenza (e quindi in realtà anche da lui in modo teoricamente nichilistico).

E' dalla consapevolezza della contingenza (*Kontingenzbewußtsein*), dall'esperienza del “puro esistere” (*reines Existieren*, K.174), dalla consapevolezza della insostituibilità e dell'unicità dell'individuo<sup>236</sup>, che può derivare, secondo lui, un appello alla solidarietà tra gli uomini.

E' dallo stesso senso di contingenza, di ‘cosmica insignificanza’ (*kosmische Belanglosigkeit*), nei confronti della terra - che gli uomini hanno provato, per la prima volta ‘visivamente’, attraverso le immagini trasmesse in occasione dell'impresa spaziale - dall'esperienza dell' ‘incontro con se stessi’ (*Selbstbegegnung*), scaturita da questo evento (di cui Anders ci parla in *Blick vom Mond*), che può nascere, seppur egli non lo dica esplicitamente, un sentimento di *pietas* ed un senso di responsabilità nei suoi confronti.

Ma prima ancora della solidarietà e della conseguente responsabilità – che possono nascere dalla constatazione della assoluta precarietà, non solo della vita del singolo, ma dello stesso genere umano minacciato dall'Apocalisse-senza-

---

<sup>235</sup> Come dimostra un testo nazista del '42, esempio di ‘riformulazione personalizzata’ della anonima legge kantiana: “Agisci in maniera che, se il Führer fosse a conoscenza del tuo agire, lo approverebbe” (K, 23).

<sup>236</sup> “Proprio perché l'uomo, con il suo ‘valore’ e la sua funzione, è unico ed imponderabile, la sua perdita rimane assoluta” (TuG, 183).

Regno – è in primo luogo la non ovvietà dell'essere contingente, la sua caducità, che diventano oggetto per Anders non solo di stupore, ma anche di ammirazione: “perché dovrebbe ciò che è sottratto al tempo pretendere maggiore dignità del mortale? (...) *Perché l'attributo 'eterno' sarebbe migliore dell'attributo 'temporale'?* (...) Non è meritevole di attenzione l'ipotesi molussica, che l'eternità spetti soltanto a quell'essere, che sarebbe *incapace della temporalità, dunque morto?* Perché dovrebbe una tale incapacità riempirci di maggiore riverenza e pretendere maggiori lodi che il mortale?” (K, 307).

Le riflessioni dell' 'eretico' Anders assumono talvolta accenti quasi religiosi, come quando immagina di poter vedere, grazie al 'dio del vuoto' (*Gott der Leere*), “il giorno con gli occhi della notte: non considerare niente come garantito (*for granted*); ad ogni cosa attribuire lo stupore dovuto; e riprodurre con tratti precisi quell'inverosimile, che si innalza, come Venezia, dalla superficie a specchio del niente, e che noi chiamiamo 'mondo'” (PS, 136), o come quando definisce il sentimento di mortalità “un '*sentimento ontologico*': cioè l'esserci-ancora e il-non-esserci-più-a-breve” (K, 81).

Come afferma Lütkehaus<sup>237</sup>, “l'ontologia diventa ontofilia: dichiarazione di amore per l'essere” (2003, p. 559), lo shock della contingenza si muta in gioia, non priva di vanità umana, per la grande opportunità (*das grosse Los*) di “poter esserci un'unica volta e di poter trascorrere come uomo questo soggiorno” (K, 323): essere stati 'invitati' al mondo ed alla vita, “stupende invenzioni, imprevedibili, immeritate” (K, 340), “per così dire senza carta d'ingresso (...) è stata una esperienza estremamente sorprendente, imprevedibile, immeritata, immeritabile. Una esperienza che è concessa solo a pochissimi” (K, 318).

Comportarci, rispetto a questa “avventura” (K, 340), “come centro e fulcro del mondo, è semplicemente ridicolo. *Essere filosofo significa, percepire ogni momento la comicità di questa pretesa. Senza sensibilità per il comico nessuno è degno del nome di 'filosofo'*” (K, 309-310).

Nella comicità dunque – come quella che nasce, ad esempio, dall'incapacità dei personaggi di Beckett di essere nichilisti “persino in una situazione che non potrebbe essere più senza speranza di così” (AM1, 234) – Anders crede di poter trovare uno strumento di solidarietà: “*Humor*: miscela / di stupore e piacere/

---

<sup>237</sup> Che ha particolarmente sottolineato questo aspetto di Anders e dal quale provengono molte suggestioni alle riflessioni seguenti.



rinuncia al senso e calore di cuore,/ nichilismo e divertimento/ Soltanto questo reale/ *amoreuse amor fati*/ caratterizza il saggio nato/ chiaramente..” (M, 84).

Il saggio “*Essere senza tempo. A proposito di En attendant Godot di Beckett*” in AM1 si concludeva infatti con queste parole: “Il clown...non è né bestialmente serio, né cinico; ma di una tristezza che, rispecchiando la triste sorte dell’uomo in generale, rende solidali i cuori di tutti gli uomini e nella tristezza facilita la loro solidarietà (...) Sembra che la farsa sia diventata il rifugio dell’amore per il prossimo; la complicità degli sconsolati sia diventata l’ultimo conforto. E se ciò che spunta dal terreno sconsolatamente arido dell’assurdità: il mero *tono* umano, è un minuscolo conforto; e se il conforto non sa perché conforta e quale Godot promette senza conforto – esso dimostra tuttavia che il calore è più importante del significato; e che non è al metafisico che spetta l’ultima parola, ma soltanto a colui che sente amore per l’umanità” (AM1, 243).

Laddove l’ontologia mostra di fallire, incapace di comprendere le ragioni del contingente - esprimendosi in una “serietà che è chiamata a ragione «bestiale»” (AM1, 242), perché non conosce ancora il calore umano dell’umorismo o perché ormai non gliene importa più niente dell’uomo - “è tempo per la filosofia di prendere la strada della letteratura” (Lütkehaus, 1992, p. 103), come infatti Anders fa attraverso due testi in questo senso paradigmatici, *Kosmologische Humoreske* e *Mariechen*.

### **8.3. *Kosmologische Humoreske* e *Mariechen***

Nel racconto *Kosmologische Humoreske*<sup>238</sup> del 1954 Anders traspone la propria filosofia della contingenza nella forma di un racconto cosmogonico che ha come protagonisti, da un lato Frau Nu - personificazione del ‘nulla’, “la signora del nulla e del vuoto” (p. 7), unica presenza di una realtà (se è possibile chiamarla tale) che conosce solo “la paradisiaca pace del nulla disturbato da niente” (p. 19) - e dall’altro il dio Bamba, principio dell’essere, creatore di se stesso, la cui improvvisa ed inaspettata apparizione scatena, in un primo momento, la conseguente reazione di Frau Nu: un attacco di risa.

Dal punto di vista di questa infatti “un essere, che nonostante l’indubitabile validità del motto *ex nihilo nihil* e senza preoccuparsi del non meno irrefutabile ‘principio di ragion sufficiente’ aveva la stoltezza o la sfrontatezza o l’insolenza

---

<sup>238</sup> Le indicazioni di pagina tra parentesi, senza ulteriori specificazioni, si riferiscono a questo racconto.

(ma tutto ciò sfocia presumibilmente nella stessa cosa) tuttavia di esserci improvvisamente (o almeno pretendere di esserci)” (p. 15) rappresentava qualcosa di contraddittorio, di anormale, di semplicemente comico: “Perché è comico tutto ciò che, senza essere catastrofico, è, sebbene possa propriamente non essere” (K, 293).

Temendo di perdere il dominio assoluto, che la si voglia “relegare nell’ultima camera di corte o costringere ad andare in esilio” (p. 23), Frau Nu decide dunque subito dopo di dichiarare guerra al dio Bamba: colta da smanie di pulizie, attrezzata di tutto punto, si adopera per “soffocare sul nascere, laddove si annunci, ogni possibile volontà di essere al ‘modo di Bamba’ (*bambaartig*) e per distruggere ogni minuscolo insetto divino” (*ivi*).

A sua volta Bamba, “per sfuggire all’insopportabile solitudine della sua esistenza” (p. 7), dopo essersi cimentato in creazioni puramente simboliche, prende la decisione di creare un mondo vero, “qualcosa di ibrido ed ontologicamente ambiguo, qualcosa tra l’essere e il non essere – in breve: una sorta di colonia divina, abbastanza indipendente per essere se stessa; ma tuttavia ancora [così] dipendente da lui” (p. 9): il suo egocentrismo infatti gli impedisce di concepire l’idea di creare qualcosa dello stesso valore ontologico.

Egli è costretto dunque ad entrare in trattative con Frau Nu: “infatti soltanto donna Nu possedeva quella nullità senza la quale la creazione degli esseri e delle cose mortali – in breve del mondo – non sarebbe stata possibile”. Lei, a sua volta, “pretese come compenso alla sua collaborazione il diritto a tutte le cose create in futuro” (p. 7).

Il frutto di questa intesa è dunque il mondo, le cose, gli essenti, che, appena creati, cadono immediatamente sotto il “pregiudizio ontologico di essere sempre stati e di non poter che essere” (p. 86), inconsapevoli di essere invece il risultato del compromesso tra i voleri del tutto nichilistici di donna Nu e quelli del dio Bamba, desideroso sì di avere compagnia, ma, vanitoso e geloso delle proprie prerogative, interessato a che questa sia ontologicamente di qualità inferiore alla sua.

Mentre questi però si sente immediatamente toccato da questa inferiorità - la contingenza, la casualità degli essenti, ai quali si rivolge con tono patetico: “Mio povero X-qualsiasi!” (p. 87) - non lo è altrettanto donna Nu, che ridiventata la vecchia ‘signora del nulla’, armata di nuovo dei suoi attrezzi di pulizia, si appresta a restaurare il suo potere, dichiarando guerra ad ogni essere, e rivolta a Bamba,

che aveva affermato la apriorità dell'essere e non degli essenti<sup>239</sup> dichiara a tutta forza la contingenza sua e degli essenti con lui creati: “Per la prima e l'ultima volta. Apriori sono soltanto io. Certo, io, il niente! E niente altro. Ogni altro apriori è una stupidaggine. Ogni altro principio è insensato (...) Perché ciò che vale di ogni singolo e del tuo ‘dolce empirico’<sup>240</sup> vale naturalmente del mondo come tutto! E ciò che vale del mondo come tutto, vale naturalmente anche del suo essere! E ciò che vale del suo essere in generale, vale naturalmente per te, come sopra! Contingenti! Contingenti siete voi tutti; contingenti tutti quanti e a posteriori e nessuno è meglio dell'altro” (pp. 90-91).

Le cose del mondo - nonostante gli sforzi di Bamba, che cerca di infondere loro forza “con il suo soffio di vita” (p. 88) – appaiono condannate alla mortalità: rappresentate come nuvolette, fatte di aria, spariscono dunque così velocemente come sono apparse, senza che Bamba, “parvenu ontologico” (p. 13), possa comprenderlo.

Come finisce la storia di Frau Nu, signora del nulla, e di Bamba, dio dell'essere? “Che essi ancora giochino, questo è senza dubbio certo. Poiché ancora oggi vale che in ogni momento una [nuvoletta] fiduciosa svolazzi sulla sua [di Bamba] mano, per alzare, minuscola, la sua voce, e tuttavia subito, come se non fosse mai stata..scompare per non ritornare mai più. (...) Chi sa, forse sono, entrambi i giocatori, soltanto ciechi impiegati di un movimento abitudinario e meccanico, che si mette in moto da sé” (95), una “macchina di creazione e distruzione” (Lütkehaus, 2003, p. 555)<sup>241</sup>.

E' nel racconto in versi *Mariechen*<sup>242</sup> (1946/1987) però che questo senso di *pietas* e di amore nei confronti della vita, priva di senso e di giustificazione, ma nonostante questo, meravigliosa e sacra, si esprime nella forma artisticamente migliore<sup>243</sup>.

---

<sup>239</sup> “(...) ogni anticipazione rimane formale e deve rimanere a priori (...) si può dunque certo prevedere il mondo in generale, ma non questo o quello“ (p. 89).

<sup>240</sup> Con questo termine, usato anche da Aristotele, si riferisce Frau Nu alle cose del mondo, agli essenti.

<sup>241</sup> Così commenta Lütkehaus: “Con questa prospettiva finale *Kosmologische Humoreske* va al di là dell' umorismo. Laddove il divertimento pazzo, alla maniera di uno show nichilistico dello spirito del mondo, minaccia (di svolgersi) sul terreno di Hiroshima, anche il più sereno ontologo perde il suo buonumore” (2003, p. 555).

<sup>242</sup> Le indicazioni di pagina tra parentesi, senza ulteriori specificazioni, si riferiscono a questo racconto.

<sup>243</sup> Secondo Schmidt-Dengler “la migliore poesia (*Lehrgedicht*) filosofica in lingua tedesca” (in, AA.VV., *Urlaub vom Nichts*, p. 118).

Si racconta (o meglio, racconta una voce fuori campo alla amica, la piccola Mariechen) la storia della balena Mariechen, che nuota solitaria attraverso lo stretto di Bering, è messa incinta dal compagno Eduard (di cui partorisce un piccolo Eduard Jr), per riprendere poi il proprio cammino, senza meta.

Sullo sfondo di questa esile trama troviamo svolta “niente meno che l’antropologia e la filosofia della cultura di Anders in un guscio di noce” (Dries, p. 89): l’affermazione dunque della contingenza dell’essere, inteso sia nella sua individualità ovvero nella sua casualità - “Esserci (...) significa mancare (*Versäumnis*) (p. 19), “Poiché ciò che è, è sempre esso stesso,/ e ciò che è esso stesso, è uno,/ e ciò che è uno, ha pareti” (p. 20), è escluso dal tutto - sia nella sua mancanza di senso.

Alla domanda “perché” (*wozu*) esiste Mariechen (vedi pp. 9, 25, 31) non è possibile dare risposta<sup>244</sup>; inoltre sembra ogni “risposta, anche la più certa,/ un luogo comune, se paragonata/ alla bellezza del problema” (p. 26).

Troviamo anche qui esplicita la polemica con Heidegger: “A quegli scialbi filosofi,/ che si spaventano ogni giorno di nuovo,/ che noi saremmo solo ‘gettati’/ nel mondo e nel nostro ‘esserci’,/ puoi tu tranquillamente opporre: ‘Possibile’/ Ma solo per aggiungere/ (meno dolcemente e piuttosto allegro):/ ‘Che vantaggio immeritato,/ che il tiro sia stato così ben centrato,/ e noi diventammo quel che diventammo!’/” (p. 36).

Al ‘ruvido eroismo’ del filosofo della gettatezza “che certo ontologicamente sempre/ rischia tutto o niente” Anders oppone chi è disposto “a rischiare le labbra,/ quando è necessario, con una piccola,/ ponderata e simpatica/ parola per venire in aiuto al prossimo” (p. 68), per trattarlo “con comprensione/ed amore” (p. 23).

Proprio perché l’immagine scioccante di un ‘negativo futuro II’, l’idea cioè che non saremo mai stati (vedi K, 286), minaccia gli uomini di totale caducità, essi “stanno ancora amichevolmente insieme” (p. 64), si abbracciano ‘nonostante lo smottamento’ (“*trotz des Bodenrutsches*, p. 30) del senso dell’essere: proprio “quando la verità ci lascia in asso,/ è un tale avvicinarsi, se anche/ obiettivamente come metodo/ non del tutto senza obiezioni ed oggettivo,/ tuttavia una consolazione e quasi una risposta” (p. 32).

---

<sup>244</sup> Anche se ad essa si potesse rispondere, essa si ripeterebbe sotto la forma di “senso del tutto” (p. 27).

## **9. Anders filosofo contro l'Apocalisse**

### **9.1. Ostinata e ...doppia incoerenza!**

Se l'incombere della catastrofe atomica rende facile ad Anders mettere da parte ogni disquisizione teorica sulla morale in nome di un impegno concreto a favore della sopravvivenza dell'umanità – ed in questo consiste quella incoerenza che lui stesso ha più volte definito 'ostinata' o 'eclatante', in base alla quale egli non sarebbe mai stato influenzato nelle scelte pratiche dal suo nichilismo teorico (vedi K 197) o dal suo "teoretico immoralismo" (K, 53) - non altrettanto facilmente possono essere affrontati e risolti i problemi che questa nuova posizione mette ora davanti: pure ammesso che 'bisogna agire' senza indugi per salvare l'umanità in pericolo, è possibile farlo e 'come', in una condizione che appare profondamente condizionata dalla tecnica e dalla sua normatività? Quali possibilità ha, in sostanza, l'uomo di recuperare quella soggettività, di cui sembrano ora dotate solo le macchine?

Si affaccia in questo caso nella riflessione di Anders una ulteriore e più pesante incoerenza, quella costituita dalla contraddizione, almeno apparente, tra il complesso delle sue convinzioni teoriche, l'analisi che egli fa della condizione moderna da un lato e l'impegno che egli esercita, dall'altro, per dare corpo e contenuto alla sua moralità, impegno che si concretizzerà, come vedremo, nello sviluppare un metodo interpretativo, da lui genericamente definito 'ermeneutica prognostica', che sembra anticipare, pur nella sua sommarietà, molte delle

riflessioni che andranno a comporre la proposta di Jonas di un'etica della responsabilità.

Per riassumere: in un primo tempo egli, abbandonando il campo delle disquisizioni teoriche, si decide, sulla base di una situazione che non ammette indugi, a 'divenire morale'.

In seguito poi - sulla base dell'assunto che il male della modernità consiste sia nella mancanza di sapere, nell'opacità delle condizioni in cui viviamo ed operiamo, sia nella natura stessa della tecnica, nella sua smisurata autonomia - egli si impegna, da un lato, a ridare nuovo significato e ruolo alla filosofia, intesa ora come pratica ermeneutica, interpretativa (a cui spetta non solo rischiare le circostanze in cui agiamo,

ma anche quello di fornire gli strumenti per allargare la nostra immaginazione, in modo da poter sviluppare una nuova, positiva e produttiva paura nei confronti del nostro fare); dall'altro, coerentemente "con l'assunzione che i veri problemi morali del nostro tempo riguardano il contributo dato dagli uomini alla generazione di prodotti", a ricercare forme di "ostruzionismo tecnologico" (che gli sono valse "la fama di tardo epigono del luddismo protoindustriale", Portinaro, 2003, p. 104) e soprattutto di impegno direttamente politico, che sfoceranno infine in un provocatorio appello all'uso della violenza.

## **9.2. Un nuovo ruolo per la filosofia: rifiuto del sistema**

Il riconoscimento della contingenza (non solo dell'individualità umana, ma anche del genere umano e del mondo stesso) e l'assunzione della prospettiva nichilista (in cui ogni essente appare come un fatto empirico e spariscono le differenze tra oggetti essenziali ed inessenziali, cioè il dualismo tra il contingente *mundus sensibilis* e l'essenziale *mundus intelligibilis*) comportano di conseguenza "che non si faccia più differenza tra la conoscenza dell'essere e quella dei fatti" (AM2, 388), che si degradi dunque "anche l'ontologia a semplice scienza empirica" (K, 312-313), rifiutando come irrealistico qualsiasi sistema filosofico: "Il sistema come genere filosofico sta morendo o è già morto" (AM2, 383).

Per Anders soltanto ciò che è spaziale può essere 'fissato' in un sistema, non il temporale: poiché infatti la "«totalità della storia» non viene mai raggiunta, di un

«sistema della storia» (dato che i sistemi rappresentano sempre l'essere nella sua totalità) non si può parlare” (AM2, 384)<sup>245</sup>.

L'obiezione centrale rivolta da Anders alla filosofia sistematica consiste nel fatto che essa “non è una semplice forma di rappresentazione letteraria ma innanzitutto una affermazione metafisica a priori, l'affermazione appunto che lo stesso oggetto «mondo» che il sistema pretende di rappresentare è a sua volta un sistema – il che per la verità si dovrebbe prima dimostrare” (AM2, 385).

Sulla base della prospettiva nichilista infatti, “che il mondo come «tutto» si trovi in stato di disintegrazione” appare ad Anders “altamente probabile - con la qual cosa si direbbe che il grado di essere [*Seinsgrad*] del contesto è minore di quello delle entità particolari e che, contro Aristotele, «il tutto è minore della somma delle sue parti» (AM2, 385), ovvero “modificando la celebre proposizione di Hegel: *Menzogna è l'intero e soltanto l'intero*” (AM1, 182)<sup>246</sup>.

Che la filosofia sistematica possa costituirsi soltanto sulla base di un pregiudizio ontologico sopra il mondo Anders cerca di mostrarlo ricostruendone la genealogia.

La categoria del sistema possiede il suo modello nella “città-stato, chiusa in se stessa, ordinata gerarchicamente, funzionante secondo leggi” (AM2, 426).

Il sistema è dunque una categoria della ragion pratica (segretamente contrabbandata nella ragion teoretica) o, meglio, della praxis, poiché “questa è sistematica in quanto tenta di sottomettere il rispettivo ambiente circostante e di disporne in modo così totale, da potersi porre in collegamento da ogni punto con ogni altro, in breve: di dominarlo come se fosse, secondo il significato della parola greca *sistema*, qualcosa di prodotto, o meglio di posto insieme” (BvM, 15, nota 1).

Dalla politica il concetto è passato, attraverso l'astronomia, alla filosofia e si conserva ancora nel moderno sistema delle macchine, in cui il mondo appare come “una colossale copia di sistemi progettati, costruiti e controllati dagli uomini; (...) nel quale ogni pezzo di sistema condiziona ogni altro e viene influenzato da ogni altro” (AM2, 427).

---

<sup>245</sup> Laddove dunque, come in Hegel, il tempo diventa il carattere dominante di una filosofia, “il «sistema» si fa contraddizione (e non, come egli sperava, la contraddizione principio del sistema)” (AM2, 384).

<sup>246</sup> D'altronde anche in questo caso assistiamo ad una ‘realizzazione’, seppur in negativo, dell'ontologia: “Se oggi ha un senso chiamare il mondo ‘una totalità’, questo non è per motivi positivi, perché tutte le sue parti insieme rappresentano un ‘cosmo’ piacevolmente ordinato e carino, ma solo per motivi negativi, poiché esso può essere distrutto da noi per intero e poiché esso può andare in rovina attraverso il crollo di ogni sua parte” (BvM, 16).

Anders riconduce quindi il sistema ad una logica di dominio, che sacrifica l'eterogeneità del particolare: "Ogni sistema è di per se stesso 'sgradevole', una specie di violenza sulla pienezza del reale; traendo la sua forza fondamentale da un minimo di principi lascia fuori contenuti a lui estranei; e questa chiusura corrisponde spesso un po' anche al carattere del fautore del sistema" (*Bild meines Vaters*, citato da Lohmann M, p. 65)<sup>247</sup>.

### 9.3. La filosofia dell'occasione (*Gelegenheitsphilosophie*)

Al rifiuto della filosofia come sistema, alla degradazione dell'ontologia a scienza empirica, allo stupore del contingente Anders accompagna dunque la proposta di un adeguato e specifico modo di fare filosofia, che egli chiama "«occasionalismo», ossia «filosofia d'occasione»", il cui strumento principale consisterà in un nuovo tipo di interpretazione, l'«ermeneutica prognostica».

Per 'filosofia d'occasione Anders intende "qualche cosa che al primo sguardo deve apparire una mostruosità, un ibrido incrocio tra metafisica e giornalismo: cioè un filosofeggiare che ha per oggetto la situazione odierna, squarci caratteristici del nostro mondo d'oggi; ma non solo per oggetto, poiché è proprio il carattere opaco ed inquietante di questi squarci che dà l'avvio al nostro filosofeggiare" (AM1, 43)<sup>248</sup>.

Al di là dei problemi di definizione, se cioè le sue riflessioni "saranno chiamate filosofiche o empiriche" (AM2, 389)<sup>249</sup> ciò che interessa ad Anders è contrapporre alle speculazioni dei "filosofi di professione (...) che, invece che sull'acqua, che ormai ci è arrivata alla gola, filosofeggiano di filosofia" (AM2, 389), una forma di riflessione "en plein air" (AM2, 4), lontana da ogni forma di accademismo<sup>250</sup>, in cui la trattazione di concreti fatti di vita sia intimamente intrecciata alla loro interpretazione<sup>251</sup>.

---

<sup>247</sup> Le sue riflessioni a proposito dell'impulso al dominio, proprio del sistema, coincidono con le analoghe considerazioni svolte da Adorno, in particolare nella *Dialettica Negativa*, a cui Anders fa esplicito riferimento in *Blick von Mond* (vedi pag.16, nota 1).

<sup>248</sup> Come ricorda in *Ketzereien*, questa espressione non è usata in senso dispregiativo, ma alla maniera di Goethe, che chiamando le proprie *come poesie d'occasione* intendeva "rivalutare quanto proviene dalla occasionalità" (*La natura eretica*, 51); vedi anche Velotti, 1991, pp. 6-9

<sup>249</sup> Anders oscilla tra il rivendicare alla sua attività il concetto di filosofia, se non altro in mancanza di definizioni più appropriate (vedi K, 123; K, 346; AM2, 387) ed il rifiutare questa rivendicazione (vedi AM2, 386; 388), propendendo per altro tipo di definizioni ('psicologia sociale', 'psicologia della tecnica', AM2, 387).

<sup>250</sup> „Quando le testate nucleari si accumulano, non ci si può fermare a spiegare l' *Etica Nicomachea*" (*Opinioni*, 82).

<sup>251</sup> Velotti ritiene di poter rintracciare un suo "precedente illustre nel Giudizio riflettente kantiano, dunque non una 'funzione logica', ma, piuttosto, estetica. Così come il Giudizio riflettente è obbligato a risalire dal particolare all'universale, Anders vuole risalire dall'occasione contingente



Non è solo l'indecifrabilità della tecnica, la sua soprasensibilità ("il suo carattere opaco ed inquietante" AM1, 43), è soprattutto la nuova dimensione storica iniziata con Hiroshima che rende necessari da un lato l'ascesi metafisica, dall'altro un nuovo metodo di indagine e di approccio filosofico che, per riprendere il motto del maestro Husserl, vada 'alle cose stesse'<sup>252</sup>.

Queste riflessioni – che, in quanto elementi di una 'filosofia occasionalistica', hanno nel complesso caratteristiche molto simili: sono cioè stimulate da un fatto concreto di vita, un'occasione<sup>253</sup> e, nonostante il loro carattere impressionistico (nonostante cioè che ad esse non sia presupposto alcun schema interpretativo), non risultano "del tutto asistematiche. La loro connessione continua non è mai progettata, è piuttosto una «sistematica *après coup*»"<sup>254</sup> (AM2, 4) - seppur nate da fenomeni concreti della realtà quotidiana rimangono tuttavia estranee ai metodi delle scienze empiriche, nonostante queste siano comunque per lui importanti: non soltanto perché dalle loro applicazioni è nata la definitiva ultima epoca dell'umanità (*Endzeit*), ma soprattutto poiché esse procedono 'unphilosophisch', senza curarsi cioè delle conseguenze della loro applicazione pratica, cioè della tecnica (vedi K, 156)<sup>255</sup>.

E' in contrapposizione ad esse che una filosofia come esercizio di interpretazione acquista oggi un nuovo significato: "Ciò di cui soprattutto abbiamo bisogno è l'interpretazione, cioè teoria, perché soltanto essa rende possibile una prassi reale" (*Visit beautiful Vietnam*, 179).

Anders è infatti consapevole che la perdita di significato della filosofia non dipende dal fatto di essere diventata superflua in un mondo che ha realizzato le

---

alle condizioni via via più generali alle quali l'occasione si è verificata" (introd. a UsM, p. 9), ed in questo essa è una filosofia critica.

In realtà è lo stesso Anders a proporci espressamente (in AM2, 389) due precursori: Simmel, "con le sue riflessioni filosofiche sulla «rovina»" (riferimento al testo *Le rovine*, contenuto in *La moda e altri saggi filosofici*) e Van Gogh, di cui cita un'opera, *Un paio di scarpe* (1886), che, come giustamente afferma Brumlik (p. 138), fu significativa non solo per Heidegger (che la prese in esame in *L'origine dell'opera d'arte*), ma per tutta la sua generazione.

<sup>252</sup> "Le cose stesse sono determinanti. Come l'astronomo non si interessa di astronomia, ma di stelle, e perciò fa dell'astronomia, così chi scrive non si interessa di filosofia" (AM1, 48; vedi anche *Uomini*, 12).

<sup>253</sup> "i fatti empirici, per me, sono sempre stati dei punti di partenza (...) io sono sempre partito da esperienze precise, si tratti dell'esperienza di lavoro alla catena di montaggio o di quella vissuta nelle aziende automatizzate, o di quella fatta negli stadi sportivi e così via" (AM2, 4).

<sup>254</sup> Del resto "l'idea che nessuna delle mie tesi ne deve contraddire un'altra" è ciò che Anders considera una "piccola e, in un certo senso, «negativa» eredità della sistematica filosofica" (AM2, 385).

<sup>255</sup> Anders si è spesso espresso con distacco nei confronti delle scienze ("all'interno dei miei orizzonti di esperienza, di attività e di pensiero esse hanno giocato nel migliore dei casi un ruolo del tutto periferico", K, 314) e di esse non si è mai occupato (vedi K, 156).

sue idee e le sue teorie (come sperava Marx, vedi K, 314), quanto piuttosto dal fatto, da un lato di essere stata scalzata dal suo posto dalle scienze positive, dall'altro di essersi su di esse appiattita, copiandone metodi e procedimenti (atteggiamento a cui neppure Husserl si è sottratto, vedi K, 315).

Ma se la filosofia da *ancilla teologiae* è diventata *ancilla scientiarum*, come tale essa “non è meno profondamente disonorata che come *ancilla teologiae*” (K, 314) e la sua liberazione da queste è altrettanto necessaria come lo fu, a suo tempo, quella dalla teologia: “Persino più necessaria, dunque indispensabile: perché mai nessuna fede o nessuna chiesa ha posseduto un potere paragonabile alla capacità delle scienze odierne di distruggere il mondo. Non essere ‘ancilla’ è dunque oggi un comandamento che riguarda non solo la ‘dignità’ della filosofia, ma anche la sopravvivenza dell’umanità” (K, 314).

Proprio a questo scopo, evitare l’Apocalisse, è rivolto l’impegno filosofico di Anders.

Come afferma nella sentenza premessa al secondo volume di AM in cui reinterpreta l’ *Undicesima tesi su Feuerbach* di Marx: “Cambiare il mondo non basta. Lo facciamo comunque. E, in larga misura, questo cambiamento avviene persino senza la nostra collaborazione. Nostro compito è anche d’interpretarlo. E ciò, precisamente, per cambiare il cambiamento. Affinché il mondo non continui a cambiare senza di noi. E, alla fine, non si cambi in un mondo senza di noi”.

In questa ‘versione aggiornata’ l’interpretazione acquista nuovo significato e nuova importanza: essa non è più quella pratica intellettuale che Marx criticava come forma di acquiescenza e di sanzione nei confronti di una realtà dominata dai rapporti di classe (la filosofia idealistica ed il suo ‘mondo rovesciato’): essa diventa invece ora lo strumento a disposizione dell’uomo per tentare di riappropriarsi di un processo storico dominato “in larga misura” dalla tecnica, in cui “il cambiamento avviene persino senza la nostra collaborazione”<sup>256</sup>.

#### **9.4. Il problema del linguaggio**

E’ evidente come, a questo punto, si ponga per Anders il problema del linguaggio: ad esso egli rivolge più volte la propria attenzione, con l’ intento di mostrare, da un lato, come esso possa essere utilizzato – da parte di settori della

---

<sup>256</sup> “Sapere ed agire formano in questo caso uno stretto rapporto, perché egli è convinto che soltanto la conoscenza della nostra situazione può rendere immediatamente evidente la necessità di un agire morale” (Lohmann M, p. 289).

politica, dell'economia, della società in generale, interessati a mantenere lo *status quo* – come strumento di occultamento della verità (in modo analogo, almeno nei risultati, a quanto avviene nel caso di quei filosofi che, come Heidegger, si avvalgono di un linguaggio esoterico e quasi misterioso); dall'altro lato, come esso possa invece diventare veicolo di vero sapere e quindi avere effetti liberatori, se al servizio di quella che Anders considera la verità per eccellenza, la sopravvivenza dell'umanità.

La sua critica si rivolge dunque, in primo luogo, al linguaggio della politica, della scienza e della tecnica, accusate di impedire, attraverso una terminologia specialistica ed una gestione dell'informazione settoriale e parcellizzata, l'accesso ad informazioni rilevanti per la società, “il diritto alla verità, per tutti” (*Saggi*, 75); egli accusa perciò scienziati e tecnologi, specialmente quando sono impiegati a servizio del potere (come avviene quasi sempre a causa degli elevatissimi costi della ricerca) e gli stessi politici, di sottovalutare o nascondere “la maggior parte delle verità coniano neologismi attraenti o utilizzando termini da tempo non più validi, dunque attraverso *false classificazioni*” (*Sprache*, II, 29).

Esempio di questi neologismi è il termine *megacorps* (utilizzato in ambito militare come unità di misura del numero delle vittime di un ipotetico conflitto atomico; vedi AD, 79), usato per nascondere, attraverso un termine apparentemente innocuo, una realtà spaventosa.

Un esempio di ‘falsa classificazione’ è l'utilizzo, al posto di false asserzioni, “di *parole singole*, che danno l'impressione di non affermare ancora nulla, anche se, in realtà, hanno già in sé il loro (bugiardo) predicato. Così, per esempio, l'espressione «armi atomiche» è già un'asserzione menzognera, perchè sottintende, poiché dà per scontato, che si tratta di armi” (*Essere*, 102; vedi anche AD, 113)<sup>257</sup>. Il concetto di ‘familiarizzazione’<sup>258</sup>, che egli aveva usato per la prima volta a proposito della televisione - dove parla anche di ‘pseudofamiliarizzazione e addomesticamento’ (*Pseudofamiliarisierung und Intimisierung*), (AM1, 336) - riassume una serie di strategie che puntano all'intento di trasformare

---

<sup>257</sup> Il loro intento è, nel caso specifico delle armi atomiche, quello di trattare le loro enormi capacità ed effetti “*linguisticamente, come se fossero la cosa più quotidiana, normale e familiare della loro e della nostra vita, di privarle dunque della loro estraneità e distanza*” (*Sprache*, VI, 17).

<sup>258</sup> In tedesco *Verbiederung*, neologismo di Anders dal verbo *anbiedern*, prendersi confidenza, familiarità, con qualcuno.

“l’inconcepibile in qualcosa di normale, ovvio e che non dà motivo di preoccupazione” (*Sprache*, VI, 17)<sup>259</sup>.

Queste strategie di ‘minimizzazione’ sfruttano, con perversa intelligenza, ciò che Anders ben conosce e cioè la ‘soprasensibilità’ della tecnica, la mancanza di espressione degli oggetti tecnici: “Non è davvero un caso che coloro che hanno interessi nel nucleare accludano sempre ai loro scritti propagandistici idilliache foto di quelle installazioni, per «provare» quanto sono innocue (...) Oppure, appositamente, si rendono i prodotti così poco appariscenti da farli diventare addirittura invisibili” (AM2, 394-395), come le testate atomiche nascoste e disseminate per l’Europa.

Anders tornerà su queste riflessioni negli ultimi periodi della sua vita: significativamente i testi apparsi negli anni ’89-90 su *Forum* – che dovevano andare a costituire il terzo volume di AM – avevano come titolo e tematica principale il linguaggio nell’età della fine, *Sprache und Endzeit*.

Per Anders il pericolo per l’uomo consiste non solo nella sua ‘cecità di fronte all’Apocalisse’ (*Apokalypseblindheit*), ma anche nel suo essere ‘muto’ e, conseguentemente, ‘sordo’ ad essa (*apokalypsestumm* e *apokalypsetaub*): “Ciò che è troppo grande per la nostra immaginazione, è troppo grande anche per il nostro linguaggio, perché noi non possiamo esprimere in parole ciò che è ‘indicibile’ (E viceversa)” (*Sprache*, I, 4).

In questi testi egli ripete, in primo luogo, le accuse già altre volte mosse a quell’insieme di forze sociali, economiche, politiche, interessate a mantenere nell’ignoranza la società, e parla ora, a questo proposito, di una ‘industria della disinformazione’ (*Desinformationsindustrie*), che utilizza il discorso pubblico in funzione di occultamento della verità, costruendo essa le regole ed i contenuti stessi del vocabolario linguistico, rispetto al quale i singoli cittadini sono solo passivi: “*i lavoratori odierni (...) per ciò che essi stessi fanno, non hanno in generale nessun linguaggio proprio (...) In breve: esattamente così poco, come essi sono proprietari dei mezzi di produzione, sono essi proprietari della lingua*

---

<sup>259</sup> A queste strategie dedica attenzione, a più riprese, nei suoi studi, come, ad esempio, in un saggio del 1962 contenuto in *Atomare Drohung*, dedicato, sin dal titolo (*Sottovalutazione. Suoi metodi*) ad elencare i modi (espressi spesso con neologismi non sempre facilmente traducibili), attraverso i quali minimizzare il pericolo atomico: dalla appena esaminata ‘Falsa classificazione del pericolo’ alla ‘Oggettivizzazione dello spaventoso’ alla sua ‘Solennificazione’, per proseguire fino alla ‘Speculazione sulla stupidità’.

*della produzione, accompagnata dalla quale si svolge la produzione stessa” (Sprache, III, 52).*

Questa industria della disinformazione è dunque colpevole della limitatezza e ristrettezza della nostra capacità di comprensione: *“I nostri limiti non sono come i limiti della ragione trattati da Kant ‘semplicemente presenti’ (o forse conseguenze della nostra creaturalità), ma anche conseguenze di rapporti di produzione, dunque fatti politici” (Sprache, III, 55).*

Ma oltre questo egli individua ora, in secondo luogo, anche un fatto da attribuire, come tale, alla *‘antropologia filosofica’*: *“Il fatto cioè, che il nostro parlare è come tale ‘limitato’; che noi, quando ‘inventammo il nostro parlare’, non lo abbiamo fatto con lo scopo di annunciare, descrivere o dominare attraverso mezzi acustici lo straordinariamente grande, Dio e il mondo, le Hiroshima e le apocalissi; ma che noi originariamente senza eccezioni abbiamo perseguito scopi vicini e molto limitati” (Sprache, VI, 19),* cioè la comprensione comune e lo svolgimento dei quotidiani compiti di vita.

Consapevole dello stretto legame tra riflessione filosofica e linguaggio - *“Niente è più ingenuo di credere che prima sia trovata la verità, e poi sia messa per iscritto” (PS, 137)* - egli ritiene dunque che creare un nuovo linguaggio, allargare i confini entro cui è ristretto (sia per motivi storici che per motivi antropologici), sia un compito necessario per dotare di un mezzo ad essa adeguato una filosofia che sia vero strumento di interpretazione della realtà.

E’ in questo contesto problematico che Anders affronta il ruolo del linguaggio filosofico, ed il ruolo stesso della filosofia, in modo particolare l’adeguatezza del linguaggio specialistico da essa utilizzato: se infatti nella scienza si può distinguere la formulazione linguistica di un sapere specialistico (ad esempio una formula complicata per la preparazione di una pillola) dal prodotto ottenuto attraverso questo sapere (la pillola stessa, consumabile anche da non specialisti), non altrettanto avviene in filosofia (*“Noi prepariamo pillole di parole”, Saggi, 47*), dove *“il testo che noi componiamo deve essere già il mezzo stesso. In altre parole: la nostra verità dobbiamo trasferirla già nel modo del nostro parlare, nel pedagogico; e dobbiamo preoccuparci fin dal principio e non a posteriori che ad essere vero non sia solo il contenuto che vogliamo trasmettere, ma già il trasmettere stesso (...)” (Saggi, 48).*

Al tradizionale concetto di verità come *'adaequatio intellectus et rei'* Anders oppone dunque un altro tipo di *adaequatio*, un 'concetto di verità morale' (*der moralische Wahrheitbegriff*): "Se qualcosa è vero, questo dipende non solo da colui che parla e non solo dalla 'coincidenza' dell'annuncio con ciò che è annunciato, quindi non solo dalla classica *'adaequatio'*, ma anche dal fatto se *il vero 'interessato' rimane colpito*; quindi dalla coincidenza del vero ricevente con colui che si intende come 'ricevente'" (*Sprache*, II, 30).

Testi o affermazioni che, pur scientificamente ed oggettivamente veri, non soddisfano questo postulato di adeguazione (*'adaequatio-Postulat'*) e rimangono perciò, in senso pragmatico, 'inutilizzabili' e 'senza effetto' in quanto non vengono adeguatamente compresi da coloro a cui sono indirizzati, "rimangono, moralmente, non veri" (*ivi*).

In senso morale c'è verità secondo Anders "soltanto dove i tre fattori del dare, dell'offerta e del ricevente che prende – diciamo percipiente – formano una motivata unità" (*Saggi*, 49), solo cioè se nasce un rapporto tra colui che parla, il contenuto di cui parla ed il ricevente, da cui si deduca con chiarezza "*chi, perché (o meglio, a che scopo), a chi, che cosa, su che cosa desidera comunicare*" (*Sprache*, VI, 21; anche *Saggi*, 67).

Conseguentemente perciò Anders rifiuta ogni linguaggio filosofico specialistico, esoterico, ma anche il linguaggio quotidiano.

Riguardo al primo, egli rivolge la critica, in modo particolare, nei confronti di Heidegger, della sua 'vanità linguistica' (*Spracheitelkeit*): la 'terza via' che questi sembra aver proposto, tornando "alla sorgente delle parole, alle situazioni di un tempo in cui le cose erano davvero in vista", oltre a nascondere una metafisica della storia tutt'altro che dimostrata ("una implicita equazione tra verità ed albori", *Saggi*, 70) significa per Anders non solo "la rinuncia alla verità dell'oggi" (*ivi*) – come già negli articoli degli anni '40 ben sottolineava – ma anche "rinuncia alla rettificazione del mondo moderno" (*ivi*), l' inadeguatezza cioè ad intervenire nel dibattito pubblico sui pericoli che incombono oggi sull'umanità e che minacciano tutti, "con l'aiuto di un idioma privato intessuto in un lavoro casalingo" (*Sprache*, II, 29).

Sotto la critica di Anders cade però anche il linguaggio quotidiano, "Bacino artificiale di filosofemi deteriorati (...) *medium* della menzogna" (*Saggi*, 72).

Esempi del carattere menzognero del linguaggio quotidiano possono essere il già analizzato utilizzo di parole singole, oppure l'uso di concetti generalizzanti, come durante il nazismo: "poiché si diceva allora *l'ebreo*, invece che 'ebrei', non c'era più alcuna eccezione. Il singolare *il* era il segnale della spietatezza. Senza esprimerlo esso significava 'tutti'. Perciò lo sterminio senza eccezioni di tutti" (K, 206)<sup>260</sup>.

La terza via ricercata da Anders, la ricerca di un linguaggio "che prenda le distanze sia dal linguaggio quotidiano avariato sia dal linguaggio specialistico altezzoso" (*Saggi*, 74), che sia adeguato alla sua 'filosofia occasionalistica', appare nello stesso tempo inscindibile dalla proposta teorica che essa si incarica di trasmettere, cioè una nuova ermeneutica all'altezza del mondo tecnico.

### **9.5. Appianare il dislivello: potenziare la capacità immaginativa**

Se l'obiettivo di Anders è evitare l'Apocalisse, prolungando il più possibile l' 'ultima epoca' dell'umanità, è possibile comprendere come per lui il compito più urgente sia "colmare l'abisso" rappresentato dal dislivello prometeico, sanare la scissione tra sfera cognitiva e sfera emotiva, per creare un nuovo soggetto, "una soggettività che esca dalla forbice tra dominio strumentale del mondo e totale passività rispetto ad esso" (Pulcini, 2004, p. 31): è questo dislivello infatti che costituisce la radice (antropologica) di quella cecità all'Apocalisse che ci impedisce di affrontare responsabilmente il pericolo atomico, di 'sentire' cioè ciò che ci limitiamo soltanto a 'conoscere'.

Si tratta, più in generale, di ricomporre quello scollamento che nell'uomo si è creato tra le sue capacità di 'fare' (cioè in senso lato le sue capacità tecnico-scientifiche, legate ad una razionalità di tipo strumentale) e le sue capacità di prevedere e 'sentire' (cioè di poter rappresentare con piena consapevolezza, emotivamente fondata, le conseguenze possibili dei suoi prodotti o delle sue azioni); si tratta, per usare una immagine, di rimettere in equilibrio i due piatti della bilancia, appesantendo dunque quello rappresentato dalle facoltà immaginative (da estendere ed ampliare il più possibile) e alleggerendo invece quello rappresentato dalle facoltà produttive (da limitare o anche, come dice

---

<sup>260</sup> La teoria del giudizio già esaminata a proposito delle trasmissioni televisive, il cui carattere equivoco stava nel fatto di essere 'giudizi camuffati' (nel mettere cioè "il ricevente a priori e per principio in una condizione in cui la differenza tra esperienza diretta e informazione indiretta è obliterata", AM1, 177) può essere considerato un esempio della sfiducia di Anders nei confronti del linguaggio quotidiano.

Anders “«recuperare» come si recupera una lenza lanciata: la si *ritira*” AM1, 284).

Si tratta perciò proprio di valorizzare, tra queste facoltà, quelle più tipicamente umane, che non devono essere soppresse per essere adattate alla perfezione della macchina (come avevamo visto nel caso ad esempio del corpo, piegato attraverso lo *Human Engineering*), ma piuttosto utilizzate come principio regolativo: “Devi cercare di raggiungere te stesso, di portarti alla tua propria altezza” (*La coscienza*, 34).

Per quanto riguarda la prima direzione, richiamandosi al progetto critico kantiano<sup>261</sup> e sulla base delle analisi svolte sulla ‘soprasensibilità’ della tecnica, Anders ritiene dunque che “*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 alla dimensione dei nostri prodotti ed alla imprevedibile dismisura di ciò che possiamo perpetrare*” (AM1, 282): sviluppare dunque quelle capacità immaginative che ci possono rendere capaci di superare l’apparente indecifrabilità della macchina e dei suoi possibili effetti negativi.

Si rivela in questa posizione quello che costituisce, come vedremo, probabilmente un suo elemento di debolezza, il fatto cioè di consistere in un compito di tipo morale, quindi eminentemente soggettivo: “Si tratta dunque di un *appello*, (...) un appello che lanciamo noi stessi”(AM1, 284).

Questo compito morale si realizza soprattutto attraverso una operazione psichica, una sorta di apprendimento emotivo che porti, chi vi si applichi, a “tentare «*esercizi di estensione morale*», *aumentare l’estensione delle prestazioni comuni della sua fantasia e del suo sentimento*, insomma: eseguire *esercizi* per trascendere la *proportio humana* apparentemente fissa della sua immaginazione e del suo sentimento” (AM1, 283).

Se Anders constata infatti che non c’è mai stata “una storia dei sentimenti (in analogia alla storia delle *res gestae* e delle idee)” - probabilmente sulla base del pregiudizio che “la vita sentimentale sia l’elemento *costante*, l’elemento *non storico* della storia dell’umanità” (AM1, 317; vedi anche 280 e 288) - in realtà,

---

<sup>261</sup> “Mi sembra che oggi una critica dei limiti dell’uomo, dunque non soltanto della sua ragione, ma dei limiti di tutte le sue facoltà (della sua fantasia, del suo sentire, della sua responsabilità) sia quel che si debba richiedere in primo luogo dalla filosofia” (AM1, 52).



secondo lui, anche i sentimenti hanno avuto la loro storia, seppur più lenta: una loro critica dovrebbe perciò avere come scopo “*l’ampliamento volontario della capienza del nostro sentire*” (AM1, 318), la dilatazione della nostra anima, in modo da recuperare il dislivello dal punto di vista emozionale (vedi *Eichm.* 33)<sup>262</sup>. Questa ‘autodilatazione’, che certo comporta uno sforzo ( “un atto di violenza” su di sé, AM1, 283), avrà l’effetto, secondo Anders, di darci “«sentimenti nuovi», adeguati al nostro mondo odierno” (AM1, 318), capaci dunque di spingere all’azione.

Del ruolo del sentimento come spinta ad agire Anders aveva già discusso in un articolo uscito nel 1950 sulla rivista *Philosophy and Phenomenological Research: “Emozione e realtà”*, nel quale, con taglio teoretico, discuteva il libro di Sartre, uscito due anni prima negli Stati Uniti, *Emotions: Outline of a Theory* (New York, 1948).

In questo breve intervento, dopo aver criticato la posizione di Sartre e di Heidegger, colpevoli di essere rimasti, a proposito delle emozioni, nel solco del dualismo ‘ragione/sentimento’ tipico della tradizione razionalistica, egli aveva infatti valorizzato la componente emozionale dell’uomo, assegnando ad essa una funzione di ‘motore’ per l’azione: “Le emozioni sono i motori dell’azione reale (...) *un passo preparatorio all’azione reale, per esempio, all’attacco*” (*Saggi*, 97), “un’azione *potenziale* contenuta nella sua potenzialità” (*Saggi*, 98)<sup>263</sup>.

La potenzialità ‘trasformativa’<sup>264</sup> dell’immaginazione, prima analizzata con distacco, trova ora, in un contesto di interessi fortemente piegato in senso pragmatico, piena utilizzazione e giustificazione.

Essa si esplica, per Anders, in primo luogo combattendo ciò che costituisce uno dei pericoli maggiori del mondo di oggi e cioè la ‘cecità all’Apocalisse’, la mancanza di paura nella possibilità che essa possa realizzarsi; ampliare l’immaginazione significa oggi infatti ampliarla in modo corrispondente alla

---

<sup>262</sup> Anders fa un esempio concreto di questi esercizi, di queste tecniche di ampliamento: l’ascolto della musica (nel suo esempio, di una sinfonia di Bruckner, vedi AM1, 318-319), ma anche “La propaganda nazionalsocialista (...) in realtà non era altro che una produzione di sentimenti, di proporzioni colossali” (AM1, 317): in realtà tutta quanta la produzione letteraria di Anders e le tecniche in essa utilizzate possono essere considerate esempi di tali esercizi, perché “cos’è l’arte se non questa capacità di immaginare, di far vedere ciò che prima non si riusciva a vedere, perché non si sapeva dove e come guardare?” (Velotti, introd. a UsM, pp. 16-17).

<sup>263</sup> Oltre che ‘motori’ le emozioni sono per Anders anche ‘mezzi di controllo’, mezzi cioè con i quali “l’uomo si trattiene dal lanciarsi effettivamente nella sua azione (...) Vista così, l’emozione è perfino rinuncia, un primo gradino di moralità” (*Saggi*, 99).

<sup>264</sup> In questo consiste la differenza secondo Pulcini (203) della posizione di Anders rispetto alla simile ‘euristica della paura’ di Jonas.

nostra capacità di distruzione totale, quindi riuscire ad immaginare non solo il non-essere, l' "inesistenza di qualcosa di particolare, in un contesto universale supposto stabile e permanente, ma nel supporre inesistente questo contesto, e cioè il mondo stesso, o almeno il nostro mondo umano (...) «Trascendenza del negativo»" (*Essere*, 203).

E' dunque la consapevolezza della contingenza non solo della nostra vita individuale, ma di quella dell'umanità e del mondo intero, della sua, oggi per la prima volta, reale vulnerabilità<sup>265</sup>, che ci può insegnare ad avere paura: questa "«rappresentazione del nulla» (...) si realizza in concreto come angoscia" (*Essere*, 204)<sup>266</sup>.

Ampliare la nostra immaginazione significa quindi che dobbiamo allargare ed estendere la nostra paura. Bisogna avere "il coraggio di avere paura" (*ivi*) o, come recita uno dei comandamenti dell'età atomica: "Non aver paura di aver paura" (*La coscienza*, 4); bisogna esercitare dunque una 'euristica della paura', cioè 'cercarla', dal momento che (lo abbiamo visto a proposito della 'cecità all'Apocalisse') essa non sorge spontaneamente.

Praticata in questo modo essa diventa 'produttiva', preziosa come antidoto e correttivo dell'oblio: "Non contribuisce forse ad impedire che le catastrofi di Hiroshima e Nagasaki sprofondino nel passato e diventino meri avvenimenti storici? Che cosa potrebbe serbare così viva la coscienza dell'attualità del pericolo?" (*Essere*, 131).

Si tratta dunque di "«imparare ad avere paura»" (AM1, 276): l'immaginazione, superando la ristretta, provinciale, visione del futuro, tipica della cieca fede nel progresso (la radice storica, come avevamo visto, dell'*Apokalypseblindheit*), ci può aiutare in questo senso.

Si tratta anche in questo caso "di ampliare una capacità. Questa volta la nostra capacità temporale" (AM1, 292), non per prevedere, come fossimo profeti, ma per cogliere gli avvenimenti futuri, come se succedessero ora: "Dato che gli effetti di ciò che facciamo oggi *rimangono*, raggiungiamo già oggi questo futuro; e in senso pragmatico ciò significa che è già *presente*" (AM1, 291)<sup>267</sup>.

---

<sup>265</sup> Consapevolezza che possiamo acquisire, paradossalmente, anche grazie alla tecnica: le immagini della terra spedite durante l'impresa spaziale dell'Apollo e trasmesse in tutto il mondo attraverso la televisione ce l'hanno mostrata infatti nella sua precarietà, consentendo per la prima volta di avere una visione, non metafisica o volontaristica, ma 'reale' dell'umanità come un tutto indiviso. (vedi p.96)

<sup>266</sup> In realtà Anders utilizza il termine *Angst*, cioè 'paura'.

<sup>267</sup> Anche se gli sforzi per 'immaginare' gli effetti delle nostre azioni non riescono, essi rappresentano per Anders pur sempre una "chance, una positiva opportunità morale" (*Eichm*, 39),

L'immaginazione dunque facendoci capire che è in gioco la sopravvivenza non solo dell'umanità attuale, ma anche di quella futura ci pone di fronte alla responsabilità nei confronti delle generazioni future: "Poiché le nostre azioni odierne, per esempio le esplosioni sperimentali, toccano le generazioni future, anch'esse rientrano nell'ambito del nostro presente. *Tutto ciò che è «venturo» è già qui, presso di noi, poiché dipende da noi. C'è, oggi, un'«internazionale delle generazioni», a cui appartengono già anche i nostri nipoti. Sono i nostri vicini nel tempo*" (*Essere*, 202)<sup>268</sup>.

"Anders formula così quel nesso tra *paura e responsabilità* che assumerà poi, nella proposta etica di Jonas, un ruolo centrale e fondativo"(Pulcini, 2009, p. 222): egli, in effetti, anticipa molte delle riflessioni che Jonas svilupperà nella sua opera principale, *Il principio responsabilità*.

L'analisi della situazione che fa da sfondo alle considerazioni di entrambi appare, in effetti, molto simile: in primo luogo la constatazione che l'uomo si trova per la prima volta in una condizione per cui con la sua azione può distruggere la vita sulla terra, che è mutata cioè la natura del suo agire, divenuto onnipotente, perché dagli effetti illimitati.

In secondo luogo, la conseguente consapevolezza che le etiche tradizionali sono ormai obsolete (in modo particolare quella kantiana, che sembra riassumerne i principali caratteri negativi), in quanto 'antropocentriche' (essendo in esse l'agire morale limitato al rapporto tra uomini), 'sincroniche' (cioè semplicemente rivolte ai contemporanei), ma soprattutto 'intenzionali' (cioè basate sulla volontà e non sul sapere).

Soprattutto riguardo quest'ultimo punto le analisi di Anders e Jonas sembrano particolarmente convergere.

Anche Jonas riconosce l'esistenza di un "divario tra la forza del sapere predittivo ed il potere dell'azione" (*Il principio responsabilità*, p. 12), un "eccesso del nostro potere di fare rispetto al nostro potere di prevedere e al nostro potere di valutare e

---

perché colui le cui intuizioni immaginative falliscono "viene colto dalla salutare paura nei confronti di ciò che sta per provocare e quindi si sente in dovere di esaminare ancora una volta la sua decisione" (*Eichm*, 40; vedi *Essere*, 204). Questo distingue la 'via della responsabilità' dalla 'via della spietatezza', quella presa da Eichmann, nella quale dalla consapevolezza del fallimento dell'immaginazione deriva invece "la rimozione cinica della paura, e del suo monito, e quindi l'utilizzazione del fallimento immaginativo come giustificazione della propria partecipazione al male" (Martelli, p. 213).

<sup>268</sup> "«Saluta i non ancora nati come se fossero tuoi vicini di casa» è un detto molussico" (AM1, 292).

giudicare” (*ibid*, p. 29); da questa constatazione egli deriva “il nuovo ruolo del sapere nella morale” (*ibid*, p. 11).

Per Jonas “«responsabilità etica» significa anzitutto la *possibilità di prevedere* gli effetti del proprio comportamento e di correggere il comportamento stesso in base a tale previsione” (*Ragion pratica*, n.15, 2000, p. 96): anche in Anders troviamo una simile definizione della responsabilità: ““rispondere di qualcosa’ non è certo altro che dichiararsi responsabile di un’azione di cui si siano immaginate, e si siano potute veramente immaginare, le conseguenze” (AD, 74).

Al suo concetto di responsabilità che, almeno a prima vista, sembra rientrare nello schema weberiano ed avere forma meramente ipotetica, Jonas darà in seguito la valenza di un principio categorico per mezzo della fondazione ontologica già esaminata (vedi soprattutto *Il principio responsabilità*, p. 55).

In Anders invece esso si radica, lo abbiamo visto, in una dimensione affettiva che implica una dilatazione del soggetto, nel senso del recupero di tutte quelle facoltà immaginative che possono costituire un ostacolo alla illimitatezza del suo ‘fare’, nel tentativo, in questo modo, di recuperare quel ‘limite’ perduto, che lo restituisca alla propria condizione umana: questa è infatti la situazione paradossale dell’uomo di oggi, quella di essere “«*il Titano che desidera perdutamente di tornare a essere uomo*»” (AM1, 253)<sup>269</sup>.

Alla ricomposizione del dislivello prometeico, al recupero della consapevolezza della propria vulnerabilità, alla conseguente attivazione di una paura non più paralizzante, ma “vivificante”, che trascini nelle piazze, ad agire in difesa della sopravvivenza del mondo, Anders affida dunque la sua conservazione: “mi definirei un «conservatore ontologico», perché quello che oggi conta più di tutto è conservare il mondo, qualunque esso sia. Solo dopo si potrà vedere se è possibile migliorarlo. C’è quel famoso detto di Marx: «I filosofi hanno solo interpretato il mondo, ora si tratta di cambiarlo». Ma questo non basta più, oggi non basta cambiare il mondo, oggi bisogna conservarlo. Poi lo cambieremo. E di molto, addirittura con la rivoluzione” (*Opinioni*, 84).

Fare appello alla conservazione, dare la priorità al problema della sopravvivenza rispetto a quello della libertà (vedi il confronto con Jaspers) sul presupposto di

---

<sup>269</sup> Su questa ‘nostalgia della vulnerabilità’ insiste Pulcini (2009) nella sua discussione attenta ed approfondita (a cui molto devono queste pagine); più che di ‘nostalgia della vulnerabilità’, però, parlerei piuttosto di ‘nostalgia del limite’: l’uomo è cosciente della propria vulnerabilità (di cui dunque non può avere nostalgia), ed anela piuttosto a recuperare quella sua limitatezza (che sembra ormai avere perduto), senza rendersi conto che è proprio questa antropologica limitatezza l’origine e la ragion d’essere della tecnica e della sua dismisura.

una condizione apocalittica, oltre ad essere oggetto di critica da parte di molti pensatori, costituisce un elemento ulteriore in comune con Jonas<sup>270</sup>.

### 9.6. Ermeneutica prognostica e metodi di interpretazione

Il sentimento acquista per Anders un ruolo rilevante però non solo come ‘motore dell’azione’, ma anche come fattore di conoscenza: la constatazione dell’impossibilità di ricorrere ai tradizionali metodi di interpretazione, inefficaci in un mondo tecnico diventato ormai “soprasensibile” (nel quale la percezione si dimostra ingannevole, una ‘falsa testimone’), la necessità di ampliare il nostro orizzonte di vista e quello degli effetti delle cose da noi prodotte (diventato ormai sconfinato) attraverso un nuovo “organo della verità” (AD, 97) e cioè l’immaginazione, costituiscono infatti il presupposto dell’elaborazione, da parte di Anders, di una nuova forma di interpretazione, che egli chiama “prognostica”: interpretazione, in quanto si tratta di comprendere il significato non più (come nell’ermeneutica del passato) di testi della tradizione, ma degli apparati tecnici moderni; prognostica, in quanto di questi ultimi è importante comprendere soprattutto i possibili sviluppi e le possibili conseguenze del loro impiego<sup>271</sup>.

Alla domanda che lui stesso si pone: “come avviene un tale «comprendere ed interpretare prognostico»?” Anders non sa però rispondere con la dovuta precisione teorica, se non ricorrendo all’intuizione e provando a formulare un’ipotesi e cioè che gli interpreti prognostici, allo stesso modo che nella «comprensione dell’espressione», siano in grado di vedere, con l’immaginazione, ciò che non vedrebbero ad occhio nudo, che “vedano *direttamente* ciò che ci possiamo aspettare dagli apparecchi e in quali esseri questi ci trasformeranno se non cadiamo nelle loro braccia meccaniche. Che lo vedano così direttamente come noi da un pugno alzato per colpire vediamo quale sarà l’effetto del colpo” (AM2, 400)<sup>272</sup>.

---

<sup>270</sup> “Per il momento ogni sforzo in vista dell’uomo ‘autentico’ passa in seconda linea rispetto al puro e semplice salvataggio del suo *presupposto*, l’*esistenza* dell’umanità in un ambiente naturale sufficiente” (Jonas, *Il principio responsabilità*, p. 178).

<sup>271</sup> Dobbiamo “imparare ciò che i vati dell’Antichità facevano o erano convinti di fare: prevedere il futuro, leggendo in modo prognostico non più le viscere degli animali, ma quelle degli apparecchi, anche a costo di costringerli. “In Molussia c’era un detto che suonerebbe così: «Tormentare le cose, finché non renderanno la loro confessione»” (AM2, 399).

<sup>272</sup> Per Velotti è in questo modo che Anders può tenere uniti critica e prognosi, il momento critico e quello profetico: “Si tratterà cioè, ancora, di interrogare il contingente sulla sua origine e sulle sue condizioni di possibilità, così che la prognostica si configuri come un aspetto della critica” (introduzione a UsM, 15).

Anders assegna questo compito in primo luogo ai romanzieri futurologi, gli ‘storici’ del nostro futuro: “In ogni modo guardare nel futuro, per chi possiede un minimo di fantasia (...) non è più difficile che guardare nel passato, o forse persino meno difficile” (AM2, 400).

La possibilità di una tale interpretazione prognostica è dimostrata infatti da “molti straordinari romanzieri utopistici, i quali *non* «desumono» il domani dall’oggi, ma piuttosto «vedono» nell’oggi il domani”: prima di altri Jules Verne, che “*fu il profeta della rivoluzione tecnica, come Marx lo fu di quella sociale*” (AM2, 399), ma poi anche autori critici come Huxley, Orwell o Lem, “che si lasciano dietro, e di gran lunga, i filosofi professionali contemporanei” (AM2, 306)<sup>273</sup>.

Usare l’immaginazione non significa fuggire la realtà, ma considerarla in modo non turbato da ingannevoli impressioni sensoriali: il realista e l’empirista, cioè tutti coloro che rimangono attaccati ai fenomeni ingannevoli, esercitano l’“escapismo”, cioè la fuga davanti alla realtà<sup>274</sup> senza capire che la fantasia è l’“occhio di oggi” e colui che fantastica il vero realista. (vedi AM2, 293-309, La fantasia)

Come già affermava nella *Catacomba molussica*: “E’ l’occhio nudo che altera e deforma in primo luogo” (CM, 97); rispetto a questo la favola funziona come un microscopio, che “rettifica e rende chiaramente visibile ciò che vogliamo curare e combattere” (*ivi*)<sup>275</sup>. \_\_\_\_\_

---

<sup>273</sup> Non però gli autori di “*fantascienza (...) l’arte di tendenza avanguardistica della tecnica*” (AM2, 126), che lavorano “*come impiegati della tecnocrazia, come se il loro impiego retribuito fosse quello di preeducare i contemporanei, dunque noi, a essere cittadini buoni e non ribelli, in breve: cittadini conformi del mondo tecnologico*” (AM2, 120).

<sup>274</sup> “Per molti decenni (...) la connessione del realismo con un orientamento più o meno rivoluzionario era stata un dogma inattaccabile. Ma vi sono all’opposto anche epoche, nelle quali il realismo indica proprio il contrario; nelle quali coloro che come realisti registrano il mondo issano bandiera bianca; e così facendo proclamano la loro resa o la fine della loro resistenza contro la attualità e concedono alle cose di essere incontestabilmente e irrevocabilmente come sono” (UsM, 210).

<sup>275</sup> Essa perciò non è, in realtà, una forma letteraria che chieda di essere interpretata: “E’ penoso spiegare le fiabe o i proverbi. Essi stessi sono delle spiegazioni, e di un genere migliore di tutti gli altri: perché sono al contempo degli ammonimenti. Se devono essere tradotti, significa che sono di bassa qualità. E quando vengono tradotti suonano grossolani e diventano inefficaci” (CM, 97).

<sup>276</sup> Che può deludere e lasciare insoddisfatti in quanto a precisione e chiarezza, vedi le critiche di Lohamnn M., p. 137.

<sup>277</sup> “Il lavoro della fantasia, necessario alla comprensione e alla prognosi, si manifesta in modo esemplare in ciò che chiamiamo arte”(Velotti, introd. a UsM, p. 15), perché “cos’è l’arte se non questa capacità di immaginare, di far vedere ciò che prima non si riusciva a vedere, perché non si sapeva dove e come guardare?” (*ibid*, pp. 16-17).

Al di là della formulazione da lui utilizzata<sup>276</sup>, crediamo si possa dire dunque che Anders intende come ermeneutica prognostica più che un procedimento metodico specifico, un insieme di tecniche, che egli ha sviluppato nel corso della sua lunga attività letteraria e di critica artistica<sup>277</sup> e che applica, alternandole e variandole, all'interno delle sue riflessioni, finalizzate tutte a mettere in luce il potenziale di pericolo della tecnica, ad eliminare quindi o comunque diminuire la *Apokalypseblindheit*.

Queste riflessioni si avvalgono di alcuni metodi specifici e di una serie di strategie linguistico-comunicative, che mirano a ribaltare gli effetti disinformativi e fuorvianti dei linguaggi sottoposti precedentemente a critica.

Abbiamo già visto una di queste strategie a proposito delle riflessioni sulla bomba: tutta una serie di termini propri della tradizione teologica e filosofica sono riutilizzati e riplasmati, attraverso appositi neologismi, nel contesto del 'tempo della fine': il termine 'Apocalisse' in primo luogo (piegato, nella accezione di Anders, ad un significato del tutto umanistico), l'idea platonica (che diventa, nel contesto moderno, il *blueprint* dell'oggetto), l'heideggeriano 'pastore dell'essere' (degradato ora a 'pastore dei prodotti'), o il termine «parvenza che si mostra», coniato da Bloch e che in lui definisce l'anticipazione della felicità utopica attraverso l'arte mentre indica ora, in Anders, la pubblicità che, "accecante messaggero, precede la merce" (AM2, 288).

Altri esempi di neologismi possono essere quelli già citati a proposito del concetto di *Verbiederung*, oppure il 'paese della cuccagna delle merci' (*Schlaraffenland der Warenwelt*), così come la 'psicologia della tecnica' (*Technikpsychologie*), il lavoratore come "servo dell'automazione" (*Automationsdiener*, AM2, 85), o 'poliziotto di macchine' (*Maschinenpolizist*, AM2, 65), la stessa 'ermeneutica prognostica' (*prognostische Hermeneutik*), ma in realtà i testi di Anders ne sono pieni: essi hanno l'effetto di "istantanee figurate" (Lohmann M, p. 123) e la loro formulazione è spesso guidata da un metodo frequentemente utilizzato da Anders, il metodo dell'inversione.

Esso costituisce un metodo classico delle favole<sup>278</sup> per creare un effetto di ‘straniamento’: “Quando Esopo o La Fontaine volevano dire: gli uomini assomigliano alle bestie – mostravano forse uomini simili a bestie? No. Scambiavano invece i due elementi dell’equivalenza, il soggetto e il predicato – e con ciò ottenevano quel divertente effetto di distacco, peculiare delle favole: cioè sostenevano che le bestie sono uomini. Brecht fece lo stesso venticinque anni fa, quando nell’ *Opera da tre soldi* volle affermare che i borghesi sono briganti; anche egli mise il soggetto al posto del predicato e viceversa, presentò cioè i briganti come borghesi” (AM1, 229).

Ugualmente procede Kafka, secondo Anders, quando, per “stigmatizzare lo scandalo per cui «gli uomini sono cose», deve ideare favole in cui le cose compaiano come esseri viventi” (*Kafka*, 25) od anche Beckett, che nel suo *Aspettando Godot* ci offre una “favola negativa”, una favola cioè che non si limita, come i romanzi, a riprodurre, raccontandola, una vita informe, ma, mettendo in scena un uomo senza storia, “rappresenta l’assenza di forma in quanto tale” (AM1, 230): “l’attributo ‘senza senso’ cambia il suo posto dalla parabola all’uomo” (Althaus, p. 42), la “parabola senza senso dell’uomo è la parabola dell’uomo senza senso” (AM1, 230).

Anders subisce da Kafka la suggestione dell’uso metaforico del linguaggio, per lui vale ciò che egli afferma dello scrittore praghese: “egli attinge dal patrimonio preesistente, dal carattere figurativo, della lingua. Prende in parola le parole metaforiche” (*Kafka*, 54). La formazione di metafore, cioè l’utilizzo della parola al di fuori del suo usuale contesto significativo, è fondamentale per l’ermeneutica prognostica: per Lohmann si mostrano qui le radici fenomenologiche di Anders, “egli inizia con la fenomenologia dal carattere fondamentalmente metaforico dell’esperienza mondana e linguistica” (Lohmann M, p. 124)<sup>279</sup>.

L’intento di Anders è lo stesso dei fotomontaggi di Heartfield, entrambi sono consapevoli della invisibilità del reale (“la sua apparenza è ingannevole”, UsM, 157), dell’inadeguatezza dell’occhio umano e perciò del “bisogno dello strumento

---

<sup>278</sup> Nella breve favola, *Die Umdrehung* (Il rovesciamento) che chiude la raccolta *Der Blick vom Turm* (Lo sguardo dalla torre), Anders presenta il procedimento della favola come una inversione della tecnica allegorica; non si tratta di “tradurre una idea [*Einsicht*] in immagine (questo è piuttosto il compito dell’allegorista), ma al contrario, tradurre una immagine in idea. Ciò che tu chiami «favole» sono allegorie invertite” (p. 99).

<sup>279</sup> Esempi di metafore sono la ‘vergogna prometeica’, le radio definite come ‘le cannelle da cui fluisce la cultura’ (*Kulturwasserhähne*) (AM1, 125), gli spettatori televisivi trasformati in ‘cannibali di fantasmi’ (*Phantom-Kannibalen*) (AM2, 195).



di pensiero della dialettica per mettere insieme i singoli pezzi visibili – e soltanto il singolo è visibile. I singoli pezzi sono anche per Heartfield irrealità, anzi falsificazioni della realtà (...) Soltanto che, se Heartfield falsifica, *se sfigura la realtà* per ricomporla in modo inconsueto, *lo fa per correggerla*. Se egli costruisce, non costruisce per allontanare dalla realtà, come i costruttori dei soliti quadri fantastici, Klinger o Böcklin o i surrealisti, ma *per rendere finalmente visibile il mondo reale* che è invisibile a occhio nudo. Certo, egli resta nel campo del visibile, *ma rende segni i frammenti visibili* che combina: crea un oggetto che unisce la verità della curva scientifica all'immediatezza del quadro artistico; *procura all'occhio l'ampio orizzonte della ragione, adegua l'occhio alla ragione*" (UsM, 158).

Allo stesso modo procede Anders: come Hartfield "traduce in immagine anche menzogne, frasi e metafore per portarle all'assurdo attraverso un'esagerata tangibilità" (UsM, 160).

Altro tipico metodo utilizzato da Anders, e forse il più caratteristico, è infatti certamente quello dell'esagerazione (*Übertreibung*)<sup>280</sup>.

Il metodo dell'esagerazione è motivato dal fatto "che esistono dei fenomeni che non si possono trattare senza accentuarli ed ingrandirli; e ciò perché senza tale deformazione non si potrebbero identificare né scorgere e, dato che si sottraggono all'osservazione ad occhio nudo, essi ci pongono davanti all'*alternativa*: «*esagerarli o rinunciare a conoscerli*». La microscopia o la telescopica sono gli esempi più pertinenti, perché cercano di scoprire la verità mediante immagini ampliate" (AM1, 49).

Come quest'ultimi sono metodi scientifici che, distorcendo la realtà, ci permettono però di conoscerla o comunque di manipolarla, allo stesso modo possono essere impiegati in altri campi per evidenziare fenomeni o situazioni che rimarrebbero altrimenti inosservate: "*Esagerazione in direzione della verità*" (*Übertreibung in Richtung Wahrheit*, PS, 141/142)<sup>281</sup>.

---

<sup>280</sup> Una specie di anticipazione di questo l'abbiamo già trovata in *Patologia della libertà*, quando Anders parlava, a proposito di alcune "formulazioni sulla non-identificazione dell'uomo con se stesso" come di "*esagerazioni filosofiche*" (P, 63).

<sup>281</sup> Un procedimento simile, anche se inverso, è quello che Anders descrive a proposito del film *Holocaust*, mandato in onda in televisione in Germania nel 1979: esso ha funzionato come una 'lente rimpicciolente' (*Verkleinerungsglas*), trasformando in uomini le cifre del genocidio e mostrando che "i sei milioni di morti nelle camere a gas sono stati sei milioni di singoli esseri umani" (*Besuch*, 203). Anche le immagini di una storia ricostruita con personaggi inventati possono dunque contribuire a quell'ampliamento dell'immaginazione che Anders fortemente persegue.

Questo procedimento è legittimato secondo Anders non solo dal fatto che esso è “solo la rappresentazione esagerante di ciò che viene prodotto nell’esagerazione” (AM1, 53), ma viceversa anche dal fatto che esso si oppone ai tentativi, esercitati da gruppi di interesse, di occultare verità pericolose per l’umanità: “L’esagerazione è una attività politica. Essa designa una azione di libertà: la liberazione dei fatti dalla minuscola cella, in cui li ha rinchiusi la banalizzazione. E con ciò la liberazione dell’uomo: per guardare la verità” (PS, 65).

### **9.7. Depotenziare la capacità produttiva**

Se il sentimento per Anders, inteso in senso lato come capacità di immaginare (anche avendo paura) ha dunque un notevole significato, sia dal punto di vista conoscitivo (*moralische Erkenntnisse*) che come stimolo alla responsabilità ed all’azione, esso non esaurisce però il campo in cui poter intervenire per recuperare all’uomo un nuovo senso di responsabilità.

Esaminiamo dunque come si sviluppa la seconda direzione individuata per ‘appianare’ il dislivello.

Poiché l’agire, a causa della medialità, non è più riconoscibile come agire e scompare nella ‘coscienziosità’ del lavoro da ‘sbrigare’ o del ‘servizio alla macchina’ e poiché la tecnica e l’insieme degli strumenti che la costituiscono hanno comunque una forza limitante e condizionante nei confronti della libertà di agire del soggetto, egli ritiene necessario appellarsi al singolo affinché, da un lato, riacquisti consapevolezza di questo agire (per poter esaminare se esso, rispetto alle sue conseguenze visibili o invisibili possa essere accettato o meno); dall’altro, affinché cerchi di agire sulla tecnica per limitarla, per aumentare così il più possibile questo spazio di libertà.

Nel primo caso dunque l’“imperativo categorico” di oggi suona: “Agisci! (...) Sii consapevole che agisci, anche quando il tuo agire non sembra più un agire!” (AD, 39; vedi AD, 82).

Nel secondo caso si tratterà di intervenire sia sul lato del consumo, limitando dunque il possesso solo a quelle cose di cui possiamo con certezza conoscere i possibili utilizzi ed il cui funzionamento possiamo padroneggiare - come recita l’imperativo categorico dell’età atomica: ”«Abbi solo quelle cose, le cui massime

potrebbero diventare le tue massime e quindi le massime di una legislazione universale» - (*La coscienza*, 39), sia sul lato della produzione.

A quest'ultimo proposito, nel quadro di riflessioni su uno 'sciopero dei prodotti' ('*Produktstreik*'), Anders formula un 'giuramento ippocratico', secondo il quale, in analogia a quello prestato dai medici, gli uomini devono giurare "di non accettare o esercitare alcun lavoro, senza aver prima esaminato se non rappresenta un lavoro che possa avere, direttamente o indirettamente, effetti distruttivi" (AD, 137), lavoro da rifiutare anche a costo di svantaggi personali, perché soltanto da questo 'sciopero' si può creare una nuova morale. (vedi *Aant*, 93).

### **9.8. Riflessioni critiche**

Per raggiungere il suo obiettivo, cioè 'appianare' il dislivello, Anders ritiene dunque di dover agire non solo su quelle facoltà che sono 'rimaste indietro' (immaginazione, fantasia, responsabilità, sentimento), potenziandole, ma anche su quelle che sono 'andate troppo avanti' (in generale le capacità produttive), depotenziandole.

In realtà sono molte le perplessità riguardo la possibilità che un tale progetto possa realizzarsi, perplessità che nascono nel complesso dalla constatazione di quella incoerenza già rilevata, per la quale Anders, avendo definito l'uomo, nella sua analisi della condizione moderna, completamente sottoposto al dominio della tecnica (che agisce al posto suo attraverso l'insieme dei suoi strumenti ed apparati) - senza vedere in questa 'sottomissione' elementi di contraddizione (che potrebbero innescare un processo di cambiamento)- è poi costretto a puntare tutto su una riabilitazione delle competenze umane dell'agire, a progettare, almeno in abbozzo, una nuova etica, progetto che appare però, sulla base di questi presupposti, ingiustificato ed improponibile, in quanto finisce con l'addossare al singolo responsabilità che non può sostenere: "Egli si concentra esclusivamente sulla responsabilità del singolo e lo mobilita come l'unico potenziale baluardo contro il potere della tecnica" (Lohmann M., pp. 308-309).

In un mondo dominato dalla tecnica, in cui essa è il vero soggetto della storia, a lei spetta imporre gli imperativi morali; un'etica che, consapevole dei limiti delle etiche tradizionali, intenda superarli, proponendo nuovi paradigmi, rimane pur sempre basata su quell'antropocentrismo, che le impedisce "di esprimere le norme

regolative di un sapere e di un potere che si estendono oltre lo spazio delimitato dalle dimensioni del globo, e oltre il tempo circoscrivibile dalla previsione umana” (Galimberti, 1999, pp. 460-1).

Se responsabilità significa anche per Anders (e non solo per Jonas) consapevolezza delle proprie azioni e delle loro conseguenze, capacità cioè di prevederle, essa si rivela dunque impossibile, troppo limitate risultando queste capacità previsionali, sia a livello emozionale (poiché, come avevamo visto esaminando il dislivello prometeico, ancorate dal punto di vista antropologico a grandezze difficilmente espandibili, comunque non cumulabili), sia a livello cognitivo, al paragone delle capacità della tecnica che procedono invece per accumulo<sup>282</sup>.

Le riflessioni che Anders propone a questo proposito lo rivelano: sebbene gli si debba riconoscere di aver anticipato con il concetto di ‘ampliamento dell’immaginazione’ molte tematiche poi confluite in quel ramo dell’etica della tecnica conosciuto sotto il nome di ‘valutazione delle conseguenze della tecnica’ (*Technikfolgenabschätzung*), le sue “risposte alla domanda, come sia da recuperare il deficit cognitivo (...) sono vaghe ed insoddisfacenti” (Lohmann M, p. 311).

Egli rifiuta infatti come “demoralizzante”, paralizzante ed in ultima analisi inutile il “pensiero della «iterazione ad infinitum», il pensiero che io non so quale sarà l’ultima conseguenza della conseguenza della conseguenza del mio fare” (AM2, 361) e ritiene si possa comunque sempre riconoscere il “senso reale” del proprio fare (questo “per quanto limitato e momentaneo possa essere, è l’effetto *ultimo*, quello che arriva dopo una catena d’iterazioni” AM2, 362).

Ma quest’ultimo positivo ‘pensare per iterazione’ appare, tenendo conto della enorme complessità della realtà odierna, estremamente improbabile, a meno che non ci si riferisca, come egli fa, ad esempi-limite (*Grenzfälle*, come quelli indicati, non a caso, nel *Produktstreik*), ad azioni cioè o a prodotti o tecniche che facciano pensare ad “effetti imprevedibili, ingestibili, inimmaginabili, irrevocabili” (AD, 33-34) e siano quindi chiaramente da rifiutare.

---

<sup>282</sup> La dismisura tipica del mondo moderno finisce con il rendere questo concetto di fatto inapplicabile e di questo lo stesso Anders è consapevole: “Se la potenza dei nostri prodotti, le energie, che noi siamo in grado di produrre o liberare, sono infinite, allora è infinita anche la nostra responsabilità” (AD, 34).

Più che di un’etica della responsabilità si dovrebbe parlare perciò, nel caso di Anders, secondo Portinaro (vedi 2003, p. 104), di un’etica del rifiuto, come sembrerebbe confermare la posizione, da lui presa negli ultimi anni di vita, di fronte al tema della violenza.

Ha senso dunque appellarsi agli scienziati od ai lavoratori, come Anders fa a proposito del “giuramento ippocratico”, solo in questi casi estremi, quando cioè siano direttamente coinvolti in produzioni belliche; ma nella generalità dei casi risulta impossibile definire quale sia (proprio a causa dell'estrema frammentazione del mondo della produzione) il prodotto ultimo (in quanto innumerevoli sono le merci che possono costituire componenti di prodotti finiti dagli utilizzi differenti tra loro) o quale sia l'impiego possibile di una data scoperta scientifica, di una nuova tecnologia o di un nuovo prodotto.

Anders è consapevole infatti che la scienza e la tecnica hanno entrambe uno status simile, “il *carattere ancipite*, vale a dire la predisposizione ad essere impiegat(e) per fini sia buoni che cattivi” (AM2, 267; vedi AD, 50), così come molti prodotti (primi tra tutti le materie esplosive e l'energia atomica), che egli chiama perciò, con riferimento alla divinità romana, “*Janusköpfige Produkte*” (AD, 156), cioè ‘prodotti bifronti’, dall'utilizzo non univoco.

Questo carattere ambivalente, secondo Anders, dipende soltanto dalla prassi sociale: in effetti solo dall'utilizzazione pratica dipende quale lato, di una ricerca scientifica o di un prodotto, debba prevalere, se quello positivo o quello negativo; proprio per questo egli spinge gli scienziati a sentirsi particolarmente responsabili della loro attività e a praticare essi stessi per primi quell'ampliamento dell'immaginazione necessario per poter prevedere eventuali usi negativi delle loro ricerche e li rimprovera invece di assolversi da ogni colpa, come essi fanno appellandosi alla ‘neutralità della ricerca’ (“*Zweckneutralität*”).

In realtà appare eccessivo affidare al singolo il compito di valutare (attraverso l'immaginazione) il significato (le possibili applicazioni) di una ricerca scientifica, di un procedimento tecnico o di un prodotto, alla cui elaborazione o produzione stia partecipando (come scienziato, tecnico o lavoratore): è evidente come sia necessario per questo, sulla base della estrema complessità della scienza e della tecnica moderne, disporre di conoscenze specialistiche e ricerche scientifiche, che solo una équipe di studiosi o al limite lo sforzo di una intera comunità scientifica può fornire, senza che si possa comunque arrivare, anche disponendo di queste conoscenze, ad una definitiva decisione in merito al pericolo o all'utilità di singoli ritrovati tecnici.

L'efficacia di un “*Produktstreik*” si rivela dunque limitata: in primo luogo potremmo infatti solo eliminare oggetti singoli (ritenuti pericolosi), ma non certo

la capacità di produrli (il *'know how'*); inoltre “noi non siamo in grado di valutare il coefficiente di pericolo di lavori che sembrano al momento innocui” (AD, 160): “La possibilità di prodotti funesti esisterà finchè ci saranno la scienza e la tecnica” (AD,157).

La soluzione proposta da Anders, quella di investire nuovamente la società di quei poteri di decisione, di quella soggettività storica, di cui è stata spodestata, di farle recuperare (attraverso uno sforzo di partecipazione politica, un richiamo all'impegno civile) un ruolo decisionale ed attivo - “l'ambito, nel quale intervenire, è quello della politica. Senza mezzi termini dobbiamo agire politicamente” (AD, 163) - senza cercare elementi oggettivi di contraddizione su cui far leva per dare al finora automatico sviluppo della tecnica una nuova direzione, più vicina ai bisogni dell'uomo, appare però, sulla base della complessiva diagnosi dell'epoca moderna svolta finora da Anders stesso, paradossale e velleitaria.

L'etica della responsabilità, nata dalla esperienza della sofferenza umana che chiede solidarietà, assume sempre più i tratti di un'etica dell'intenzione, che sconta la propria impotenza nella scelta paradossale che Anders fa, nell'ultimo arco della propria vita, anche della violenza come mezzo di opposizione, sia pure in 'condizioni di emergenza'

## 10. Anders militante contro l'Apocalisse

### 10.1. L'impegno politico di Anders

A partire da metà degli anni '50 - quando fonda (nel '54) un movimento antinucleare con R.Junk e pubblica (nel '56) il primo volume di AM - la vita di Anders viene completamente assorbita da quella che lui stesso definisce la sua 'idea fissa': "ritrarre l'immagine di un mondo spoglio ed errante nello spazio, (...) mettere in guardia (*warnen*) l'umanità dall'autodistruzione, da un mondo senza uomini (forse persino senza vita)" (UsM, 29).

L'impegno nei movimenti antinucleari e pacifisti, nei quali assume ruoli organizzativi<sup>283</sup> e dei quali diviene la 'coscienza critica', si concretizza in conferenze, congressi o dibattiti pubblici, oltre che naturalmente in interventi sui media, attraverso i quali Anders non si limita all'interpretazione della realtà, ma sente necessario avanzare direttamente proposte concrete per cercare di spostare, il più possibile, il compiersi apocalittico della storia.

Nel 1957 pubblica sulla *Frankfurter Allgemeine Zeitung* i "Comandamenti dell'età atomica", un primo tentativo di dare risonanza pubblica e concretezza alle tesi sviluppate l'anno prima su AM1.

Il testo, redatto in quel 'tono pedagogico' che ha talvolta provocato qualche critica anche da parte di suoi estimatori, vuol rendere consapevoli della irrevocabilità dello stato presente e pone ad ogni lettore il compito di "far capire (...) che nessuna misura fisica, nessuna distruzione di oggetti materiali potrà mai rappresentare una garanzia assoluta e definitiva, e che dobbiamo, invece, essere

---

<sup>283</sup> Nel 1960 è cofondatore della 'Lega di lotta contro i danni nucleari' (*Kampfbund gegen Atomschäden*), nel 1967 è membro del Tribunale Russel contro i crimini di guerra, che denuncia le atrocità in Vietnam.

fermamente decisi a non compiere mai quel passo, anche se sarà, in un certo senso, sempre possibile” (*La coscienza*, 41).

Nel 1958 durante un Congresso antinucleare a Tokyo fa appello agli stati perché esercitino una ‘ascesi atomica’, “cioè dichiarino apertamente di rinunciare alla produzione e alla installazione di armi nucleari” pretendendo “come contropartita per la loro rinuncia, la garanzia di rimanere ‘zone denuclearizzate’, cioè, di non subire mai aggressioni nucleari” (*Discorso*, 75).

Nel 1959 nel discorso al Congresso degli studenti contro l’armamento atomico, tenutosi a Berlino, richiama i presenti alla necessità di vigilare per impedire che la propria attività, pur presentandosi ‘travestita’ come ‘collaborare’ o ‘lavorare’ o ‘azionare’, possa sortire effetti dei quali “tu mai vorresti essere responsabile” (AD, 40), un accenno dunque a quel ‘giuramento ippocratico’, allo ‘sciopero dei prodotti’ (*Produktstreik*), che trova una prima completa formulazione in un testo di quattro anni dopo (vedi AD, 136-167), e al quale invita anche in occasione di un convegno svoltosi in Germania nel 1964 per celebrare i caduti delle due guerre mondiali: “è giunta l’ora per uno sciopero di tipo totalmente nuovo (...) oggi scioperare non è doveroso solo se si tratta di lottare contro condizioni di lavoro e di salario intollerabili, ma anche se i prodotti che ci si chiede di realizzare hanno per conseguenza effetti di cui non riusciremo più ad assumerci la responsabilità” (*Discorso*, 43).

Questa attività, che vuole coniugare alla diagnosi dell’età presente il concreto riferimento alla prassi, è guidata essenzialmente dal desiderio di ridare alla democrazia, degradata nell’età della tecnica a pura formalità, il suo valore di partecipazione diretta e responsabile.

Condizione di una democrazia partecipativa è infatti che tutti divengano capaci di prendere decisioni autonome (non eterodirette), sia i semplici cittadini, privi di preparazione culturale o scientifica (ai quali si dovrebbe perciò far conoscere, nei limiti del possibile, il carattere e le problematiche delle applicazioni tecnico-scientifiche), sia i cosiddetti esperti (i tecnici, gli scienziati): anche questi, pur dotati di conoscenze approfondite, svolgono pur sempre attività ‘limitate’, specialistiche, delle cui finalità od utilizzazione sono spesso all’oscuro, anch’essi devono dunque diventare ‘consapevoli’.

Ricordando l’etimologia di ‘privato’ dal latino *privare* (‘derubare’), Anders definisce la vita privata “come una condizione nella quale siamo derubati di una



cosa. Quale cosa? La responsabilità” (AD, 85): questa dobbiamo recuperare, se vogliamo agire politicamente.

Riferendosi alla dichiarazione che 18 fisici di Göttingen - tra di loro il premio Nobel Werner Heisenberg e Max Born (al quale è dedicata la raccolta dei suoi testi antinucleari *Die atomare Drohung*) - avevano rivolto nel 1957 al mondo politico ed all’opinione pubblica, nella quale prendevano la distanza rispetto al progetto di dotare l’esercito tedesco di armi nucleari ed in seguito alla quale erano stati redarguiti dal cancelliere Adenauer ad occuparsi delle loro ricerche scientifiche, lasciando al mondo politico il compito di prendere certe decisioni, Anders afferma:”Se la parola «democrazia» ha un senso, è proprio quello che abbiamo il diritto e il dovere di partecipare alle decisioni che concernono la «res publica», che vanno, cioè, *al di là della nostra competenza professionale* e non ci riguardano come professionisti, ma come cittadini o come uomini” (*Essere*, 205-206; vedi AD, 87).

### **10.1. Stato di necessità e legittima difesa**

Per buona parte della sua vita Anders si muoverà sul fragile equilibrio della propria ‘ostinata incoerenza’, in bilico tra il pessimismo teorico di un’analisi della situazione dell’uomo nel mondo che - schiacciato dalla tecnica da un lato e dalla minaccia nucleare dall’altro, non dà adito a speranza - e, utilizzando un termine forse un po’ abusato, l’ottimismo della volontà di una coscienza morale che ha fatto della salvezza dell’umanità in pericolo l’impegno di una vita.

Con il trascorrere del tempo la tensione tra questi due poli finirà però con il radicalizzarsi.

Da un lato emerge quello che appare fin dall’inizio il punto debole della posizione teorica di Anders, cioè il carattere prevalentemente morale che egli dà alla partecipazione politica, l’eccessiva enfasi posta sul singolo individuo, che lo porterà a muoversi, come afferma Greiff a proposito della sua interpretazione del lavoro, all’insegna di una antiquata prospettiva soggettivistica: egli insiste su “un soggetto, la cui scomparsa diagnostica e compiangere” (AA.VV., *Anders kontrovers*, p. 190).

La scarsa attenzione che Anders dedica alla dinamica economica ed agli aspetti sociali della produzione tecnica lo porta a relativizzare ogni distinzione sociale e le conseguenti differenti possibilità di azione ed intervento dei soggetti, differenze

che diventano, sotto il dominio della tecnica e la minaccia della bomba, marginali: “Perché una cosa ha ottenuto la bomba: si tratta ora di una lotta dell’umanità intera (...) un’unica umanità. Ciò che può colpire tutti ci riguarda tutti.”(AM1, 314)<sup>284</sup>.

Dall’altro lato egli trascura sia il problema di dare concretezza reale ad esigenze morali che finiscono col diventare, nella loro generalità ed assolutezza (‘l’imperativo categorico’), vaghe ed impraticabili; sia la questione di dare sbocco politico-istituzionale ad un esercizio di partecipazione che rischia, altrimenti, di rimanere estemporaneo e discontinuo<sup>285</sup>.

Gli scarsi risultati pratici dei movimenti antinucleari e pacifisti che, pur nella loro vivacità e ricchezza culturale, non riescono realmente ad incidere sulle grandi scelte politiche, sia perché sostanzialmente minoritari, sia perché “*il significato strategico del numero di quelli che fanno resistenza e dunque l’efficienza della massa che protesta è calato nel modo più spaventoso con l’accrescersi dell’efficienza della tecnica*” (Discorso, 100); l’accentuato pessimismo riguardo la possibilità di una democrazia diretta, la cui base, un soggetto autonomo ed indipendente, capace di scelte responsabili, appare sempre più preda del sistema dei mass-media, strumento di colonizzazione e manipolazione delle coscienze<sup>286</sup>; la consapevolezza che “l’impresa della morale, che si pone come un *katechon* contro l’oppressione divenuta universale, porta con sé come un proprio stigma, l’impotenza dalla quale era nata” (Reimann, p. 158): tutti questi elementi finiranno per accentuare il pessimismo di Anders radicalizzandone le posizioni.

Già agli inizi degli anni ’80, pur continuandolo ad appoggiare (anche se ora soltanto teoricamente, in quanto anziano e malato), non risparmia critiche al movimento per la pace per i mezzi di lotta da esso utilizzati: “Una opposizione semplicemente verbale (...) è naturalmente insufficiente. Ma non meno insufficienti sono le azioni solo simboliche” (*si vis pacem*, 18), e non si esime dal

---

<sup>284</sup> Diventate “creature della tecnica” gli uomini vivono ora tutti, senza differenze, come “vittime in prospettiva” (K, 146).

<sup>285</sup> Pertinente a questo riguardo può essere la critica che M. Greffrath gli rivolge in un’intervista del 1979, quando, a proposito dei suoi rapporti con Gehlen, gli propone una obiezione che questi, sulla base della sua teoria delle istituzioni, avrebbe potuto fargli: “Va bene: «Se lei vuole cambiare il mondo con la morale, d’accordo. Ma lei non ha il coraggio di fondare una Chiesa, oppure non può farlo perché le condizioni non lo permettono. Dunque, lei non ha un’istituzione, che si chiami Chiesa o meno. La sua protesta rimane così generale che è impossibile organizzarla efficacemente». E in realtà il problema è proprio questo! (Opinioni, 88-89).

<sup>286</sup> “Se come comunemente si pensa, la democrazia consiste nel disporre del diritto di esprimere una propria opinione, allora la democrazia è stata resa impossibile dai mass-media; poiché ciò che non si ha come proprio, non si può neppure esprimerlo” (*Stato di necessità*, 25).

fare, anche in questo caso, proposte concrete: “*Chi ci mette in pericolo, deve lui stesso sentirsi in pericolo (...) Affinchè noi uomini non siamo distrutti dobbiamo immediatamente sabotare le strade che conducono alle installazioni! Subito!*” (*ibid*, 18-19), quelle strade che egli paragona a quelle che conducevano ai lager nazisti, perché “*noi milioni siamo rinchiusi in un campo di sterminio (Vernichtungslager)*” (*ibid*, 20).

Sarà anche stavolta un evento storico a determinare, come già per Hiroshima, una svolta nella sua vita, in questo caso nel suo modo di affrontare il problema dei mezzi da utilizzare nei movimenti di opposizione al pericolo atomico.

Il disastro dell’aprile 1986 a Cernobyl (preceduto dall’incidente al reattore americano di Harrysburg) fa diventare nuovamente concreta una minaccia rimasta astratta per molti anni: le nubi radioattive che si espandono sull’Europa Centrale sembrano realizzare, almeno in parte, precedenti fosche predizioni, e rischiano di trasformare “la terra in un solo *Lager* senza uscita” (*Essere*, 202).

Nelle sue dieci “*Tesi su Cernobyl*” Anders può dunque constatare una nuova qualità nella minaccia dell’umanità: “Oggi, dopo Cernobyl, poiché più nessuno può recitare la parte dell’ignorante, i sostenitori dell’energia atomica sono diventati dei criminali consapevoli. Il loro crimine non si chiama più soltanto genocidio, ma globocidio, assassinio del globo terraqueo”, e senza mediazioni è l’identificazione tra energia atomica a fini militari e centrali nucleari, che “*non sono altro che la prosecuzione della minaccia militare con l’ intromissione di altri mezzi*” (nel 1979 definiva i reattori nucleari “*bombe nucleari a orologeria con termine di esplosione non prefissato*, AM2, 364).

Si pone perciò “la questione decisiva”, la necessità cioè di opporre ai “veri terroristi di oggi” non “omaggi di fiorellini, giorni di digiuno, manine strette” o “il dialogo dell’uomo coll’uomo”: “No, i nostri doveri sono più seri. Infatti noi *dobbiamo ostacolare e legare effettivamente le mani a coloro che, ottusi e onnipotenti, hanno la facoltà di decidere l’essere o il non essere dell’umanità*” (*Tesi su Cernobyl*, in *Linea d’ombra*, 15/16, 10/1986)<sup>287</sup>.

Anders chiarirà, di lì a poco, questa posizione tutto sommato ancora vaga: “sebbene io molto spesso venga considerato un pacifista, sono giunto alla convinzione che con la nonviolenza non si possa ottenere più nulla. La rinuncia ad agire, è un agire insufficiente” (*Stato di necessità*, 18-19).

---

<sup>287</sup> Per la critica agli Happening vedi anche in AM2, 330.

La nuova situazione creatasi dopo Cernobyl “giuridicamente può, anzi deve essere considerata come ‘stato di necessità’ (*Notstand*)” (*ibid*, 19), stato che in tutti i codici, anche quello canonico, ammette, addirittura raccomanda, come ‘legittima difesa’ (*Notwehr*), l’uso della violenza, della ‘contro-violenza’, almeno finché questa “rimane indispensabile” (*ibid*, 41) : “lo *stato di necessità legittima l’autodifesa, la morale vince la legalità*” (*ibid*, 34).

Violenza da esercitare non verso le cose, i prodotti - distruzione delle macchine (*Maschinenstürmerei*), perché in fondo questa “*rientra negli interessi del capitalismo*” (*ibid*, 56) - ma direttamente sulle persone (!).

La consapevolezza di vivere ormai in uno “stato totalitario” (*ibid*, 23), o, secondo la definizione di Jungk, un importante leader antipacifista spesso al fianco di Anders nel movimento della pace, in uno ‘stato atomico’, in cui dunque la democrazia appare completamente svuotata, costringe Anders ad una indiretta ammissione del fallimento della propria vita, nella constatazione dell’inutilità di ogni appello illuministico alla ragione: “*Soltanto i sognatori sopravvalutano il potere della ragione!* Il primo compito del razionalismo consiste nel non farsi *nessuna* illusione riguardo al potere della ragione e alla sua forza di persuasione” (*ibid*, 43).

Dopo aver rotto il tabù del monopolio statale della forza – “Perché la violenza nelle mani degli effettivi potenti è di per sé qualcosa che merita l’assenso ed in sé morale, nelle nostre mani invece qualcosa che deve essere (e certo violentemente) represso?” (*Aant*, 92) - Anders si appresta dunque ad un ulteriore passo, ad ammettere l’eccezione al comandamento ‘Non uccidere’: “*E ciò nel caso in cui attraverso l’atto-eccezione vengano salvati più uomini di quanti ne muoiano a causa sua. Dobbiamo cioè accettare la guerra a cui siamo costretti*” (*Stato di necessità*, 64).

Come già aveva scritto, qualche anno prima, in *Ketzereien*, di esser pronto ad uccidere un politico che scrivesse “un libro corrispondente a quello di Hitler, che dunque annunciasse che esistono beni più alti della pace mondiale, e che esprimesse la sua disponibilità a rischiare la guerra atomica” (K, 337), così ora, in una situazione di guerra non dichiarata da parte di governanti assimilati a “Hitler, Himmler & Co.” (*Stato di necessità*, 44), non esita ad affermare: “Coloro che preparano o che perlomeno accettano il rischio dell’eliminazione di milioni di

persone di oggi e di domani (dunque della nostra definitiva eliminazione) devono sparire, non devono esserci più” (*ibid.*, 43).

Le posizioni di Anders scatenarono in Germania Occidentale un feroce dibattito pubblico, in parte riportato nel testo pubblicato subito dopo, *Gewalt – ja oder nein* (1987)<sup>288</sup>.

Da un lato vi fu una serie di interventi totalmente contrari, quasi offensivi: gli fu rinfacciato di voler fondare, come un “vecchio generale della lotta ecologica (*Öko-General*), una “frazione dell’armata verde” (*Grüne-Armee-Fraktion*) (*Gewalt, ja oder nein*, 64); fu accusato di fascismo (“Tu Günther Anders, - filosofo e scrittore, sei l’araldo del razzismo spirituale, stai sulla rampa e selezioni” (*taz*, 16/7/87, citato in AA.VV., *Text+Kritik*, p. 43), di essere vicino alle posizioni di Carl Schmitt (che, definendo “sovrano chi dispone dello stato di eccezione”, avrebbe apprezzato la sua tesi di voler fondare la legalità sulla nozione di sopravvivenza) o addirittura di Hitler (A. Dill, *taz*, 6/5/1988).

Dall’altro vi furono interventi di famose personalità del mondo politico, intellettuale, scientifico e religioso - dal politologo J. Dahl, a R. Jungk, alla deputata dei Verdi tedeschi P. Kelly (che, citando Gandhi, sostiene il ‘coraggio’ della non violenza, *Gewalt, ja oder nein*, 57), al teologo H. Gollwitzer (che, pur accettando, nello spirito della dottrina cristiana, la tesi della giustificazione dell’uccisione del tiranno, ritiene assai differente la situazione odierna: “una soppressione (...) non cambierebbe nulla..”, *ibid.*, 183), al prof. K. Meyer-Abich (che rimprovera Anders di aver rinunciato ad una idea di democrazia partecipativa e sostiene invece la necessità, per ‘addolcire’ il sistema, di una ‘azione extraparlamentare, *Die Zeit*, 26, 19/6/1987) – che, pur confrontandosi seriamente con le posizioni di Anders, concordarono tutti sul rifiuto della violenza.

---

<sup>288</sup> Una prima traduzione italiana è del 1997 (*Stato di necessità e legittima difesa*, Edizioni Cultura della Pace, Firenze); da poco è apparsa una nuova traduzione (non specificata) in un testo che comprende anche l’intervista con Greffrath del 1979 (pubblicata in *G.Anders antwortet*, 1987, già tradotta in *Opinioni di un eretico*, 1991): *Il mondo dopo l’uomo. Tecnica e violenza.*, Mimesis, 2008.

## **Bibliografia**

testi (utilizzati o comunque citati) nella prima edizione, con eventuale traduzione italiana:

(Sotto il nome Günther Stern)

*Die Rolle des Situationskategorie bei den «Logischen Sätzen».* Dissertazione non pubblicata, Freiburg, 1923

*Situation und Erkenntnis*, Manoscritto non pubblicato, Vienna 1927

*Über das Haben. Sieben Kapitel zur Ontologie der Erkenntnis.* Bonn:Cohen, 1928

*Philosophische Untersuchung über musikalische Situationen.* Manoscritto non pubblicato, 1929

*Über die sogenannte «Seinsverbundenheit» des Bewusstseins*, in *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 64/1930 (Ristampato in: a cura di Meja/Stehr, *Der Streit um die Wissenssoziologie.* Frankfurt/Main, 1982)

*Spuk und Radio.* In: *Anbruch* XII, 2/1930, S.65-66

*Rilkes Duineser Elegien.* In *Neue Schweizer Rundschau* 1932 (con Hannah Arendt); in *Aut.*Aut, n.237- 238, 1990, pp.127-144

*Une Interpretation de l'Apriori.* In: *Recherches Philosophiques* 4/1934, S.65-80.

*Patologie de la Liberté.* In: *Recherches Philosophiques* 6/1936, S.22-54

Entrambi in: *Patologia della libertà*, Palomar, Bari, 1993

*Thesen über «Bedürfnisse», «Kultur», «Kulturbedürfnis», «Kulturwerte», «Werte»*, in Max Horkheimer: *Gesammelte Schriften*, vol.12, Frankfurt/Main, 1985 (discussione delle tesi di Anders: pp.581-586) In: a cura di F.Riccio, *Adorno-Horkheimer, I seminari della Scuola di Francoforte, Protocolli di discussione*,Franco Angeli, Milano, 1999, poi nei *Saggi dall'esilio americano*, pp.29-37

*Homeless Sculpture*, in *Philosophy and Phenomenological Research*, 2/1944; In *Saggi dall'esilio americano*, 2003 (pp.7-28)

(Sotto il nome Günther Anders)

*Der «Tod des Vergil» und die Diagnose seiner Krankheit*, in *Austro-American Tribune*, 1945/46, ristampato in *Mensch ohne Welt*, 1984; in *Uomo senza mondo*, 1991 (pp.177-183).

*Nihilismus und Existenz*, in *Neue Rundschau* 5/1946 (ristampato in *Über Heidegger*, 2001); *Nichilismo ed esistenza*, in *Micromega*, 1988.

*On the Pseudo-Concreteness of Heidegger's Philosophy*, in *Philosophy and Phenomenological Research* 3/1948 (ristampato in *Über Heidegger*, 2001); *Heidegger esteta dell'inazione*, in *Micromega*, 1996, poi in *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, 1998.

*Emotion and Reality*, in *Philosophical and Phenomenological Research*, vo.10, 1949-50; in *Saggi dall'esilio americano*, 2003 (pp.89-103).

*Bild meines Vaters*, in *William Stern, Allgemeine Psychologie*, 1950, The Hague  
*Kafka - Pro und Contra. Die Prozeßunterlagen*. München: Beck, 1951; ristampato in *Mensch ohne Welt*, 1984; *Kafka, Pro e contro*, 1989.

*Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*. Bd.I München: Beck, 1956 (5 edizione 1980 ampliata con una prefazione); *L'uomo è antiquato*, vol.1,1963.

*Gebote des Atomzeitalters*, In *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 13-7-1957 (contenuto in *Hiroshima ist überall*, 1982); in *La coscienza al bando, Il carteggio con Eatherly*, 1961 (pp.32-41).

*Der Mann auf der Brücke. Tagebuch aus Hiroshima und Nagasaki*. München: Beck, 1959 (ristampato in *Hiroshima ist überall*, 1982); *Essere o non essere, Diario di Hiroshima e Nagasaki*, 1961.

*George Grosz*, Zürich, Arche, 1961 (ristampato in *Mensch ohne Welt*, 1984); in *Comunità*, n.188, 1986, pp.53 - 80, poi in *Uomo senza mondo*,1991 (pp.187-223).

*Off limits für das Gewissen. Der Briefwechsel zwischen dem Hiroshima-Piloten Claude Eatherly und Günther Anders*, curato ed introdotto da Robert Jungk, Hamburg, Rowohlt, 1961 (ristampato in *Hiroshima ist überall*, 1982); *La coscienza al bando, Il carteggio con Eatherly*, 1961.

*Bert Brecht. Gespräche und Erinnerung.* Zürich, Arche, 1962 (ristampato in *Mensch ohne Welt*, 1984); in *Uomo senza mondo*, 1991 (pp.111-131).

*Siamo tutti come Eichmann?* In *Mondo Nuovo*, 6-1-1963

*Wir Eichmannsöhne. Offener Brief am Klaus Eichmann.* München: Beck, 1964 (2 edizione ampliata 1988); *Noi, figli di Eichmann*, 1995, Giuntina

*Philosophische Stenogramme.* München: Beck, 1965

*Die Toten. Rede über die drei Weltkriege.* Köln, 1965 (ristampato in *Hiroshima ist überall*, 1982); *I morti Discorso sulle tre guerre mondiali*, 1990.

*Der verwüstete Mensch. Über Welt- und Sprachlosigkeit in Döblins «Berlin Alexanderplatz»*, in *Festschrift zum achtzigsten Geburtstag von Georg Lukacs*, a cura di F. Benseler, Neuwied/Berlin, 1965 (ristampato in *Mensch ohne Welt*, 1984); in *Uomo senza mondo*, 1991 (pp.61-94).

*Brechts «Leben des Galilei»*, in *Programmheft des Wiener Burgtheaters*, 30-10-1966 (ristampato in *Mensch ohne Welt*, 1984); in *Uomo senza mondo*, 1991 (pp.133-138).

*Über Georg Grosz. Vorwort*, in G.Grosz, *Ecce Homo*. Edizione-facsimile dopo quella apparsa nel 1923 nelle edizioni Malik, Hamburg, 1966 (ristampato in *Mensch ohne Welt*, 1984); in *Uomo senza mondo*, 1991 (pp.225-235).

*Visit beautiful Vietnam. ABC der Aggression heute.* Köln: Pahl-Rugenstein, 1968

*Der Blick vom Mond. Reflexionen über Weltraumflüge.* München: Beck, 1970

*Endzeit und Zeitende. Gedanken über die atomare Situation*, München: Beck, 1972 ;ristampato in una seconda edizione, ampliata da una introduzione, con il titolo *Die atomare Drohung*, 1981.

*Über die Esoterik der philosophischen Sprache*, in *Merkur* 322/1975; in *Saggi dall'esilio americano*, 2003 (pp.39-64).

*Lieben gestern.* In: *Merkur*, 7/1977 (ristampato in *Lieben gestern*, 1986).

*Kosmologische Humoreske. Erzählungen.* Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1978

*Mein Judentum*, a cura di Hans Jürgen Schultz, Stuttgart, 1978 (ristampato in *Das Günther Anders, Lesebuch*, a cura di Bernhard Lassahn, Zürich, Diogenes, 1984); *Il mio ebraismo*, 1987/1994.

*Bertolt Brechts «Geschichten von Herrn Keuner»*, in *Merkur*, 376/1979 (ristampato in *Mensch ohne Welt*, 1984); in *Uomo senza mondo*, 1991 (pp.139-154).



*Besuch im Hades. Auschwitz und Breslau 1966. Nach «Holocaust» 1979.* München: Beck, 1979; *Discesa all'ade, Auschwitz e Breslavia 1966* (non è tradotto *Nach «Holocaust»*), Torino, 2008

*Die Antiquiertheit des Menschen. Bd.II. Über die Zerstörung des Lebens in Zeitalter der dritten industriellen Revolution.* München: Beck, 1980; *L'uomo è antiquato*, vol.2, 1992.

*Die atomare Drohung, Radikale Überlegungen*, München Beck, 1981 (tradotte le pp.93-105 in *Essere o non essere*, 1961, pp.201- 209).

*Hiroshima ist überall*, München: Beck, 1982

*Ketzereien.* München: Beck, 1982; tradotta la postfazione (pp.341-348), *La natura eretica*, in *Micromega*, 2006

*Si vis pacem para pacem*, in *Pflasterstrand*, quaderno 168/1983; ristampato in *Frieden*, Freiburg, 1984

*Mensch ohne Welt. Schriften zur Kunst und Literatur*, München: Beck, 1984; *Uomo senza mondo*, 1991 (l'introduzione è tradotta anche in *Eccesso di mondo*, 2000).

*Tagebücher und Gedichte.* München: Beck, 1985

*Die Antiquiertheit des Hassens*, in *Haß. Die Macht eines unerwünschten Gefühls* ( a cura di Kahle/Mezner/Vinnai), Reinbek, Rowohlt, 1985; *L'odio è antiquato*, 2006

*Lieben gestern. Notizen zur Geschichte des Fühlens.* München: Beck, 1986; *Amare, ieri*, 2004

*Gewalt – ja oder nein. Eine notwendige Diskussion* (a cura di Manfred Bissinger) München, Knauer, 1987; *Stato di necessità e legittima difesa*, Ed. Cultura della Pace, FI, 1997; anche: *Il mondo dopo l'uomo. Tecnica e violenza.*, Mimesis, 2008.

*Günther Anders antwortet. Interview und Erklärungen* ( a cura di Elke Schubert) Berlin, Bittermann, 1987; tradotte: pp.19-53: *Opinioni di un eretico*, 1991(anche in *Il mondo dopo l'uomo. Tecnica e violenza*, 2008, pp.51-84); pp.97-113: *Uomini senza mondo*, in *Linea d'ombra* ,n.17, 12/1986, pp.9-17; pp.143-152 e 153-169 (già apparse in *Gewalt – ja oder nein*) in *Stato di necessità e legittima difesa*,1997 (anche in *Il mondo dopo l'uomo. Tecnica e violenza.* 2008).

*Mariechen. Eine Gutenachtgeschichte für Liebende, Philosophen und Angehörige anderer Berufs-gruppen*, München: Beck, 1987

*Die Irrelevanz des Menschen*, in:Forum 415-416/1988, pp.54-63

*Sprache und Endzeit I-VI*. In: Forum 423-424/1989 (pp.4-5); 426-427/1989 (pp.28-30); 428-429/1989 (pp.50-55); 430-431/1989 (pp.40-46); 432/1989(pp.62-67); 433-435/1990 (pp.17-21); traduzione parziale: *Linguaggio e tempo finale*, in Micromega, 5, 2002, pp.97-124

*Die Molussische Katakombe*. Roman. München: Beck, 1992; *La catacomba molussica*, 2008

*Über philosophische Diktion und das Problem der Popularisierung*(1949). Göttingen: Wallstein, 1992; In *Saggi dall'esilio americano*, 2003 (pp.65-88).

*Über Heidegger*. München: Beck, 2001. Contiene, tra gli altri, gli articoli «*Nihilismus und Existenz*», 1946 e «*Die Schein-Konkretheit von Heideggers Philosophie*», 1948 (tradotto dall'inglese) oltre che due grossi plichi di manoscritti rimasti non pubblicati (*Nachlaßkonvolute*), che comprendono testi redatti, il primo (*Die Trotz-Philosophie: 'Sein und Zeit'*) dal 1936 al 1950, il secondo (*Frömmigkeitsphilosophie*) a partire dagli anni 50.

Testi di Anders in italiano

*La coscienza al bando, Il carteggio con Eatherly*, Einaudi, Torino, 1961 (in *Hiroshima ist überall*, pp. 191-360).

*Essere o non essere, Diario di Hiroshima e Nagasaki*, 1961 (in *Hiroshima ist überall*, pp1-189); il volume omprende in appendice (pp.201-209) un testo del 1959, “*Tesi sull'età atomica*”, poi pubblicato in *Atomare Drohung*, 1981 (pp93-105).

*Siamo tutti come Eichmann?* In *Mondo Nuovo*, 6-1-1963; ripubblicato con il titolo *Per la critica del lavoro*, in *Linea d'ombra*, n.22, 12/1987.

*L'uomo è antiquato*, vol.1, Torino,1963.

*George Grosz*, in *Comunità*, n.188, 1986, pp.53-80, poi in *Uomo senza mondo*, 1991.

*Tesi su Cernobyl*, in *Linea d'ombra*, n.15-16, 10/1986.

*Uomini senza mondo*, in *Linea d'ombra*, n.17, 12/1986, pp.9-17 (in *G. Anders antwortet*, pp.97-113).

*Il mio ebraismo*, in *Linea d'ombra*, n.19, luglio-agosto, 1987; poi in *Gli aratori del vulcano: razzismo ed antisemitismo*, a cura di A.Cavaglioni, Edizioni Linea d'ombra, Milano, 1994 (da cui si cita).

*Nichilismo ed esistenza*, in *Micromega*, n.2, 4/6 1988, pp.185-209.

*Kafka, Pro e contro*, 1989 (trad.del testo *Über Kafka* compreso in *Mensch ohne Welt*, 1984).

*I morti Discorso sulle tre guerre mondiali*, seguito da *Hiroshima è dappertutto. Una prefazione* (1982), edizioni Linea d'ombra, 1990 (in *Hiroshima ist überall*, pp 363-394/ IX-XXXVI).

*Le 'Elegie duinesi' di Rilke* (con Hannah Arendt), in *Aut-Aut*, 237-238, 1990.

*Opinioni di un eretico*, Teoria, Roma-Napoli, 1991

*Uomo senza mondo. Scritti sull'arte e la letteratura*, a cura di S.Velotti, Spazio Libri Editori, Ferrara, 1991 (trad.parziale di *Mensch ohne Welt*, non è compreso il testo su Kafka, già pubblicato; l'introduzione è tradotta anche in *Eccesso di mondo. Processi di globalizzazione e crisi del sociale*, Mimesis, Milano, 2000 (pp.7-28).

*L'uomo è antiquato*, vol.2, Torino, 1992

*Patologia della libertà*, Palomar, Bari, 1993

*Noi, figli di Eichmann*, 1995, Giuntina

*Heidegger esteta dell'inazione*, in *Micromega*, 2, 1996, pp.187-225, poi in *Su Heidegger: cinque voci ebraiche*, Donzelli, Roma, 1998, da cui si cita.

*Stato di necessità e legittima difesa*, Edizioni Cultura della Pace, Firenze, 1997; contiene i testi di Anders pubblicati in *Gewalt, ja oder nein*, 1987.

*Linguaggio e tempo finale*, in *Micromega*, 5, 2002, pp.97-124 (trad. parziale di *Sprache und Endzeit*).

*Saggi dall'esilio americano*, Palomar, Bari, 2003 (contiene 'Scultura senza casa', 1943; 'Tesi su...', 1942; Sull'esoterismo del linguaggio filosofico', 1943; 'Sulla dizione filosofica e il problema della popolarizzazione, 1949; Emozione e realtà, 1950).

*Amare ieri*, 2004, Torino, Bollati Boringhieri.

*La natura eretica*, in *Micromega*, 1, 2006, pp.47-57 (traduzione della postfazione di *Ketzereien*, 341-438

*L'odio è antiquato*, 2006, Torino, Bollati Boringhieri.

*Discesa all'Ade, Auschwitz e Breslavia*, 1966, 2008, Bollati Borino. (traduzione parziale di *Besuch im Hades*: una parzialissima traduzione era già apparsa in *Micromega* 2, 1995, pp.115-125 con il titolo 'Visita all'Ade').

*La catacomba molussica*, 2008, Lupetti

*Il mondo dopo l'uomo. Tecnica e violenza.*, Mimesis, 2008; contiene i testi di Anders pubblicati in *Gewalt, ja oder nein*, 1987, oltre all'intervista di Anders del 1979 con Mathias Greffrath (questa, pubblicata in *G.A. Antwortet*, con il titolo *Wenn ich verzweifelt bin, was geht's mich an?*, era già stata tradotta in italiano nel testo *Opinioni di un eretico* nel 1991), tutti con nuova traduzione (non specificata!!).

#### Bibliografia secondaria

(testi espressamente dedicati ad Anders o comunque con significativi riferimenti alla sua opera):

AA.VV., *Günther Anders. Text+Kritik* 115, München, 1992, a cura di Arnold, Heinz Ludwig.

AA.VV., *Urlaub vom Nichts*, St.Wolfgang, Ed.Art & Science, 2004, a cura di Bahr Raimund.

AA.VV., *Zugänge. G.Anders.Leben und Werk*, St. Wolfgang, Ed.Art & Science, 2007, a cura di Bahr R.

AA.VV., *G.Anders. Agir pour repousser la fin du monde*, Tumultes, nn.28-29, octobre 2007, Paris; a cura di David Christophe/Karin Parienti-Marie

AA.VV., *Günther Anders. Austriaca* 35/1992 (Rouen), a cura di Le Rider, J./Pfersmann, A.

AA.VV., *Günther Anders kontrovers*. München, Beck, 1992, a cura di Liessmann, Konrad Paul

AA.VV., *Geheimagent der Masseneremiten.G.Anders*, St.Wolfgang, Ed.Art & Science, 2002, c cura di Röpke Dirk/Bahr Raimund

Accarino Bruno, *Tra libertà e decisione: alle origini dell'antropologia filosofica*, in *Ratio imaginis*.

*Uomo e mondo nell'Antropologia filosofica*, a cura di B.Accarino, Ponte alle Grazie, Firenze, 1991, pp.7-63

Althaus Gabriele, *Leben zwischen Sein und Nichts. Drei studien zu Günther Anders*, Berlin, Metropol, 1989

Améry Jean, *Rückblick auf die Apokalypse. Zu G. Anders' Anthropologie des homo faber*. In Idem, Werke, Bd.6.Stuttgart, Klett-Cotta, pp.374-380, 2004

Assall Paul, *Über die Zerstörung des Menschen und des Lebens*, in: Frankfurter Hefte, 1981, pp.24-32

Bahr Raimund, *G.Anders Werkbibliographie*, St.Wolfang, Ed.Art & Science, 2009

Bahr Raimund, *Günther Anders. Leben und Denken im Wort*, St.Wolfang, Ed.Art & Science, 2010

Becker Thomas, *Häretisches zu einem Häretiker. G.Anders kontrovers*, in: a cura di Schulte Christoph, *Friedensinititive Philosophie: Um Kopf und Krieg*, Luchterhand,1987, pp.31-47

Belpoliti Marco, *Senza vergogna*, Guanda, Milano, 2010

Bobbio Norberto, Prefazione di: G. Anders, *Essere o non essere*, pp.IX-XVII

Bollenbeck George, *Eine Geschichte der Kulturkritik.Von Rousseau bis G.Anders* Munchen, Beck, 2007

Bolz Norbert, *Das Nicht-Ereignis. Heidegger und die atomare Drohung*, in: a cura di Schulte Christoph, *Friedensinititive Philosophie: Um Kopf und Krieg*, Luchterhand,1987, pp.48-60

Bormann Thomas, *Die Medienkritik von Günther Anders*. Dissertation der Universität Hamburg, 1994

Bozzi Paola, *Iconomania, Iconoclastia e visioni postistoriche: il contributo di G.Anders*, in INTERNET

Brentano von Margherita, *G.Anders' Philosophie des Atomzeitalters*, in, a cura di Schulte Christoph, *Friedensinititive Philosophie: Um Kopf und Krieg*, Luchterhand,1987, pp.13-30

Brumlik Micha, *Günther Anders. Zur Existentialontologie der Emigration*, in Diner, Dan, *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*, Frankfurt 1988, pp.111-149

Clemens Detlef, *Günther Anders. Eine Studie über die Ursprünge seiner Philosophie*. Frankfurt/Main: Haag+Herchen, 1996

Clemens Detlef, *G.Anders – ein Marxist?* In: Das Argument, 38/214, 1996, pp.265-273

David Christophe/ Dirk Ropke, *G. Anders, H. Jonas et les antinomies de l'écologie politique*, in *Ecologie et politique*, n.23, 2004, pp.195-213

David Christophe, *Anders et la question de l'autonomie de la technique*, in *Ecologie et politique*, n.32, 2006, pp.179-196

Delabar Walter, *Fabula docet. Zu den erzählenden Texten von G.Anders und zum Roman ,Die molussische Katakombe'*, in: *Zeitschrift für Germanistik*, quaderno n. 2, 1992, pp.300-319

De Michele Girolamo, *Vergogna prometeica e dignità umana. Il corpo disubbidiente di G.Anders*, in *Discipline Filosofiche*, XIII, 1, 2003

Dijk Paul van, *Anthropology in the age of technology. The philosophical contribution of Günther Anders*, Amsterdam, Rodopi, 2000

Dreus Wilfried, *Die Grenzen von Vorstellung und Darstellung*, Königshausen & Neumann, 2006, 25-70

Dries Christian, *Günther Anders*, Fink, 2009

Düll Stefan, *G.Anders und der Neoliberalismus*, St. Wolfgang, Ed.Art & Science, 2004

Ellensohn Reinhard, *Der andere Anders. Günther Anders als Musikphilosoph*. Diplomarbeit der Universität Wien, 2000

Enzensberger Hans Magnus, *Philosophie des Argers*, In: *Frankfurter Hefte*, N.13, pp.62-64

Esposito Roberto, *Immunitas*, Einaudi, Torino, 2002, pp.109-111

Fadini Ubaldo, *Sviluppo tecnologico e identità personale. Linee di antropologia della tecnica*, Ed.Dedalo, Bari, pp.25-31

Fadini Ubaldo, *Antropologia filosofica*, in *La Filosofia*, a cura di Paolo Rossi, Utet, Torino, 1995 Vol.1, *Le filosofie speciali*, pp.520-521

Fadini Ubaldo, *Il principio della diversità*, in *G.Anders* (in realtà è una raccolta di saggi di vari autori!), *Eccesso di mondo*, pp.31-35 Mimesis, Milano, 2000

Faustini Patrizia, *Essere, coscienza e spaesamento tra Wissenssoziologie e antropologia filosofica*, in *Ratio imaginis. Uomo e mondo nell' Antropologia filosofica*, a cura di B.Accarino, Ponte alle Grazie, Firenze, 1991, pp.149-162

Fofi Goffredo, Presentazione di: G.Anders, *Stato di necessità e legittima difesa*, pp.7-13

Fuld Werner, *Günther Anders*. In: *Kritisches Lexikon zur Deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*, a cura. H.L. Arnold, 1985, p.1 e seguenti.

Galimberti Umberto, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano, 1999

Galimberti Umberto, *I miti del nostro tempo*, Feltrinelli, Milano, 2009

Geiger Georg, *Der Täter und der Philosoph – Der Philosoph als Täter. Die Begegnung zwischen dem Hiroshima-Piloten Claude R. Eatherly und dem Antiatomkriegphilosophen Günther Anders oder: Schuld und Verantwortung in Atomzeitalter*. Bern: Lang, 1991

G'schrey Oliver, *Günther Anders: «Endzeit»-Diskurs und Pessimismus*. Cuxhaven: Junghans, 1991

Hage Volker, *Wir antiquierten Menschen. G.Anders*. In: Ders.:*Alles erfunden. Portraits deutscher und amerikanischer Autoren*, Reinbek (Rowohlt), 1988, pp.19-35, 1988

Hildebrandt Helmut, *Weltzustand Technik. Ein Vergleich der Technikphilosophien von Günther Anders und Martin Heidegger*. Berlin: Metropol, 1990

Huppertz Norbert (a cura di), *Zu den Sachen selbst. Phänomenologie in Pädagogik und Sozialpädagogik. Mit Auszügen aus unveröffentlichten Briefen von Edith Stein, Günther Anders, Hans Reiner*. Oberried bei Freiburg: Pais, 1997

Jung Werner, *Verantwortung und/oder Widerstand. (Anders, Jonas, Beck)*, in: (a cura di) Gatzemeier, *Verantwortung in Wissenschaft und Technik*, 1989, pp.56-71

Kempf Volker, *Günther Anders. Anschlusstheoretiker an Georg Simmel?* Frankfurt/Main: Lang, 2000

Koebner Thomas, *Warnung vor den Massenmedien. Zu amerikanische Erfahrungen und zur Nachkriegs-Kulturkritik von Adorno und Anders*, in: (a cura di) Koebner T./ Rotermund E., *Rückkehr aus dem Exil*, ed.Text+Kritik, Marburg, 1990, pp.115-127

Kramer Wolfgang, *Technokratie als Entmaterialisierung der Welt. Zur Aktualität der Philosophien von Günther Anders und Jean Baudrillard*. München: Waxmann, 1998

Langenbach Jürgen, *Günther Anders*. Wien: Falter, 1986

Latini Micaela, *L'antropologia eretica di G.Anders. Contingenza dell'umano ed eclissi del senso*, in Internet

Latini Micaela, *Dialettica negativa e antropologia negativa. Adorno-Anders*, in *La Dialettica negativa di Adorno*, a cura di M.Failla, Manifesto Libri, Roma, 2008, pp.139-153

Liessmann Konrad Paul/Thomas Macho (a cura di), *Themenheft «Günther Anders»*. Zeitschrift für Didaktik der Philosophie 3/1992

Liessmann Konrad Paul, *Hiroshima and the «Auschwitz Principle»:G. Anders' Theory of Industrial Killing*, in:Bridge, N.1, pp.31-46, 1998

Liessmann Konrad Paul, *G.Anders und Hannah Arendt –Denken nach Auschwitz und Hiroshima*, in: Ders: *Die grossen Philosophen und ihre Probleme*, Wien, WUV (UTB), pp.179-192, 2001

Liessmann Konrad Paul, *G. Anders, Philosophieren in Zeitalter der technologischen Revolutionen*, München, Beck, 2002

Lohmann Hans-Martin, *Der Diskrepanz-Philosoph.Günther Anders.*,in: Idem: *Geisterfahrer.Blanqui, Marx, Adorno & Co*, Hamburg, Junius, 1989, pp.107-123

Lohmann Margret, *Philosophieren in der Endzeit. Zur Gegenwartanalyse von Günther Anders*, München: Fink, 1996 (anche: *Vom Außenseiter zum Modephilosophen? Ein Bericht über die Forschung zu Anders*, in: *Das Argument*, 38/214, 1996b, pp.253- 264)

Lütkehaus Ludger, *Philosophieren nach Hiroshima. Über Günther Anders*. Frankfurt/Main:Fischer, 1992

Lütkehaus Ludger, *Verchromte Sirenen, herostratische Apparate*.in:Psyche, XLIX, n.3, 1995,pp.281-303

Lütkehaus Ludger, *Unterwegs zu einer Dingpsychologie. Für einen Paradigmenwechsel in der Psychologie*, Giessen, Psychosozial-Verlag, 2002

Lütkehaus Ludger, *introduzione*, in:G.Anders, *Übertreibung in Richtung Wahrheit*, München, Beck, 2002, pp.7-12



Lütkehaus Ludger, *Nichts. Abschied vom Sein. Ende der Angst, Zweitausendeins*, Frankfurt/Main, prima edizione 1999, ed. rivista 2003

Martelli Michele, *Il secolo del male. Riflessioni sul novecento*, ManifestoLibri, Roma, 2004, pp.207-224

Matassi Elio, *Linguaggio, musica e tecnica in G.Anders*, in *Micromega*, n. 5, 2002, pp.85-96

Mayer Hans, *G.Anders. Skizze zu einem Porträt*, in: *Ders: Augenblicke. Ein Lesebuch*, a cura di Hofer e Zimmermann, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1987, pp.142-149

Miano Francesco, *G.Anders: critica della tecnica e fine dell'umano*, *Hermeneutica* 2008, pp.197-217

Miano Francesco, *Responsabilità*, Guida, Napoli, 2009, pp.111-155

Münster Arno, *Speranza o pessimismo? Bloch e Anders*, in *Un altro mondo è possibile*, a cura di Di Marco C., Mimesis, Milano, 2004, pp. 255-70.

Münster Arno, *L'autodistruzione dell'umanità contro il Principio Speranza?* In *Idem, Principio speranza e principio disperazione* Aracne ed., Roma, 2007, pp.41-60 (probabilmente testo tradotto di *Selbsterstörung der Menschheit durch die Atomkrieg oder Prinzip Hoffnung? Zur Controverse Anders/Bloch*, Vorschein, Philo-Verlag, Berlin, n.24/2003).

Nacci Michela, *Pensare la tecnica*, Laterza, Roma-Bari, 2000

Paeschke Hans, *Moralia der Technik*, in *Merkur*, 115, 1957, pp.871-885

Palandt Sabine, *Die Kunst der Vorausschau. Günther Anders' methodische und psychologische Ansätze zur Technikkritik*. Berlin: Verlag Wissenschaft und Technik, 1999

Portinaro Pier Paolo, *Il principio disperazione. La filosofia di G.Anders*, in *Comunità*, n.188, 1986, pp.1-52, poi in, *Idem, Il principio disperazione*, 2003, pp.13-80

Portinaro Pier Paolo, *Apologia del terrorismo morale*, *Comunità*, nn.193-194, 1992

Portinaro Pier Paolo, *Il profeta e il tiranno. Considerazioni sulla proposta filosofica di Hans Jonas*, in *Nuova Civiltà delle Macchine*, X, 1, 1992, pp.100-111

- Portinaro Pier Paolo, *L'etica ad una dimensione. Riletture di G.Anders*, in *Teoria politica*, XVIII, 2, 2002, pp.157-164
- Portinaro Pier Paolo, *Il principio disperazione. Tre studi su G. Anders*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003
- Portinaro Pier Paolo, *La prigione della storia. Günther Anders e La catacomba molussica*, in *Georg Orwell, Antistalinismo e critica del totalitarismo. L'utopia negativa*, Atti del Convegno, Torino 24-25/2/2005, Olschki, Firenze, 2007, pp.181-198
- Preve Costanzo, introduzione a: G.Anders, *L'uomo è antiquato*, vol.1 (pp.9-27)
- Pulcini Elena, *L'io globale: crisi del legame sociale e nuove forme di solidarietà*, in *Filosofie della globalizzazione*, ETS, Pisa 2002
- Pulcini Elena, *L'«homo creator» e la perdita del mondo*, in *Umano post-umano. Potere, sapere, etica nell'età globale*. (a cura di Fimiani, Kurotschka, Pulcini), Ed.Riuniti, Roma, 2004
- Pulcini Elena, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2009
- Reichlin Massimo, *Speranza, disperazione e responsabilità. Il dialogo a distanza fra Bloch, Anders e Jonas*, in *Prospettive di Filosofia della storia*, a cura di B: Mordacci, Bruno Mondadori, Milano, 2009
- Reimann Werner, *Verweigerte Versöhnung. Zur Philosophie von Günther Anders*. Wien: Passagen, 1990
- Revelli Marco, *Oltre il Novecento*, Einaudi, Torino, 2001
- Russo Rosarita, *G.Anders 1925-1945: dalla antropologia filosofica alla critica della tecnica*, in *Anders, Patologia della libertà* pp. 99-128
- Schraube Ernst, *Auf der Spuren der Dinge. Psychologie in einer Welt der Technik*, Hamburg, Argument, 1998
- Schubert Elke, *Günther Anders*. Reinbek: Rowohlt, 1992
- Simonelli Thierry, *Gunther Anders, De la désuétude de l'homme*, ed. Du Jasmin, Clichy, 2004
- Sonolet Daglind, *Anders: phénoménologue de la technique*, Bordeaux, 2006
- Staeuble Irmgard, *Von der Schwierigkeit über G.A. zu schreiben*, in: *Leviathan*, 15, Heft2, 1987, pp.305-317

Thomä Dieter, *Gegen Selbsterhitzung und Naturvergessenheit. Nachwort zur Aktualität des Philosophen Günther Anders*, in: Über Heidegger, 2001, pp. 398-433

Thomä Dieter, *Weltfremdheit und Natürlichkeit des Menschen im technischen Zeitalter*, in Heidegger Handbuch, J.B.Metzler, Stuttgart – Weimar, 2003, pp.390-393

Traverso Enzo, *Auschwitz e gli intellettuali. La Shoa nella cultura del dopoguerra*, Mulino, Bologna, 2004

Ullrich Wolfgang, *Günther Anders*, in: (a cura di) Julian Nida Rumelin, *Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen*, Stuttgart, Kroner, 1999, pp.25-30

Velotti Stefano, introduzione a: G.Anders, *Uomo senza mondo*, 1991 (pp.5-21)

Velotti Stefano, introduzione a: G.Anders, *Opinioni di un eretico*, 1991 (pp.7-15)

Velotti Stefano, introduzione a: G.Anders, *La natura eretica*, in Micromega, 1, 2006

Vitale Angelo Maria, *Disperazione responsabilità speranza. La vita come Experimentum: Anders, Jonas, Bloch*, Filosofia e Teologia, XXI, 1, 2007

Vosicky Lukas Marcel, *Anders' Heidegger-Heidegger anders*, in Phenomenology 2005, vol.IV, Selected Essays from Northern Europe, Bucarest, Zeta Books, 2007

Wiesenberg Berthold, *Enzyklopädie der apokalyptischen Welt. Kulturphilosophie, Gesellschaftstheorie und Zeitdiagnose bei G.Anders und T.W. Adorno*, Munchen, Herbert Utz, 2003

Wittulski, Eckhard: *Kein Ort, Nirgends – Zur Gesellschaftskritik Günther Anders'*. Frankfurt/Main: Haag+Herchen, 1989

Wittulski Eckhard, *Günther Anders – Treue nach vorn. Von der Phänomenologie zur Diskrepanzphilosophie*. Dissertation der Universität Hannover, 1992

Altri testi di riferimento:

AA.VV., *Kritische Theorie heute*, a cura di R. Winter e P.v. Zima, Transcript, Bielefeld, 2007

AA.VV., *Comunicazione e cultura di massa*, a cura di M. Livolsi, Hoepli, Milano, 1969

*Ragion pratica*, n.15, Il Mulino Bologna, 2000

Adorno-Horkheimer, *I seminari della scuola di Francoforte*, FrancoAngeli, Milano, 1999

Adorno Theodor Wiesengrund, *Minima moralia*, Einaudi, Torino, 1954

Adorno Theodor Wiesengrund, *Scritti sociologici*, Einaudi Torino, 1976

Adorno Theodor Wiesengrund, *Dialettica negativa*, Einaudi Torino, 2004

Adorno Theodor Wiesengrund, *Parva aethetica, Saggi 1958-1967*, Feltrinelli, Milano, 1979

Apergi Francesco, *Marxismo e ricerca sociale nella scuola di Francoforte (1932-1950)*, La Nuova Italia, Firenze, 1977

Arendt Hanna, *Vita activa*, Bompiani, Milano, 1998

Bauman Zygmunt, *Modernità ed olocausto*, Mulino, Bologna, 1992

Becchi Paolo, *Hans Jonas e il ritorno alla metafisica*, Micromega, n.5 (2003), pp.82-109

Bedeschi Giuseppe, *Introduzione alla Scuola di Francoforte*, Laterza, Roma-Bari, 1985

Berti Enrico., *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari, 1992

Benjamin Walter, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Einaudi, Torino, 1966

Bloch Ernst., *Spirito dell'utopia*, La Nuova Italia, Firenze, 1993

Bloch Ernst., *Il principio speranza*, Garzanti, Milano, 1994

Bolaffi Angelo, *La "Dialettica dell'illuminismo" tra Auschwitz ed Hollywood*, in *Micromega*, n.5, Almanacco filosofia, 2003, pp.185-197

Casini Leonardo, *Marcuse. Maestro del '68*, ed. Il Poligono, Roma, 1981

Cortella Lucio , *Crisi e razionalità. Da Nietzsche ad Habermas*, Guida, Napoli, 1981

Cortella Lucio, *Una dialettica nella finitezza. Adorno e il programma di una dialettica negativa*, Meltemi, Roma, 2006

De Simone Antonio, *Georg Simmel. I problemi dell'individualità moderna*, Quattroventi, Urbino, 2002

Donaggio Enrico, *La Scuola di Francoforte. La storia e i testi*, Einaudi, Torino, 2005

Feenberg Andrew, *Tecnologia in discussione. Filosofia e politica della moderna società tecnologica*, ETAS, Milano, 2002

Fornero, Tassinari, *Le filosofie del Novecento*, Bruno Mondadori, Milano, 2002

Forti Simona, *Il totalitarismo*, Laterza, Roma-Bari, 2001

Gehlen Arnold, *L'uomo nell'era della tecnica*, Armando ed., Roma, 2003

Habermas Jürgen, *Tecnica e scienza come ideologia*, in *Teoria e prassi nella società tecnologica*, Laterza, Bari, 1969

Hastedt Heiner, *Aufklärung und Technik*, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1991

### Heidegger Martin

*Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze, 1968

*Essere e Tempo*, Longanesi, Milano, 1970

*Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1994

*Saggi e discorsi*, Mursia, Milano, 1976

*Identità e differenza*, in *aut aut*, 1982, nn.187-88, pp.2-37

*L'abbandono*, Il melangolo, Genova, 1983

*In cammino verso il Linguaggio*, Mursia, Milano, 1979

*Che cosa significa pensare?*, 2 voll., Sugarco, Milano, 1978- 1979

*Il principio di ragione*, Adelphi, Milano, 1991

*Segnavia*, Adelphi, Milano, 1987

*La svolta*, Il Melangolo, Genova, 1990

Honneth Axel, *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault, Habermas*, Dedalo, Bari, 2002

Horkheimer-Adorno, *La Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino, 1966

Horkheimer Max, *L'eclisse della ragione*, Einaudi, Torino, 1969

Horkheimer Max, *Teoria Critica, II*, Einaudi, Torino, 1974

Husserl Edmund, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Ed.NET, Milano, 2002

Jay Martin, *L'immaginazione dialettica. Storia della Scuola di Francoforte e dell'Istituto per le ricerche sociali, 1923-1950*, Torino, 1979

Jaspers Karl, *La bomba atomica ed il futuro dell'uomo*, Il Saggiatore, Milano, 1960

Jonas Hans, *Il principio responsabilità*, Einaudi, Torino, 1990

Kant Immanuel, *Critica del Giudizio*, Laterza, Bari-Roma, 1970

Kellner Douglas, *Kulturindustrie und Massenkommunikation. Die Kritische Theorie und ihre Folgen*, pp.482-513, in (a cura di Honneth), *Sozialforschung als Kritik*, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1982

Kofler Leo, *Beherrscht uns die Technik?*, VSA, Hamburg, 1983

Losurdo Domenico, *La comunità, la morte, l'Occidente. Heidegger e l'«ideologia della guerra»*, Bollati Boringhieri, Torino, 1991

Marcuse Herbert, *L'uomo a una dimensione*, Torino, 1967

Marcuse Herbert, *Cultura e società. Saggi di teoria critica, 1933-1965*, Torino, 1969

- Marcuse Herbert, *La società tecnologica avanzata*, Roma, ed. Manifesto, 2008
- Marquard Odo, *Homo compensator. La carriera antropologica di un concetto metafisico*, in *La società degli individui*, n.15, anno V, 2002/3, pp.5-17
- Moravia Sergio, *Adorno e la teoria critica della società*, Sansoni, Firenze, 1974
- Niethammer Lutz, *Posthistorie. Ist die Geschichte zu Ende?*, Rowohlts, Reinbek bei Hamburg, 1989
- Offe Claus, *Tecnica e unidimensionalità. Una variante della tesi tecnocratica?* in *Risposte a Marcuse*, Bari, 1969
- Pansera Maria Teresa, *L'uomo e i sentieri della tecnica*, Armando ed., Roma, 1998
- Petruciani Stefano, *Ragione e dominio*, Salerno ed., Roma, 1984
- Petruciani Stefano, *Marx al tramonto del secolo*, Manifesto ed., Roma, 1995
- Poggi Gianfranco, *Denaro e modernità, La «Filosofia del denaro» di Georg Simmel*, Il Mulino, Bologna, 1998
- Postman Neil, *Divertirsi da morire. Il discorso pubblico nell'era dello spettacolo*, Marsilio, Venezia, 2002
- Rossi-Viano, *Storia della filosofia*, Laterza, Bari, 1999
- Rossi Pietro, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Einaudi, Torino, (1956) 1979
- Schelsky Helmut, *Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation*, 1961
- Seubold Günther, *Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik*, München, 1986
- Severino Emanuele, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano, 1972
- Simmel Georg, *Concetto e tragedia della cultura*, in *La moda e altri saggi di cultura filosofica*, Longanesi, Milano, 1985
- Sloterdijk Peter, *Critica della ragione cinica*, Garzanti, Milano, 1992
- Ullrich Otto, *Technik und Herrschaft*, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1977
- Vacatello Marzio, Adorno. *Il rinvio della prassi*, La Nuova Italia, Firenze, 1972
- Vondung Klaus, *Die Apokalypse in Deutschland*, DTV, München, 1988

Wolin Richard, *Heidegger's children*, Princeton University Press, Princeton, 2001

Young-Bruehl Elisabeth, *Hannah Arendt, 1906-1975. Per amore del mondo*,  
Bollati Boringhieri, Torino, 1994