





20  
PICCOLA  
BIBLIOTHIKI

LEGGERE IL PRESENTE

*L'uomo e la (sua) fine*

LEGGERE IL PRESENTE

Collana diretta da Micaela Latini e Aldo Meccariello

COMITATO SCIENTIFICO

Laura Bazzicalupo (Univ.di Salerno.)

Ubaldo Fadini (Univ. di Firenze)

Marino Freschi (Univ.di Roma3)

Konrad Paul Liessmann

(Universität Wien, Institut für Philosophie)

Francesco Miano (Univ.di Tor Vergata Roma2)

Maria Teresa Pansera (Univ. di Roma3)

Pier Paolo Portinaro (Univ. di Torino)

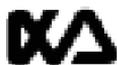
Jack Zipes (University of Minnesota)

a cura di  
Micaela Latini e Aldo Meccariello

# L'uomo e la (sua) fine

*Saggi su Günther Anders*

Testi di:  
Andrea Bonavoglia  
Antonio Stefano Caridi  
Devis Colombo  
Mario Costa  
Vincenzo Cuomo  
Leonardo V. Distaso  
Micaela Latini  
Sante Maletta  
Aldo Meccariello  
Francesco Miano  
Pier Paolo Portinaro  
Vallori Rasini  
Stefano Velotti  
Silvia Vizzardelli



Asterios

Prima edizione: Giugno 2014

© Asterios editore 2013

posta: [info@asterios.it](mailto:info@asterios.it)

[www.asterios.it](http://www.asterios.it)

I diritti di memorizzazione elettronica,  
di riproduzione e di adattamento totale o parziale  
con qualsiasi mezzo sono riservati.

Stampato in Italia.

ISBN: 978-8895146-95-9

## Indice

*Introduzione: Günther Anders è antiquato?*  
di Micaela Latini e Aldo Meccariello, 9

### PARTE PRIMA ANTROPOLOGIA, FILOSOFIA E POLITICA

ANTONIO STEFANO CARIDI  
*Apocalisse senza regno.*  
*La catastrofe come cifra del pensiero di Günther Anders, 17*

DEVIS COLOMBO  
*La «fame» divora la fenomenologia. Sul desiderio  
di concretezza nella filosofia di Günther Anders, 29*

SANTE MALETTA  
*Günther Anders, Hannah Arendt e la soggettività dissidente.*  
*Una prospettiva sulla filosofia sociale, 43*

ALDO MECCARIELLO  
*Monadi (in)comunicabili.*  
*Günther Anders in dialogo con Hannah Arendt, 59*

FRANCESCO MIANO  
*Il mondo del non più. Anders e la minaccia atomica, 77*

PIER PAOLO PORTINARO  
*Anders tra letteratura della crisi e filosofia d'occasione.*  
*Frammenti di antropologia nella Endzeit, 89*

VALLORI RASINI  
*A partire dalla fine. Sul pensiero di Günther Anders, 105*

PARTE SECONDA  
ARTI, LETTERATURE E SOCIETÀ

ANDREA BONAVOGLIA  
*Grosz e Rodin fuori e dentro la visione di Günther Anders*, 123

MARIO COSTA  
*Günther Anders e la non-estetica dei media*, 145

VINCENZO CUOMO  
*Il tema della "perdita del mondo" in Anders e Adorno  
(attraverso Beckett)*, 161

LEONARDO V. DISTASO  
*Günther Anders: la musica nascosta dietro Kafka*, 173

MICAELA LATINI  
*Il mondo dell'altro ieri.  
Le "Note per la letteratura" di Günther Anders*, 183

STEFANO VELOTTI  
*La cultura è antiquata? Aporie di Günther Anders*, 201

SILVIA VIZZARDELLI  
*Cosa significa cadere?  
Günther Anders e la fenomenologia dell'ascolto*, 217

*Abstracts*, 229  
*Le autrici e gli autori*, 235

Introduzione  
di  
MICAELA LATINI E ALDO MECCARIELLO

Günther Anders è antiquato?

1. È degli ultimi anni l'attenzione accademica ed editoriale su Günther Stern/Anders (1902-1992), un autore provocatorio e inattuale, che ha avuto il coraggio di spostare l'attività del pensiero lungo una linea di frontiera da cui poter monitorare il mondo (non più mondo) dopo il trauma atomico del 1945. Anders non ha dubbi: il compito urgente e prioritario della cultura è quello di abbandonare concetti vuoti ed antiquate categorie. Prendendo le distanze dal suo ambiente intellettuale, il pensatore tedesco mira a inerpicarsi per ardui e difficili sentieri mai prima esplorati. Per questo motivo, quella di Anders è – come lui stesso la definisce sulla scorta della formula di Goethe – una sorta di “filosofia d'occasione (*Gelegenheitsphilosophie*)” che dilata volutamente il proprio oggetto di riflessione e drammatizza la realtà che è chiamata a indagare, per risvegliare la nostra condizione esposta al rischio dell'antiquatezza (*Antiquiertheit*) dell'umano implicito negli sviluppi della tecnica. In questo stesso orizzonte deve essere calato l'impegno civile di Anders, la domanda filosofica dell'oggi e del domani che l'autore affida a una densa attività epistolare. Di questo “altro scrivere” ci restano alcune preziose e attuali testimonianze: le lettere aperte che scrisse al figlio di Adolf Eichmann, e la corrispondenza che avviò con Claude Eatherly, il pilota protagonista inconsapevole della missione su Hiroshima. 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 posizione dell'uomo nel mondo che – dominato dalla tecnica da un lato e mortificato dalla minaccia nucleare

dall'altro, non dà speranza – e l'ottimismo della volontà di una coscienza morale. Solo quest'ultima può costituire l'antidoto contro la minaccia di distruzione della vita umana sulla terra. L'impegno di Anders nei movimenti antinucleari e pacifisti, nei quali assume ruoli organizzativi e dei quali diviene la 'coscienza critica', si concretizza in conferenze, congressi o dibattiti pubblici, oltre che naturalmente in interventi sui media. Attraverso questi mezzi Anders non si limita all'interpretazione della realtà, ma sente necessario avanzare direttamente proposte concrete per cercare di arrestare il compiersi apocalittico della storia. L'impegno politico di Anders è quello più noto e più studiato, mentre finora non ha riscosso la meritata e dovuta attenzione il suo contributo filosofico-antropologico e letterario. Intento di questo volume, dal titolo provocatorio *L'uomo e la (sua) fine*, è duplice. Per un verso s'intende offrire una ricognizione della filosofia di Anders, evidenziando la sua centralità nel pensiero novecentesco, per altro verso i contributi qui raccolti mirano a rivendicare l'attualità dell'analisi andersiana, in tutte le sue declinazioni. Si spazia dalle questioni letterarie alle riflessioni di stampo musicologico, dalla indagine in campo artistico-figurativo allo sconfinamento sul terreno sociologico, senza tralasciare l'Anders scrittore, autore di un interessantissimo romanzo *Die molussische Katakombe* (1933-1938, *La catacomba molussica*), di diverse *short stories*, oltre che di diari, poesie, racconti e di densissime favole.

2. Il volume *L'uomo e la (sua) fine*, con la sua sequenza degli interventi, tenta di riordinare in una trama leggibile la tesi dell'antiquatezza dell'uomo e verificarne l'impatto in questo nostro presente. A fare il punto degli studi andersiani è il saggio di Pier Paolo Portinaro che apre nuove prospettive per studiosi e specialisti del pensatore tedesco la cui presenza nella letteratura eretica contemporanea si è molto accresciuta in questi ultimi anni. Centrando la sua analisi sui rapporti molto stretti tra letteratura e filosofia, Portinaro individua nella matrice schilleriana dell'opera andersiana una possibile chiave di lettura, soprattutto nella connessione tra estetica ed etica. Infatti è nello scenario aperto dal "tempo della fine (*Endzeit*)" che si rende urgente e necessaria la capacità di astrazione e la libertà del sentire. Anche Antonio Stefano Caridi nel suo contributo osserva che Günther Anders è stato sicuramente il filosofo che

più di altri ha riattivato lo schema apocalittico della *Endzeit* nell'ambito del pensiero contemporaneo al fine di risvegliare le coscienze. L'evocazione della bomba impone un soprassalto concettuale che rompa con le consuete abitudini di pensiero. Caridi accosta i temi andersiani a quelli del filosofo ed epistemologo francese Jean-Pierre Dupuy, autore nel 2002 di *Pour un catastrophisme éclairé*, che propone l'assunzione della catastrofe come il destino della nostra epoca. Di analogo tenore contenutistico è lo studio di Vallori Rasini che insiste sul tema della fine ripercorrendo à rebours le posizioni antiatomiche e antinucleariste di Günther Anders e l'impatto che l'esplosione atomica ha avuto sull'umanità e sul mondo dopo il 1945. Come sottolinea il contributo, l'unico sentimento che accompagna l'uomo nella fuga da ciò che egli stesso ha prodotto è la vergogna. Ci si vergogna dinanzi a prodotti così superiori da non trovare la forza per riassumersi la propria responsabilità. Il saggio di Francesco Miano si concentra sul problema morale che assume nel pensiero andersiano tratti inediti ed inquietanti per le precarie condizioni di agire dell'umanità. Questa è infatti costretta a sospendere la sua coscienza in un mondo segnato dalla realtà incombente della minaccia atomica e dalle ferree leggi della tecnica. Come Miano sottolinea, secondo Anders è la struttura aziendale della vita sociale ed economica che impedisce all'uomo di combattere la tragica incombenza del male. Il tema della fine dell'uomo e della perdita del mondo ritorna nello scritto di Vincenzo Cuomo che esplora il serrato confronto tra Adorno e Anders (attraverso Beckett) intorno a due nodi più problematici, quello della tecnica e quello del soggetto. Secondo Cuomo, la valutazione andersiana della tecnica assunta a "Soggetto della storia" è cripto-teologica, quindi abissalmente distante da quella di Adorno. Per quest'ultimo infatti parlare di soggetto implica sempre un riferimento ai soggetti umani. L'esito della crisi della modernità sembra identificarsi con la fine dell'individuo o, per meglio dire, con la fine della soggettività e la dissoluzione del mondo. È questo il tema dell'intervento di Sante Maletta che individua in Anders e in Hannah Arendt una traccia comune, quella di una critica dell'esperienza che porta entrambi a sviluppare una filosofia sociale che indagli le interrelazioni tra le forme della soggettività e i modi di vita sociali (tra i soggetti e i poteri) in una prospettiva non solo descrittiva ma anche critica. I complessi rapporti tra

Günther Anders e Hannah Arendt, sia dal punto di vista del loro legame affettivo, sia del loro sodalizio esistenziale ed intellettuale, sono analizzati nel saggio di Aldo Meccariello che ne indaga i rimandi diretti ed indiretti e la mole impressionante degli incroci tematici che provenivano dal medesimo *humus* filosofico e culturale in cui ambedue si erano formati: Todtnauberg e Marburgo. Del complicato e difficile rapporto di Anders con Heidegger si occupa l'indagine di Devis Colombo. Del resto nessun altro filosofo ebbe per Anders, come per Arendt, 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. L'ambiguità di Heidegger consiste per Anders, "letterato dell'asfalto", nell'aver spogliato l'esserci di qualsiasi assolutezza in senso hegeliano, negandogli ogni qualità sovrannaturale ma senza giungere a riconoscergli una natura. Al centro della critica che Anders muove all'indirizzo di Heidegger è la nozione della fame, che quest'ultimo pone a fondamento degli esistenziali. Stefano Velotti nel suo contributo porta alla luce aporie e contraddizioni nelle quali Anders faceva avviluppare anche il suo pensiero. Questi aspetti tracciano una topografia dell'(apparente) dicotomia cultura-barbarie. Infatti, Anders restituisce un giudizio liquidatorio sulla cultura, intesa come un ambito privo di sostanzialità, non vincolante né dotato di forza normativa. Tutto è irrimediabilmente in perdita, perché la tecnica espropria l'umanità di ogni esperienza possibile, schiacciandola sulla dimensione unica del consumo. Soltanto il lavoro dell'immaginazione può favorire l'elaborazione di un'idea possibile di cultura nel nostro tempo. È radicata convinzione di Anders che l'arte e la letteratura abbiano forse una maggiore efficacia rispetto al pensiero di mobilitare le coscienze contro i traumi dalla storia. Non a caso, a dispetto di ogni etichetta (gli attuali settori disciplinari), Anders si cimenta con successo in campo letterario e poetico lasciando una prolifica produzione. A sviluppare questo filone andersiano è il contributo di Micaela Latini, che avanza un fecondo confronto con Bertolt Brecht, Alfred Döblin, Rainer Maria Rilke e Franz Kafka. Sono questi per Anders gli scrittori che hanno "messo in opera" lo strutturale spaesamento dell'uomo contemporaneo, motivo declinato da Anders in varie forme, dall'"estraneità dell'uomo al mondo", al tema della *Unheimlichkeit*, del "non-essere-a-casa". Sul

medesimo versante artistico si collocano i due contributi di Mario Costa e di Andrea Bonavoglia che tendono ad evidenziare limiti ed ambiguità dell'estetica andersiana. Per Mario Costa esiste in Anders una contraddizione di fondo intorno al nodo della natura umana perché non si può affermare da un lato che non esiste una natura umana, e dall'altro che la tecnica lavora alla "devastazione dell'uomo". Se non c'è una natura umana, chi o che cosa la tecnica sta devastando? Pur riconoscendo al discorso dell'autore de *L'uomo è antiquato* un fondamento sulla disumanizzazione, Costa ne prende comunque le distanze denunciando l'uso disinvolto di termini come *tecnica* e *nuove tecnologie*. Anche il saggio di Bonavoglia riconosce alcuni limiti nella filosofia andersiana dell'arte, a partire dai saggi sul pittore tedesco George Grosz e sullo scultore francese Auguste Rodin. Del primo condivide la palese intenzione critica dei suoi quadri che ritraggono la deformazione del mondo perché, senza deformazione, è impossibile conoscerlo; del secondo apprezza invece la nuova idea di scultura straniante che isola gli oggetti. Le sculture "senza casa" di Rodin – scrive Bonavoglia sulla scia di Anders – vivono nella tragica condizione umana di non essere né inserite né inseribili nel contesto della civiltà umana, ma forse soltanto in quello della natura.

Nell'economia del pensiero andersiano, la musica assume sin da subito un ruolo di primissimo piano, come dimostra il saggio del 1927 *Sulla fenomenologia dell'ascolto musicale*. Nella dissertazione di dottorato di Stern/Anders, il dattiloscritto datato 1929 *Philosophische Untersuchungen über musikalische Situationen*, la filosofia della musica irrompe nell'antropologia filosofica novecentesca. A questi temi sono dedicati i saggi di Silvia Vizzardelli e di Leonardo Distaso. Il primo muove da alcune raffinate suggestioni rilkiane, isolando il motivo della "caduta" e del "lasciarsi cadere" che sono al centro della fenomenologia dell'ascolto musicale di Günther Anders. L'autrice discute la categoria andersiana di situazione olfattiva e uditiva a partire dall'esperienza della musica, verificandola negli impervi luoghi della *Teoria estetica* di Adorno. L'intervento di Distaso considera la posizione marginale della musica giudicandola antiquata nell'opera di Anders e poco significativa rispetto alla letteratura e alle arti figurative, come d'altronde lo stesso pensatore tedesco riconosce esplicitamente nel saggio su Kafka. In questo

ampio e variegato arcipelago andersiano s'inoltrano questi contributi richiamati nelle pagine precedenti e raccolti nel volume *L'uomo e la (sua) fine*.

Il libro documenta i lavori del convegno omonimo che si è tenuto a Frascati (Scuderie Aldobrandini) il 25 e il 26 ottobre 2012, in occasione del ventesimo anno dalla morte di Günther Stern/Anders. La manifestazione è stata promossa dalla rivista *Kainòs* e dalla Regione Lazio, in collaborazione con il Dipartimento di Scienze umane, sociali e della salute della Università di Cassino e del Lazio meridionale e con il Forum austriaco di cultura (Roma). Il sentito ringraziamento dei curatori va a tutti coloro che hanno reso possibile la realizzazione del convegno e del presente volume: il Comune di Frascati, l'Università di Cassino e del Lazio meridionale, il Forum austriaco di cultura di Roma, l'Archivio Anders (Anders Archiv) di Vienna, la rivista *Kainòs*, con particolare menzione del Consiglio Regionale del Lazio. Un particolare grazie va anche a chi, pur avendo preso parte al convegno, si è trovato nella impossibilità pratica di dare un contributo alla pubblicazione, Gabriella Baptist e Giacomo Marramao, e a chi non ha potuto partecipare, ma ci ha sostenuto con il pensiero, tra cui Emilio Baccarini, Paolo Flores D'Arcais, Goffredo Fofi, Franz Haas e il compianto Elio Matassi; a chi ha collaborato in varie forme all'organizzazione del convegno e alla pubblicazione degli atti, Martina Sechi, Franco Mascioli, Teodosio Orlando, Teresa Serra, Saverio Tomaiuolo e Danda Tavani.

PARTE PRIMA  
ANTROPOLOGIA, FILOSOFIA E POLITICA



ANTONIO STEFANO CARIDI  
Apocalisse senza regno.  
La catastrofe come cifra del pensiero di  
Günther Anders

Di evidente matrice religiosa, il tema della fine del mondo non è mai totalmente scomparso nella riflessione filosofica, a dispetto di ogni secolarizzazione. È un tema che fa capolino, ovviamente, soprattutto in periodi di crisi particolarmente acute, coinvolgendo un ampio spettro di atteggiamenti mentali e registri di analisi, dalla semplice superstizione alla sofisticata analisi scientifica, filosofica e politica<sup>1</sup>. Tale atteggiamento può essere considerato il sintomo di una crisi di civiltà, che avverte di vacillare di fronte alle sfide di un presente minaccioso, la cui pericolosità fa sorgere sentimenti di panico che si focalizzano nella prefigurazione di una fine catastrofica. A partire dal 1945, tale discorso ha trovato nuovo vigore dal riscontro fattuale dei crimini senza precedenti della Seconda Guerra mondiale e dall'esplosione delle prime bombe atomiche a Hiroshima e Nagasaki, che insinuano l'idea di una lacerazione più profonda di quelle che hanno sempre attraversato la storia politica, arrivando a mettere in discussione il legame stesso tra l'uomo e il mondo. Da quel momento la «fine del mondo» cessava di essere il fantasma di qualche setta apocalittica, per approssimarsi ad una categoria dell'esperienza dotata di evidenza empirica: l'energia atomica, anche quando non è più utilizzata come arma militare, resta pur sempre una minaccia che pone l'umanità di fronte alla prospettiva del nulla.

---

1. Per una critica ragionata e attenta del fenomeno, con un'attenzione sia al discorso pubblico che alla speculazione scientifica e filosofica, cfr. T. Pievani, *La fine del mondo. Guida per apocalittici perplessi*, Il Mulino, Bologna 2012 e M. Foessel, *Après la fin du monde. Critique de la raison apocalyptique*, Seuil, Paris 2012.

Günther Anders è stato sicuramente il filosofo che più di altri ha contribuito a riattivare lo schema apocalittico nell'ambito del pensiero contemporaneo, a partire da una constatazione di fatto per lui irrinunciabile: «Noi viviamo ormai in una umanità per la quale il “mondo” e l'esperienza del mondo hanno perso ogni valore».² Il suo pensiero ha sempre ruotato intorno alla «Bomba» e alla possibile fine del tempo, visto soprattutto sotto la categoria del «termine [*Frist*]», conquistandosi il merito di definire per primo la novità sconvolgente costituita dal lancio della bomba atomica, con tutte le conseguenze riguardo alla definizione stessa di umanità nell'epoca della sua distruzione come minaccia incombente³. Il primo volume di *L'uomo è antiquato* compare undici anni dopo il 6 agosto 1945 e si presenta come un'opera di forte originalità su tematiche allora inedite nel dibattito intellettuale. Nell'affrontare il problema della bomba atomica, Anders avvertiva innanzitutto il problema della difficoltà linguistica. Non esiste, in realtà, una parola adeguata per descrivere la realtà concettuale intesa dal termine dall'evocazione terrificante “la Bomba”, di cui è solo possibile evocare la forza distruttiva. Quello su cui Anders insiste, invece, è l'incitamento ad opporsi al desiderio generalizzato di rimozione. Proprio perché il discorso sulla bomba tende alla banalizzazione, diventa impellente il ricorso all'“esagerazione” come scuotimento dell'ottundimento della coscienza.⁴ Essendo l'invenzione nucleare l'esito più angosciante della tecnicizzazione del reale, occorre far di tutto per farne saltare gli automatismi che porterebbe inevitabilmente al suo utilizzo.

### 1. *La logica del catastrofismo*

Puntare ossessivamente l'attenzione sulla ineluttabilità della

2. G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*, vol. II, C.H. Beck, München 1980; tr. it. *L'uomo è antiquato. Vol. II. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 243.

3. Cfr. E. Pulcini, *Distrittività e autoconservazione in età nucleare*, in E. Pulcini, P. Messeri (a cura di), *Immagini dell'impensabile. Ricerche interdisciplinari sulla guerra nucleare*, Marietti, Genova 1991.

4. L'esagerazione è quindi un programma etico-politico di Anders, che assume volutamente toni provocatori nella sua “filosofia d'occasione”. Cfr. G. Anders, *Übertreibungen in Richtung Wahrheit*, hrsg. von L. Lütkehaus, Beck, München 1994.

catastrofe, era un modo per Anders di svegliare le coscienze, riattivando quelle risorse etiche e politiche necessarie per contrastare l'anestetizzazione morale della società contemporanea. Proprio in quanto portatore di un'esigenza di riforma della ragione umana, la posizione di Anders ha trovato recentemente una valorizzazione critica nel filosofo ed epistemologo francese Jean-Pierre Dupuy, autore nel 2002 di *Pour un catastrophisme éclairé*,<sup>5</sup> nel quale, indipendentemente da Anders – che allora non conosceva – proponeva di reagire alle sfide globali che minacciano gli equilibri della vita sul pianeta attraverso l'assunzione della catastrofe come il destino della nostra epoca. Anche Dupuy, infatti, ritiene che la prossimità del nostro presente all'apocalissi richieda un soprassalto concettuale che rompa con le consuete abitudini di pensiero. Lo scarto tra ciò che l'umanità può fare e i mezzi teorici di cui dispone per comprendere il suo potere non è mai stato così grande: «Abbiamo acquisito i mezzi per distruggere il pianeta, ma non abbiamo cambiato il nostro modo di pensarlo».<sup>6</sup>

La consapevolezza della catastrofe implicherebbe di rovesciare la gerarchia degli atteggiamenti nei confronti del mondo, privilegiando la certezza (del peggio) sul dubbio. Di conseguenza, la catastrofe andrebbe pensata come un fenomeno d'ordine modale che spinge a considerare l'impossibile come necessario per meglio lottare contro di esso. Facendo della catastrofe un destino, ci si dà in anticipo i mezzi per *credere* in ciò che *sappiamo*: la distruzione assoluta costituisce ormai e per sempre una componente essenziale dell'agire umano. Dal momento che

---

5. J.-P. Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, Seuil, Paris 2002; tr. it. *Per un catastrofismo illuminato: quando l'impossibile è certo*, Medusa, Milano 2011. Epistemologo di formazione, Dupuy si è formato intellettualmente attraverso un sodalizio intellettuale prima con Ivan Illich e poi con René Girard, affermandosi nelle scienze sociali come un interprete critico del liberalismo politico e delle teorie dell'ordine spontaneo: cfr. *Ordres et désordres*, Seuil, Paris 1982; *Le sacrifice et l'envie. Le libéralisme aux prises avec la justice sociale*, Calmann-Levy, Paris 1992; tr. it. *Il sacrificio e l'invidia. Liberalismo e giustizia sociale*, Eicg, Genova 1997; *Avions nous oublié le mal? Penser la politique après le 11 septembre*, Bayard, Paris 2002; *Dans l'œil du cyclone*, Carnets Nord, Paris 2008. Solo nel 2005 Dupuy si confronta col pensiero di Anders, in occasione di un viaggio a Chernobyl, Id., *Retour de Tchernobyl. Journal d'un homme en colère*, Seuil, Paris 2006, riconoscendo molte affinità con lui e assumendolo come autore di riferimento: cfr. *Petite Métaphysique des tsunamis*, Seuil, Paris 2005; tr. it. *Piccola metafisica degli tsunami*, Donzelli, Roma 2006.

6. J.-P. Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé*, cit., p. 15.

lo si considera certo, il futuro agisce già sul presente, introducendo lo scenario del peggio nella decisione.

Oltre che ad Anders, Dupuy si richiama ad Hannah Arendt, pensatrice che ha saputo cogliere la condizione tragica di uno sviluppo tecnologico che non solo si sottrae al controllo etico dell'uomo, ma minaccia di renderlo superfluo. È il nodo problematico che Anders individuava nel «dislivello prometeico» e che in Arendt si riassumeva nella *thoughtlessness*, l'incapacità di render conto di quello che abbiamo creato in un discorso che dia senso al nostro stare al mondo.<sup>7</sup> Tale incapacità di padroneggiare ciò che si è in grado di fare deriva proprio dal procedere della scienza e della tecnica moderna, che non si limitano più ad una «esplorazione delle leggi naturali e alla fabbricazione di oggetti mediante materiali offerti dalla natura», ma tendono a «creare processi "naturali" che senza gli uomini non sarebbero mai esistiti, e che la natura terrestre sembra incapace di compiere da se stessa.[...] In questo tipo di azione [...] si sono avviati processi dei quali non è dato prevedere l'esito, così che l'incertezza, anziché la fragilità, diventa il carattere decisivo delle cose umane».<sup>8</sup>

L'intuizione di Arendt sull'incapacità di controllare a pieno gli effetti del potere scientifico e tecnologico pone in maniera

---

7. H. Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago, Chicago 1958; tr. it. *Vita activa*, Bompiani, Milano 1983, p. 3. È questa la prima volta in cui compare la dicitura *thoughtless*, che in inglese si presenta come una forzatura, un calco dal tedesco *denklos*, coniugata ad un potenziale dell'apparato tecnologico molto elevato, con una combinazione dagli effetti micidiali (*murderous*). La personalità del criminale di guerra Eichmann, che Arendt avrebbe analizzato tre anni dopo, seguendone a Gerusalemme il processo, si presenta come un tragico epifenomeno di questa difficoltà dell'uomo moderno di tener il passo, dal punto di vista emotivo, cognitivo ed etico, con la complessità e potenza dell'apparato tecnico e dell'organizzazione sociale. È quello che Anders chiamava il "dislivello prometeico" tra la capacità umana di realizzare dispositivi tecnici sempre più complessi e la capacità di immaginarne e prevederne gli effetti distruttivi. Criminali senza cattiveria e vittime non dell'odio, ma dello sterminio burocratico, sono anche per Anders i tratti dei disastri e delle tragedie della nostra contemporaneità, come avvenuto ad Auschwitz e a Hiroshima. Come si legge in G. Anders, *Hiroshima ist überall*, Beck, München 1982, p. 45, «la tecnologia ha comportato il fatto che tutti noi possiamo diventare colpevoli senza colpa». J.-P. Dupuy ha scritto anche un'importante prefazione, *Günther Anders, le philosophe de l'âge atomique*, all'edizione francese di questo testo, *Hiroshima est partout*, Seuil, Paris 2008, pp. 7-31, in cui, tra l'altro, sottolinea la vicinanza di pensiero tra Anders e Arendt, nonostante il tentativo di quest'ultima di minimizzarne la portata, più per questioni personali che per una effettiva distanza intellettuale.

8. H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 170-171.

originale il rapporto tra quello che gli uomini possono *fare* e il riconoscimento di ciò che è *dato*. Secondo Arendt, infatti, nell'evoluzione della scienza moderna risulta decisiva l'acquisizione, da parte degli uomini, della capacità di intervenire all'interno della natura come se ne disponessero dall'esterno. Potendo produrre elementi mai trovati in natura, l'uomo dimostra un nuovo potere "creativo", quello che in passato si considerava una prerogativa divina. Si tratta di un passaggio argomentativo che Arendt condivide in tutto con Anders, il quale, in un passo del secondo volume di *L'uomo è antiquato*, individua il punto culminante della contemporaneità nel passaggio dall'*homo faber*, simbolo del fare prometeico della modernità, all'*homo creator*, capace di spingere la potenza tecnico-operativa ben dentro i processi della natura e della vita: «con la denominazione *homo creator* intendo 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*».<sup>9</sup> Potenziato dallo sviluppo illimitato della tecnica, l'uomo non si limita più a trasformare la natura, ma ha acquisito la capacità, appunto, di *creare* la natura, di introdurre sulla scena prodotti e processi del tutto «nuovi» (basti pensare al plutonio, alla bomba nucleare, alle manipolazioni genetiche), alterando profondamente le leggi stesse dell'evoluzione e aprendo orizzonti del tutto imprevedibili. Il problema non è il sovvertimento del limite tra natura e artificio, la commistione di *technè* e *physis*, perché è proprio della natura umana, in base agli assunti antropologici comuni a Arendt e a Anders, quello di «non avere una natura», di essere caratterizzata da un'indeterminatezza costitutiva che la spinge a ricreare continuamente il proprio equilibrio con l'ambiente naturale, modificandolo e relazionandosi ad esso in forme sempre nuove e diverse.<sup>10</sup> Ma è proprio questo fragile equilibrio tra ciò che è dato e la capacità trasformativa degli uomini, tra una cornice ritenuta immutabile che dava senso e orientamento al mondo e la libertà umana di costruire un proprio equilibrio al suo interno, che si spezza con

9. G. Anders, *L'uomo è antiquato*, cit., p. 15.

10. Cfr. E. Pulcini, *L'«homo creator» e la perdita del mondo*, in M. Fimiani - V. Gessa Kurotschka (a cura di), *Umano Post-Umano. Potere, sapere, etica nell'età globale*, Editori Riuniti, Roma 2004, pp. 11-42; Id., *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.

l'irrompere della tecnica moderna, arrivando a produrre quelle *patologie della modernità*, che per Arendt e Anders si possono racchiudere nella categoria di «perdita del mondo».<sup>11</sup> Il punto di svolta è la «ribellione contro l'esistenza umana così come gli è stata data, un dono gratuito [...] che desidera scambiare, se possibile, con qualcosa che lui stesso abbia fatto».<sup>12</sup>

La *hybris* che muove l'uomo moderno rimanda quindi ad una volontà di potenza che si prefigge il dominio sulle condizioni stesse della vita. Si tratta, però, di un dominio che, proprio nel suo culmine, è soggetto a rovesciarsi nel suo contrario, in un sentimento di frustrazione rispetto al mondo degli oggetti artificialmente costruiti, che appare adesso dotato di tutte quelle qualità di cui l'uomo, quale corpo organico e materia vivente, si sente ormai sprovvisto. È questo un altro punto su cui la riflessione di Arendt converge in maniera puntuale con quella di Anders, il quale sottolinea la tendenza degli uomini a «identificarsi» col mondo dei prodotti e delle macchine. Tuttavia, proprio in virtù della superiorità tecnica del mondo delle macchine, si innesta negli uomini, secondo Anders, un sentimento di profondo disagio che egli definisce come «vergogna prometeica», cioè il rifiuto della propria dimensione organica di fronte alla perfezione del mondo fabbricato. È vero che il sentimento di vergogna, come Anders aveva già annotato in alcune riflessioni antropologiche degli anni Trenta,<sup>13</sup> è connaturato alla

11. Per una recente messa a punto perspicua e informata delle implicazioni filosofiche di questo concetto fondamentale per Anders e per Arendt, cfr. F. Fischbach, *La privation du monde*, Vrin, Paris 2011.

12. H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 2.

13. G. Stern, *Une interprétation de l'«a posteriori»*, in "Recherches philosophiques", 1934, 4, pp. 65-80 e Id., *Pathologie de la liberté*, ivi, 1936, 6, pp. 22-54, trad. it. in G. Anders, *Patologia della libertà*, intr. di K.P. Liessmann e postfazione di R. Russo, Editrice Palomar, Bari 1993. Si tratta di due saggi che G. Stern (questo il vero nome del filosofo) pubblicò negli anni dell'esilio parigino, rifacendosi al testo di una conferenza che aveva tenuto a Francoforte nel 1929, presso la società kantiana, e di fronte ad un uditorio composto, tra gli altri dalla moglie Arendt, Paul Tillich, Adorno e Horkheimer, dal titolo *Die Weltfremdheit des Menschen*, andata perduta, il cui testo, però, si può ricostruire dalle traduzioni francesi. Sullo sfondo antropologico di questi saggi andersiani, cfr. P. Faustini, *Essere, coscienza e spaesamento tra Wissenssoziologie e antropologia filosofica*, in B. Accarino (a cura di), *Ratio Imaginis. Uomo e mondo nell'antropologia filosofica*, Ponte alle Grazie, Firenze 1991, pp. 149-163, come pure l'introduzione dello stesso Accarino al volume, *Tra libertà e decisione: alle origini dell'antropologia filosofica*, ivi, pp. 7-63. Più in generale, sul contesto filosofico in cui matura

libertà dell'uomo, in quanto esprime il disagio di sentirsi gettato nel mondo, estraneo ad esso e, quindi, obbligato a fare i conti con la propria contingenza, in un equilibrio sempre precario ma necessario, tra ciò che è dato e ciò che l'uomo riesce a fare da sé. Col rischio che l'uomo tratti non solo il mondo come «materia prima»<sup>14</sup> da utilizzare e sfruttare ai propri fini secondo quella logica strumentale che attribuisce realtà solo a ciò che è utilizzabile, ma che tratti come tale anche se stesso; e da *homo creator* si riduca così a *homo materia*.<sup>15</sup> Ma la *hybris* prometeica dell'uomo non si rovescia solo nella perdita della libertà per aderire ad un ideale di perfezione che non ha niente di umano. All'orizzonte vi è anche lo spettro dell'autodistruzione evocato dall'atto nichilistico estremo che è la creazione della bomba nucleare, il segno beffardo del capovolgimento del potere in impotenza e della definitiva inversione del rapporto mezzi-fini. Lo scollamento tra la capacità di produrre e quella di prevederne gli effetti raggiunge qui il suo culmine, mettendo in pericolo la sopravvivenza stessa dell'umanità sul pianeta e dando origine alla coesistenza paradossale di onnipotenza e vulnerabilità che caratterizza l'*homo creator*, e che apre il futuro del mondo a destini sempre più impensabili e inimmaginabili.

In questa interpretazione, Hiroshima rappresenta la cattiva coscienza della modernità. L'arma nucleare, creando un'energia che supera tutte quelle che il mondo potrebbe mai produrre da sé solo, segna l'apogeo del progetto moderno di mettere la natura sotto il dominio della tecnica. Ma si tratta di una vittoria di Pirro, poiché l'ambizione prometeica minaccia ad ogni istante di ritorcersi contro i suoi promotori. Mentre le antiche escatologie promettevano dei «regni senza apocalissi», perché consideravano la fine del mondo (cioè di quello esistente con le sue ingiustizie) soltanto come una tappa necessaria nel cammino della libertà, il presente dominato dal nucleare, per Anders, non promette nulla perché il suo orizzonte è quello di una «nuda apocalissi», senza regno e senza futuro.<sup>16</sup> «Se noi ci

l'antropologia filosofica tedesca del Novecento, sono da vedere i saggi contenuti in A. Gualandi (a cura di), *L'uomo, un progetto incompiuto*, vol. I: *Significato e attualità dell'antropologia filosofica*, in "Discipline filosofiche", XII/1, 2002 e Id. (a cura di), *L'uomo, un progetto incompiuto*, vol. II: *Antropologia filosofica e contemporaneità*, in "Discipline filosofiche", XIII/1, 2003.

14. G. Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. II, cit., p. 25.

15. Ivi, p. 14.

16. *Ibid.*

distinguiamo dagli apocalittici giudeo-cristiani classici non è soltanto perché noi temiamo la fine (che essi, invece, speravano) ma soprattutto perché la nostra passione apocalittica non ha altro obiettivo che quello di impedire l'apocalisse». <sup>17</sup> Contrariamente ai suoi precursori, l'apocalittico contemporaneo è animato dalla passione di avere torto. Annunciando che viviamo il «tempo della fine», egli vuole produrre un'angoscia che ponga gli uomini di fronte alla propria finitezza. È proprio perché il mondo può finire che vi è qualcosa da fare, utilizzando l'angoscia apocalittica per agire attivamente contro la catastrofe, a differenza del potere paralizzante della paura o della speranza delle istanze apocalittiche tradizionali.

## 2. *Messianismo e apocalissi*

Da questo punto di vista, Anders si pone agli antipodi di chi, come Ernst Bloch, <sup>18</sup> ha preteso di reinterpretare lo stesso marxismo alla luce della redenzione propria della tradizione ebraica. Viceversa, il rapporto di Anders con l'identità ebraica è molto più sfuggente non solo perché storicamente coincidente con una fase di declino della tradizione, <sup>19</sup> ma anche perché tutta la sua riflessione filosofica ruota intorno alla indeterminatezza costitutiva dell'essere umano che non riesce mai a cogliere la propria essenza in un nucleo definito e stabile. Dell'essere ebreo, Anders sottolineava soprattutto lo «sradicamento», la «contingenza» e la «vergogna», che vengono a costituire una sorta di trasfigurazione filosofica dell'esperienza dell'uomo

17. *Ibid.*

18. Sul rapporto tra Anders e Bloch, cfr. B. Schmidt, *Anders versus Bloch*, in K. P. Liessmann (hrsg. von), *Günther Anders kontrovers*, Beck, München 1992, pp. 49-56; A. Münster, *Speranza o pessimismo? Ernst Bloch e Günther Anders*, in C. Di Marco (a cura di), *Un mondo altro è possibile*, Mimesis, Milano 2004, pp. 255-270; D. Munnich, *Rompere avec le messianisme. Notes sur le rapport de Günther Anders à Ernst Bloch*, in "Tumultes", n. 28-29, octobre 2007, pp. 155-169.

19. «Io non sono assolutamente stato educato come un ebreo, non ho mai conosciuto un rituale ebraico, e non appartengo neppure all'ebraismo tradizionale, cioè a dire non sono né sionista né israeliano». G. Anders, *Mein Judentum* (1974), in Id., *Günther Anders Lesebuch*, Zürich 1984, tr. it. di E. Mori in "Linea d'ombra", n. 19, luglio-agosto 1987, pp. 7-14. Su questo testo cfr. Evelyn Adunka, *Günther Anders und das jüdische Erbe*, in K.P. Liessmann (hrsg. von), *Günther Anders kontrovers*, cit., pp. 72-80; J. Le Ridet, *Günther Anders et l'identité juive*, in "Austriaca", 1992, 35, pp. 87-99.

contemporaneo. Parlare di identità ebraica di Günther Anders è ammissibile soltanto se si intende con ciò la sua “non-identificazione”, il suo spirito di fuga che rappresenta una forma liberamente scelta e altamente selettiva di fedeltà. Tale orrore dell’assimilazione e delle connesse patologie dà senso alla scelta dello pseudonimo *Anders*, che deve essere inteso come colui che si sottrae ad ogni assimilazione, che non si adegua mai del tutto ad alcuna credenza.

Però, se consideriamo le annotazioni sparse e tutt’altro che sistematiche che Anders dedicò alla questione dell’ebraismo, notiamo che il retaggio ebraico gioca pur sempre un ruolo, risolvendosi in quel tono profetico che lo porta a farsi irretire lo sguardo dagli occhi di Medusa dell’Apocalissi nucleare, in cui il nichilismo dell’epoca moderna trova il suo compimento.<sup>20</sup> Senza un riferimento ad un ideale messianico, Anders non avrebbe, infatti, potuto interpretare il Novecento ponendolo sotto il segno della catastrofe irreversibile e senza ritorno. È lui stesso a sottolineare tale nesso, in un saggio del 1974 in cui, attraverso un semplice aneddoto, indicava la trama di fili che collegano Auschwitz e Hiroshima, lo sterminio degli ebrei e la minaccia di una distruzione totale dell’umanità.<sup>21</sup> Tutto ciò aveva a che fare con quell’intreccio di messianismo ebraico e messianismo rivoluzionario che aveva caratterizzato le cerchie culturali e politiche nelle quali Anders si era formato e si era mosso durante gli anni dell’emigrazione. Se la sua fede messianica non è sopravvissuta alle due grandi catastrofi e rotture della civiltà della modernità, Auschwitz e Hiroshima, ciò che continuava ad accostarlo a Ernst Bloch, molto più “ebreo” di lui sotto questo aspetto, era ancora la medesima valutazione dell’eredità ebraica, una sorta di patrimonio morale che permetteva di parlare degli ebrei come «sale della terra» e della loro forza profetica come del messaggio di redenzione universale dell’umanità. Quello che sopravvive è lo schema concettuale, rovesciato di segno, del messianismo ebraico.

---

20. In questo aspetto, è incolmabile la distanza rispetto alla riflessione di Arendt, la quale, come afferma Portinaro, «attenta più a custodire il “magazzino della memoria” che ad arredare la casa della speranza [...] non aveva nella sua opera – in ossequio a un antico pudore filosofico nei confronti delle profezie, ma anche in virtù della sua fede nell’uomo come fattore del cominciamento – ipotecato il futuro». P.P. Portinaro, *Il principio disperazione. Tre studi su Günther Anders*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 66.

21. G. Anders, *Mein Judentum*, art. cit.

La lezione del xx secolo comportava una novità sconvolgente: se nei campi di sterminio si era messa in atto un'uccisione industrializzata di massa, con le bombe all'uranio e all'idrogeno fa capolino una formulazione del tutto inedita: «L'umanità in quanto tale è uccidibile».<sup>22</sup> Per dare espressione a questa terribile situazione, Anders fa ricorso ad espressioni estremamente evocative dal punto di vista religioso e storico: quasi in maniera ossessiva egli parla di “apocalisse possibile”, di “pericolo apocalittico”, di “noi come signori dell'Apocalisse”, e già il titolo del suo saggio mette in guardia dalla “cecità all'Apocalisse”.<sup>23</sup> Si tratta di un tema gravido di implicazioni della tradizione giudaico-cristiana, svuotato però, quasi in senso parodistico, di ogni aspettativa messianica di rivelazione. Per quanto lontano stia tale concetto di apocalisse da un'interpretazione del presente dopo Auschwitz e Hiroshima, esso lascia presagire perché le visioni apocalittiche di una fine dei tempi siano comparse soprattutto in periodi di crisi e di rivolgimento. L'apocalisse ha sempre comportato un tratto rivoluzionario, assommava in sé un «potere distruttivo e uno propositivo».<sup>24</sup> Il futuro non era per essa indeterminato, ma era percepito come vicino, si rispecchiava già nel presente. La fine implorata dall'odio apocalittico non doveva introdurre una mostruosa dannazione, ma la comparsa del Regno profetizzato. Secondo Anders, le catastrofi del Novecento svuotavano di senso il discorso dell'apocalisse, dell'escatologia, del chiliasmo o del messianismo, proprio perché allontanavano definitivamente la speranza del loro adempimento. Ad essere cieco di fronte all'Apocalisse è il presente dominato dalla assoluta insensatezza di un produrre tecnico che mette sullo stesso piano accrescimento della capacità produttiva e produzione di ordigni in grado di distruggere le condizioni stesse di vita sul pianeta.<sup>25</sup>

22. G. Anders, *L'uomo è antiquato*, cit., p. 243.

23. Id., *Über die Bombe und die Wurzeln unserer Apokalypse-Blindheit* è il titolo del V capitolo del primo volume di *Antiquiertheit des Menschen*, successivamente raccolto, insieme ad altri saggi sullo stesso argomento, in G. Anders, *Die atomare Drohung. Radikale Überlegungen zum atomaren Zeitalter*, Beck, München 1981.

24. J. Taubes, *Abendländische Eschatologie*, Matthes und Seitz, München 1991, p. 4. Cfr. N. Hofmann, *Nicht mehr. Noch nicht. Günther Anders und Jacob Taubes*, in R. Faber - E. Goodman-Thau - Th. Macho (Hrsg.), *Abendländische Eschatologie. A Jacob Taubes*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2001, pp. 375-384.

Il ricorso che Anders fa al concetto di apocalisse si lascia bene illuminare da alcune riflessioni che Ernesto De Martino compie in alcuni abbozzi preparatori alle analisi delle «apocalissi culturali» che avrebbero dovuto confluire ne *La fine del mondo*.<sup>26</sup> In queste pagine, Anders compare come uno degli interpreti più acuti della novità rappresentata dal pericolo atomico e degli effetti che esso comporta nella prefigurazione di una «catastrofe del mondano» che De Martino individuava come una cifra fondamentale della congiuntura culturale contemporanea. Si tratta di una «apocalisse senza *escaton*», proprio perché viene a mancare ogni orizzonte religioso di salvezza che storicamente aveva sempre plasmato il tema della fine del mondo. In contrasto con questa «riplasmazione religiosa, l'attuale congiuntura culturale conosce invece il tema della fine al di fuori di qualsiasi orizzonte religioso di salvezza, e cioè come nuda e disperata catastrofe del mondano, del domestico [...]. Nella sua forma più vistosa, più esteriore e più tragicamente paradossale questa disposizione annientatrice trova il suo infausto coronamento nel terrore atomico della fine, cioè nella prospettata possibilità che

---

25. È interessante un'annotazione di Jacob Taubes su Günther Anders a proposito della persistenza del pensiero apocalittico nella cultura contemporanea, a conclusione di una lunga riflessione storico-filosofica di una giornata del gruppo di ricerca "Poetik und Hermeneutik" nel 1970: «Del cristianesimo apocalittico Franz Overbeck poteva a ragione dire che aveva iniziato a rifiutare una storia per sé e a subirne una proprio contro le proprie intenzioni. Non viene frenato il corso della storia attraverso l'attesa apocalittica del Cristianesimo, ma si è attenuata l'attesa apocalittica di una fine di tutta la storia attraverso il procedere della storia. In una forma storico-profana i termini apocalittici assumono però oggi un senso completamente non metaforico: su questo Günther Anders, un amico di Benjamin, che gli interpreti francofortesi di Benjamin da lungo tempo hanno dimenticato [lasciato a sinistra], ha da dire cose decisive. Il concetto di progresso, che fu il grimaldello per la filosofia della storia al tempo dell'illuminismo e dell'idealismo tedesco, è fuori uso. Una critica del concetto di progresso è stata intrapresa da R. Koselleck in direzione di una nuova storiografia, in cui gli ultimi resti di una esperienza apocalittica siano espulsi dalla nostra coscienza storica. Una tale critica potrebbe però essere indirizzata in direzione opposta e legarsi agli ultimi resti di un'esperienza apocalittica della filosofia della storia senza fare ricorso a schemi di storia sacra, per porla al servizio di un'analisi profana dell'attualità». R. Koselleck - W.-D. Stempel (Hrsg.) *Geschichte. Ereignis und Erzählung* (Poetik und Hermeneutik 5), W. Fink, München 1973, pp. 498 sgg., cit. da N. Hofmann, op. cit., p. 383. Traduzione mia.

26. E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Einaudi, Torino 1977 (2002). Cfr. anche B. Balzacconi - P. Di Luccino, *Dell'apocalisse. Antropologia e psicopatologia in Ernesto de Martino*, Guida, Napoli 2005.

l'umanità si autodistrugga mediante l'impiego antiumano della sua sapienza tecnica». <sup>27</sup>

Se è vero che in Anders è assente ogni prospettiva escatologica, come sottolinea convincentemente Werner Reimann, <sup>28</sup> ciò non vuol dire però che venga a cadere ogni riferimento alla prospettiva messianica. Anzi, è proprio tale anelito ad una redenzione costitutivamente frustrata dal dominio di una tecnica onnivora e potenzialmente distruttiva a dare il tono della critica andersiana al presente e a leggere in esso una tendenza catastrofica, un rovesciare di segno una filosofia del progresso che a quello stesso messianismo aveva attinto, attestandosi su un imperativo, disperato quanto necessario, di scongiurare l'inesorabile.

---

27. Ivi, p. 468. Anders è citato poche pagine dopo (pp. 476 sgg.) come interprete della nuova situazione atomica, contrassegnata dal predominio del «gesto tecnico», che, per gli effetti spropositati che è in grado di produrre, rende vane le categorie morali di colpa e punizione da sempre associate agli atti di violenza e di sopraffazione.

28. Werner Reimann, *Die verweigerte Versöhnung*, Passagen Verlag, Wien 1990. Anders parla del carattere "religioso" dell'epoca contemporanea, in quanto appartengono ormai all'umanità attributi che erano stati pensati, in passato, come propri della divinità, in particolare l'onnipotenza distruttiva (*reductio ad nihil*). Con la metafora dell'apprendista stregone, Anders si riferisce al potere immenso che, originato dalla capacità tecnico-scientifica degli uomini, è sfuggito al suo controllo, sovrastandolo e arrivando a minacciarne la sopravvivenza: «ciò che qui viene ammesso come *religiosum* non è nulla di positivo, bensì solo la terribilità che trascende ogni dimensione umana del fare umano». G. Anders, *L'uomo è antiquato*, II, cit., p. 379.

DEVIS COLOMBO

La «fame» divora la fenomenologia.  
Sul desiderio di concretezza nella filosofia di  
Günther Anders

1. *Un «letterato dell'asfalto» nella Foresta Nera*

Dopo essersi laureato con Edmund Husserl a Friburgo, «con una tesi contro di lui»<sup>1</sup> intitolata *Die Rolle der Situationskategorie bei den "Logischen Sätzen"*,<sup>2</sup> Anders rifiuta di diventare suo assistente e nel 1925 si reca a Marburgo per seguire le lezioni di Martin Heidegger, con il quale i rapporti si riveleranno subito difficili. La sprezzante «immagine negativa» di un «letterato dell'asfalto»<sup>3</sup> che Heidegger, dopo aver notato nel suo allievo degli interessi per la scrittura,<sup>4</sup> si era fatto di lui, è difatti un

---

1. *Uomini senza mondo. Incontro con Günther Anders*, tr. it. di Stefano Velotti di Brecht konnte mich nicht riechen. Interview mit Fritz J. Raddatz, "Die Zeit", 22.03.1985, in: "Linea d'Ombra", 17 (1986), p. 11.

2. Questa dissertazione, tenuta all'università di Friburgo nel 1923, non è mai stata pubblicata. Tuttavia, come nota Christian Dries (nella sua *Introduzione* a G. Anders, *La battaglia delle ciliegie. La mia storia d'amore con Hannah Arendt*, tr. it. a cura di Sandra Bertolini, a cura di Gerhard Oberschlick, Donzelli, Roma 2012, p. XI), «una versione molto sintetica e profondamente rielaborata» di questo testo è stata inserita da Anders nel capitolo 7 del suo *Über das Haben. Sieben Kapitel zur Ontologie der Erkenntnis*, Cohen, Bonn 1928.

3. Testimonianza di Anders contenuta nell'intervista rilasciata nel 1979 a Mathias Greffrath, *Wenn ich verzweifelt bin, was geht's mich an?* [Se sono disperato, che me ne importa?], e pubblicata in: *Günther Anders antwortet. Interviews & Erklärungen*, a cura di Elke Schubert, Tiamat, Berlin 1987, p. 24, tr. it. differente in: *Il mondo dopo l'uomo*, cit., p. 56. Qui Anders ricorda anche di come, dopo l'inaugurazione della baita di Heidegger a Todtnauberg, nella Foresta Nera, la moglie di quest'ultimo, Elfride – la quale «non aveva idea di che aspetto avessero gli ebrei» –, gli chiese di aderire al movimento nazionalsocialista. Aggiungendo: «il fatto però che la sua temporanea identificazione con il partito non sia venuta da lui», dato che «senza dubbio tutto è partito da sua moglie», «non lo assolve minimamente».

significativo segnale della profonda distanza fra i due. Il termine «letteratura dell'asfalto» riflette la disputa sui valori della modernità che fu al centro della cultura tedesca fra il '18 e il '33: sulla scia del *Kulturpessimismus* conservatore di Oswald Spengler un simile appellativo veniva scagliato contro tutti quegli scrittori di varie tendenze artistiche e politiche i quali, anziché mettere in scena i valori della «Kultur» – ossia di una comunità rurale, astorica e pura –, rappresentavano al contrario quel vorticoso processo di «civilizzazione» che col suo progresso tecnico-scientifico stava trasformando le città in un nuovo concentrato di acciaio ed elettricità, in un movimentato crocevia di uomini dalle diverse origini. Questa ostilità alla metropoli che Anders aveva rintracciato<sup>5</sup> nei suoi rapporti personali con Heidegger costituirà di lì a poco le premesse dell'ideologia del *Blut und Boden*, che nell'agosto del 1932 porterà Joseph Goebbels a pubblicare sul “Völkischer Beobachter” l'elenco di quegli scrittori rappresentanti di «una cultura democratica dell'asfalto» soggetta alla «potente influenza ebraica», le cui opere sarebbero state pertanto proibite. Ma mentre Heidegger «prende parte a un movimento che si adornava dei suoi indegni vocaboli di sangue, suolo, radici»<sup>6</sup> e «accettava indisturbato la sua aggressiva politica espansionistica»,<sup>7</sup> Anders nel frattempo, al contrario, fu costretto all'esilio per via delle sue origini ebraiche e delle sue convinzioni politiche. E proprio sulla rivista “Die Sammlung”, la quale raccoglieva attorno a sé alcuni dei più significativi scrittori che il regime

4. Parallelamente agli studi di fenomenologia Anders si era sempre dedicato alla letteratura. Nel 1922, dunque già durante il periodo di studio con Husserl, aveva avviato la stesura del primo impubblicato romanzo *La città delle cento divinità*. Nel 1924 compare invece in “Das Dreieck. Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Kritik”, a cura di Walter von Gutkelch e Jo Lhermann, Berlino, Dreieck Verlag-Gerhard Fuchs, 1 (1924), p. 12, la poesia *Der Bulle*, la sua prima pubblicazione. Altre poesie di Anders, *Der verlorene Sohn* [Il figlio perduto], *Gebet um Regen* [Preghiera per la pioggia], *Hochzeit* [Matrimonio], uscirono sul numero speciale della medesima rivista intitolato *Die Lyrik einer Generation. Eine Anthologie unveröffentlichter Gedichte sechzig deutscher Autoren*, Dreieck Verlag-Gerhard Fuchs, 4/5 (1924-1925), p. 53.

5. Per una critica dell'«uomo regionalistico» che avrebbe facilitato l'adesione di Heidegger al nazionalsocialismo si veda inoltre: G. Anders, *Il proletariato è antiquato* (1992), tr. it. e introduzione a cura di Devis Colombo in: “MicroMega-Almanacco di Filosofia”, 1 (2013), pp. 142-144.

6. G. Anders, *Il proletariato è antiquato*, cit., p. 144.

7. *Ibid.*

aveva considerato «letterati dell'asfalto» costringendoli così alla fuga – Heinrich e Thomas Mann, Alfred Döblin, Lion Feuchtwanger, Bertolt Brecht e Jakob Wassermann fra gli altri –, Anders pubblicherà nel 1936 quello che è certamente uno dei suoi più riusciti componimenti di questa fase intellettuale<sup>8</sup> (quella profondamente segnata dall'ascesa di Hitler al potere e che circoscriverà i temi dei suoi scritti «esclusivamente» a «nazionalsocialismo e guerra»).<sup>9</sup> Si tratta del breve componimento *Der Hungermarsch* (*La marcia della fame*) che l'anno seguente verrà premiato dalle Edizioni Querido di Amsterdam come miglior racconto della letteratura d'esilio. E, come vedremo, in *La marcia della fame* si trova già l'eco di alcuni degli argomenti principali che Anders rivolgerà successivamente in modo più compiuto<sup>10</sup> contro l'astrazione speculativa della fenomenologia.

Se tramite l'*epoché* Husserl ha il merito di «dischiudere un territorio che si colloca al di là rispetto sia alla metafisica sia alla ricerca empirica: la "vita" o "flusso coscienziale"»,<sup>11</sup> egli nondimeno, secondo Anders, è rimasto ancora così saldamente legato alla psicologia della percezione e alla teoria della scienza da cui prese le mosse, da circoscrivere la sua riflessione attorno ad «atti intenzionali» puramente teoretici, e per di più separati dall'«oggetto intenzionale». Ma questa separazione della sfera interiore – il sentire – da quella esteriore – ciò che viene sentito – è per Anders messa in discussione dagli atti che «si trovano al confine fra il corpo e il mondo esterno»,<sup>12</sup> come il prude-

8. Cfr. G. Anders, *Il mondo dopo l'uomo*, cit., pp. 72-73. Qui Anders individua nel suo pensiero diverse «cesure» che, influenzando la sua formazione intellettuale, fecero di lui un «moralista»: la prima già a 15 anni, quando conosce «l'orrore della prima guerra mondiale», la seconda fu il percorso di Hitler verso la presa del potere, la terza «la notizia dell'allestimento dei campi di concentramento», e l'ultima, che riconosce «essere la più profonda della mia vita», lo sgancio delle bombe atomiche americane sul Giappone.

9. *Ibid.*

10. Cfr. la raccolta completa degli scritti filosofici su Heidegger, G. Anders, *Über Heidegger*, a cura di Gerhard Oberschlick, con una postfazione di Dieter Thöma, C. H. Beck, Monaco 2001, di cui sono disponibili in lingua italiana *Heidegger esteta dell'inazione* (1948), titolo originale *On the Pseudo-Concreteness of Heidegger's Philosophy*, in "MicroMega", 2 (1996), tr. it. di N. Curcio, pp. 185-225 e *Nichilismo ed Esistenza* (1946), presentazione di Roberto Esposito, tr. it. di Enzo Grillo, in: "MicroMega", 2 (1988), pp. 185-209.

11. Id., *Heidegger esteta dell'inazione*, cit., p. 189.

12. Id., *Ketzereien* (1982), C.H. Beck, Monaco 1996, p. 266.

re, in cui atto e oggetto giungono simultaneamente, oppure la fame, la quale «(sebbene “*contenga*” *strutturalmente* il suo oggetto “immanente”) è tale proprio perché *non contiene* il suo oggetto (il cibo)». <sup>13</sup> Una simile separazione non ha più legittimità «di fronte a un atto il cui “agente” (essere vivente o uomo) non ha altro interesse se non quello di impossessarsi del suo oggetto e di consumarlo nel vero senso della parola». <sup>14</sup> Certamente Heidegger, che a differenza di Husserl era «attratto a fare filosofia non già dai problemi accademici, ma dai più elementari terrori filosofici», <sup>15</sup> giunse a una «giusta universalizzazione dell’“intenzionalità husserliana”», dato che vide la struttura dell’intenzionalità «nell’intera *praxis*, nel “farsi delle cose, nell’“avere a che fare” con esse, nell’usarle e non solo nell’“immaginarle”, “significarle” o “percepirle”». <sup>16</sup> Questa «sua descrizione del mondo come “mondo di arnesi” è oltremodo persuasiva» <sup>17</sup> perché consente a Heidegger di «accogliere nell’esserci stesso tutto quanto si riferisce a un rapporto non teorico col mondo». <sup>18</sup> Pertanto, se paragonato alla «“coscienza” degli epigoni della filosofia trascendentale, e specialmente di Husserl, l’esserci ha una ricchezza davvero portentosa». <sup>19</sup> Ciononostante, secondo Anders questa innovativa operazione di Heidegger presenta anche considerevoli equivoci. Perché anche laddove fu «ovviamente spinto ad accostarsi a teorie naturalistiche, quali il pragmatismo, l’operazionismo e il materialismo storico» <sup>20</sup> – per esempio quando sembra addirittura che la sua tesi «che il mondo e le cose si dischiudono nell’atto interamente pratico dei rapporti col mondo» sia addirittura una conferma accademica delle teorie positiviste e marxiste «del primato della prassi sulla teoria» –, egli tuttavia lo fa sempre in modo incompleto «rimanendo prigioniero di questa stessa operazione» <sup>21</sup> e non affrancandosi da alcuni tratti idealistici di fondo. Se difatti da un lato per Anders è ineccepibile sostenere che «è solo negli atti di cura che il mondo rivela se stes-

13. Id., *Heidegger esteta dell’inazione*, cit., p. 190.

14. Ivi, p. 191.

15. *Ibid.*

16. Ivi, p. 192.

17. Id., *Nichilismo ed Esistenza*, cit., p. 203.

18. *Ibid.*

19. *Ibid.*

20. Id., *Heidegger esteta dell’inazione*, cit., p. 194.

21. *Ibid.*

so»,<sup>22</sup> dato che «non è fissando con lo sguardo un martello che sappiamo che cosa esso sia, ma martellando»,<sup>23</sup> dall'altro lato l'applicazione di questa intuizione heideggeriana agli strumenti di oggi rivela un'«illegittima idea di immediatezza» che la rende estremamente indefinita. Questo diretto auto-disvelamento dello strumento può avere luogo solamente nel caso in cui fra il produttore e il prodotto da lui creato e il possibile consumatore a cui egli indirizza gli sforzi del suo lavoro, vi sia una relazione di estrema semplicità, non mediata dalla divisione del lavoro e dalla sua conseguente alienazione che determinano la società capitalista moderna. Ciò si verifica «nel caso di fare scarpe o del mangiare mele», ma nient'affatto nel funzionamento di una macchina industriale. Per Anders si tratta di un primo indizio di come, anche qualora Heidegger sembri diventare «concreto» o «pragmatico», egli di contro «si dimostra più obsoleto e mostra per così dire, un atteggiamento da luddista, poiché tutti i suoi esempi sono presi dalla bottega di un calzolaio di provincia».<sup>24</sup>

Il nucleo principale della critica a Heidegger giunge però nel suo punto più vivo quando Anders vuole dimostrare, riprendendo la contro-argomentazione della «fame» già sferrata contro Husserl, come il concetto di «cura», ossia «la categoria heideggeriana centrale dell'esserci» che pure avrebbe dovuto fornire una «vera concretezza alla filosofia di Heidegger»,<sup>25</sup> «senza una teoria del bisogno resta sospesa per aria».<sup>26</sup> Con «cura» Heidegger aveva difatti designato una duplice relazione di «interesse» dell'esserci: quella cura che egli intrattiene con se stesso e che gli permette di preoccuparsi del suo stesso esserci; e quella con il mondo circostante, dunque relativa alla sfera del commercio e della comunicazione. Ma tale «interesse» rimane sempre privo di un connotato specifico, è separato da ogni causa particolare, sia morale sia economica o sociale, giacché: «*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", ma la "condizione di necessità" (della cura), è sem-*

22. Ivi, p. 195.

23. *Ibid.*

24. *Ibid.*

25. Ivi, p. 196.

26. Id., *Nichilismo ed Esistenza*, cit., p. 204.

*plicemente tralasciata*».<sup>27</sup> Ma se nel primo caso la cura di sé può essere ricondotta a una sorta di «istinto di autoconservazione»<sup>28</sup>, nel secondo caso invece il motivo per il quale l'esserci dovrebbe curarsi del mondo non si comprende, perché Heidegger se ne occupa «tutt'al più occasionalmente e senza trarne conseguenze filosofiche».<sup>29</sup> Per Anders questa aporia denota un'«inquietudine dell'esserci», «la cui origine resta semplicemente irricognoscibile»<sup>30</sup> e proprio per il fatto che «Heidegger non menziona nemmeno una volta l'*aver-bisogno* [*Bedürftigkeit*] dell'uomo, o meglio ancora quali siano i suoi bisogni [*Bedürfnisse*]».<sup>31</sup> Egli sviluppa pertanto una «fantasmagorica immagine di un esserci»<sup>32</sup> che è sì «pieno di cure», ma caratterizzate da un pesante alone di indeterminatezza. Se i bisogni reali non fanno la loro apparizione nell'ermeneutica dell'esserci, ciò si spiega col fatto che essi non sono delle «*possibilità*» dell'uomo (e le possibilità sono *eo ipso* «libertà»), bensì «limitazioni della libertà», dipendenze»,<sup>33</sup> mentre gli sforzi di Heidegger vanno nell'opposta direzione di «rappresentare un esserci «libero»» al massimo grado. E per farlo egli riformula, secondo la tradizione idealista, «ogni *“dover-essere”* in un *“poter-essere”*, ogni aspetto dell'esistenza in un segno di libertà»<sup>34</sup> sostenendo pertanto che «l'uomo è *libero* (indipendentemente dalle circostanze reali) perché *può essere libero*».<sup>35</sup> Questa assicurazione è tuttavia «la più raffinata forma di conformismo»<sup>36</sup> dato che, se l'uomo viene raffigurato libero a priori, allora non ha nemmeno bisogno di alcuna liberazione. Per Anders una trattazione della fame avrebbe invece portato Heidegger a calare l'esserci in un mondo segnato dalla necessità e dal «bisogno di fatto»: l'esserci «è cura perché è *fame*».<sup>37</sup> Anders naturalmente intende qui il termine «fame» non in

27. Ivi, p. 196.

28. Id., *Trotz-Philosophie: “Sein und Zeit”* (1936-1950), saggio contenuto in: *Über Heidegger*, cit., p. 247.

29. Id., *Nichilismo ed Esistenza*, cit., p. 203.

30. G. Anders, *Trotz-Philosophie: “Sein und Zeit”*, cit., p. 247.

31. Ivi, p. 248.

32. *Ibid.*

33. *Ibid.*

34. Id., *Heidegger esteta dell'inazione*, cit., p. 203.

35. *Ibid.*

36. Id., *Trotz-Philosophie: “Sein und Zeit”*, cit., p. 248.

37. *Ibid.*

senso stretto bensì come un concetto fondamentale col quale «indicare tutti i bisogni acuti»<sup>38</sup> che comportano una caccia, un conquistare, un catturare – dunque un «ritagliare dal mondo» qualcosa che non si presenta accidentalmente di fronte a noi ma che richiede un'attività decisamente fattiva –, e infine l'«incorporazione» della preda quale risultato di questa operosità. Questo materialistico fagocitare dimostra che «malgrado tutte le rassicurazioni che Heidegger fornisce, l'uomo è a tal punto ontico che deve incorporarsi l'onticità per essere ontologicamente, cioè per esser-“ci”».<sup>39</sup> Un simile affannoso districarsi dell'uomo nel mondo, originato da un suo concreto doversi-abbisognare, si allontana significativamente dalla descrizione della cura heideggeriana che ad Anders appare simile a un mero «trovare», scarsamente attivistico, dettato da sole condizioni di possibilità e slegato da qualsiasi istinto vitale. Al contrario, l'«essere affamato di mondo» si delinea come una manifestazione originaria di quel costitutivo «aver-bisogno» dell'uomo che determina la sua «finitezza»: l'umano «aver-bisogno» fa la sua comparsa non solo in «alcuni orientamenti particolarmente chiari (chiamati “impulsi”）」 ma sussiste anche in quanto tale, ovvero come «condizione» e «costante tessuto intenzionale»<sup>40</sup> fintantoché il ritmo della vita va avanti scandita dal placarsi di questi impulsi. La strutturale «non placabilità [*Nichtgestilltheit*] dei bisogni» è un fenomeno incessante poiché l'uomo, a differenza dell'animale, non è integrato e in equilibrio con l'ambiente che lo circonda a tal punto da poter direttamente adeguare il suo bisogno all'offerta spontanea del mondo, e poter vivere accontentandosi di essa.<sup>41</sup> Egli piuttosto necessita di un mondo che appunto non c'è, che non si trova a sua disposizione e che egli deve crearsi di volta in volta: ma «il fatto che il mondo così com'è non sia mai già “suo”, dunque continuamente insufficiente e bisognoso d'essere rielaborato

38. Id., *Trotz-Philosophie: “Sein und Zeit”*, cit., p. 130.

39. Id., *Nichilismo ed Esistenza*, cit., p. 203.

40. Id., *Trotz-Philosophie: “Sein und Zeit”*, cit., p. 131.

41. *Ibid.* In questo passaggio Anders riprende il tema dell'estraneità dell'uomo al mondo già compiutamente affrontato nel saggio *La natura dell'esistenza. Un'interpretazione dell'a-posteriori* (1930), contenuto in: G. Anders, *Patologia della libertà*, introduzione di Konrad Paul Liessmann, postfazione di Rosarita Russo, tr. it. di Francesco Fistetti e Antonella Stricchiola, Palomar, Bari 1993 (si veda in particolare pp. 31-36).

42. *Ibid.*

[*verarbeitungsbedürftig*]<sup>42</sup> tiene l'uomo fermamente ancorato alla «costanza dei bisogni» e alla produzione di un mondo in cui egli li possa soddisfare.

L'ambiguità di Heidegger consiste dunque per Anders nell'aver spogliato l'esserci di «qualsiasi assolutezza in senso hegeliano»<sup>43</sup> negandogli ogni qualità sovranaturale ma senza giungere, attraverso questa «critica kantianizzante dei limiti dell'esserci»,<sup>44</sup> a riconoscergli una natura<sup>45</sup>. Se Heidegger avesse fatto questo passo, sarebbe giunto a concludere che l'esserci si prende cura proprio perché il suo aver-fame ne determina la finitezza<sup>46</sup> e la dipendenza dal mondo.

L'esserci heideggeriano tuttavia non conosce la fame, non avverte «nessuna *concupiscentia*, nessun istinto, non sa che cosa sia il mal di denti»,<sup>47</sup> «non ama nulla e nessuno, non solidarietà con nessun gruppo»,<sup>48</sup> così come non sa che «ha (o è) un corpo»;<sup>49</sup> e lo stesso vale per la «*caritas*, l'amicizia, i doveri e lo Stato». Si tratta insomma di «un esserci amputato senza speranza che non può rispondere alle domande effettive, ossia alle difficoltà reali della nostra esistenza, per il semplice fatto che tali domande non se le pone neanche».<sup>50</sup> Questa severità d'animo e questa indifferenza sociale rispecchiano l'isolamento della sfera privatistica nella quale l'esserci è stato relegato da Heidegger: nella sua ontologia, infatti, «si estingue quell'inte-

43. Id., *Heidegger esteta dell'inazione*, cit., p. 197.

44. *Ibid.*

45. Cfr. Id., *Heidegger esteta dell'inazione*, cit., pp. 187-188. Qui Anders espone l'idea secondo la quale la filosofia di Heidegger risulta tanto complessa, suscitando tanta attrazione, perché «rende irrilevante la tradizionale alternativa "naturale-sovrannaturale"»: e più precisamente perché l'esserci «è *hiesig*, cioè fa parte dell'aldiquà, appartiene al *toúto to kòsmo*, ma esso non è "natura", e meno che mai "vita" nel suo senso biologico». Per Heidegger, infatti, «la parola "natura" designa già una *Seinweise*, cioè un *modus existendi* che si pone accanto ad altri modi, e la natura "è" solo "per" un "esserci"».

46. Per approfondire la tesi andersiana (che qui non possiamo affrontare) secondo cui è il bisogno a rendere l'uomo finito e non la temporalità, come Heidegger invece sostiene fin dal titolo di *Essere e tempo*, si veda: *Trotz-Philosophie: "Sein und Zeit"*, cit., pp. 131-132, e il suo modello della «genealogia del tempo a partire dal desiderio» in *Heidegger esteta dell'inazione*, cit., pp. 198-200, così come *Nichilismo ed Esistenza*, cit., p. 204.

47. Id., *Trotz-Philosophie: "Sein und Zeit"*, cit., p. 200.

48. Id., *Nichilismo ed Esistenza*, cit., p. 193.

49. Id., *Trotz-Philosophie: "Sein und Zeit"*, cit., p. 20.

50. Id., *Nichilismo ed Esistenza*, cit., p. 193.

51. Id., *Heidegger esteta dell'inazione*, cit., p. 202.

resse per l'azione o per la partecipazione morale e politica»<sup>51</sup> perché «la sola cosa di cui l'esserci si fa direttamente carico è l'esserci stesso»,<sup>52</sup> del tutto assorto nel suo «ascetico» abbandono della chiacchiera, della curiosità e dell'equivoco quotidiani per acquisire finalmente «autenticità» nella sua vita interiore.<sup>53</sup> Ogni individuo heideggeriano sceglie di stare per sé e senza nessun tipo di coinvolgimento nella costruzione di un mondo che manifesti la traccia della propria volontà: «il suo costituirsi e il suo rendersi responsabile prende il posto della costituzione positiva (*gesetzte Satzung*, la costituzione della società da parte dei soggetti)». <sup>54</sup> Questa immagine dell'esserci tradisce «la figura del piccolo borghese attorno al 1920»<sup>55</sup> che riconoscendo nelle istituzioni, nella democrazia e nella grande città i simboli della sconfitta tedesca, finiva per considerare il mondo in cui si trovava «gettato» non più come un «prodotto della vita, ma quello di un correlato, in un qualche modo neutrale, della vita». <sup>56</sup> Per lui, di conseguenza, «il solo prodotto rimane – almeno virtualmente – il “sé”, cioè l'essere umano, che si tira fuori dall'anonimato del “si”, per rischiare con audacia [*verwegen*] un “esistenza” nel nulla sociale [*Nichts*] come quella di un solitario e testardo *self-made man*». <sup>57</sup> Ma il rifiuto di questo esserci, assorto in un'esistenza totalmente teoretica, in cui non si costruisce nessuna idea, nessuna sensazione che lo richiami alla vita reale, Anders lo esprime non soltanto per mezzo degli scritti di critica filosofica, ma anche cimentandosi parallelamente nel genere letterario della «farsa ontologica»<sup>58</sup> – di cui egli intravede una significativa espressione nell'*Aspettando Godot* di Samuel Beckett –, <sup>59</sup> col quale mette in scena l'assurdità di una metafisica che mancando la collisione con il mondo

52. *Ibid.*

53. Cfr. G. Anders, *Nichilismo ed Esistenza*, cit., pp. 192-193, dove Anders, dopo aver esaminato il percorso che l'esserci, spinto dall'angoscia, intraprende verso l'autenticità, lo definisce un «cammino verso il nulla» in cui «l'identità tra filosofia dell'esistenza e nichilismo salta agli occhi».

54. Id., *Trotz-Philosophie: "Sein und Zeit"*, cit., p. 200.

55. Id., *Heidegger esteta dell'inazione*, cit., p. 202.

56. *Ibid.*

57. *Ibid.*

58. Cfr. Pier Paolo Portinaro, *Il principio disperazione. Tre studi su Günther Anders*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 51.

59. Cfr. G. Anders, *Essere senza tempo. A proposito di "En attendant Godot" di Beckett*, in: Id., *L'uomo è antiquato*, vol.I, *Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale* (1956), tr. it. di Laura Dallapiccola, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 205.

mostra la comicità del suo solipsismo.

## 2. *La marcia della fame*

Om, infatti, il protagonista di *La marcia della fame*, è un ex-prete e (esattamente come Heidegger)<sup>60</sup> un ex-studente di teologia che si mette a capo di una rivolta di raccoglitori messicani di tabacco fallendo nel suo intento perché «non utilizzava la realtà come chance per la sua dottrina»,<sup>61</sup> bensì «la dottrina come chance della realtà».<sup>62</sup> Fra questi raccoglitori non c'era nessuno che sapesse per quale motivo Om avesse abbandonato il sacerdozio per andare da loro; e questo in fondo non interessava loro veramente, perché «più importante, più utile (anche se certamente più scomodo) era il fatto che egli appunto era stato prete»<sup>63</sup> e ai loro occhi questa sua formazione intellettuale era già di per sé sufficiente ad attribuirgli un'autorità, anche se non abbastanza per allontanare una certa diffidenza verso il suo «passato clericale». Il rapporto che lega Om ai lavoratori non è fondato su una sincera solidarietà ma soltanto su un'opportunistica questione di reciproca convenienza: se infatti da una parte i lavoratori avevano bisogno di lui, poiché Om era «l'unico fra di loro che sapeva leggere e scrivere, l'unico che capiva come comportarsi cordialmente con i proprietari delle piantagioni»,<sup>64</sup> dall'altra parte anche lui non poteva far a meno di trattare la sua gente come «comunità e pubblico davanti al quale predicare la sua teologia della rivoluzione».<sup>65</sup> Così, anche se «non aveva il minimo rapporto con i veri raccoglitori, nonostante fosse lui stesso un raccoglitore»,<sup>66</sup> e anche se «per lui il fatto del lavoro non aveva nulla a che fare con i veri lavoro-

60. Secondo Anders la derivazione di «Heidegger dalla teologia cattolica» conferisce alla sua filosofia un «supplemento peculiare di tenebrosità e solennità» e «trasmette alla sua dottrina ateistica i toni di una religione» (Cfr. *Nichilismo ed Esistenza*, cit., pp. 187-188). Questa critica contribuisce ad accrescere l'elemento grottesco del racconto, originato dall'implicito accostamento di Heidegger all'ex-prete Om.

61. G. Anders, *Der Hungermarsch [La marcia della fame]* (1935) in: Id., *Erzählungen. Fröhliche Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1978, p. 196.

62. *Ibid.*

63. *Ivi*, p. 191.

64. *Ivi*, p. 192.

65. *Ivi*, p. 195.

66. *Ibid.*

67. *Ivi*, p. 193.

ri»,<sup>67</sup> il 22 giugno del 1924 Om riesce a riunire i raccoglitori di tabacco e organizzarli in una marcia per protestare contro l'abbassamento del salario che li aveva costretti alla fame. Om tuttavia ritiene superfluo comunicare loro quali dovessero essere gli scopi e i risultati che questa protesta (guidata esclusivamente da lui) avrebbe dovuto raggiungere: se «scioperare o manifestare, imparare o vendicarsi, oppure addirittura realmente vincere». <sup>68</sup> Om è insomma un *parvenu* della prassi: questa impresa rivoluzionaria era la sua prima occasione in cui, dopo anni di studi in seminario, «si lasciava impegnare con la realtà»<sup>69</sup> e tentava di «agire» per davvero. Ma se i raccoglitori, spinti dalla «necessità di fatto» della fame, erano obbligati a un concreto e incisivo rapporto col mondo – dato che da esso sarebbe realmente dipeso il loro esserci o non esserci –, al contrario Om, il quale incarna evidentemente la *fabulae persona* del filosofo accademico, cieco «di fronte ai bisogni della massa»,<sup>70</sup> considerava la prassi politica solamente come «l'occasione di dimostrare praticamente alla gente la sua dottrina», dunque nient'altro che «un seminario sulla rivoluzione tenuto nella lingua dell'azione». <sup>71</sup> Non si rendeva conto che l'urgenza della fame «non richiedeva teorie, discorsi, programmi [...], bensì l'azione». <sup>72</sup> Invece Om si impegnava soltanto a formulare parole di saggezza; e «rispondeva alle domande più quotidiane sempre con massime»<sup>73</sup> e «con regole di vita» le quali, benché fossero indubitabilmente sempre vere, erano altresì «troppo generiche perché ognuno le capisse e potesse utilizzarle». <sup>74</sup> Nei suoi lunghi discorsi «giungeva davvero al fondamentale, al generale e alla totalità», ma così facendo non diceva nulla sulla singola manifestazione del reale, rivelandosi in fin dei conti un innocuo «ciarlatano della verità»: <sup>75</sup> perché nonostante le sue verità fossero «interessanti, necessarie e stupefacenti»,<sup>76</sup> egli le esprime-

68. Ivi, p. 199.

69. Id., *Der Hungermarsch*, cit., p. 195.

70. Id., *Sulla dizione filosofica e il problema della popolarizzazione* (1949), contenuto in: *Saggi dall'esilio americano*, tr. it. a cura di Sergio Cavenaghi e Antonio Saluzzi, postfazione di Antonio Saluzzi, Palomar, Bari 2003, p. 84.

71. Id., *Der Hungermarsch*, cit., p. 196.

72. Ivi, p. 206.

73. Ivi, p. 193.

74. *Ibid.*

75. Ivi, p. 196.

76. Ivi, p. 226.

va sempre e soltanto «al momento sbagliato e nel posto sbagliato»,<sup>77</sup> vanificando l'effettivo inveramento delle sue affermazioni. Om pertanto riesce a inscenare la «prima sovversione della storia mondiale che non consisteva in nient'altro che in discussioni»,<sup>78</sup> poiché anche quando egli sembra prendere delle decisioni, in realtà si dimostra più interessato a farsi condizionare e trascinare dagli eventi, sforzandosi solo di interpretarli a posteriori anziché tentare di imprimere loro una precisa direzione. Così l'impresa di Om si conclude con il suo assassinio da parte delle truppe governative, le quali – proprio per via del suo continuo «perder tempo» in filosofemi – riescono senza troppi sforzi a soffocare la rivolta nel sangue. Egli viene colpito a morte, vittima della sua inefficiente e «imperdonabile genericità»,<sup>79</sup> senza poter nemmeno terminare la sua ultima vaga quanto dottrinale asserzione: «in realtà si dovrebbe davvero sempre sapere...».<sup>80</sup>

### 3. *Anders contra Heidegger: un lungo confronto produttivo*

L'originalità di *La marcia della fame* consiste nel muovere – contro un Om dai forti caratteri heideggeriani – una critica della filosofia dell'esistenza come una «filosofia dell'individuo nel suo isolamento assoluto»,<sup>81</sup> della «sacralizzazione dell'egoismo»,<sup>82</sup> e come una «fuga dai compiti seri del tempo verso la serietà come compito». <sup>83</sup> Attraverso la rappresentazione letteraria Anders mostra che, nonostante la filosofia heideggeriana sembri aver preso le distanze dalla sfera trascendentale dell'idealismo ed essersi «ritrasformata in vita attiva»,<sup>84</sup> ciò nei fatti si dimostra una mera apparenza poiché, «attività filosofica a parte, non c'è nulla cui l'esistenza sia legata, e nulla a cui essa sia chiamata»<sup>85</sup>. La filosofia di Heidegger-Om si mantiene fer-

77. *Ibid.*

78. *Ivi*, p. 195.

79. *Ivi*, p. 226.

80. *Ibid.*

81. *Id.*, *Nichilismo ed Esistenza*, cit., p. 185.

82. *Ivi*, p. 199.

83. *Ivi*, p. 186.

84. *Id.*, *Heidegger esteta dell'inazione*, cit., p. 209.

85. *Ibid.*

86. *Ivi*, p. 200.

mamente ancorata al «primato» e all'«autosufficienza della sfera ontologica»,<sup>86</sup> presentandosi come la celebrazione di una confortante alienazione metafisica dell'uomo dal mondo: appare pertanto «attiva» solo «perché tutta l'azione è diventata filosofia – così come il *Geist* di Hegel è talmente concreto perché ogni cosa concreta è diventata *Geist*».<sup>87</sup> L'impresa di Om fallisce perché la separazione del soggetto agente (affamato) dall'oggetto intenzionale (cibo) ha trasformato l'azione (marcia per la fame) in un rituale oratorio, dunque in un vuoto accadere non sufficientemente stimolato dal bisogno materiale per potersi concludere a buon fine. Ciò che attribuisce a questo racconto un indubbio valore filosofico-letterario è il fatto di calare *ex abrupto* l'esserci heideggeriano in una situazione in cui il suo carattere impolitico, autarchico e inattivo mostra necessariamente – e tramite un accentuato contrasto – i suoi limiti costitutivi; insomma il fatto di inserire l'esserci in un terreno a lui totalmente estraneo di vivo scontro dialettico e di lotta di classe, dove il compito dell'uomo di «creare un mondo autentico adeguato all'uomo stesso» si presenta chiaramente come un'improcrastinabile questione centrale da cui dipende il suo effettivo esserci o non esserci. Così Anders riesce a materializzare – e ad anticipare – nello svolgimento degli eventi narrativi di *La marcia della fame* ciò che nei suoi successivi scritti di critica heideggeriana individuerà come le principali ambiguità o omissioni della filosofia dell'esistenza. Che il risultato abbia un profondo carattere grottesco, rientra nelle precise intenzioni dello stesso Anders di trasformare l'«insopportabile pedante serietà» del suo vecchio maestro «in una "gaia scienza"».<sup>88</sup> Il confronto con la pesante eredità heideggeriana, iniziato già immediatamente dopo la comparsa del nazionalsocialismo, durerà almeno fino al 1954, anno in cui egli chiude questo ciclo di critica filosofica scrivendo sia le recensioni radiofoniche<sup>89</sup> a *Che cosa significa pensare?* e a *Dell'esperienza del pensiero*, sia il rac-

87. *Ibid.*

88. Id., *Il mondo dopo l'uomo*, cit., p. 54. Se in questa intervista del 1979 con Mathias Greffrath, Anders parla di «gaia scienza», il riferimento alla tonalità nietzscheana della gaiezza è ben presente anche nel sottotitolo della raccolta *Erzählungen. Fröhliche Philosophie* [Racconti. Gaia filosofia] (1984), nella quale è contenuto *La marcia della fame*.

89. Contenute in *Über Heidegger*, cit., pp. 385-392.

90. Id., *Kosmologische Humoreske*, in: *Erzählungen. Fröhliche Philosophie*, cit.,

conto di «farsa ontologica» intitolato *Umoreschi cosmologici*.<sup>90</sup> Tale confronto si è rivelato essere estremamente produttivo, in quanto ha costituito la base di quel costante desiderio di concretezza che Anders ha espresso nella sua matura «filosofia d'occasione» in una duplice maniera: da una parte sviluppando un'«antropologia filosofica nell'era della tecnocrazia»<sup>91</sup> dove si prefigge di cogliere gli uomini nelle loro fattive manifestazioni di vita;<sup>92</sup> e, dall'altra parte, cimentandosi in un'inedita prosa filosofica nella quale l'uso di metafore, favole, proverbi e allegorie assolve alla funzione di costituire un antidoto contro la pura astrazione speculativa.

---

pp. 7-95.

91. Id., *L'uomo è antiquato*. II. *Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale* (1980), tr. it., di Maria Adelaide Mori, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 3.

92. Cfr. Helmut Hildebrandt, *Anders und Heidegger*, saggio contenuto in: Konrad Paul Liessmann, *Günther Anders kontrovers*, C.H. Beck, Monaco 1992, p. 38.

SANTE MALETTA

## Anders, Arendt e la soggettività dissidente. Una prospettiva sulla filosofia sociale

L'utilità di un confronto tra il pensiero di Arendt e quello di Anders, se si prescinde da un punto di vista meramente storiografico, diviene evidente nel momento in cui si assume la prospettiva della filosofia sociale contemporanea, della quale consideriamo come precipuo un approccio determinato dal seguente interrogativo: quali sono le condizioni sociali per la realizzazione individuale? Più precisamente ciò che è caratteristico della filosofia sociale, almeno da Rousseau in avanti, è l'indagine sulle interrelazioni tra le forme della soggettività e i modi di vita sociali — tra «i soggetti e i poteri»<sup>1</sup> — in una prospettiva non solo descrittiva ma anche *critica*, la quale di conseguenza rimanda a un criterio morale più o meno esplicito e quindi a un ideale di compimento umano.

Ciò detto, non bisogna dimenticare che per Arendt e Anders la genealogia della morale di stampo nietzscheano è un orizzonte imprescindibile e che dunque essi rinunciano a una possibile fondazione metafisica dell'etica. Tale prospettiva si accompagna tuttavia, sin dal comune scritto giovanile sulle *Elegie duinesi* rilkeiane, alla consapevolezza — del resto già nietzscheana — che il crollo del mondo dei valori che stava alla base della morale cristiano-borghese coeva non produce *di per sé* una rivalutazione della vita umana terrena, la quale tende anzi a perdere spessore, a farsi sempre più insensata, appiattendosi sulla processualità tecnica della produzione e del con-

---

1. V. Rosito – M. Spanò, *I soggetti e i poteri. Introduzione alla filosofia sociale contemporanea*, Carocci, Roma 2013. Per una problematizzazione della nozione di filosofia sociale cfr. *Pensare la società. L'idea di una filosofia sociale*, a cura di M. Calloni, A. Ferrara, S. Petrucciani, Carocci, Roma 2001.

sumo. Detto in altri termini, il crollo del mondo dei valori determina una nuova situazione metafisica caratterizzata da un *monismo* che sul piano pratico si manifesta come *a-moralismo radicale*.<sup>2</sup> Insomma, se le categorie tradizionali di bene e male risultano oggi letteralmente incredibili, non si può evitare di constatare che la prospettiva nichilista sinora è apparsa soprattutto nella sua versione distruttiva e disumanizzante e non in quella creativa e liberante.

Se una rifondazione metafisica del bene è impossibile, ciò non implica però una scomparsa del problema morale dall'orizzonte filosofico. Una prassi propriamente umana — che ci permetta di continuare a essere ancora co-autori delle nostre biografie e, almeno in piccola parte, responsabili soggetti della storia — non può evitare di rispondere alla domanda *come devo/dobbiamo vivere?* Ecco perché i nostri due autori rigettano ogni antropologia che si basi su un'immagine scienziata dell'uomo, in quanto la sua impostazione riduzionista perderebbe di vista l'*humanum* oggettivandolo. Allo stesso tempo essi combattono il tentativo di dedurre la condotta umana a partire da una filosofia della storia, nei confronti della quale i tragici eventi novecenteschi ci impediscono di riporre alcuna fiducia.

In sintesi Anders e Arendt appartengono a quella tendenza tipicamente moderna che, una volta venuto meno l'ancoraggio metafisico, cerca di individuare i tratti essenziali di un'*antropologia filosofica* non oggettivistica nel tentativo di arginare quelle filosofie della storia che tendono, nella loro volgarizzazione, a trasformarsi in *ideologie*.<sup>3</sup>

## 1. Modernità, io e mondo

Arendt e Anders considerano il rapporto tra modernità e individualità come estremamente problematico, se non addirittura come tragico. L'esito della modernità sembra identificarsi con la fine dell'individuo o, per meglio dire, con la *fine della sog-*

2. Cfr. G. Anders, *L'uomo è antiquato. I. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale* (1956), Bollati Boringhieri, Torino 2007, in part. "La formula bifronte del nichilismo", pp. 280-283.

3. Cfr. O. Marquard, *Per una storia del concetto filosofico di "antropologia" a partire dalla fine del XVIII secolo* (1963, 1973), in Id., *Compensazioni: antropologia ed estetica*, a cura di T. Griffero, Armando, Roma 2007, pp. 33-108.

*gettività*. Se questo esito non è frutto di un fato, esso tuttavia dipende da un destino insito nella modernità stessa, la quale – secondo l'insegnamento del comune amato e odiato maestro Heidegger – non fa che portare a compimento la storia della metafisica come processo di riduzione idealistica dell'essere al pensiero.

In tale espressione il termine decisivo è quello di *processo*: esso indica un tipo di mutamento automatico e inarrestabile regolato da una logica e da un ritmo *immanenti* rispetto ai quali l'essere umano, se non vuole essere travolto, può solo *sincronizzarsi*.<sup>4</sup> Ciò vale anzitutto per la storia, ridotta dall'ideologia a un processo che si limita a esplicitare le premesse logiche contenute nel principio fondamentale (il mito del progresso, la guerra tra la razza superiore e quelle inferiori, la lotta di classe).<sup>5</sup> Ma ciò vale anche per la natura, dal momento in cui la scienza moderna ne ha scoperto i segreti più reconditi (le sue leggi) e la tecnologia ha cominciato progressivamente a ridurla a mera materia prima.

È proprio la riduzione della realtà storica e naturale a processo che rappresenta il punto di compimento del nichilismo: il monismo di questo mondo impedisce la stratificazione ontologica invocata già nel saggio rilkeiano come condizione per la manifestazione del senso; senza strati diversi di essere, senza forme diverse di esistenza (l'angelo, l'animale, il bambino ecc.), diviene impossibile e assurdo tanto ricevere messaggi (ascoltare e sentire) quanto inviarne (parlare).<sup>6</sup> L'esistenza che si appiattisce sul ricambio uomo/natura è insopportabile perché insensata.

Fine della soggettività, quindi, ma anche dissoluzione del mondo. Sta qui il segno più evidente della provenienza fenomenologica dei nostri due autori: tra soggetto e mondo vi è una complicità, una sinergia, un destino comune, in quanto essi non sono altro che le due polarità del fenomeno attraverso cui da un lato si dà l'essere e dall'altro si costituisce l'io. *Uomo senza mondo e mondo senza uomo* – per usare il linguaggio andersia-

4. Il termine *Gleichschaltung*, con cui nella Germania nazista usava riferirsi a coloro che si allineavano col regime, significa propriamente sincronizzazione.

5. Ciò non significa che le diverse ideologie meritino il medesimo giudizio di valore dal punto di vista dei loro contenuti: ciò che si vuole evidenziare qui è la *forma mentis* ideologica.

6. Cfr. H. Arendt-G. Stern, *Le "Elegie duinesi" di Rilke (1930)*, "aut aut", nn. 239-240, settembre-dicembre 1990, pp. 127-144.

no — non indicano solo i due momenti della fenomenologia dell'esistenza novecentesca, ma sono aspetti della medesima cosa.

Ecco perché le riflessioni di Anders e Arendt, che non sembrano a prima vista possedere un filo unitario, seguono in realtà una traccia, quella di una critica dell'esperienza che li porta spesso a sviluppare una *filosofia d'occasione* esplicitamente teorizzata da Anders e spesso praticata da Arendt in nome del motto *pensare ciò che facciamo*. Ciò che risulta più rilevante — e forse anche inaspettato — è che tale filosofia d'occasione porta con sé numerosi spunti che vanno nel senso di una messa in discussione di alcuni assunti gnoseologici ed etici generalmente accettati dalla cultura filosofica coeva e forniscono le indicazioni di base per una antropologia critica.

L'esperienza, in quanto coincide col vissuto stesso, necessita di una presa di distanza, di una sorta di *epoché* che, a differenza che in Husserl, non ha un carattere metodologico ma viene dalle cose stesse. Le guerre mondiali, il totalitarismo, la Shoah, la bomba atomica sono *avvenimenti*, sono cioè fatti che possono produrre una crisi del senso dato, una messa in questione del portato culturale; tali eventi possono causare un salutare choc nell'animo umano, vale a dire nell'apparato emozionale-percettivo-cogitativo (*nous*), generando così un nuovo modo di percepire le cose, una nuova esperienza che ovviamente coinvolge le due polarità dell'io e del mondo.

Lungi dall'essere automatico, tale cambiamento richiede al soggetto un *lavoro* di tipo intellettuale e linguistico che si esprime in un discorso in cui gioca un ruolo centrale lo *stile*, in quanto nel linguaggio deve permanere l'eco di quello choc che è innanzitutto emozionale, oltre che percettivo e cogitativo e che apre nuove dimensioni dell'esperienza.

## 2. *Il dislivello prometeico come crisi della fantasia morale*

Ciò è evidente nel caso di Anders e va sotto il titolo di *dislivello prometeico*, vero e proprio *Leitmotiv* della sua speculazione e sua proposta teorica più robusta e attuale. Tale espressione indica in particolare la discrepanza tra *herstellen* e *vorstellen*, tra la sfera del fare e del produrre da un lato e la sfera del rappresentare e dell'immaginare dall'altro. Il dislivello prometeico è trattato in entrambi i volumi dell'opera principale di Anders

*L'uomo è antiquato* (1956 e 1980), ma compare sin dagli *Appunti sulla storia della sensibilità* risalenti al periodo 1947-1949<sup>7</sup> ed è rintracciabile addirittura nelle conversazioni giovanili con Arendt, seppur, per così dire, in una forma ancora ingenua, quella della discrasia tra *sapere* e *sentire*.<sup>8</sup> La riflessione andersiana assume ben presto l'aspetto di un'*estesologia* che trova ancora una volta il proprio spunto in Rilke, il quale fa della sensibilità «un compito e una prestazione».<sup>9</sup> Negli appunti della fine degli anni '40 lo scopo è quello di modificare l'apparato emozionale umano, che non è una dotazione «naturale e immutabile»,<sup>10</sup> ai fini di depotenziare il rischio del dislivello prometeico. I toni sono quelli — per usare la terminologia resa popolare da Umberto Eco — del *critico apocalittico*, figura nella quale del resto Anders si riconoscerà sempre più esplicitamente.<sup>11</sup> Nel mondo della Seconda rivoluzione industriale, caratterizzata dalla *produzione industriale dei bisogni umani*, la vita interiore è divenuta qualcosa di «antiquato».<sup>12</sup> Ai nostri fini ciò che risulta interessante in tale osservazione è lo stretto legame che Anders istituisce tra vita interiore da un lato e percezione e conoscenza della realtà dall'altro, tra soggettività e mondo; e del mondo fa parte anche e soprattutto l'alter-ego, il *tu*, col quale dovremmo poter avere una comunicazione più o meno profonda. È una questione di insensibilità, di una mal-educazione dei sensi che chiude le porte dell'anima altrui a noi

7. G. Anders, *Amare ieri. Appunti sulla storia della sensibilità* (1986), a cura di S. Fabian, Bollati Boringhieri, Torino 2004.

8. Id., *La battaglia delle ciliegie. La mia storia d'amore con Hannah Arendt*, Donzelli, Roma 2012, p. 26.

9. Id., *Amare ieri*, cit., p. 24.

10. Ivi, p. 9.

11. In *Apocalittici e integrati* Eco si riferisce esplicitamente ad Anders, in particolare alla seconda parte del primo tomo de *L'uomo è antiquato* ("Il mondo come fantasma e matrice"), come a «uno dei più illustri rappresentanti di una certa malintesa tradizione umanistica» la quale soffrirebbe di «un vizio mentale che ha titoli di nobiltà — e ha spesso la scusante della buona fede», quello tipico di chi, di fronte agli strumenti precipi dei mass media, «si è rifiutato in partenza di esaminare lo strumento e di saggiarne le possibilità» (U. Eco, *Apocalittici e integrati* [1964], Bompiani, Milano 2008, p. 21). È solo per questa via, secondo il pensatore italiano, che sarebbe possibile evitare l'infausta alternativa tra apocalittici e integrati.

12. G. Anders, *Amare ieri*, cit., p. 19. Per la scansione tra le tre Rivoluzioni industriali vedi l'introduzione a *L'uomo è antiquato. II. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale* (1980), Bollati Boringhieri, Torino 2007.

e quelle della nostra anima agli altri. D'altra parte vale anche il reciproco: la nostra sensibilità è a sua volta determinata dalle relazioni di diverso grado di intimità che intratteniamo con altri.<sup>13</sup> Il fatto è che da una civiltà sin troppo raffinata si è passati, nel giro di qualche decennio, a una condizione di insensibilità nei confronti della finezza stessa.<sup>14</sup>

Per depotenziare il dislivello prometeico occorre innanzitutto *non considerare l'anima come un dato positivo dell'umano*. A tal fine, con una mossa di sapore nietzscheano seppur mutata di segno, Anders richiama la necessità di un tipo di morale in cui abbia una funzione costitutiva il tabù, il divieto assoluto di origine divina: «*Il tabù è l'architetto dell'anima*. [...] Una ricerca sulla *genealogia dell'anima dallo spirito del tabù* sarebbe un esercizio proficuo... che oggi, tuttavia, non avrebbe risonanza, in quanto psicologia ed etica si sono definitivamente separate. Tutt'al più l'etica è ancora "giustificata psicologicamente"; ma che l'anima possa essere figlia della morale è un pensiero che oggi non potrebbe essere condiviso».<sup>15</sup> Una prospettiva paradossale, visto che la morale ha il suo «punto d'onore» nella propria *artificialità* ed è quindi ancorata nel vuoto,<sup>16</sup> che tuttavia Anders manterrà sino alla fine.

La seconda mossa teorica prende le mosse dalla constatazione della suddetta separazione tra psicologia ed etica per andare verso una critica di ogni etica emotivista e non cognitivista che accompagna e anticipa alcune tendenze dell'etica post-analitica contemporanea.<sup>17</sup> Non bisogna pensare però a un'analisi approfondita delle teorie etiche più influenti condotta con l'acribia del filosofo accademico: Anders piuttosto rintraccia le ricadute sociali di tali impostazioni etiche a partire da episodi autobiografici e osservazioni apparentemente estemporanee. Per rias-

13. Ivi, pp. 63-64.

14. Ivi, pp. 17-20.

15. Ivi, p. 20; cfr. G. Anders, *Essere o non essere. Diario di Hiroshima e Nagasaki*, Linea d'ombra, Milano 1995, p. 46. Non è quindi casuale che il manifesto anti-atomico pubblicato da Anders sulla *Frankfurter Allgemeine Zeitung* il 13 luglio 1957 abbia come titolo *Comandamenti dell'era atomica* (disponibili in italiano in G. Anders - C. Eatherly, *La coscienza al bando* (1961), Einaudi, Torino 1962, pp. 32-41).

16. Cfr. G. Anders, *Amare ieri*, cit., p. 103.

17. A tal proposito mi permetto di rimandare a S. Maletta, *Dal punto di vista dell'io'. Origine e questioni dell'etica postanalitica*, "Magazzino di Filosofia", 13 (2004), pp. 31-45.

sumere, ordinare e cogliere la rilevanza della linea di pensiero andersiana occorre esplicitarne i presupposti inespressi. Anders prende le mosse dalla constatazione che molto spesso le mancanze morali nascono da un fallimento cognitivo, dalla mancata considerazione di alcuni fattori in gioco nella circostanza in cui ci si trova a giudicare e ad agire. Per evitare ciò, occorre che le facoltà del nostro animo funzionino in sinergia, mai dimenticando che la nostra conoscenza è sempre affettivamente tonalizzata.

Ora, nell'esperienza, attraverso cui si compone con i suoi tratti distintivi una circostanza rilevante per il soggetto, gioca un ruolo decisivo l'immaginazione. Notevole è il fatto che il pensatore tenti di usare il concetto di immaginazione secondo l'antico spettro semantico racchiuso nel termine greco *phantasia*: essa, prima che la facoltà di invenzione, indica un *ingrediente necessario della percezione*. Tra percezione, immaginazione e intelletto c'è un gioco di rapporti di reciproco condizionamento di cui i moderni empirismi non riuscirebbero a render conto, anche perché in tale dinamica la sfera emozionale svolge un ruolo importante.

Se è vero che gli errori morali possono nascere da fallimenti cognitivi, allora si comprende perché Anders possa affermare che la mancanza di immaginazione è una forma di immoralità<sup>18</sup> e che per essere realisti occorre la fantasia.<sup>19</sup> Tornano ancora motivi rilkeiani: alla cecità della nostra immaginazione corrisponde la mutezza del mondo. Il fatto è che la tecnica ha generato una sorta di narcotizzazione dell'animo dell'essere umano contemporaneo attraverso la produzione seriale di immagini, la quale è responsabile di una sorta di ribaltamento del disincantamento del mondo.<sup>20</sup> La conseguente iconomania si accompagna ad una cecità dell'immaginazione che è il presupposto del-

18. Cfr. G. Anders, *La distruzione del futuro* (1979), in Id., *Il mondo dopo l'uomo. Tecnica e violenza*, Mimesis, Milano 2008, p. 74. Ne *La coscienza al bando*, cit., Anders pone in evidenza il «rapporto inversamente proporzionale tra inibizione e grandezza del fatto, poiché il meccanismo inibitorio rimane paralizzato proprio quando gli effetti dei nostri atti trascendono radicalmente le facoltà della nostra immaginazione» p. 80.

19. Cfr. G. Anders, *Essere o non essere*, cit.: «Che cosa avrebbe detto Husserl, se gli avessero parlato di fatti che “si danno” (se pur si danno) come tali solo attraverso l'immaginazione?» p. 92.

20. Cfr. P.P. Portinaro, *Il principio disperazione. Tre studi su Günther Anders*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 138.

l'atrofia del giudizio.<sup>21</sup> L'immaginazione sembra quindi giocare il doppio ruolo di principale imputato e allo stesso tempo di maggiore risorsa. Sono le immagini che imbrigliano l'animo in una visione standard del mondo e che producono stili conformistici di esistenza, ma esse sembrano contenere anche un messaggio di salvezza. Possono darsi immagini di secondo grado la cui tonalità emotiva è capace di rinnovare la percezione e di cambiare il *nous* aprendoci dimensioni del reale censurate od obliate, di instaurare un diverso *Seinsbezug* che rinnovi tanto il polo oggettivo quanto quello soggettivo dell'esperienza, con decisive ricadute pratiche.

Come si esce dal neo-incantamento del mondo, dal mondo ridotto a immagine? Attraverso una contro-tecnica, nuove forme e stili artistici che usino la multimedialità in modo creativo e liberatorio? L'immaginario (inteso come insieme degli oggetti prodotti dall'immaginazione) è davvero modificabile sulla base di un'intenzione cosciente? E l'immaginazione può essere ridotta a mero strumento?

Il lettore che cercasse nelle opere andersiane un approfondimento di tali questioni di grande attualità rimarrebbe deluso. D'altra parte la preoccupazione dell'autore è eminentemente pratica, quella di una denuncia e di una sensibilizzazione che porti a una mobilitazione. Sembra comunque che Anders si sottragga a una prospettiva ingenuamente progressiva evidenziando l'ambivalenza del dislivello prometeico nel momento in cui sottolinea che nell'esperienza della discrepanza tra immaginare e produrre è contenuta una «positiva opportunità morale».<sup>22</sup> Chi ha davvero sperimentato il fallimento del tentativo di immaginare gli effetti degli atti in cui è coinvolto viene colto da una «salutare paura»<sup>23</sup> che lo porta a un riesame delle proprie azioni e a una responsabilità personale. Tutto sembra quindi dipendere, più che da una decisione individuale o da un progetto comune, da un avvenimento non programmabile, casuale o provvidenziale, da uno choc salutare che colpisce l'animo umano innanzitutto a livello emozionale e quindi cognitivo. Ciò non significa che l'immaginazione come *fantasia morale* non si possa educare e addestrare.

21. Cfr. S. Velotti, *L'antropologia di Günther Anders e l'ambivalenza delle immagini*, "Lo Sguardo. Rivista di Filosofia", III, giugno 2010, p. 2.

22. G. Anders, *Noi figli di Eichmann. Lettera aperta a Klaus Eichmann* (1964), La Giuntina, Firenze 2007, p. 39.

23. Ivi, p. 40.

Da questo punto di vista le arti giocano un ruolo fondamentale, soprattutto quelle figurative (ambito di competenza specialistica del nostro autore) e quelle letterarie. È stato opportunamente notato del resto che Anders fa «dell'esagerazione e della deformazione il proprio principio metodico» e che, attraverso i dipinti di Grosz e le opere di Brecht o di Kafka o dei distopisti, egli non fa altro che «deformare un mondo deforme per poterne vedere la realtà». <sup>24</sup>

### 3. *Pensare e giudicare nella crisi dello spazio pubblico*

Attraverso l'intera opera arendtiana è evidente la presenza di una riflessione critica sull'esperienza intesa a salvare tanto la polarità soggettiva quanto quella oggettiva, l'io e il mondo, all'interno di un *Seinsbezug* diverso da quello preminente nella tradizione metafisica la quale comporta — come abbiamo visto — la fine della soggettività e contemporaneamente la dissoluzione del mondo. Non è questo il luogo per la ricostruzione di un percorso ricco e complesso, a tratti tortuoso, ma oramai (a differenza di quello andersiano) approfonditamente indagato e adeguatamente noto. C'è tuttavia un tema non sufficientemente approfondito dalla critica, quello che nell'opera arendtiana è introdotto dal termine *Selbstdenken*.

Il luogo principe dal quale prendere le mosse è lo scritto dedicato a Lessing, in quanto qui emerge con evidenza un'istanza gnoseologica e antropologica che ci riporta alla sfera della filosofia sociale dalla quale siamo partiti. Pensare da sé (*Selbstdenken*) per Lessing non è anzitutto un'attività che si svolge nell'interiorità soggettiva ma piuttosto un *modo di muoversi dell'individuo nel mondo* la cui intenzione è soprattutto provocare un dialogo stimolando gli altri a pensare anch'essi da sé. Ci sono due caratteristiche del *Selbstdenken* rilevanti ai

24. S. Velotti, cit., p. 13. Velotti inoltre nota che tale principio metodico espressionista corrisponde a una sorta di «*epochè* husserliana liberamente reinterpretata» (*Ibid.*). Portinaro vede nel metodo dell'esagerazione una doppia funzione: «se per un verso vuole permetterci di decifrare la realtà al di sotto dell'apparenza, per l'altro diventa l'organo di quella che vorrebbe essere una profezia autoconfutantesi» (P.P. Portinaro, cit., p. 67). Per uno sviluppo che valorizza intelligentemente la prospettiva andersiana cfr. M. Maurizi, *L'io sospeso. L'immaginario tra psicanalisi e sociologia*, Jaca Book, Milano 2012, in particolare la quinta parte "Critica dell'immaginario e critica dell'ideologia", pp. 321 sgg.

nostri fini. Innanzitutto è legato a un punto di vista e questo, se certo lo limita, ne è anche la sua condizione di possibilità in quanto dona a esso una relazione *effettiva* col mondo. In secondo luogo il *Selbstdenken* è per sua natura polemico, costituendosi – allo stesso modo del giudizio riflettente kantiano, che del *Selbstdenken* è il modello principale – come «dialogo anticipato con altri».<sup>25</sup> Tali caratteristiche sono rese entrambe possibili dall'immaginazione, la quale agisce, nel primo caso, in quanto capacità di produrre immagini a partire dalla percezione sensibile, nel secondo caso come capacità di ritenerle in assenza della percezione sensibile, aprendo così la strada a un progressivo «allargamento della mente» (*enlargement of the mind*), nel quale consiste in senso proprio la *cultura animi*.

La relazione effettiva col mondo è data al *Selbstdenken* dal fatto che la sua prospettiva è quella di una *parzialità appassionata*, vale a dire di una mente capace di subire quel *colpo* della realtà significato dall'uso lessinghiano del termine "passione". Il *Selbstdenken* quindi, lungi dall'essere l'attività peculiare di una soggettività ritratta dal mondo comune delle cose e degli altri uomini, è profondamente radicato nella struttura percettiva e tramite quelle particolari affezioni che chiamiamo passioni mantiene un rapporto concreto, vivace con la realtà. E siccome l'esperienza umana è per sua natura linguistica, si comprende allora lo stile praticato dalla Arendt in molte delle sue opere, anche in quelle con un taglio più propriamente scientifico, e il suo esplicito congedo dalla gloriosa tradizione intellettuale del *sine ira et studio*, la quale rischierebbe, nel nome di una malintesa obiettività, di perdere di vista l'imparzialità, vale a dire la considerazione di un fenomeno secondo tutti i suoi fattori, alcuni dei quali sono percepibili solo da una mente affettivamente tonalizzata.<sup>26</sup>

In definitiva il *Selbstdenken* è paradossalmente l'altro lato

25. H. Arendt, *L'umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing* (1968), Raffaello Cortina, Milano 2006, p. 54.

26. «Descrivere i campi di concentramento *sine ira* non significa essere "obiettivi", ma assolverli [...] In questo senso ritengo che una descrizione dei campi che li presenta come l'inferno sulla terra sia più "obiettiva", cioè più adeguata alla loro essenza, di affermazioni di natura puramente sociologica o psicologica» H. Arendt, *Una replica a Eric Voegelin* (1953), in Ead., *Antologia. Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi*, a cura di P. Costa, Feltrinelli, Milano 2006, pp. 196-197.

del *senso comune*. Questo, in quanto capacità di giudicare che tien conto a priori dei punti di vista altrui, è possibile a due condizioni. La prima è che il soggetto abbia un suo punto di vista, un rapporto con la realtà per quanto parziale e soggettivo (il *Selbstdenken*, appunto); difatti se non c'è *aisthesis*, se non si dà un sentire, non è possibile un rapporto con il mondo. La seconda condizione è che si dia uno spazio pubblico come dimensione esistenziale costituita dall'azione dialogica di soggetti in merito a questioni di interesse comune. Come dice Pietro Montani, «nessun senso comune sussisterebbe ove questo spazio fosse rimosso d'autorità (come accade nei regimi totalitari) o fosse pervertito nel territorio asfittico [...] di un *oikos* generalizzato e livellato, in cui è da supporre che la medesima facoltà di giudizio verrebbe messa in disarmo e la stessa *aisthesis* [...] contratta e canalizzata in una sensibilità capace di incontrare nient'altro che le forme sociali – e le tecniche – della sussistenza biologica, come accade nell'*animal laborans*, quand'anche sia dotato di mirabili artefatti [...] approntati dall'*homo faber*».<sup>27</sup> Laddove non si dà spazio pubblico e l'attività degli individui non trascende il livello della riproduzione biologica e della produzione tecnica – in quella dimensione che Arendt definisce *sociale* per differenziarla dalla politica vera e propria – il sentire (*aisthesis*), da sentimento (*Gefühl*) pregno di riflessione e aperto al senso comune, si degrada in mera sensazione (*Empfindung*) non elaborata; il sentire diviene qualcosa di meramente privato.

In sintesi pensare da sé e spazio pubblico sono le due condizioni perché l'esercizio del giudizio sia possibile, laddove per Arendt il giudizio è quella facoltà che, nella dinamica della «vita della mente», permette al pensiero di recuperare un rapporto col mondo e che, *allo stesso tempo*, permette all'io di prendere posizione nell'esercizio di una responsabilità che è costitutiva della soggettività stessa.

#### 4. *La via del giusto*

Ma cosa fare quando si è convinti, come lo sono i nostri due autori, che lo spazio pubblico sia profondamente corrotto e che

<sup>27</sup> P. Montani, *Bioestetica*, Carocci, Roma 2007, pp. 24-25.

i tradizionali canali educativi e culturali che sostengono la complessa vita dell'animo umano (nelle sue varie facoltà conoscitive, immaginative ed emozionali) e risvegliano la coscienza morale sembrano inaridirsi, come accade, per ragioni diverse, nei regimi totalitari della prima parte del Novecento o nelle società liquide contemporanee?

Di fronte a tale interrogativo Anders e Arendt non assumono il medesimo atteggiamento. Se il primo, almeno a partire dagli anni '50, è coinvolto in una militanza intellettuale e politica nel movimento anti-atomico, la seconda tiene fede alla propria vocazione di teorica della politica dedicandosi sempre più alla ricerca e all'insegnamento. Ciò non significa che Anders sposi una prospettiva meramente prassistica o che Arendt si accontenti di un atteggiamento meramente contemplativo. In entrambi i casi troviamo spunti teorici che intendono sostenere la possibilità di una praticabile via d'uscita. Lo stile heideggeriano del loro pensiero li porta a individuare nelle situazioni inautentiche le condizioni di possibilità dell'autenticità stessa. Non si tratta di inventare qualcosa di nuovo o di formulare inedite piattaforme politiche: è sufficiente guardare la realtà cogliendo in essa gli esempi di esseri umani che sono stati capaci di non alienare la propria soggettività in situazioni estremamente problematiche, che hanno strenuamente difeso la propria *agency*. Raccontare queste storie – spesso sconosciute o misconosciute – e riflettere su di esse è un compito che tanto Anders quanto soprattutto Arendt si assumono consapevolmente, in particolare a partire dal Processo Eichmann, il quale produce un salutare choc intellettuale che spinge entrambi a valorizzare figure che giochino rispetto al criminale nazista il ruolo di antagonisti, che *mostrino*, prima che dimostrare, la possibilità di essere *buoni*.<sup>28</sup>

Nel caso di Anders tale ruolo è giocato da Claude Eatherly, il pilota che guidò la Missione Hiroshima e diede il via al lancio della bomba atomica sulla città giapponese.<sup>29</sup> Da un lato Eichmann che, dopo quindici anni vissuti sotto falso nome in

28. «Se le persone buone esistono, esiste anche la scelta esistenziale» Á. Heller, *Filosofia morale*, Il Mulino, Bologna 1997, p. 327.

29. Con Eatherly a partire dal giugno 1959 Anders ebbe un lungo e assai cordiale scambio epistolare pubblicato per la prima volta nel 1961 in tedesco con il titolo *Off Limits für das Gewissen* (Rowohlt, Hamburg) e tradotto in italiano da Renato Solmi col titolo *La coscienza al bando* Einaudi, Torino 1962.

Argentina senza apparenti crisi di coscienza, di fronte alla corte israeliana si dichiara non colpevole in quanto, da «rotella nell'ingranaggio del terrore», si sarebbe limitato a obbedire agli ordini. Dall'altro Eatherly che, celebrato in patria come eroe alla fine della guerra, rinuncia a trarre vantaggio da tale popolarità e, in conseguenza di una profonda crisi morale e psicologica, inizia a battersi contro gli armamenti atomici malgrado viva perlopiù in una condizione di illibertà. Eatherly è l'«antitesi» di Eichmann: «Non è l'uomo che fa del meccanismo un pretesto e una giustificazione della mancanza di coscienza, ma l'uomo che scruta il meccanismo come paurosa minaccia alla coscienza». <sup>30</sup> Eatherly ribalta l'argomento di Eichmann che oggi è diventato, in modo davvero inquietante, quasi senso comune: «Anche se mi sono limitato a *eseguire* — così Anders spiega il punto di vista del suo *pen friend* —, è stato fatto *da me*; la mia responsabilità non riguarda solo i miei atti individuali, ma tutti quelli a cui ho *preso parte*». <sup>31</sup> La situazione del pilota americano è paradossale: egli cerca di far fronte *a posteriori* all'effetto di un'azione compiuta senza la possibilità di comprenderne la ricaduta effettiva; ma proprio tale tentativo, probabilmente fallimentare, mostra che egli ha tenuto viva la propria coscienza dentro gli «ingranaggi» tecnici e militari. <sup>32</sup> Il disordine e l'inquietudine dell'esistenza di Eatherly dopo la guerra — al di là della questione di una sua eventuale patologia psichiatrica — sono per Anders segno della sua salute morale, laddove l'apparente serenità di Eichmann non è altro che sintomo della sua cecità psichica e morale. È tale sforzo psicologico e morale finalizzato all'assunzione di responsabilità nei confronti di un'azione compiuta inconsapevolmente che dona a Eatherly una *identità* personale a tutto tondo e proprio per questo capace di lasciarsi modificare dalle inevitabili mancanze, vale a dire un *volto* autenticamente umano: «Lei fa — scrive Anders nella sua prima lettera —, pur senza riuscirci, quanto è umanamente possibile: cerca di continuare a vivere *come la stessa persona* che ha compiuto l'azione. Ed è *questo* che ci consola. Anche se Lei, proprio perché è rimasto *identico* con la Sua azione, si è *trasformato* in seguito a essa». <sup>33</sup>

30. G. Anders-C. Eatherly, *La coscienza al bando*, cit., p. 170.

31. Ivi, p. 171.

32. Ivi, p. 24.

33. Ivi, p. 26.

Nel caso di Arendt il ruolo di anti-Eichmann è giocato da Anton Schmidt, il sergente della *Wehrmacht* che durante l'ultimo conflitto mondiale aiutò i partigiani ebrei polacchi per poi finire arrestato e giustiziato per tradimento.<sup>34</sup> Negli anni successivi al Processo Eichmann diviene centrale nella sua riflessione la seguente questione: cosa indusse quei pochi che rifiutarono la *Gleichschaltung* (che Arendt chiama non-partecipanti) a comportarsi così? In tal modo ella è condotta nella direzione di una sorta di fenomenologia del bene,<sup>35</sup> anche perché, come ha modo di scrivere già nel luglio 1963 a Gershom Scholem, la sua celeberrima tesi della banalità del male, ispirata dalla figura di Eichmann, la conduce sulle tracce della radicalità del bene: «Quel che ora penso veramente è che il male non è mai “radicale”, ma soltanto estremo, e che non possieda né profondità né una dimensione demoniaca. Esso può invadere e devastare il mondo intero, perché si espande sulla sua superficie come un fungo. Esso “sfida” [...] il pensiero, perché il pensiero cerca di raggiungere la profondità, di andare alle radici, e nel momento in cui cerca il male, è frustrato perché non trova nulla. Questa è la sua “banalità”. Solo il bene è profondo e può essere radicale».<sup>36</sup>

In sintesi quali sono le caratteristiche dei non-partecipanti? Non sono tanto di tipo sociologico quanto psicologico. Innanzitutto sono persone le cui coscienze non sono abituate a funzionare in modo «automatico» secondo uno stile deduttivo di ragionamento per il quale il giudizio consisterebbe nell'applicazione di regole generali a casi particolari — così come, secondo Arendt, erano abituati a fare molti individui nelle società europee fortemente ideologizzate nel periodo tra le due

34. Nel corso della deposizione del testimone che ricostrui tale vicenda al processo di Gerusalemme, Arendt ricorda, nell'aula del tribunale calò per un paio di minuti un silenzio di tomba: «E in quei due minuti, che furono come un improvviso raggio di luce in mezzo a una fitta, impenetrabile tenebra, un pensiero affiorò alle menti, chiaro, irrefutabile, indiscutibile: come tutto sarebbe stato oggi diverso in quell'aula, in Israele, in Germania, in tutta l'Europa e forse in tutti i paesi del mondo, se ci fossero stati più episodi del genere da raccontare!» H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme* (1963), Feltrinelli, Milano 2001, p. 238.

35. Per un approfondimento di tale questione mi permetto di rinviare a S. Maletta, *Il giusto della politica. Il soggetto dissidente e lo spazio pubblico*, Mimesis, Milano 2012, pp. 63 sgg.

36. H. Arendt, lettera a G. Scholem del 24 luglio 1963, in Id., *Ebraismo e modernità*, Unicopli, Milano 1986, p. 227.

guerre mondiali. Essi dimostrano la capacità di cogliere i dilemmi morali nella loro concretezza e complessità e di lasciare che il proprio giudizio venga guidato dalla domanda *potrò vivere in pace con me stesso se compirò o non compirò questo atto?* C'è un prerequisito che non bisogna dare per scontato, che Arendt identifica nella «*predisposizione a vivere assieme a se stessi* [...] cioè a impegnarsi in quel dialogo silente con se stessi che [...] siamo soliti chiamare pensiero».<sup>37</sup> Solo coloro che temono l'auto-contraddizione (secondo l'insegnamento socratico del *Gorgia*) o il disprezzo di se stessi (come direbbe Kant) sono capaci di trasformare la consapevolezza (*consciousness*, *Bewusstsein*) in coscienza morale (*conscience*, *Gewissen*). In tal caso c'è una sorta di auto-evidenza dei principi morali, i quali si manifestano però solo in forma negativa: *questo non posso farlo (altrimenti dovrei disprezzarmi o contraddirmi)*. Dal punto di vista morale di conseguenza è importante non tanto che l'uomo sia un animale razionale, quanto che sia un animale che *pensa* e che *ricorda*: «i peggiori malfattori sono coloro che non ricordano, semplicemente perché non hanno mai pensato e – senza ricordi – niente e nessuno può trattenerli dal fare ciò che fanno».<sup>38</sup> Questo processo di pensiero e di ricordo costituisce il *prerequisito* per il generarsi di una *personalità* capace di resistere alle varie tentazioni (paura, conformismo, convenienza ecc.), di praticare in altre parole le virtù etiche e razionali, tra le quali spiccano la saggezza e la giustizia.

In definitiva il problema morale è innanzitutto un problema di rapporto con se stessi e ha come condizione fondamentale della sua soluzione la *solitudine* intesa come *compagnia con se stessi*. Il problema morale è una questione di *attività* – pensare, ricordare, immaginare –, di un *movimento* che è il vero legame segreto tra *vita activa* e *vita contemplativa*. Arendt sembra delineare quindi una sorta di antropologia che vede la coscienza morale (*conscience*) emergere dalla coscienza di sé (*consciousness*), dall'attualizzazione della *scissione originaria* del «due-in-uno» di cui parla Platone nel *Gorgia* attraverso il movimento del pensiero: «Il fenomeno della coscienza umana ci dice insomma che la differenza e l'alterità – che sono tratti caratteristici del mondo delle apparenze per come esso si dà

37. H. Arendt, *La responsabilità personale sotto la dittatura* (1964), in Ead., *Responsabilità e giudizio* (2003), Einaudi, Torino 2004, p. 37.

38. Ivi, p. 81.

all'uomo, nella misura in cui egli abita in mezzo a una pluralità di cose – sono al contempo i requisiti stessi dell'esistenza di un io umano». <sup>39</sup> La coscienza morale è un «effetto collaterale» dell'io pensante. <sup>40</sup>

### Conclusioni

Alla fine della nostra analisi della riflessione andersiana e arendtiana, qual è il vantaggio che traiamo dal punto di vista della filosofia sociale? S'è detto esordendo che questa possiede per sua natura una prospettiva critica e che di conseguenza rimanda almeno implicitamente a un criterio morale, a un'idea di compimento umano. Ebbene, le figure à la Claude Eatherly o à la Anton Schmidt, per come esse appaiono nella lettura di Anders e Arendt, possono forse svolgere il ruolo di *fondamento normativo non formale* della filosofia sociale – quasi fosse una sorta di *a priori* storico che funge da condizione di possibilità della criticità di questa disciplina. Allo stesso tempo esse ribadiscono per la filosofia sociale l'importanza di una prospettiva antropologica che metta in luce la stretta correlazione, anche a livello della prassi, tra polo soggettivo e polo oggettivo dell'esperienza, tra io e mondo, al punto che soggettività e spazio pubblico appaiono caratterizzati da una profonda analogia strutturale, vale a dire dal loro statuto *non monologico*. Tale caratteristica, quasi scontata nel caso dello spazio pubblico, risulta invece pregnante per quanto riguarda la soggettività, la quale appare abitata da un *dissidio* interiore, da un'intrinseca *alterità* che si presenta sotto forma di imperativo morale negativo e che produce nella coscienza una sorta di *differenza di potenziale* capace di porre il soggetto in movimento, di attivarne la percezione, l'immaginazione, la riflessione, il giudizio e infine la prassi. Ciò che in definitiva è capace di generare e sostenere una condotta critica è una *soggettività dissidente*.

39. H. Arendt, *Il pensiero e le considerazioni morali* (1971), in Ead., *Responsabilità e giudizio*, cit., p. 159.

40. Ivi, p. 162.

ALDO MECCARIELLO  
Monadi (in)comunicabili.  
Günther Anders in dialogo  
con Hannah Arendt

1. *La ragazza venuta da lontano*

Perdonami se oggi, quando ti ho visto, mi sono messa subito a sistemare le cose. Ma nello stesso istante mi è balenata in mente l'immagine tua e di Günther, voi due insieme al finestrino e io da sola sul marciapiede, cosicché non ho potuto eludere la diabolica chiarezza di quello che avevo visto. Scusami.

È il passo iniziale di una lettera, datata settembre 1930, che Hannah Arendt, ventiquattrenne, scrive a Martin Heidegger, suo professore al quale era stata sentimentalmente legata sin dagli anni di Marburgo quando nel 1924, studentessa di filosofia, voleva seguire i corsi di Bultmann e dello stesso Heidegger.<sup>1</sup>

Sembra la scena di un film: una stazione ferroviaria, una donna non vista che, *sola sul marciapiede*, segue con lo sguardo due uomini *insieme al finestrino* mentre il treno si muove. Rimane lì in attesa, in preda a forti turbamenti, che uno dei due la guardi di sfuggita o almeno si accorga della sua presenza. Ma questo non succede. Rimane sola, nascosta tra la gente, non

---

1. H. Arendt-M. Heidegger, *Briefe 1925 bis 1975. Und andere Zeugnisse*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1998, tr. it. a cura di M. Botola, *Lettere 1925-1975*, Edizioni di Comunità, Torino 2001, pp. 48-49. Cfr. E. Ettinger, *Hannah Arendt e Martin Heidegger. Una storia d'amore*, tr. it. di G. Bettini, Garzanti, Milano 1996. Si veda, inoltre, l'ottimo saggio di L. Savarino, *La fine della filosofia e la passione del pensiero*, in "Filosofia Politica", anno XVI, numero 3, dicembre 2002, pp. 491-502. Cfr. S. Liebrecht, *La banalità dell'amore. Hannah Arendt e Martin Heidegger. Storia di un sentimento mai sopito*, Edizioni E/O, Roma 2010. È utile, infine, confrontare A. Infranca, *I filosofi e le donne*, Manifestolibri, Roma 2010, pp. 69-86.

vista. L'uomo che spera la guardi è naturalmente Heidegger, l'altro, il Günther di cui si parla, è Günther Stern, meglio noto con lo pseudonimo di Anders, l'uomo che Hannah aveva sposato dopo che era stata allontanata dal maestro di Meßkirch che mal sopportava, al culmine di una folgorante carriera accademica, la relazione extraconiugale con una sua allieva. Si tratta di un passo significativo e allusivo per capire ciò che legava Hannah Arendt a due uomini che contarono molto nella sua vita di donna e di pensatrice. Sul legame con Heidegger la letteratura è vasta e completa: molto è stato detto e scritto dai vari specialisti sia sul versante dei dettagli biografici sia sul versante del debito teoretico che l'intera opera arendtiana deve, tra alti e bassi, alla filosofia heideggeriana. Invece sul legame con Anders mancano molti capitoli ancora da scrivere perché qualcosa di non risolto o di incompiuto permane nel rapporto tra i due benché la stessa Arendt sia sempre stata molto elusiva e abbia sempre nutrito un atteggiamento di freddezza e un po' snobistico nei confronti del suo ex marito.<sup>2</sup> Hannah in questo periodo della sua giovinezza vive sentimenti intensi e profondi, si vede riflessa in ombre inquietanti che l'allontanano dal mondo, scissa e divisa tra Martin Heidegger e Günther Anders. L'amore è per lei una inflessibile dedizione a un unico uomo ed è ciò che più la fa star male. Heidegger, *il suo unico*, ha diciassette anni più di lei, è padre di due figli e sposato ad una moglie ambiziosa ed antisemita, Elfride, che tra l'altro cercava di cooperare alla causa i giovani allievi del marito.<sup>3</sup> Hannah invece sa che, quando l'amore non può realizzarsi o mostrarsi o accedere alla visibilità, vi è sempre un altro modo di appartenersi che è quello di parlare con l'amato nell'ombra, di diventare ella stessa un'ombra.<sup>4</sup> Hannah scrisse proprio ad Elfride: «Mi sono spo-

2. Una prima fonte è il volume di E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Per amore del mondo. 1906-1975*, tr. it. di D. Mezzacapa, Bollati Boringhieri, Torino 1994, pp. 108-116 e pp. 130-142.

3. Cfr. R. Safranski, *Heidegger e il suo tempo*, Tea, Milano 2008, pp. 171-173. L'Autore racconta che Elfride in occasione di una festa a Todtnauberg chiese al giovane Anders se non volesse entrare nel gruppo nazionalsocialista giovanile di Marburgo, e che rimase sconvolta nell'apprendere che lui era ebreo.

4. Cfr. il racconto *Die Schatten* in H. Arendt - M. Heidegger, *Lettere 1925-1975*, cit., pp.12-15. Si tratta di un frammento autobiografico che Hannah compose nel 1925 per farne dono ad Heidegger che avrà poi riflessi ed echi nel saggio rilkeano composto nel 1930 insieme a Günther; vedi H. Arendt-G. Stern, *Rilkes 'Duineser Elegien'*, in "Neue Schweizer Rundschau", XXIII, 1930, c. pp. 855-871; tr. it. di S. Maletta, *Le 'Elegie duinesi' di Rilke*, in "aut aut", 239-240, 1990.

sata giusto per sposarmi, con un uomo che non amavo».<sup>5</sup> L'uomo che non ama è Günther perché Hannah era innamorata di Heidegger che non aveva esitato a liberarsi di lei per non far saltare l'architettura della sua vita, la sua carriera accademica, il matrimonio, i figli. Günther che invece ama, non riamato, Hannah è l'allievo che Heidegger giudica in maniera sprezzante quando in una lettera ad Hannah del 18 ottobre 1925 scrive che è «uno dei peggiori» e non in grado di distinguere «tra le idee che mi appartengono e quelle che invece sono sue proprie»<sup>6</sup> e allo stesso tempo, quando apprende la notizia «del matrimonio di Hannah con quel signor Stern» si dichiara persino contento.

In un celebre passo di *Vita Activa* (1958), Hannah ritorna decenni dopo su questa sua condizione di spossatezza quando parla dell'interstizio mondano che va in fiamme: «L'amore, a causa della sua passione, distrugge lo spazio intermedio, *l'infra*, che ci mette in relazione con gli altri che dagli altri ci separa. [...] Il solo possibile lieto fine di una storia d'amore è, in un certo senso, la fine dell'amore, il quale o deve vincere nuovamente i protagonisti o essere trasformato in un altro modo di appartenersi».<sup>7</sup> La condizione dell'amore è la perdita di mondo: dove c'è il mondo non c'è amore e dove c'è amore non c'è mondo.

## 2. Sodalizio a Drewitz

Hannah e Günther si erano conosciuti, entrambi studenti, ad un seminario di Heidegger a Marburgo nel 1925, poi si rividero

5. H. Arendt- M. Heidegger, *Lettere 1925-1975*, cit., p.55.

6. Ivi, pp. 35-36.

7. H. Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958; introd. di A. Dal Lago, tr. it. di S. Finzi, *Vita Activa*, Bompiani, Milano 1994, pp. 178-179. In un appunto del maggio del 1953, ora in *Denktagebuch (1950-1973)*, *Quaderni e diari*, ediz. italiana a cura di Ch. Marazia, Neri Pozza editore, Vicenza 2007, pp. 318-320: «L'amore è una potenza, non un sentimento. Si impadronisce dei cuori ma non nasce dal cuore [...] L'amore brucia, colpisce *l'infra* ovvero lo spazio – mondo fra gli amanti, come il fulmine [...] L'amore consuma, consuma il mondo, e dà un'idea di che cosa sarebbe un uomo senza mondo [...] L'amore è una vita senza mondo. In quanto tale, si manifesta come creatore di mondo; esso crea, genera un mondo nuovo. Ogni amore è l'inizio di un mondo nuovo; è questa la sua grandezza e la sua tragedia. Infatti, in questo mondo nuovo, nella misura in cui non è soltanto nuovo, ma anche appunto mondo, l'amore soccombe».

a Berlino nel 1929 ad un ballo mascherato, organizzato per scopi di beneficenza e qualche mese dopo, il 26 settembre, esattamente nel giorno del quarantesimo compleanno di Heidegger, si sposarono con una cerimonia civile a Nowawes. Era per entrambi il primo matrimonio che durò otto anni.<sup>8</sup> Provenivano dallo stesso ambiente dell'ebraismo colto, le loro famiglie si stimavano molto. Stern-Anders era figlio del celebre psicologo William Stern e cugino di Walter Benjamin. Agli amici che le chiedevano che cosa l'avesse attratta verso il giovane Stern, Hannah rispondeva sempre mettendo l'accento sull'affinità intellettuale che esisteva tra loro e sulle sue doti musicali apprezzate da sua madre Martha Arendt ma non da T. W. Adorno che stroncò un suo lavoro di abilitazione sulla filosofia della musica.<sup>9</sup> Nei tempi di crisi della Repubblica di Weimar tra il 1929 e 1933 la giovane coppia non ha molto denaro ed è costretta ad arrangiarsi, cambia spesso alloggio, si adatta a vari mestieri, si sistemano a Drewitz nei pressi di Potsdam, dove condividono «camera, ripostiglio e una cucina in miniatura», mangiano ciliegie, studiano, discutono e scrivono insieme;<sup>10</sup> gli interessi intellettuali, le letture e i percorsi di pensiero ora convergono ora si diversificano. Günther frequenta gli ambienti di sinistra ove incontra Brecht, Döblin e Stefan Zweig mentre Hannah cerca contatti coi sionisti come Blumenfeld, Schocken e Gurian. Poi le loro vite si separarono.

Nel 1937 quando Hannah era ancora a Parigi e Günther era già negli Stati Uniti dall'anno prima, divorziarono per lettera. Dopo l'invasione della *Wehrmacht*, Hannah viene internata nel campo di Gurs sui Pirenei da cui fugge fortunatamente per poi sposare a Montauban il 16 Gennaio del 1940 Heinrich Blücher, il secondo marito, un ex spartachista che aveva conosciuto a Parigi. Günther dall'America darà loro documenti e consigli per l'espatrio. In una lettera a Walter Benjamin del 16 luglio 1937,<sup>11</sup> Hannah che si firma ancora con il cognome Stern, scrive:

8. G. Anders, *La battaglia delle ciliegie. La mia storia d'amore con Hannah Arendt*, a cura di G. Oberschlick, con introduz. di C. Dries, trad. it. di S. Bertolini, Donzelli editore, Roma 2012.

9. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Per amore del mondo. 1906-1975*, cit., p.111.

10. G. Anders, *La battaglia delle ciliegie*, cit., p. XVIII.

11. Arendt-Benjamin. *Texte, Briefe, Dokumente*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2006, p. 127. (La traduzione è mia).

Caro Benjamin

Mi viene in mente con spavento che ieri è stato il suo compleanno e mi sono dimostrata indegna di tutto il piacere di questo mondo, non scrivendo al momento. Ma vi pongo rimedio ora per quanto posso.

Suppongo che lei ricompaia qui presto. Per lo meno lo spero. Che Brecht sia qui, – come ho sentito, – lei lo saprà. Per quanto concerne il 14 luglio senza dubbio io sono debitrice di un breve resoconto, non era piovoso, ma è durata (la festa nazionale francese) 5 giorni – tant pis pour les habitants – ed è molto dubbio ciò che sia da preferire.

Adesso ancora alcune cose personali: *che Günther ed io abbiamo divorziato – se questa azione debba stare all'imperfetto o al presente, non si può riuscire a sapere per la difficoltà della procedura* –, come mi sembra a posteriori, fu tenuto segreto a tutti gli altri così a lungo, fino a che gli altri non si vendicarono e lo tennero segreto a noi. Questo dunque non è un segreto. Per quanto concerne invece la cartolina/biglietto di Porquérolles, io sarei lì a ragion veduta – in considerazione delle mie relazioni ebraiche – con gratitudine in segreto (*für secret*). Heinrich le manda già i saluti e si rallegra se lei presto possa di nuovo salutarlo qui.

Di cuore le auguro tante belle cose

Sua

Hannah Stern.

Questa lettera a Benjamin è istruttiva perché racchiude il senso della relazione che Hannah mantenne con Günther per tutta la vita, anche dopo il divorzio, una relazione avvilita nei tempi verbali, sospesa tra l'imperfetto e il presente. Il rammarico è che il loro legame affettivo ed intellettuale si sia interrotto troppo presto. Ci riferiamo alle letture che fecero insieme durante il loro sodalizio a Berlino, alla circolarità delle idee e alle influenze reciproche al punto che gli influssi andersiani su Arendt sono assai di più di quanto, oggi, si creda e di quanto la stessa Autrice abbia riconosciuto esplicitamente.<sup>12</sup> Racconta Anders che «durante la stesura della *Katakombe*<sup>13</sup> ne leggevo

12. Cfr. il prezioso ed irrinunciabile saggio di P.P. Portinaro, *Il principio disperazione. Tre studi su Günther Anders*, Bollati Boringhieri, Torino 2003. L'Autore, discorrendo dei rapporti tra Arendt e Anders, in una nota suggerisce che «un confronto diretto tra i due potrebbe essere impostato, più che in riferimento alle opere filosofiche, a partire dai loro scritti di critica letteraria, in particolare per quanto concerne la loro lettura di Brecht e di Kafka», p. 35.

13. Cfr. in edizione italiana, *La catacomba molussica*, trad. it. di A. Mantovani,

sempre dei brani a mia moglie che, a sua volta, me ne leggeva dal suo libro sul totalitarismo, poi divenuto giustamente famoso. [Hannah Arendt, *Le origini del totalitarismo*, 1951]. Siccome poi le mie analisi erano più vicine al marxismo delle sue, le tensioni fra noi divennero presto inevitabili».<sup>14</sup>

Frutto di un lavoro comune è il saggio pubblicato nel 1930 sulla «Neue Schweizer Rundschau», Rilkes «*Duineser Elegien*» che, per lo spessore e la densità filosofica, può essere considerato, a tutt'oggi, uno dei migliori mai scritti sulla poesia di Rainer Maria Rilke, ma anche un inconfessato diario segreto tra i due.

Il fatto che ciò che rimane in rapporto al mondo si salvi andando verso ciò che in proporzione è più lontano, che in ogni caso si volga non verso l'altro, verso il prossimo, bensì si leghi a ciò che è lontano e affermi così una prossimità con questo, indica in quale misura l'esistenza umana sia estraniata dal mondo.<sup>15</sup>

Questo passaggio estrapolato dal saggio rilkiano è significativo perché allusivo alla caducità di ogni legame, alla rilkiana solitudine dell'uomo che 'fluttua sempre senza rapporti', esposto senza protezioni alla tirannia di una temporalità epidermica e sfuggente. Hannah e Günther si appropriano del tema rilkiano della vanità di ogni cosa per indagare il corpo poetico delle *Elegie* e di riflesso la natura del loro evanescente rapporto: nel puro dileguare della presenza e dell'angoscia della perdita, essi scoprono la verità dell'amore – che è tale solo nell'abbandono del mondo. Elisabeth Young-Bruehl, la biografa di Hannah Arendt, racconta che, durante la gestazione del saggio rilkiano, Günther dopo aver discusso con Bertolt Brecht e con i suoi amici comunisti di ateismo, di nichilismo e delle loro varianti moderne ritornava a casa e riferiva alla moglie di questi dibattiti e la aiutava anche a rivedere bozze dei suoi lavori. Poi nel 1933, con l'avvento del nazismo, anche la loro vita cambiò. Ciascuno prese di comune accordo una propria strada.

Lo scritto rilkiano in effetti può essere letto lateralmente come una sorta di inconfessato diario segreto di Hannah e

Lupetti, Milano 2008.

14. G. Anders, *Opinioni di un eretico*, tr. it. di R. Callori, presentaz. di S. Velotti, Theoria, Roma-Napoli 1991, p. 52.

15. H. Arendt e G. Stern, *Rilkes 'Duineser Elegien'*, cit., p. 131.

Günther sigillato in un celebre verso di Rilke, *Bleiben ist nirgends (non si può restare in nessun dove)*. Che cosa è davvero accaduto in quelle settimane, in quei mesi nel chiuso della stanzetta o di un balcone della casa di Drewitz, nei pressi di Potsdam, mentre i due giovani coniugi mangiavano ciliegie?

### 3. *Dal lato di Günther*

Ce lo racconta Anders che ritorna su vecchi appunti e vecchie discussioni a tavola con Hannah negli anni del loro matrimonio. Il titolo del libro *La battaglia delle ciliegie* va preso alla lettera. Esso, infatti, allude alle frequenti scorpacciate di ciliegie all'insegna della lettura di Leibniz, quando Günther ricordava, anche alla luce del corso marburghese del 1928 di Heidegger dedicato al grande filosofo e matematico tedesco, che le monadi sono (in)comunicabili. «Lo scenario dei colloqui era – e questo è assolutamente autentico – l'angusto balcone della minuscola casa a Drewitz, dove vivevamo in affitto in una stanza, una cameretta e una cucina in miniatura».<sup>16</sup> In casa due giovani sposi affamati e a corto di soldi che non smettono di filosofare insieme per dispute a dispetto, quasi sempre ritmate dalla presenza/assenza ingombrante dell'altro (che è Heidegger), il quale procede a separare più di quanto l'inequivocabile mancanza di passione tra i due non dica. Anders diede forma definitiva a questi brevi testi che compongono il volume intorno alla metà degli anni Ottanta, a dieci anni della morte di Hannah avvenuta a New York nel dicembre del 1975. Egli ricorda di aver conquistato Hannah, durante un ballo in maschera a Berlino, mediante una brillante osservazione che somigliava a una speranza, a un auspicio, a una scommessa, vale a dire «*che l'amore è quell'atto attraverso il quale l'a posteriori, l'altro incontrato casualmente, viene trasformato in un a priori della propria vita*». E, a seguire, non può che rilevare il fallimento della formula. L'a priori era e rimase Heidegger. Lei confesserà di essersi sposata tanto per sposarsi e proprio mentre sta per convalidare a nozze con Anders scrive al grande filosofo una lettera che vale una promessa d'eterna fedeltà («*Aurei perso il mio diritto alla vita, se perdessi il mio amore per te; ma perderei*

16. G. Anders, *La battaglia delle ciliegie*, cit., p.10.

*questo amore e la sua realtà, se mi sottraessi al compito a cui esso mi spinge. E se Dio vorrà, ti amerò anche di più dopo la morte»*).<sup>17</sup> Tuttavia, nei suoi frequenti viaggi in Europa, Hannah continua a vedere Günther che nel 1950 si era definitivamente stabilito a Vienna con la sua seconda moglie, la scrittrice austriaca Elisabeth Freundlich.

In una lettera del 31 Maggio 1961 alla sua cara amica Mary McCarthy, Hannah non è molto tenera con il suo ex marito:<sup>18</sup> «Il giorno passato con Günther (il mio ex marito) è stato quasi un disastro, ma lui non lo sa, mi sono comportata molto bene, di certo, perché lo sapevo in anticipo. Solo che vederlo in carne e ossa è ancora un'altra cosa. Lui è completamente disintegrato, vive solo per "la sua fama" che è una sorta di *château d'Espagne*, rifiuta di vedere la realtà o di accettare la propria situazione così com'è. Non lo vedo da più di 12 anni e non gli parlo veramente da più di 25». Come documenta in maniera molto minuziosa Christian Dries,<sup>19</sup> Hannah in più occasioni non ha mai avuto buone parole per il suo ex marito, tacciandolo sovente di megalomania e di catastrofismo. Per Anders invece il ricordo dell'ex moglie sia dopo la separazione sia dopo la morte rimane struggente: ne è la prova il suo scritto sulle monadi composto nel 1984 in cui egli rielabora il lutto del suo amore per Hannah quando rievoca le sue conversazioni a tavola con lei discutendo di monadi che parimenti agli umani rimangono reciprocamente incompresi(i). «Allora (Hannah) mi rivolse uno sguardo offeso, no addirittura rabbuiato, presumibilmente perché con questo monadismo, con la negazione di ogni possibilità di contatto tra le monadi, in fin dei conti veniva negata al contempo la possibilità di ogni amore».<sup>20</sup> Dell'impossibilità dell'amore e dei suoi disincanti, Anders ritorna anche in una serie di appunti newyorkesi sulla storia della sensibilità<sup>21</sup> dal titolo *Amare, ieri*.

17. H. Arendt-M. Heidegger, *Lettere 1925-1975*, cit., p. 48.

18. H. Arendt-M. McCarthy, *Tra amiche. La corrispondenza di Hannah Arendt e Mary McCarthy 1949-1975*, a cura di C. Brightman, tr. it. di A. P. Papi, Sellerio editore, Palermo 1999, p.233.

19. C. Dries in G. Anders, *La battaglia delle ciliegie*, cit., pp. XXVIII-XXIX e pp. XXXV-XXXIX.

20. Ivi, pp. 14-15.

21. G. Anders, *Amare, ieri. Appunti per una storia della sensibilità*, a cura di S. Fabian, Bollati Boringhieri, Torino 2004, pp. 39-45.

#### 4. *Natum est*

Una prima analisi comparativa degli scritti di Arendt e di Anders, sia pure con la lente di ingrandimento come suggerisce Dries,<sup>22</sup> potrebbe rivelarsi proficua sia per la ricchezza dei rimandi diretti ed indiretti sia per la mole impressionante degli incroci tematici che provenivano dal medesimo humus filosofico e culturale in cui ambedue si erano formati: Todtnauberg e Marburgo. Se prendiamo due categorie portanti come *la natalità* e *la pluralità* che vengono attribuite all'elaborazione arendtiana, possiamo in realtà verificare che esse mettono radici già in alcuni testi di Anders anteriori e preesistenti a quelli arendtiani: si può supporre che Arendt abbia acquisito familiarità con il vocabolario dell'antropologia filosofica tramite il suo primo marito.

In un appunto del giugno 1951 intitolato, *Libertà al congiuntivo (nella forma irreal)*, Anders, nel dialogo con un misterioso interlocutore, ribadisce che la prima natura dell'uomo consiste proprio nel fatto che non ne ha alcuna e aggiunge:

Noi uomini abbiamo vissuto nel corso della storia innumerevoli mondi completamente diversi e in altrettanto innumerevoli forme di comportamento adattissime a questi mondi. Probabilmente abbiamo davanti a noi ancora innumerevoli possibili mondi; e non nego che questi siano altrettanto naturali ed artificiali. A nessuno storico serio verrebbe in mente di fare la distinzione tra mondi autentici e non autentici; e se facesse la distinzione, la linea di confine non sarebbe tra la provincia di un mondo apparentemente naturale e quella dei "mondi artificiali", bensì [sarebbe] intrinseca alla provincia dell'artificiale stesso: poiché tutti [i mondi] sono prodotti dell'uomo.<sup>23</sup>

Un solo ambiente, dunque, comprende *il naturale e l'artificiale* perché entrambi sono prodotti dall'uomo. Anders ricorda di aver elaborato quest'idea vent'anni prima nei suoi saggi francesi di ispirazione fenomenologica<sup>24</sup> quando rivolgeva specifica attenzione alla *prassi*, in cui «l'uomo modella il mondo, lo cam-

22. C. Dries, in G. Anders, *La battaglia delle ciliegie*, cit., pp. XLIII-LX.

23. G. Anders, *Tagebücher und Gedichte*, Beck, München 1985, pp. 205-207.

24. Id., *Une interprétation de l'a posteriori*, in «Recherches Philosophiques», IV, 1934-35, Boivin & Cie, Paris, *Pathologie de la liberté*, ivi, VI, 1936-37, tr. it.

bia con il suo intervento, trasferisce in esso il proprio divenire, vi crea nuove ed imprevedibili specie, costituisce un mondo fatto a sua misura, una *sovrastruttura*».<sup>25</sup>

La prassi rivela 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*: [...]Nella storia e in quanto storia l'uomo non cambia solo la maschera, ma si trasforma».<sup>26</sup>

In altri termini, Anders si muove da una prospettiva ontologica per indagare le condizioni di possibilità dell'esperienza, distanziandosi però anche da Heidegger perché «Intendiamo partire dalla situazione specifica dell'uomo nel mondo per comprendere il fatto che può esserci in generale *esperienza* per lui».<sup>27</sup>

Per definire la specifica situazione dell'uomo nel mondo egli propone la comparazione, tipica dell'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"<sup>28</sup> 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.

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»,<sup>29</sup> 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*)»<sup>30</sup>: la specifica condizione dell'uomo nel mondo

---

*Patologia della libertà, Saggio sulla non-identificazione*, introd. di K. P. Liessmann e postfaz. di R. Russo, Editrice Palomar, Bari 1993. Il volume raccoglie la traduzione dei due testi, il primo col titolo: *La natura dell'esistenza*, tr. it. di F. Fistetti e il secondo col titolo, *Patologia della libertà*, tr. it. di A. Scricchiola.

25. G. Anders, *Patologia della libertà*, cit., p. 43.

26. Ivi, p. 44.

27. Ivi, p. 31.

28. Ivi, p. 32.

29. Ivi, p. 35.

30. *Ibid.*

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*, e l'inerenza come inerenza distanziata»: <sup>31</sup> 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 ma esprime semplicemente «il fatto dell'individuazione, cioè il fatto che un essere determinato (l'uomo) possiede il suo essere in una guisa relativamente autonoma e del tutto peculiare, distaccato com'è dall'essere nella sua totalità».<sup>32</sup>

Analogamente anche per Hannah Arendt la nostra identità è contingente, indeterminata. Più che immessi nel mondo (con un'identità definita), siamo messi in questione: l'identità è fragile perché nasce e si articola nella relazione: sfugge al nostro dominio, è per così dire, fuori di noi (sta nel contesto situazionale che per sua natura è contingente e indeterminato: la nostra identità è una costruzione interminabile (che accade e continua ad accadere) che trova motivo nella convinzione arendtiana dell'*inoggettivabilità* dell'uomo stesso e del suo essere *persona*. Infatti, «è molto improbabile che noi che possiamo conoscere, determinare e definire l'essenza naturale di tutte le cose che ci circondano, di tutto ciò che non siamo, possiamo mai essere in grado di fare lo stesso per noi: sarebbe come scavalcare la nostra ombra».<sup>33</sup> L'uomo, in altri termini, non può mai diventare un "che cosa" agli occhi di se stesso e rimane sempre inoggettivabile. Ciò che conta per la nostra pensatrice è la relazione che lega l'uomo al contesto oggettivo in cui vive ed opera; perciò il soggetto è relazionale, l'Io è sempre costituito da un nodo di relazioni comunicative perché sperimentiamo nel segno della pluralità azioni e gesti che permettono l'inserimento a pieno nel mondo umano e tale impulso sorge da quell'inizio rappresentato dalla nascita a cui l'uomo corrisponde col dare avvio al nuovo e all'inatteso.

La nascita, oltre a contenere in sé la contingenza dell'inizio, è l'evento del ri-nascere, che è un separarsi dal sé, un "nascere a se stessi" nel momento in cui si recupera l'originario sorgere della propria libertà nel rapporto con gli altri. Dall'inizio derivano insomma altri inizi o meglio la possibilità di altri inizi.<sup>34</sup>

---

31. Ivi, p. 36.

32. Ivi, p. 37.

33. H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 9-10. Cfr. p. 243, nota 2.

L'identità allora non è una mia proprietà né un'affermazione del soggetto davanti agli altri, non è un fatto ma l'esito dell'agire pubblico, della sovraesposizione agli altri. Queste note identitarie di Arendt si intersecano con quelle che Anders aveva già elaborato nei suoi lavori giovanili: la nascita per ambedue non è dato, non è un oggetto: è *choc* per Anders, è *miracolo* per Arendt. Per ambedue *natum est* segna casomai la nostra imperfezione sulle cose e su noi stessi in quanto è pura peripezia, un improvviso entrare in scena che provoca rottura ed imprevedibilità, ma anche assestamento e riconoscimento.

Nella nota 32 del primo volume de *L'uomo è antiquato* Anders scrive:

Dal punto di vista filosofico non si apprezzerà mai abbastanza la scoperta del «trauma della nascita» compiuta da Freud: Che cosa potrebbe toccare di più radicale alla vita, che l'essere strappata dal «fondamento»? Per quanto il linguaggio di Freud sia mascherato dal vocabolario proprio delle scienze naturali dell'epoca, i sentimenti che egli ha messo in evidenza («sentimento oceanico», «impulso di morte») sono assolutamente metafisici. Altrettanto si deve dire del trauma della nascita, in cui egli indicò – mascherato quanto si voglia – lo shock della individuazione.<sup>35</sup>

Ciò che colpisce in questa nota è il traumatico *trapasso dall'origine*, il venire al mondo che Anders rintraccia in Freud per virare in una prospettiva di antropologia negativa che è il nucleo vivo della sua prima produzione filosofica. Sin dalla nascita, l'uomo è estraneo al mondo e come tale deve poter costruire da sé su misura ambienti e condizioni idonei. Questa estraneità dell'uomo al mondo (*Weltfremdheit*), la sua distanza da esso può essere superata soltanto a posteriori, attraverso l'*esperienza* (la kantiana “conoscenza a posteriori”) che ne predispone il nostro contatto.

Crediamo che questo sia il maggior debito teoretico che

34. Ivi, p. 129: «[...]ogni uomo è unico e con la nascita di ciascuno viene al mondo qualcosa di nuovo nella sua unicità. Di questo qualcuno che è unico si può fondatamente dire che prima di lui non c'era nessuno». La natalità, in altri termini, coincide con il potere di introdurre una discontinuità che interrompe la catena di avvenimenti introducendo un nuovo inizio nel mondo.

35. G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen, I: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution* Beck, München, 1956, tr. it. di L. Dallapiccola, *L'uomo è antiquato I: Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 333.