

Micaela Latini

**UOMINI SENZA MONDO.  
GÜNTHER ANDERS TRA ANTROPOLOGIA  
FILOSOFICA E LETTERATURA**

*www.giornaledifilosofia.net - luglio 2011*

Micaela Latini

## UOMINI SENZA MONDO. GÜNTHER ANDERS TRA ANTROPOLOGIA FILOSOFICA E LETTERATURA

### *1. La vertigine antropologica.*

L'intera riflessione filosofica di Günther Stern/Anders si snoda intorno al motivo della indeterminatezza costitutiva dell'essere umano che non riesce mai a cogliere la propria essenza in un nucleo definito e stabile, ma soltanto nell'accettazione della propria irriducibile contingenza. È questo il cuore di quell'antropologia negativa che Anders aveva già abbozzato nell'ambito di una conferenza tenuta nel 1929 presso la "Kantgesellschaft" di Francoforte e dal titolo *Die Weltfremdheit des Menschen* (fino a poco tempo fa disponibile solo nella versione francese, da cui è stata mutuata la versione italiana: *La natura dell'esistenza e Patologia della libertà*). Questo scritto giovanile - che nella intenzione originaria doveva essere solo il primo passo di un sistema di antropologia filosofica - abbozza in sorprendente anticipo rispetto ai tempi e in maniera del tutto autonoma motivi che diventeranno correnti dopo le riflessioni antropologiche di Plessner e di Gehlen. Al centro dell'argomentazione andersiana sono infatti i temi dello «sradicamento», della «contingenza» e della «vergogna (Scham)» costitutiva all'essere umano che non può mai padroneggiare la propria origine.

Qual è il posto dell'uomo nel mondo? Dalla questione della topologia dell'umano prendono le mosse le questioni di Anders sull'essenza della natura umana: chi è l'uomo in senso "proprio"? C'è un "proprio" dell'uomo? Non è difficile riconoscere in questi interrogativi il rimando alla nota questione sollevata nel 1928 da Max Scheler sulla "posizione dell'uomo nel cosmo (*Die Stellung des Menschen im Kosmos*)". Il motivo scheleriano viene rivisitato da Anders in termini critici: è sulla scorta del concetto della *Verlorenheit* umana che viene tratteggiata una posizione *ou-topica* dell'uomo nel mondo. È solo in ragione di un vero e

proprio difetto antropologico, che l'uomo non può dirsi legato ad alcun mondo determinato e vincolato a nessun stile di vita. Se gli animali non umani godono di una certa stabilità grazie al loro ben definito corredo istintuale, l'uomo è instabile, estraniato dal suo stesso mondo. Per molti aspetti l'"antropologia filosofica dell'estraniamento" di G. Anders anticipa la "teoria della non-predisposizione" di Arnold Gehlen: se l'uomo non è predisposto a un mondo specifico, in questa aspecificità va ravvisata proprio la sua specificità. Lo stesso Anders rimarca questa convergenza – oltre a confessare la presenza della lezione di Heidegger. Le *point de départ* della riflessione andersiana è infatti la categoria heideggeriana dell'essere-nel-mondo, considerata sotto l'aspetto problematico della non-identificazione dell'uomo con se stesso e con l'ambiente che lo circonda. Sulla base di questo *manque* della non-conformità Anders interpreta il concetto della libertà umana come patologia: proprio in quanto l'essenza dell'uomo (forse solo dell'uomo) consiste nel suo non-essere pienamente di questo mondo, gli è data la possibilità di poter astrarre dal mondo così come è. Sopraedificando il suo mondo, e trascendendo il mondo l'uomo mostra di avere il suo tratto naturale nell'artificialità. La libertà dell'uomo come affermazione in positivo del suo non potersi stabilire in alcun luogo: su questa paradossale equipollenza si attestano le posizioni filosofico-antropologiche del giovane Anders. Ma questo significa anche che nel fruire della sua libertà, ci si scopre non-liberi perché costantemente esposti allo "choc della contingenza (*Kontingenzschock*)" come scacco della non-corrispondenza, della non-identificazione dell'uomo con se stesso. L'uomo si esperisce come qualunque, come "proprio io" (che non si è scelto); come uomo che è proprio così com'è (benché possa essere tutt'altro); come proveniente da un'origine a cui non corrisponde e con la quale tuttavia deve identificarsi; come "qui" e "ora". Di fronte alla "vergogna della contingenza" (il fatto che potrebbe esserci come altri esseri) la scelta umana ricade nell'*esprit de fugue* dalle determinazioni particolari dell'essere, che vengono sempre percepite come inautentiche e surrettizie. Nel ricercare disperatamente un'impossibile via d'uscita dalla trappola, l'antieroe di Anders viene risucchiato in una spirale senza fine, e finisce in balia della "vertigine (*Schwindel*)" esistenziale come ebbrezza della debolezza. A generarla è la strutturale sradicatezza dell'uomo, la sua differenza ontologica rispetto al mondo, o anche la consapevolezza di essere di troppo, per usare il registro di Sartre. Esponente letterario di questa situazione vertiginosa è Rilke, con la sua formula del «Bleiben ist nirgends».

Proprio alla sua poetica il giovane Anders e la moglie di allora Hannah Arendt avevano dedicato un saggio molto interessante e denso. Lungo questo solco problematico del *Mensch ohne Welt*, ma in una diversa accezione (sociopolitica) impregnata questa volta dell'insegnamento di Marx, Anders cala la sua lettura dell'opera di Alfred Döblin, *Alexanderplatz*. Senza mondo è il protagonista Biberkopf, spacciato perché disoccupato, e quindi avulso dalla società borghese, e per i borghesi disumano. Emerge qui una diversa accezione del "senza mondo", intesa non solo in un senso ontologico, o antropologico-filosofico, ma piuttosto in una prospettiva esistenzial-sociologica. Sono "senza mondo" coloro che sono costretti a vivere all'interno di un mondo che non è il loro: non solo i proletariati e i disoccupati di Döblin, ma anche quanti sono rimasti-fuori, tagliati-fuori dall'assetto vigente. Dalla situazione del disoccupato döbliniano a quella dell'esiliato (in un'accezione esistenziale) di Kafka il passo è breve, e si esplica sempre all'interno del cono d'ombra del *Mensch ohne Welt*. Vale la pena ricordare che lo stesso Anders aveva scritto nel 1933 una novella il cui protagonista, Learsi, come K. nel Castello, viene da una terra lontana – la Bocotia – e cerca di farsi accettare in quanto straniero all'hotel «La Libertà», che però si dichiara completo e dal quale finirà per essere espulso perché accusato di aver derubato l'insegna. Un anno dopo, in occasione di una conferenza su Kafka (pubblicata solo nel 1951, con il titolo *Kafka. Pro und contra*), Anders disegna lo scenario di "uomini senza mondo", ovvero di uomini costretti ad arrancare dietro un'appartenenza, nella loro costitutiva assenza di patria, abituati ad essere estranei. È questa per Anders la situazione il cui vertice estremo è occupato dal "sentirsi tagliato fuori" (*Ausserhalb-Bleiben*) dell'ebreo, della sua impossibilità di appartenere a qualcosa: «riconobbi naturalmente, nei tentativi di vita di K., lo sforzo familiare a noi ebrei di appartenere a qualcosa e di essere accettati». Di qui l'interpretazione andersiana del Castello: il castello rappresenterebbe il luogo da cui erano stati cacciati gli ebrei tedeschi, che, privi di ogni documento ufficiale, non erano più niente. In queste considerazioni Günther Stern-Anders assimila il suo vissuto personale di "tagliato fuori" a quella "non-appartenenza" multiversica di cui parla Kafka:

In quanto ebreo, non apparteneva del tutto al mondo cristiano. In quanto ebreo indifferente – poiché tale era, originariamente – non apparteneva del tutto agli ebrei. In quanto parlante di lingua tedesca, non apparteneva del tutto ai cechi. In quanto ebreo di lingua tedesca, non apparteneva del tutto ai tedeschi di Boemia. In quanto boemo, non apparteneva del tutto ai tedeschi di Boemia. In quanto boemo, non apparteneva del tutto all'Austria. In quanto impiegato presso un istituto di assicurazione

contro gli infortuni sul lavoro, non apparteneva del tutto alla borghesia. In quanto figlio di un borghese, non apparteneva del tutto al ceto operaio. Ma non apparteneva nemmeno all'ufficio, poiché si sentiva uno scrittore. Ma non era nemmeno uno scrittore, perché sacrificava le sue capacità alla famiglia. Ma vivo nella mia famiglia [...] più estraneo di uno straniero.

Ma Anders va ben oltre Kafka, assumendo la sua ex-centricità radicale, radicalizzando la sua “estraneità”, per riprendere un termine del saggio antropologico del 1929.

2.

Anch'io sono per lunghi anni vissuto – anche in questo ero appunto molto ebreo – nell'attesa del non-ancora, dell'instaurazione del regno messianico. Fino al 6 agosto 1945 – il giorno di Hiroshima –, quando piombò in me come un fulmine l'idea che forse, o addirittura probabilmente, stavamo andando verso un non-più. Questa fu la fine del mio messianismo. Ernst Bloch, al quale ogni volta che mi è capitato di vederlo ho cercato di «far capire» Hiroshima, non ne ha mai voluto sapere: evidentemente non aveva l'elasticità oppure la forza di compiere insieme a me questa “rivoluzione copernicana” dal non-ancora al non-più. Egli era incapace – e questo ci divideva – di accettare quello che oggi è il nostro compito: vale a dire vivere senza speranza.

La storia – con il succedersi serrato di orrori di massa, dalla costruzione di Auschwitz alla distruzione di Hiroshima-Nagasaki - si era drammaticamente incaricata di trasformare radicalmente il concetto andersiano di una *Weltfremdheit des Menschen*. Il primo volume di *L'uomo è antiquato* compare nel 1956, undici anni dopo il drammatico evento del 6 agosto 1945, e si presenta come un'opera di forte originalità su tematiche ancora non entrate a pieno titolo nel dibattito intellettuale della metà del Novecento. Se prima l'attenzione andersiana era indirizzata allo scenario di estraniamento e di alienazione dell'uomo moderno in un “mondo-che-appartiene-ad-altri” (uomo senza mondo), la consapevolezza dell'esistenza dei nuovi mezzi di distruzione di cui l'umanità dispone, dischiude uno scenario ontologico ben diverso: quello di un paesaggio spopolato (mondo senza uomo). Un siffatto orizzonte s'inaugura con il primo volume di *L'uomo è antiquato*. Qui Anders mette in evidenza lo scarto incontrastato tra la dotazione biopsicologica dell'uomo come animale razionale e il mondo artificiale dei suoi prodotti (sovraliminare). È quel che lui stesso chiama un “dislivello prometeico” tra il

produrre umano (*Machen*) e la sua capacità d'immaginare (*Vorstellen*) gli effetti di questo produrre. L'uomo è antiquato perché non sa quel che produce, perché tra quel che ha intenzionato e il suo prodotto si è creato uno iato incolmabile. Per questa ragione è diventato "inferiore (*kleiner*)" a se stesso, incapace di responsabilizzarsi di quel che ha prodotto. Non allora il turbamento dell'identificazione dell'essere umano con il suo prodotto, bensì l'ottusa idolatria prima dell'uomo e poi delle cose è il dato empirico dominante di una psicologia dell'epoca della seconda rivoluzione industriale. Se già Adorno e Lukács avevano denunciato il dominio dell'anonimato, cioè il fatto che nel capitalismo maturo l'individuo è trasformato in variabile numerica, in un essere in serie, Anders si spinge oltre: «Dunque anche questa individualità numerica è andata perduta; il resto numerico è "diviso" a sua volta, l'individuo è trasformato in un "divisum", scomposto in una pluralità di funzioni». La trasposizione letteraria di questo "vivere senza speranza" è offerta dall'opera di Samuel Beckett. Il non-mondo andersiano è popolato sia dagli antieroi di Brecht e di Döblin (disoccupati, clochards), sia dagli esistenti avulsi di Kafka, ma ad "affollarlo" sono soprattutto i "clowns pigri e paralizzati" beckettiani. Il ruolo di primissimo piano che Anders affida a Beckett è ben presto spiegato: traccia la parabola di un'umanità non solo sradicata e avulsa ma anche privata non solo delle sue qualità, ma persino della sua essenza. Beckett ci presenta infatti «esseri estromessi dal disegno del mondo (cioè dallo schema della società borghese), che non hanno più nulla da fare perché non hanno più nulla a che fare con il mondo», così come non hanno più nulla a che fare con il tempo. Questa impotenza caratterizza le figure di Beckett, impossibilitate a compiere i movimenti più banali: i suoi antieroi sono ciechi, paralitici, uomini-giara. Ma si dà il caso – denuncia Anders – che è qui ravvisabile la situazione dell'uomo nella società capitalistica, dove non si fa, ma "si è fatti fare", cioè si lavora senza proporsi da sé lo scopo del lavoro e senza nemmeno capirlo. Siamo agli antipodi dell'uomo di Heidegger: i clochards di Beckett non interpretano la loro esistenza come qualcosa di contingente, e non pensano di tramutarlo in un progetto positivo. Semplicemente non hanno alcuna coscienza della loro tragicità e se continuano a vivere è perché ormai si trovano in vita, e non riesce loro di darsi una direzione diversa (neanche la soluzione del suicidio, variazione di un "essere-per-la-morte"). Defraudati di un futuro (progetto), di un passato (ricordo), di una speranza, le creature di Beckett si muovono a tastoncini in un "*Sein ohne Zeit*", che è l'esatto contraltare dell'heideggeriano "*Sein und Zeit*".

### 3. Mondo senza uomini.

Quando, nel 1979, Günther Anders decide di raccogliere nel secondo volume de *L'uomo è antiquato* - dal sottotitolo *La terza rivoluzione industriale* - alcuni tra i suoi scritti più significativi, si accorge che la sua intera produzione filosofica non è stata altro che una continua variazione su uno stesso tema. La questione teorica che da sempre ha impegnato la ricerca andersiana è il configurarsi del rapporto tra uomo e mondo. Come sottolinea l'incipit della sua Introduzione: «Questo secondo volume di *L'uomo è antiquato* è (...) un'antropologia filosofica nell'era della tecnocrazia». E tuttavia alla tematica antropologica vengono esplicitamente dedicate solo alcune pagine del volume, note densissime alle quali Anders affida la sua esplicita tematizzazione di un'antropologia negativa. Come si legge nella Prefazione a questo secondo volume, a essere indagato è qui il motivo dell'antropologia filosofica nell'era definitiva della tecnocrazia, o meglio il cambiamento irreversibile che ha investito sia il singolo individuo sia l'umanità in genere:

Chi, oggi ancora, sostiene la “modificabilità dell'uomo [*Verändertheit des Menschen*]” (così come faceva Brecht) è una figura di ieri, perché noi siamo mutati. E questo esser mutati è così fondamentale, che chi parla oggi del suo “essere” (come, ad esempio, faceva ancora Scheler) è una figura dell'altroi.

I trionfi della tecnica, e quindi gli esiti a cui si è pervenuti per mezzo del progresso tecnologico, hanno sortito il risultato ineluttabile di rendere superfluo l'uomo stesso. Agli occhi di Anders la possibilità tecnica di una distruzione della umanità si configura non come conseguenza di un abuso estremo di una potenzialità tecnica altrimenti positiva, ma piuttosto come il topos di uno sviluppo che nel suo insieme ha la tendenza a sostituire l'uomo con la tecnica. La logica cruenta del moderno potrebbe sfociare - così Anders - in un «mondo senza uomo», nel quale l'umanità prima di sparire di fatto, smette di essere scopo a se stessa, e viene degradata a mezzo per una industria che, nel processo produttivo, tutto macina. Il caso più significativo è quello della televisione, in cui il mondo scompare, nel senso che viene consumato. È proprio al fine di tratteggiare la fisionomia umana di recente acquisizione, ossia quello stato artificiale che l'uomo si è procacciato, che Anders dedica l'Introduzione della sua

opera a uno sguardo sinottico sulle tre rivoluzioni industriali. Se la Prima rivoluzione industriale, introducendo il macchinismo, ha reso superfluo l'uomo, la Seconda rivoluzione industriale è caratterizzata dal fenomeno della produzione dei bisogni. Al vertice estremo si colloca la Terza rivoluzione, incentrata sulla produzione di quei mezzi che portano alla distruzione dell'uomo. L'essere umano si è così autodegradato da artefice a operatore, e da operatore a residuo (da cancellare) del processo produttivo. Seguendo l'argomentazione di Anders, il percorso di *Auslöschung*, di cancellazione dell'umano si articola non solo in una *pars destruens*, ma anche in una *pars construens*:

Mentre la guerra atomica significa la distruzione degli esseri viventi inclusi gli uomini, la clonazione significa la distruzione della specie qua species, forse la distruzione della specie uomo attraverso la costruzione di nuovi tipi di specie.

#### 4. *Un'omelia funebre.*

È all'interno di questo itinerario teoretico che Anders introduce il discorso circa l'*Antiquiertheit* dell'antropologia filosofica:

La questione dell'antropologia filosofica sulla "natura [Wesen] dell'uomo", domanda con la quale noi che oggi abbiamo ottant'anni siamo cresciuti (Scheler) e che io stesso ho ancora raccolto, naturalmente per rifiutarla già radicalmente con la risposta, "la natura dell'uomo consiste in questo, che egli non ha alcuna natura", questa domanda potrebbe un giorno, allorché l'uomo venisse usato ad libitum come materia prima, diventare completamente assurda.

Nell'epoca della riproducibilità tecnica l'umanità assiste inerme alla tecnicizzazione dell'esistenza e alla perdita di ogni connotazione umana (manipolazione dei geni). Ecco che l'inumano, che il darwinismo si era illuso di riporre nella preistoria dell'uomo, viene prodotto come "immagine perfetta" o meglio - per usare l'espressione di Anders - come *Ebenbilder*, seguendo il registro biblico "a immagine e somiglianza". È lungo questo solco problematico che Anders cala una sorta di orazione funebre per il concetto di "antropologia filosofica". I termini della questione sono decisi: dal momento che l'esistenza dell'umano è contingente come quella di tutti gli altri esseri, allora niente giustifica quello statuto privilegiato che

l'antropologia filosofica si picca di concedere all'uomo. Una disciplina che elegga l'umanità a oggetto della riflessione filosofica accetta più o meno consapevolmente i presupposti teologici del creazionismo, per il quale Dio avrebbe forgiato il mondo e assegnato all'essere umano una missione speciale. Niente di più lontano dalla prospettiva di Anders. A essere chiamata sul palco degli imputati è anche la domanda sul "chi", questione che anch'essa riconduce a Dio e che rivela un doppio pregiudizio fuso in forma di domanda. L'ammonimento di Anders è perentorio: se di un "chi" nella storia si può ormai parlare, questo 'chi' non è l'uomo, tramontato dall'orizzonte visivo, bensì la tecnica. Le osservazioni polemiche contenute nell'*Uomo è antiquato* prendono di mira sia Scheler sia Heidegger e più in generale sono rivolte al "pregiudizio antropocentrico". Se Max Scheler, come è noto, ha intitolato il suo libro *La posizione dell'uomo nel cosmo*, non ha invece scritto un'opera sulla posizione del cavallo nel cosmo. Perché allora – si chiede Anders nel tono provocatorio che lo contraddistingue la domanda "che cos'è l'uomo?" dovrebbe avere quel visto di cittadinanza nell'ambito della filosofia che viene negato alla questione "che cos'è un cavallo?". In altre parole: perché l'antropologia filosofica avrebbe un ruolo filosofico, mentre l'ippologia filosofica no? Se il naturalismo ha minato alla base il privilegio antropocentrico, detronizzandolo e riducendo l'uomo a una porzione di natura tra miliardi di altre porzioni di natura, alla base del sistema filosofico di Heidegger è «il desiderio di procurare all'uomo una missione metafisica, di dargli a intendere che ha un compito, oppure di giustificare ex post, quale compito, ciò che fa comunque».

Alla stessa costellazione tematica di *Die Antiquiertheit des Menschen II* appartengono le glosse filosofiche andersiane, intitolate *Ketzereien* (Eresie), pubblicate nel 1981. In questo suo testo Anders, riprendendo alcuni spunti polemici presenti in altre sue opere, punta il dito contro la filosofia di Jaspers e di Heidegger. I capi d'accusa sono presto enunciati: nelle loro argomentazioni filosofiche non hanno esitato a ignorare il darwinismo, al solo fine di autocompiacere il loro infantile antropocentrismo. Dal punto di vista di Anders invece nessun ente, neanche l'uomo, può vantare uno statuto speciale che legittimi il suo essere oggetto della filosofia. Solo chi pensa che il mondo sia stato creato da Dio, il quale avrebbe assegnato destinazione e senso alle sue creature, può pensare che fare antropologia filosofica sia più giustificato del fare ippologia o primatologia filosofica. Fedele alla sua posizione eretica e in linea con la sua tenace critica nei confronti delle assunzioni idolatriche, Anders delegittima ogni forma di filosofia volta – a dispetto del darwinismo - a eleggere l'uomo come oggetto

privilegiato di analisi. Non è un caso se Anders da dopo Hiroshima-Nagasaki, sulla scorta di Goethe, definisce il suo sforzo teoretico con il neologismo *Gelegenheitsphilosophie*, ossia come una riflessione originata da singoli fatti empirici, da occasioni. Detto così, il proposito di Anders potrebbe sembrare dettato solo da modestia, ma alla modestia spesso di accompagna anche un pizzico di presunzione. E di fatto la filosofia d'occasione di Anders, riflettendo proprio su tali occasioni, intende «innalzarsi in decollo verticale verso il cielo».