



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

---

# Comunicazione Filosofica

Rivista telematica di Ricerca e Didattica filosofica della Sfi

---

Registrazione: ISSN 1128-9082

**NUMERO 48 – maggio 2022**

## REDAZIONE

Direttore responsabile:

*Francesca Brezzi*

Direttori editoriali:

*Mario De Pasquale*

*Anna Bianchi*

[mariodepasquale29@gmail.com](mailto:mariodepasquale29@gmail.com)

[annabian@tin.it](mailto:annabian@tin.it)

*Valerio Bernardi*

*Cristina Boracchi*

*Ferruccio De Natale*

*Francesco Dipalo*

*Armando Girotti*

*Fulvio C. Manara*

*Fabio Minazzi*

*Graziella Morselli*

*Gaspare Polizzi*

*Emidio Spinelli*

*Bianca M. Ventura*

[bernarditroyer@virgilio.it](mailto:bernarditroyer@virgilio.it)

[tondino\\_baby@libero.it](mailto:tondino_baby@libero.it)

[ferruccio.de.natale@alice.it](mailto:ferruccio.de.natale@alice.it)

[francesco.dipalo@posta.istruzione.it](mailto:francesco.dipalo@posta.istruzione.it) (webmaster)

[armando.girotti@gmail.com](mailto:armando.girotti@gmail.com)

[fabio.minazzi@uninsubria.it](mailto:fabio.minazzi@uninsubria.it)

[morselli@aliceposta.it](mailto:morselli@aliceposta.it)

[gaspol@libero.it](mailto:gaspol@libero.it)

[emidio.spinelli@sfi.it](mailto:emidio.spinelli@sfi.it)

[biancaventura@alice.it](mailto:biancaventura@alice.it)

Eventuali contributi devono essere inviati alla direzione della rivista in forma elettronica con un breve abstract in lingua straniera.

---

MARIO DE PASQUALE, <u>Editoriale</u>	
<b>Filosofia insegnata. Quadri teorici ed esperienze</b>	ANNA BIANCHI, <u>Adamo ed Eva. Stato di innocenza e stato di natura. Un'unità di apprendimento</u> AGNESE BONGIOANNI, ARIANNA MARCI, ALESSANDRA MODUGNO, <u>Sperimentare la riflessività critica: questioni e metodologie nella filosofia e dalla filosofia</u> GIOVANNA MIOLLI, <u>Stare sulle frontiere. Il pensiero critico e la sua fisionomia nel Curriculum della <i>Philosophy for Children</i></u>
<b>Filosofia e educazione dei giovani: riflessioni e prospettive</b>	SALVATORE BELVEDERE, <u>L'educazione filosofica nel XXI secolo</u> VALERIO BERNARDI, <u>Sul "bisogno di filosofia" dei giovani: qualche riflessione a margine degli ultimi due testi di Mario De Pasquale</u>
<b>Studi e approfondimenti Anders giovane: uomo e mondo Una comparazione tra modelli di insegnamento</b>	ANNA CLARA DE TUGLIE, <u>La riflessione giovanile di Gunter Anders: <i>le point de depart</i> dell'uomo senza mondo</u> GIANLUCA GATTI, <u>L'insegnamento della filosofia in Italia e in Francia: una lettura integrata dei percorsi storici</u>
<b>Recensioni</b>	CORRADO CLAVERINI, <u>Le potenzialità della "differenza italiana" nell'età della globalizzazione: <i>La tradizione filosofica italiana. Quattro paradigmi interpretativi</i> (Annaclara De Tuglie)</u>

## LA RIFLESSIONE GIOVANILE DI GÜNTHER ANDERS: LE POINT DE DÉPART DELL'UOMO SENZA MONDO

Annaclara De Tuglie

### Abstract

The paper examines the youthful reflection of Gunther Anders and the elaboration of his negative anthropology, centered on the concept of "man without world", starting from his critique of Heideggerian phenomenology, considered by Anders obsolete compared to the modern reality of *Techné*, in the framework of a broader reflection with a social, political, and moral foundation. Questioning the anthropocentric privilege, the author elaborates a new and original vision of the nature of existence, of man's freedom and of the problem of "non-identification", reaching the identification of two possible figures: the historical man who stages a forced identification and the nihilist who does not conceal his estrangement from the world and becomes the embodiment of indeterminacy.

### Keywords

Phenomenology, Negative anthropology, Anthropocentric privilege, The Philosophy of Freedom, *Techné*

### Anders e la critica ad Heidegger, "esteta dell'inazione"

Per mettere a fuoco la questione teorica che da sempre ha impegnato la ricerca andersiana, ovvero le modalità di configurazione del rapporto tra uomo e mondo, e comprendere l'evoluzione della sua riflessione filosofica, contrassegnata, in particolare, dalla volontà di indagare dagli effetti della *techné* nella vita dell'uomo e mettere in guardia la società dai pericoli derivanti dall'assenza di un'etica responsabile, necessaria per garantire la sopravvivenza della specie umana, è fondamentale ricordare che, almeno in una prima fase, egli elaborò il proprio sistema filosofico – in seguito denominato "antropologia negativa" – in aperta contrapposizione all'analitica esistenziale di Heidegger. Il *leitmotiv* della riflessione giovanile andersiana è il concetto di "uomo senza mondo", in dichiarata antitesi con il celebre *Dasein* heideggeriano e con la categoria dell' "essere-nel-mondo" che, a suo avviso, non era stata in grado di conferire piena concretezza alla costruzione filosofica di *Sein und Zeit* e che, di conseguenza, non era riuscita a riempire il vuoto morale di un uomo la cui straordinaria potenza teoretica e speculativa venne, di fatto, erosa dall'incapacità, dinanzi all'avvento di una realtà politica, sociale e ideologica sconcertante e terribile quale fu il nazionalsocialismo, di proteggere l'integrità, etica ma anche intellettuale, della propria filosofia. La critica di Anders al maestro si struttura a partire dalla constatazione del fatto che la filosofia moderna, in particolar modo quella post-hegeliana, possa essere considerata, in ultima istanza, una progressiva naturalizzazione di soggetti quali l'uomo, lo Stato e di come proprio tale processo si collochi all'origine dell'intercambiabilità di termini quali "naturalismo" e "ateismo". Heidegger scelse di prendere le distanze da tale posizione in modo che, nonostante avesse ereditato l'ateismo dal naturalismo, non rischiasse mai di cadere in confluenza filosofica con quest'ultimo. Il risultato di questa scelta fu, tuttavia, la rottura con la tradizionale alternativa naturale - sovrannaturale che decadde così nell'irrelevanza. A tal proposito, Anders scrive:

Certamente, il *Dasein*, cioè l'Esserci – il tema centrale della filosofia di Heidegger – è *hiesig*, cioè fa parte dell'aldiquà, appartiene a *touto to kosmo*, ma esso non è "natura", e meno che mai "vita", nel suo senso biologico, poiché nella filosofia di Heidegger la parola "natura" designa già un *modus existendi* che si pone accanto ad altri *modi*, e la natura "è" solo "per" un "esserci" (*Dasein*)<sup>1</sup>

Dunque, l'Esserci non sembra appartenere alla natura e, tantomeno, all'ordine sovranaturale. Anders riconosce come, d'altra parte, il fascino esercitato dalla riflessione heideggeriana consista proprio nel suo «prefiggersi un programma nuovo – un piano che richiede un nuovo approccio, un nuovo vocabolario, categorie nuove» così che «la sua profondità filosofica e gli effetti della sua filosofia al di là delle alternative usuali devono essere presi molto seriamente». <sup>2</sup> Dopotutto, era quantomeno prevedibile che l'abbandono del concetto di "sovranaturale" avrebbe prodotto un certo numero di alterazioni nel sopravvissuto concetto di "naturalità", elemento che peraltro, secondo l'autore, i filosofi del secolo precedente non erano riusciti a comprendere pienamente e che li aveva inevitabilmente condotti a tenere in vita un sistema concettuale che dipendeva anche, in parte, proprio da quel concetto che essi avevano abolito. Il rifiuto heideggeriano di tale alternativa fu il risultato di una rielaborazione concettuale già messa formalmente in atto da Husserl che, nello sviluppo dell'impianto teorico fenomenologico, si era impegnato a individuare uno spazio, una regione che si ponesse al di là e al di fuori di tale alternativa: aveva così attaccato lo psicologismo, cioè il naturalismo in psicologia e logica, per poi addentrarsi in una descrizione delle "strutture intenzionali" che non ricorresse né a una "metafisica dello spirito" né ad una psicologia, mirando invece ad un terra franca, destinata, per l'appunto, a prendere il nome di "fenomenologia". Husserl riuscì ad ovviare all'insicura denominazione degli "oggetti intenzionali" tramite il ricorso all'*epochè* ovvero la sospensione del giudizio che "mette in parentesi" il mondo naturale – ovvero tutto quanto ricade nell'aspetto ontico – e permette di astenersi dall'affermarne l'esistenza o la non-esistenza degli oggetti, assicurandosi, al contempo, che i medesimi oggetti non ricadessero nell'erronea categoria di "fantasmi". <sup>3</sup> Heidegger, accostandosi in parte al campo d'indagine husserliano, cercò di stabilire quale fosse lo statuto ontologico degli atti intenzionali, ponendo però la questione in termini nuovi nella misura in cui l'Esserci, contrapposto all'"essere semplicemente presente" poteva essere definito come "Cura" (*Sorge*). È proprio in questo frammento di spazio concettuale che Anders individua il comun denominatore delle filosofie di Husserl e Heidegger: la Cura – nel senso di "prendersi cura di qualcosa" – si distingueva infatti da tale "qualcosa" esattamente nei termini in cui l'atto intenzionale husserliano differiva dal suo oggetto. Tuttavia, attribuendo al *Dasein* – non più classificabile come "coscienza" – il carattere dell'intenzionalità, Heidegger aveva condannato il mondo a svolgere il ruolo di mero attributo ontologico dell'Esserci:

Mentre la "natura" è semplicemente condannata, per così dire, al mero essere, l'Esserci è una specie di "essere – nel – mondo" che trova la sua realtà come *Cura (Sorge)* e *aver – cura (Besorgnis)*, cioè in migliaia di relazioni con il mondo<sup>4</sup>

Heidegger specifica che gli atti mediante i quali entriamo in relazione con il mondo si caratterizzano per il fatto che il nostro proprio essere, ontologicamente distinto da quello delle cose che semplicemente sono, è, per l'appunto, "essere – nel – mondo" o "cura". Il problema è che tale «ermeneutica dell'esserci» implica, inevitabilmente, che ogni altro tipo di "essere" (*sein*) sia

---

<sup>1</sup> AA. VV. 1998, pp. 23 – 24.

<sup>2</sup> Ibidem.

<sup>3</sup> Vd. Husserl 1965, § 32.

<sup>4</sup> AA. VV. 1998, p.29.

tale «solo sub specie *Dasein*, solo “per” l’esserci».<sup>5</sup> Attraverso questa operazione, Heidegger avrebbe quindi incastonato la coscienza nell’essere in quanto, essendo il *Dasein* una specie di “in – essere” (*In – sein*) proprio in virtù del suo essere «fatto per il campo nel quale si muove ed interessato ad esso» e, dunque, non limitato ad uno «stare – intorno», allora «il fatto che precedentemente era chiamato coscienza ora diventa lo *specifico* di questo *modus existendi*».<sup>6</sup> In questo consiste, secondo Anders, la pseudo-concretezza di Heidegger che, ogni qual volta «introduca una concretezza quasi pragmatica, resta prigioniero di questa stessa operazione».<sup>7</sup> Heidegger non è in errore né quando descrive la relazione che intercorre tra l’Esserci e il suo *Zeug*, ovvero l’insieme degli strumenti attraverso i quali l’uomo governa il suo mondo – dimora, né quando assume tali relazioni pratiche come funzionali a rivelare la “verità”: a ragione, infatti, Heidegger afferma, ad esempio, che solo martellando possiamo sapere cosa sia un martello, ovvero che è solo nelle manifestazioni della “cura” che il mondo rivela se stesso. La polemica di Anders riguarda, più che altro, l’applicazione di tale concezione nel contesto della realtà moderna:

Davvero le macchine moderne “rivelano” sé stesse attraverso il loro uso? Il loro scopo è davvero ciò che producono? O piuttosto il loro scopo può essere compreso soltanto rendendolo trasparente molto più di quanto non facciano le macchine stesse? Alla base della tesi di Heidegger non vi è forse un’idea illegittima di immediatezza?<sup>8</sup>

Anders insiste sul fatto che l’auto-rivelazione dello strumento può avere luogo solo in quegli atti «la cui mediazione è di estrema semplicità, cioè dove il produttore e il prodotto, colui che “ha a che fare” e ciò “con cui si ha a che fare”, il consumatore e il bene, formano un’unità semplice, trasparente e funzionale quale può verificarsi nel caso di fare scarpe o del mangiare mele».<sup>9</sup> Le macchine e gli strumenti moderni presentano però un funzionamento completamente differente, sia pure solo a causa dell’alienazione caratterizzante la società moderna e la divisione del lavoro vigente al suo interno. In un certo senso, potremmo affermare che Anders non voglia tanto falsificare l’intuizione heideggeriana quanto mostrarne l’obsolescenza: l’inefficienza dell’impegno di Heidegger in direzione di un maggior pragmatismo dipende quindi dall’aver fatto riferimento ad un passato anacronistico, come se, scrive Anders, i suoi esempi concreti fossero presi «dal calzolaio di provincia» e non si fosse accorto che il suo «mondo – bottega»<sup>10</sup> non rappresentasse più il mondo reale né potesse essere dunque la base di qualsivoglia ontologia nella misura in cui le macchine si sono tecnologizzate al punto di modificare la relazione tra l’uomo e il suo mondo, dando vita ad un nuovo e profondamente ambiguo piano ontologico e confondendo la distinzione tra la realtà e la sua rappresentazione. Come potrebbero, dunque, strumenti del genere fungere da “rivelatori”? Dal momento che il progetto di *Sein*

<sup>5</sup> Sempre nel quadro dell’antropologia filosofica, Anders afferma che «sarebbe filosoficamente infantile credere che la differenza rispetto ad altri esseri, la cui esistenza è del tutto contingente, sia determinante per l’«essenza» dell’essere «uomo» (ammesso che egli ne possieda una)». Cfr. Anders 2007b, p.116.

<sup>6</sup> AA. VV. 1998, p.29.

<sup>7</sup> Ivi, p.30.

<sup>8</sup> Ivi, p.31.

<sup>9</sup> Ibidem.

<sup>10</sup> Nel volume *Opinioni di un eretico* viene fatto notare ad Anders come l’ontologia heideggeriana esercitò su di lui, almeno per un certo periodo, una notevole influenza. L’intervistatore gli domanda se fosse possibile che l’attrazione della filosofia di Heidegger fosse dovuta al fatto che, trasponendone il contenuto su un piano sociale, vi si potesse trovare una specie di anticapitalismo. Anders nega tale possibilità spiegando, per l’appunto, che «il suo “*Zeugwelt*” [cioè “mondo degli arnesi”]» non era altro che «il mondo di un artigiano di paese» e che «in *Sein und Zeit* non ci sono ancora fabbriche. Le sue analisi non sono solo non-marxiste o antimarxiste ma pre-marxiste, anzi addirittura pre-capitalistiche» e se mai Heidegger, negli anni Venti, coltivasse qualche tendenza politica, quest’ultima sarebbe stata niente di più che un’avversione nei confronti della città e della democrazia «che egli identificava con la *doxa*». Cfr. Anders 1991.

*und Zeit* si fondava sulla prerogativa di concretezza insita nella categoria della “cura”, Anders ne analizza il significato: essa esprime tanto la «relazione dell’Esserci con sé stesso (un *modus existendi* caratterizzato dalla sua preoccupazione per se stesso) come pure la sua relazione col mondo dell’*Umgang* (commercio col mondo e comunicazioni)». <sup>11</sup> Se l’*interesse* è quindi uno degli aspetti fondamentali dell’Esserci, non possiamo valutare come una coincidenza il fatto che le espressioni “essere – nel – mondo” o “in – essere” ricalchino quasi alla lettera la parola latina *interesse*:

L’equiparazione heideggeriana di “esserci” e “interesse” è in primo luogo un’affermazione ontologica alquanto disinteressata, non intesa né in senso puramente morale né in chiave meramente economica. 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 semplicemente tralasciata. E non c’è da meravigliarsene perché questa domanda avrebbe condotto Heidegger all’analisi, cosiddetta concreta, del “commercio” pratico con il mondo a un’analisi della fame e del desiderio, e quindi a quei problemi che si connettono con il materialismo. (...) Un’indagine sul fatto che l’esserci ha fame o, in parole più comuni, che *gli uomini hanno fame*, è destinata a cadere nel vuoto. <sup>12</sup>

Un’analisi effettivamente *concreta* avrebbe dovuto compiere il salto dall’analisi della coscienza pura a quella dei bisogni materiali degli uomini, della loro costitutiva fame di mondo – a sua volta naturalmente generata da un senso di mancanza di fondamento – che li spinge ad instaurare una relazione con esso. <sup>13</sup> Entrando poi nel merito della questione del Tempo, Anders illustra il modello fondamentale della genealogia del tempo a partire dal desiderio in base al quale una volta raggiunto l’oggetto di cui si ha bisogno, il tempo interrompe il proprio scorrere, così da apparire, in ultima istanza, come un’«alternanza di crisi temporanee e successivi acquie-tamenti», sottolineando come questa genealogia rimanga completamente oscurata nella riflessione di Heidegger nella misura in cui «la deduzione del carattere ontologico del “tempo”, dell’insufficienza ontica dell’essere vivente (ovvero dell’uomo in quanto essere vivente) avrebbe scosso il primato e l’autosufficienza della sfera ontologica». <sup>14</sup> Inoltre, Heidegger ha fondamentalmente escluso l’Esserci dal mondo naturale, espropriandolo del suo essere-una-parte-del-mondo, elemento imprescindibile ai fini della rivendicazione di completezza ontologica. Anders si oppone alla scelta di Heidegger di non prendere realmente in considerazione il fatto che l’Esserci «ha (o è) un corpo (...) o che ha una duplice natura» <sup>15</sup> e, dunque, di non aver dato il giusto peso al difetto ontico dell’uomo che rappresenta però la necessaria condizione di esistenza dell’essere ontologico. Proprio questa scelta avrebbe impedito all’Esserci di sviluppare un qualsiasi tipo di “*concupiscentia*”, di “istinto” ma anche di “*caritas*”, di amicizia, di senso del dovere e dello Stato, lasciandolo di fatto “mutilato” e, in un certo senso, a-storico e a-sociale, privo di contesto. Inoltre, tale Esserci “scarnato” avrebbe perso così anche la sua capacità pragmatica di creazione attiva nei confronti degli oggetti e del mondo:

La “relazione di costituzione”, così come descritta per centocinquanta’anni con metafore come *gründer, setzen, schaffen, Konstituieren* (“fondare”, “porre”, “creare”, “costituire”) perde nella filosofia di Heidegger il proprio carattere attivo. Nondimeno, egli non prende le mosse dal riconoscimento del “mondo”: il suo

---

<sup>11</sup> AA. VV. 1998, p.32.

<sup>12</sup> Ivi, p.33 È chiaro che, in questo caso, Anders polemizza contro la sottovalutazione compiuta da Heidegger nei confronti della “fame” e del bisogno di allinearsi al proprio mondo che comunque costituisce il *trait d’union* tra l’essere umano e l’*Umwelt*.

<sup>13</sup> Per un ulteriore approfondimento si rimanda a Fadini 2013, pp.199-209.

<sup>14</sup> AA. VV. 1998, p.36.

<sup>15</sup> Ivi, p.37.

punto di partenza è piuttosto l'essere – nel – mondo. (...) Ma perché Heidegger non mantenne l'idea idealistica di "costituzione"? Perché privò del suo carattere attivistico la relazione, ancora in qualche modo "trascendentale", tra esserci e il mondo?<sup>16</sup>

Dunque, l'azione dell'Esserci resta un'azione rivolta solo all'interno, verso la propria costruzione al punto che tale atto "auto – referenziale" impedisce quel "rivolgersi esternamente" fondamentale per poter parlare di costituzione positiva,<sup>17</sup> causando anche il venir meno dell'interesse per l'azione o per la partecipazione morale e politica, insito nel concetto di "porre": in altre parole, «la sola cosa di cui l'esserci si fa direttamente carico è l'esserci stesso: ogni individuo sta per sé – a dispetto del mondo. Si tratta di un concetto facile da capire: l'esserci non pone più il mondo ma soltanto il "sé"». <sup>18</sup>

### **Il fondamento morale, politico e civile della critica andersiana**

Il significato e la portata reali della critica andersiana possono essere compresi solo spostando l'analisi e i suoi effetti dal terreno prettamente filosofico e fenomenologico a quello della realtà storica, politica e sociale. Anders fa notare come il piccolo borghese del 1920 non solo fosse privo dell'ottimismo politico che aveva accompagnato i suoi predecessori centocinquanta anni prima nell'ascesa di classe ma come fosse anche animato da un certo fastidio per la democrazia, la quale gli sembrava incarnare perfettamente la fonte della sconfitta tedesca, la macchia sull'onore della nazione. Era accaduto così che il mondo non rappresentasse più un prodotto della vita quanto un suo correlato neutrale:

Il solo prodotto rimane – almeno virtualmente – il "sé", cioè l'essere umano, che si tira fuori dall'anonimato del "Si" per rischiare con audacia un'esistenza nel nulla sociale come quella di un solitario e testardo *self made man*.<sup>19</sup>

Heidegger, scegliendo di dedicarsi esclusivamente all'esame della condizione di possibilità ed evitando di trattare anche la condizione di necessità, manifesta così una similitudine con l'idealismo, tradizionalmente tendente a «riformulare ogni "dover essere" in un "poter essere", ogni aspetto dell'esistenza in un segno di libertà, affermando quindi che l'uomo è *libero* (indipendentemente dalle circostanze reali), poiché *può essere libero*, e contrabbandando infine il congiuntivo ontico della libertà per un indicativo ontologico» col risultato che «"ontologizzando" la libertà, rinunciò all'idea di liberare realmente l'uomo». <sup>20</sup> Giunto alla conclusione che l'Esserci soffre per una certa limitazione che gli impedisce una libertà totale, Anders individua tre fattori di causa principali: il Si – ovvero «gli altri, la *doxa*, il pregiudizio, le usanze» – paragonato ad un fango che impedisce al Sé di essere se stesso, così da raggiungere lo stato di "esistenza" o meglio, di non condizionamento, «in cui l'esserci è la realizzazione delle proprie possibilità»; la "gettatezza" a causa della quale l'Esserci non nasce ma viene gettato dal nulla «per

---

<sup>16</sup> Ivi, pp.37 – 38.

<sup>17</sup> Anders vuole qui intendere la "*Gesetze Satzung*" ovvero la "costituzione" della società da parte dei "soggetti". Maria Pia Paternò chiarisce questo aspetto "autoreferenziale" dell'Esserci nei termini in cui mancando una teoria del bisogno tramite cui specificare che «l'esserci è cura perché è fame», esso, ossessionato nella ricerca del Sé autentico, non fa altro che assicurarsi «il mantenimento della propria condizione esistenziale», dimenticando l'importanza del proprio rapporto con il mondo. In virtù di questa opposizione, spiega l'autrice, che Anders costruirà la propria filosofia politica sulle categorie della concretezza, della relazionalità, della contingenza, della corporeità e della vulnerabilità. Cfr. Paternò 2016, pp. 93 – 108.

<sup>18</sup> AA. VV 1998, p.38.

<sup>19</sup> Ivi, p.39.

<sup>20</sup> Ivi, p.40.

rimanere un emarginato fino a quando non riesce ad auto insignirsi del titolo di “esistente”»; e, infine, la mortalità che deve «essere assunta e occupata allo stesso modo».<sup>21</sup> Ripercorrendo *Sein und Zeit*, Anders fa notare come ne risulti che l’esistenza consista in un impadronirsi della morte, nel diventare un “essere-per-la- morte” così da rendere quest’ultima quasi innocua in quanto attributo della vita stessa. È come se le due grandi restrizioni alla libertà dell’Esserci – la gettatezza e la morte – fossero collocate «al di fuori dei due estremi della vita», con la funzione di limitare l’Esserci solo per poi esserne sconfitte e «per subire l’appropriazione da parte del sé». Tuttavia, sottolinea Anders, «quelle potenze che privano l’esserci della sua libertà nel corso della sua vita reale, le uniche potenze reali, non sono degne di menzione nella filosofia di Heidegger» e quando quest’ultimo non poté più eluderle «non tentò di combatterle, come fece con la gettatezza o con la morte ma preferì inchinarsi davanti a loro».<sup>22</sup> Dunque, è per questo che Anders si rifiuta di assegnare alla filosofia esistenzialista di Heidegger il titolo di “filosofia della libertà”:<sup>23</sup>

non una parola è pronunciata per costruire o “costituire” il mondo, non rimane neppure una briciola per il concetto politico di libertà, (...) l’autonomia è trasformata in mera testardaggine, è diventata il simulacro asociale della “libertà” nei confronti della propria origine e della propria morte.<sup>24</sup>

Identificando l’essere se stessi con l’essere-per-la-morte Heidegger si consegna ad una sorta di radicalismo prospettico, creando addirittura, in ultima istanza, una forma di evasione. Scrive:

Temendo la morte egli evade nella pseudo libertà della “possibilità della morte” come “possibilità più propria”: non c’è forma più miserabile e disperata di libertà, vivere per la morte invece di vivere per vivere o vivere per una causa! Il sé, la cui vita vive per nulla (esso è tenuto “immerso nel nulla” come dice altrove Heidegger) è già abbastanza punito da questa situazione da desesperto. (...) Gli stoici non si stancavano di insistere sul fatto che l’ultimo e più consolante atto di libertà è il suicidio. Se il filosofo continua malgrado tutto a vivere, e se giunge persino a costruire teorie della giustificazione, dovrebbe allora ammettere che, nonostante tutto, *gli piace vivere* o dal momento che preferisce asserzioni generali, che *in fondo la vita vale la pena di essere vissuta*, quale che sia il significato di questa espressione. L’esistenzialista professionalmente serio non riesce a farsi strada verso quest’asserzione: gli suonerebbe troppo frivola.<sup>25</sup>

È così che Anders descrive l’atteggiamento adottato dal Sé di Heidegger che, costretto a trovare un compromesso tra la vita e il suicidio, «presenta la vita stessa come una sorta di suicidio» così che l’esistenza heideggeriana – che volontariamente si assume la perpetua responsabilità della propria morte – «commette un suicidio che dura per tutta la vita». Il soggetto libero, privato di quelle speranze etiche e politiche che da sempre avevano costituito lo sfondo dell’io che agisce per costituire sé stesso e il mondo, senza più alcuno scopo o alcun concetto di felicità che ne motivi l’azione, incapace di curarsi «degli atti morali di Kant o della realtà dello spirito di Hegel» bensì solo di se stesso, è così «ridotto al rango di azionista della propria fine». Sale così in superficie la profonda contraddizione tra il modo dinamico in cui l’Esserci vuole percepirsi in quanto “poter essere” e la realtà della sua inazione che lo conduce a

---

<sup>21</sup> Ivi, p.42.

<sup>22</sup> Ivi, p.42 – 43.

<sup>23</sup> Anders individuerà nella posizione eccentrica e indeterminabile dell’uomo nel mondo «l’espressione della libertà umana dal mondo nel mondo», consistente nell’opportunità di scegliere e riplasmare continuamente la modalità della propria vita e i confini del proprio mondo in opposizione alla «filosofia della vita ostile alla vita» di Heidegger che fa consistere la libertà dell’uomo nella sua possibilità di andare verso la morte per inglobarla in sé. Cfr. Paternò 2016, pp. 93 – 108.

<sup>24</sup> AA. VV 1998, p.43.

<sup>25</sup> Ivi, p.44.



una «mera trattazione morale di sé stesso, cioè all'incessante manutenzione della sua condizione esistenziale». Il triste e definitivo imperativo categorico che l'Esserci può rivolgersi è dunque un "sii te stesso", compito che, come ironicamente sottolinea Anders, può facilmente essere ben svolto «restando seduti alla scrivania». In questi termini l'autore di questa breve requisitoria mostra l'insita e inevitabile crisi cui la filosofia heideggeriana è destinata ad approdare a causa della sua pretesa di essere teoretica e pratica al contempo: poiché il *Wesen* (essenza), oggetto proprio della filosofia, diviene oggetto anche dell'Esserci, nella misura in cui «l'esistenza è l'essenza dell'esserci», così «il salto dall'universalità della teoria alla concretezza dell'esistenza approda a un'esistenza puramente teoretica». Anders conclude che l'apparente trasformazione operata da Heidegger della filosofia in vita attiva non era che una ben architettata illusione:

*La sua filosofia è attiva perché tutta l'azione è diventata filosofia. La veemenza attivistica del suo filosofare non è altro che il riflesso del fatto che egli non postula né afferma la minima azione morale o politica in questo mondo, e riflette quello sciopero morale e politico che egli attuò (come del resto la maggior parte della piccola borghesia tedesca). Non c'è da meravigliarsi che Heidegger non avesse alcun principio, alcuna idea sociale, nulla insomma, e che quando la tromba del nazionalsocialismo cominciò a echeggiare nel suo vuoto morale, egli divenne un nazista.<sup>26</sup>*

In conclusione, il peccato originale imputato da Anders al maestro riguardò sostanzialmente la sua scelta di ignorare ciò che stava accadendo all'uomo reale, ossessionandosi invece in un disperato tentativo di recupero del privilegio antropocentrico auto accordatosi dall'uomo fin dall'alba dei tempi. Tormentato dall'esigenza di restituire all'uomo una posizione speciale e unica nell'universo e di affidargli una missione metafisica<sup>27</sup> nel ruolo di "pastore dell'essere", Heidegger, facendo della sua "gettatezza", cioè della causalità della sua esistenza, un dono, attribuisce all'Esserci un "essere" superiore a quello di tutto ciò che lo circonda: non coglie però la triste realtà delle cose, ovvero che l'uomo il suo trono nel mondo lo ha già perso e che la necessità della sua sopravvivenza è ormai declassata a questione di secondaria importanza. La critica di Anders potrebbe quindi essere letta, almeno in parte, come la profonda delusione di un allievo nei confronti di un maestro che, di fronte ad una ormai esplicita assenza di privilegi metafisici, inquietato dall'ontico, non aveva saputo fare altro che cadere nell'idealismo, sostituendo la parola "uomo" con l'espressione ontologica "esserci", quasi per nascondere la vergognosa origine materiale, o meglio, animale.<sup>28</sup>

### ***L'irrelevanza dell'uomo: un confronto tra Günther Anders e Hannah Arendt***

*Dopo una lunga pausa domandò: «E tu credi che noi siamo vaccinati? Noi saremmo vaccinati in una situazione simile? E rimarremo abbastanza poco saggi da non diventare ingenui?». «Questa è una domanda incredibilmente saggia», sussurrai, «a cui non oso rispondere.*

---

<sup>26</sup> Ivi, p. 48.

<sup>27</sup> Anders sottolinea che pensare l'essenza dell'uomo come coincidente o in previsione di una sua "specifica missione nell'universo" implica quella di un Dio creatore che ce la assegna, dunque, equivale ad accettare come validi i presupposti del creazionismo. In questo senso «la domanda sull'essere ha significato solo se ha presupposti teistici (...). In effetti l'ateista incorrotto considera la domanda sull' "essere" priva di senso». In conclusione «chi, come Heidegger, prende sul serio le domande "che cos'è l'uomo?" e, rispettivamente, "chi è l'uomo?" con ciò dimostra già di aver risposto affermativamente, solo per arroganza nei confronti dei milioni di specie esistenti nell'universo, all'altra domanda, fondamentale, se sia giustificato concedere all'uomo una particolare posizione metafisica o teologica. E questo Heidegger l'ha fatto, per esempio chiamando gli uomini "pastori dell'essere"». Cfr. Anders 2007b.

<sup>28</sup> Per un ulteriore approfondimento si faccia riferimento al volume *Ketzereien*, tuttora inedito in italiano ma la cui postfazione è stata pubblicata con il titolo *La natura eretica* in «MicroMega», 2006, 1, pp. 51 – 57.

*Ma che, analogamente, potremmo essere messi alla prova, questo lo ritengo decisamente possibile».*

G. Anders, *La battaglia delle ciliegie*

Anders affronta nuovamente il tema del decaduto privilegio antropocentrico ne *La battaglia delle ciliegie*,<sup>29</sup> testo in cui il filosofo racconta – attraverso un nutrito corpus di lettere, commenti, riflessioni e annotazioni personali – la breve storia d’amore vissuta con Hannah Arendt. Nel capitolo intitolato “*L’irrelevanza dell’uomo*”, Anders abbozza un dialogo, corrispondente «forse più a poesia che a verità», avuto con la moglie intorno al 1930 in cui paragona l’antropologia filosofica – intesa come sistema finalizzato ad assegnare all’uomo il «palco reale nell’universo» e lo statuto di oggetto speciale nella ricerca filosofica – a una sorta di pre-copernicano che egli non si sente più disposto a seguire e a presupporre:

Non ti aspetti neppure che io mi vanti che *noi uomini* (in base a qualche merito di fondo?) siamo il “popolo eletto”? La specie eletta tra miliardi di specie qui sulla terra e in altri luoghi? E che *proprio noi* – tu ed io – abbiamo vinto il terno al lotto di appartenere a queste specie speciale?<sup>30</sup>

Stabilita l’implausibilità di una concezione secondo cui miliardi di creature, abitanti nel nostro stesso mondo, siano caratterizzate da una presunta inferiorità ontologica rispetto al genere umano e possano essere considerate alla stregua di «esercitazioni di Dio scadenti (...), peccati di gioventù», Anders rinnova la polemica nei confronti di Heidegger, rivolgendo ad Arendt la seguente domanda: «Credi davvero che siamo il popolo ontologico di pastori? E tutto il resto, tutto ciò che esiste al di fuori di questo popolo, non sia null’altro se non *gregge*?». Anders e Arendt concordano sul fatto che, esattamente come fu difficile per gli uomini del XVI secolo accettare «controvoglia (...) il nostro viaggio copernicano intorno al sole», è arduo, per l’uomo del XX secolo, prendere atto della perdita del proprio storico trono ontologico che al pari di «questa maledetta rotazione ci disonora». <sup>31</sup> In qualche misura, è come se l’uomo si rifiutasse di «abbandonare il [proprio] *sentimento tolemaico, di coordinare le [proprie] emozioni con il [proprio] sapere*» a causa di una «*paura disonorevole del disonore*». Anders lega l’incapacità di Arendt di pensare gli uomini al contempo come “nel-mondo” e come “pezzi di mondo, pezzi tra gli altri” e addirittura discendenti da altri pezzi al suo essere “troppo ebraica” – così che «ai suoi occhi *il mondo era creato per l’uomo*» – e al suo essere «troppo pregna di “idealismo” tedesco, di Hegel, che ha assegnato dopotutto “all’uomo” e anche alla sua storia un posto non proprio disonorevolmente periferico nell’universo». <sup>32</sup> Anders ritiene che un atteggiamento comune a molti filosofi – eccezion fatta per i materialisti che, d’altro canto, peccano di scarsa profondità filosofica – consista proprio nel vantarsi del nostro “modo d’essere” nella misura in cui «siamo

---

<sup>29</sup> L’idea alla base dell’opera *La battaglia delle ciliegie* nacque nel Natale del 1975: Anders, in seguito alla morte di Arendt, decide di rielaborare gli appunti degli anni berlinesi trascorsi con lei – tra il 1929 e il 1937 – per riconsegnare loro una forma vitale. Sarà solo tra il 1984 e il 1985 che quelle carte assumeranno un carattere definitivo per la pubblicazione. È interessante notare come nel capitolo *L’irrelevanza dell’uomo*, un Anders ormai ottantenne mostri la capacità di ripensare (e riscrivere) la storia del proprio conflitto filosofico con Heidegger servendosi dei pensieri e delle parole di un Anders neanche ancora trentenne.

<sup>30</sup> Anders 2012, p. 24.

<sup>31</sup> Un’altra rivoluzione nei confronti della quale, a dire di Anders, non ci siamo comportati «in modo onorevole» è quella darwiniana: ancora una volta non abbiamo permesso a questa rivoluzione di rivoluzionare «il nostro *sentimento cosmico*» e «la valutazione emotiva del ruolo che abbiamo nel mondo». Nel momento in cui Arendt rifiuta di concepirci, sotto invito di Anders, come membro o, perlomeno, discendente del regno animale, egli afferma: «Lo sono. Lo sei anche tu! Solo che non lo avvertiamo. Proprio come avvertiamo poco di essere, ora o addirittura ininterrottamente, passeggeri forzati sul nostro pianeta inesorabilmente in orbita. Come ho detto prima: *non teniamo il passo del nostro sapere! Non ne siamo all’altezza*».

<sup>32</sup> Ivi, p.31.

gli unici esseri ad aver superato e a sovrastare l'essere metafisicamente plebeo di tutti gli altri *ónta* e a poterlo trasformare in un "esser-ci" sublime». <sup>33</sup> L'allusione ad Heidegger è esplicita e, pur non nominandolo subito tra questi «pre-copernicani disonesti» lo include poco dopo tra i fautori di questo egocentrismo ontologico: tanto le varie antropologie filosofiche quanto le analisi esistenziali <sup>34</sup> consistevano nel rendere l'uomo il soggetto principale dell'universo e, nel caso specifico di Heidegger, quest'opera di "beatificazione" era stata compiuta misconoscendo il nostro aspetto ontico. <sup>35</sup> Per mascherare il «nostro arrivo qua» Heidegger si era servito di un neologismo come "gettatezza" e per fornirci un'"essenza" che andasse oltre il mero essere, aveva smesso di chiamare gli uomini "uomini", identificandoli invece con un "singolare neutro", l'Esserci. Anders fa notare ad Arendt come nessuno di loro avesse mai udito nominare, né da Husserl né da Heidegger, Copernico e tantomeno «i nomi di Darwin, Marx o addirittura Freud» come se fosse stato messo in atto una sorta di depistaggio funzionale a mantenere i filosofi, di generazione in generazione, "inconsapevoli" del difetto ontico dell'uomo, in modo da perpetuare tale inganno metafisico. Nella parte conclusiva del dialogo, per rispondere ad Arendt che domanda a chi interessi effettivamente che noi uomini ci prendiamo seriamente sul piano metafisico, Anders compie una sorta di torsione argomentativa in chiave politica, affermando che «è compito di chi detiene il potere, delle classi superiori, consolare gli esautorati, le classi inferiori, che da nessun punto di vista, né a livello politico, né a livello economico "occupano una posizione centrale", e anche far credere a se stessi che in un qualche modo tutto "ruota attorno a loro"» e definendo tale tecnica manipolatoria come «coltivazione dell'anti-copernicanesimo emozionale» e metodo di "accecamiento politico" di «coloro, la cui vita viene minacciata giorno dopo giorno sempre più seriamente e viene disumanizzata sempre più gravemente da chi domina a livello politico, economico o tecnico». <sup>36</sup> Il filo rosso che collega l'antropologia filosofica e questa sua versione socio-politica è l'uso del singolare: come la prima «parla raramente *degli* uomini al plurale, quasi sempre *dell'uomo*» in una sorta di monandrisimo <sup>37</sup>, anche la seconda si serve del *loro* per ingannare gli umiliati e oscurare le differenze di potere.

### 1929, la conferenza di Francoforte e l'estraneità dell'uomo nel mondo

Alla fine degli anni Venti, Anders decide di tentare l'abilitazione all'insegnamento presso l'università di Francoforte grazie ad un lavoro, rimasto inedito, intitolato *Philosophischen Untersuchungen über musikalische Situationen*, in cui tenta di accostarsi, su un piano fenomenologico, alla situazione musicale. Il progetto di abilitazione a Francoforte svanisce in parte a causa della tensione politica già percepibile in Germania e, in parte, perché, a detta di Anders, Horkheimer e Adorno ostacolarono la sua carriera accademica. Come scriverà molti anni dopo nel volume *Opinioni di un eretico*, egli coltivava all'epoca l'intenzione di elaborare un'antropologia filosofica sistematica, poi naufragata a causa dell'ascesa di Hitler ed esigenze quotidiane che divennero «esigenze di anni» <sup>38</sup> gli impedirono di mettere a punto quel sistema di antropologia o di filosofia dell'arte. Dopo la morte di Anders fu ritrovato, tra le sue carte, il dattiloscritto inedito della conferenza *Die Weltfremdheit des Menschen* (L'estraneità dell'uomo nel mondo), tenuta presso la *Kantgesellschaft* nel 1929, le cui riflessioni teoriche confluirono nei due saggi, tradotti in

<sup>33</sup> Ibidem.

<sup>34</sup> Nelle pagine immediatamente precedenti Anders ricorda come Heidegger si opponesse all'identificazione della sua filosofia con l'antropologia filosofica, "orientamento di tendenza" con il quale non voleva avere a che fare: preferiva che le sue riflessioni cadessero sotto la denominazione di "analitica".

<sup>35</sup> Il riferimento è al nostro "essere partoriti", comun denominatore tra noi e gli altri animali e pericoloso per chi, come Heidegger, volesse conferire all'uomo il più alto grado metafisico possibile.

<sup>36</sup> Ivi, p. 38.

<sup>37</sup> Quest'ultima espressione è attribuita da Anders – che aveva invece usato il termine *monoantropismo* – ad Arendt che, con essa, intende sottolineare come "l'essere umano" venga «sempre pensato come uomo, come un prometeo – solitario».

<sup>38</sup> Ivi, p. 43.

francese – l'esemplare tedesco, come spiega Anders stesso, andò perduto nell'emigrazione – *Une interprétation de l'a posteriori e Pathologie de la Liberté, Essai sur la non-identification*, pubblicati sulla rivista *Recherches philosophiques* rispettivamente nel 1934 – 35 e nel 1936 – 37. Nel primo saggio Anders prende in analisi il tema della natura dell'esistenza spiegando in che termini, secondo Kant, l'esperienza del mondo da parte dell'uomo si configuri come conoscenza *a posteriori*, la quale «dal punto di vista antropologico equivale ad una conoscenza *après coup*»: «l'uomo è installato nel mondo in modo tale da raggiungerlo "a cose fatte"»<sup>39</sup> ma il fatto di esserne inizialmente escluso determina una sorta di costante e inevitabile anticipo di questo mondo rispetto a lui. Questa posteriorità, causa di un'integrazione insufficiente tra uomo e mondo, sta alla base dell'estraneità del primo rispetto al secondo. L'animale ha col mondo una familiarità istintiva e concretamente intima che rende superfluo ogni tipo di apprendimento: per esso si tratta infatti di un mondo che non ha bisogno e non vuole essere appreso, configurandosi come una materia data a priori grazie a cui «l'animale non viene al mondo, ma il suo mondo viene con lui» e che fa sì che la domanda del primo e l'offerta del secondo si equivalgano naturalmente. Questo vantaggio rappresenta, al contempo, il limite proprio dell'animale nella misura in cui quest'ultimo «raggiunge e trova solo ciò di cui reca il messaggio» poiché, strettamente vincolato a questo mondo già anticipato, non può nemmeno immaginare la possibilità di infrangere tale sbarramento: in altre parole, «l'essere istintivo è legato al mondo in termini rigidi (...), potremmo dire che l'animale è impiantato nel mondo». A questa modalità di esistenza nel e con il mondo si oppone quindi l'uomo «privo di materia a priori (...), così poco adattato al mondo, così distaccato da quest'ultimo, che egli si pone lo strano problema della realtà del mondo esterno».<sup>40</sup> Si tratta, in realtà, dell'antica domanda relativa al se e al come l'uomo giunga effettivamente all'esperienza di ciò che lo circonda che Anders ritiene essere stata posta storicamente in termini fallaci: il fatto stesso che l'uomo possa anche solo immaginare la possibilità di non riuscire mai a raggiungere il mondo è «indice di una situazione esistenziale, del fatto che l'uomo non è naturalmente nel mondo, che vi è da estraneo, che ne è distaccato e libero»<sup>41</sup> perché, se così non fosse, tale «autentica ossessione filosofica» non sarebbe nemmeno concepibile. A tal proposito, naturalmente, l'alternativa tra "essere-nel-mondo" e "il fatto di non esserci" non sembra all'autore un buon modo di procedere nella misura in cui non ci consente «di comprendere la distanza in quanto distanza che, nel mondo, separa l'uomo e il mondo, e l'inerenza in quanto inerenza distanziata»<sup>42</sup>: proprio percorrendo tale via, Anders giunge alla conclusione per cui dietro il problema del mondo esterno vi sia, in realtà, «il motivo fondamentale e inespresso» della libertà. Introducendo questo termine, storicamente gravido di troppi significati e fonte di fraintendimenti, Anders sottolinea di non voler entrare nel dominio del trascendente o della morale bensì di voler semplicemente esprimere il fatto della «dividuaione, cioè il fatto che un essere determinato (l'uomo) possiede il suo essere in una guida relativamente autonoma e del tutto peculiare, distaccato com'è dall'essere nella sua totalità».<sup>43</sup> Nell'illustrare la propria teoria della libertà, il filosofo si riconnette alla polemica tra Schelling e Fichte, ovvero al fatto che se, da un lato, la libertà rappresenta «una possibilità determinata di essere», dall'altro «essa enuncia qualcosa sulla realtà, da cui l'essere libero è affrancato»: la chiave dell'argomentazione andersiana sta quindi nell'intuizione secondo cui l'uomo, rimanendo sostanzialmente un estraneo rispetto al mondo, si ritrova «in balia di se stesso», forse proprio «abbandonato a se stesso», mentre ciò che in fondo gli garantisce il contatto, rendendo sopportabile questo stato di separazione, è il fatto di poter avere un'esperienza del mondo. In ultima analisi, tuttavia, i rapporti che l'uomo potrà intrattenere col mondo, nel corso della sua esistenza, saranno inevitabilmente «segnati dal punto di vista dell'*a posteriori*» che finirà con il configurarsi come «un

<sup>39</sup> Anders 1993, p. 31.

<sup>40</sup> Ivi, pp. 34 – 35.

<sup>41</sup> Ivi, pp. 35 – 36.

<sup>42</sup> Ibidem.

<sup>43</sup> Ivi, p.37.

carattere a priori dell'uomo». La profonda differenza con l'animale e la sua esperienza nel mondo sta, quindi, nel fatto che l'uomo, sapendosi libero dai contenuti materiali determinati del mondo, «sente oscuramente di andare incontro all'ignoto» e da qui deriva, dunque, la sua ossessione per l'ambivalenza della propria posizione nella realtà, fatta al contempo di “distanza” e di “integrazione”. Anders formula così la critica relativa all'autarchia del teoretico, specificando che lo *theorein*, in quanto espressione del tentativo di instaurare una relazione a distanza col mondo, rappresenta un indice imprescindibile della libertà umana ma che, d'altra parte, anche la libertà della *praxis* esprime lo sforzo umano di «compensare la [propria] estraneità al mondo»<sup>44</sup> nella misura in cui, attraverso le costruzioni pratiche e libere, egli «si crea delle relazioni con il mondo che, senza asservirlo alle cose, pongono queste ultime sotto il suo dominio», o meglio «creando un mondo per sé (...) l'uomo afferra il mondo naturale con l'aiuto delle sue categorie pratiche: converte gli “eventi” in “facta”, in fatti, come se li avesse prodotti lui stesso».<sup>45</sup> Per sopravvivere all'interno di questa contraddizione l'*homo faber* è costretto ad attingere alla facoltà dell'invenzione per modellare una sovrastruttura a sua misura: è proprio questo oltrepassamento del mondo “primo” a sancirne il salto nel terreno della libertà. Tuttavia, l'uomo fabbricante di mondi non solo trasforma il “primo” mondo dato in un altro ma quest'ultimo a sua volta in un altro ancora e così ancora e ancora, perché non solo «l'uomo non è tagliato per un mondo dato, ma per nessun mondo (...), questo suo non essere vincolato è la *conditio sine qua non* della sua libertà (...), sempre diverso da ciò che è stato (...), nella storia e in quanto storia, l'uomo non cambia solo la maschera, ma si trasforma».<sup>46</sup> Nonostante la varietà di mondi possibili che, di volta in volta, l'uomo può scegliere di portare in essere, la sua apertura alla storia gli garantisce l'opportunità di prestarsi ad un'antropologia poiché «pur rinunciando a determinare il destino dell'uomo nel mondo, noi scorgiamo la differenza specifica della sua essenza proprio in questa rinuncia forzata, cioè nel fatto che l'uomo non ha un'essenza invariabile, non occupa una posizione fissa nel mondo (...), è libero di avere e di essere sempre un mondo nuovo». Anders spiega come la diversità dell'uomo dall'animale consista, in primo luogo, nella sua capacità di comprensione dell'“assenza” nei termini di oggetto positivo di rappresentazione: «dare un senso positivo al Nulla (...) è qualcosa che è possibile solo là dove un determinato oggetto non gioca più il ruolo di condizione a priori dell'esistenza del soggetto, e il soggetto sa effettivamente realizzare ciò che non è» così che, ancora una volta, possiamo far discendere tale abilità cognitiva dalla presupposizione della libertà grazie alla quale l'uomo è in grado di spingersi oltre la realtà mediante la realizzazione. L'originalità del potere dell'uomo consiste, tuttavia, non solo nell'abilità di progettare e rappresentare ciò che ancora non è presente ma anche nella capacità «di congedare il presente e di rinunciarvi, possibilità suprema e ultima di comunione col mondo». Anders lega questo contraddittorio «atto di tendere la mano per ritrarla» – per cui prendiamo congedo da ciò che avviene per riappropriarci della libertà ma, al contempo, accompagniamo ciò che abbandoniamo e non lo concepiamo come un addio definitivo<sup>47</sup> – al fatto che l'uomo «in quanto ente estraneo al mondo, si trova compromesso con tutto ciò che accade».<sup>48</sup> Ecco così tornare in primo piano il motivo della domanda sull'essere, la cui

<sup>44</sup> L'istanza poetica dell'uomo consiste quindi nella sua capacità di concepire ciò che ancora non c'è.

<sup>45</sup> Ivi, p.43.

<sup>46</sup> Ivi, p. 44 Anders a tal proposito scriverà: «L'uomo mi sembrava essere “senza mondo” da una prospettiva puramente ontologica: durante un intermezzo della mia vita – tra il 1920 e il 1927 circa – caratterizzato da un totale disinteresse politico, e oggi non più ripercorribile, intendevo con il termine “uomo senza mondo” un fatto esclusivamente antropologico – filosofico». Cfr. Anders 1991b, pp. 33-34.

<sup>47</sup> Ivi, pp.48 – 49: facendo riferimento a *Le confessioni* di Sant'Agostino, Anders descrive questo atto di rottura con il mondo, intensificato al punto di creare un'autentica apertura rispetto allo stesso, usando la seguente espressione: «si pensa ad una morte che sopravvive perché esso risultava *perduto* già quando eravamo in vita».

<sup>48</sup> Ivi, p.48: nelle pagine seguenti Anders specifica che «nel terrore e nella decisione di dover fronteggiare tutto, prendere congedo coincide esattamente con la comprensione dell'assenza» nell'esatta misura in cui «la presa di congedo s'intreccia con il possesso: il possesso dura ancora, ma questo “ancora” annuncia già la sua fine. Nel fatto di “perdere il possesso” resta il prendere congedo». Dal momento che il mondo è *a posteriori*, se da un lato ciò significa che, non avendo ricevuto in anticipo nessuna materia *a priori*, «l'assenza di questa o quella cosa non è né inconcepibile né

condizione di possibilità è allora «la libertà di conferirgli questa o quella determinazione»: nel secondo saggio, *Pathologie de la Liberté*, Anders, preso atto della paradossale condizione esistenziale umana per cui «l'artificialità è la natura dell'uomo e la sua essenza è l'instabilità» e giunto alla conclusione che la libertà dell'uomo di fronte al mondo consista, in ultima analisi, nella possibilità di fare «astrazione dal fatto che il mondo è così com'è poiché egli stesso è un essere "astratto": non solamente parte del mondo ma anche escluso da esso»<sup>49</sup>, si addentra nella questione relativa alla non – identificazione. Nella misura in cui l'uomo compie il massimo atto di libertà possibile ritirandosi dal mondo e rientrando in se stesso, egli arriva ad assumere consapevolmente la propria condizione di nichilista ovvero «dell'uomo che, in quanto talora libero e talora no, talora di questo mondo e talora "non di questo mondo", perde la possibilità di identificarsi con se stesso».<sup>50</sup> Se, da un lato, infatti l'uomo si percepisce come libero in quanto «condannato a se stesso» e «presupposto irrevocabile di se stesso», dall'altro, fa esperienza di sé come «contingente, 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 ed ora».<sup>51</sup> Anders definisce questo stato di cose come il paradosso «dell'appartenenza reciproca della libertà e della contingenza» a causa del quale se, da un lato, l'essere liberi richiede l'essere estranei non determinati da alcunché né legati ad alcunché, dall'altro ci condanna all'orizzonte del qualunque all'interno del quale troviamo il nostro proprio io che «pur essendo del mondo, è estraneo a se stesso»: in altre parole, «incontrato come contingente, l'io è per così dire vittima della sua libertà». Il trauma della contingenza<sup>52</sup>, formulabile nei termini "io sono proprio io", non è una dimostrazione dell'unità dell'io con l'uomo bensì della sua estraneità poiché se l'io può essere tutto allora significa che esso è estraneo e contingente non solo rispetto a ogni altra parte del mondo ma anche rispetto a se stesso.<sup>53</sup> Il punto di arrivo allora non è nient'altro che il sentimento della vergogna morale, reso possibile dal fatto di avere la libertà di poterci identificare con noi stessi e, al contempo, di esperirci come non liberi. È però nel momento in cui fa esperienza di sé come "non-posto-da-sé" che l'uomo, per la prima volta, «presagisce il passato», quel «passato estraneo, irrevocabile, trascendente, quello dell'origine: l'uomo presagisce il mondo da cui proviene ma al quale non appartiene più come *io*»: <sup>54</sup> è in questo senso che Anders rappresenta la vergogna come vergogna dell'origine, peccato originale di cui non possiamo in alcun modo liberarci. L'origine rappresenta ciò che non possiamo scegliere liberamente perché anteriore e trascendente rispetto a noi: il passato diviene così il ricordo della non-libertà. La qualità dell'uomo sta però nel suo potere di dissimulazione grazie a cui riesce a convertire la vergogna in virtù: «colui che è in una condizione di vergogna fugge, senza dubbio, ma solo verso di sé. Egli vorrebbe sotterrarsi per la vergogna, ma non rientra che in sé stesso: fiero di poter evadere (in se stesso), fino al punto da dimenticare il motivo della sua fuga (di non essere se stesso)».<sup>55</sup> A segnare i confini della libertà umana è, in ultima istanza, sempre il tempo: da una parte, vi è il trapassato che afferma «quello che era stato là – dunque un essere che era già là prima dell'atto dell'esperienza di sé – non ero io», dall'altra, il presente che in quanto

---

annientante», dall'altro egli è completamente impossibilitato ad affidarsi a un mondo che, in ogni istante, potrebbe sfuggire al suo dominio per lasciarlo nuovamente "in balia di sé stesso".

<sup>49</sup> Anders 1993, p.56.

<sup>50</sup> Ibidem.

<sup>51</sup> Ivi, pp.57 – 58.

<sup>52</sup> L'esperienza paradossale della contingenza consiste, dunque, nel fatto che l'uomo, nel fare esperienza del proprio essere – libero si scopre non – libero perché "non determinato da sé stesso" e legato ad un'origine "pre-determinata" in quanto non appartenente alla sfera dell'esercizio della libertà di scelta.

<sup>53</sup> Anders cita l'*Empedocle* di Hölderlin dove la contingenza è descritta come condizione dolorosa in quanto fatta solo di "relazioni particolari" a causa di cui «ogni essere – sé rappresenta la perdita di tutti gli altri esseri di cui potrebbe assumere la forma». Per questo motivo Empedocle trova, come soluzione all' "essere – proprio – questo" dunque alla contingenza, il panteismo, ovvero un essere totale entro cui disperdere l'essere personale.

<sup>54</sup> Ivi, p.67.

<sup>55</sup> Ivi, p.68.

contingente “essere-proprio-ora” può essere oltrepassato per realizzare la dimensione del futuro, tradizionalmente considerata sfera dell’indeterminato e della libertà. Tuttavia, il problema è che quanto più l’uomo recide il suo legame col passato «tanto più si smarrisce nel campo dell’indeterminato (...), in qualcosa che non è più disponibile per lui»: non è più il suo futuro perché «l’“io sarò” si è ormai trasformato in un “ciò che sarà io non lo sarò”». D’altra parte, questo futuro anteriore, espresso con la formula “io sarò stato” statuisce la possibilità per l’uomo di «sopravvivere a se stesso nel pensiero», straordinaria promessa di libertà e astrazione da sé, per cui è «come se fosse capace di vivere la sua vita in anticipo, di trasportarsi al di là di questa».<sup>56</sup> Tuttavia, ancora una volta è nel compiere un atto di libertà che l’uomo scopre quanto di negativo implichi la sua esistenza poiché a causa di questo salto temporale oltre se stesso egli «vede già la sua morte – ancora futura – passata come la sua nascita» così che anche il futuro diventa già passato. La capacità di oltrepassare se stessi è quindi un’arma a doppio taglio: trionfo della libertà e insieme scacco della fine anticipata che ricaccia nella limitazione del passato. Inoltre, l’uomo è per di più animato da una certa sete di potenza che si esplica nel desiderio di possedere lo spazio in cui si trova, di «costringere il mondo a divenire *Io*» o, tutt’al più, *mio*. Ciò che per l’uomo risulta però estremamente doloroso è «che vi sia fuori di lui anche qualcosa di diverso da lui», o meglio, «una volta condannato all’essere, non può sopportare di doversi accontentare di essere unicamente un essere tra tanti altri».<sup>57</sup> In tal senso «nel desiderio di potenza l’uomo cerca di recuperare il vantaggio che il mondo ha su di lui» perché, in fondo, «anche i nichilisti vogliono vivere». Abbiamo così compreso che la creazione di un secondo mondo artificiale, da sovrapporre al primo mondo naturale per il quale l’uomo non sembra “tagliato”, è funzionale al ritrovamento della propria identità: tuttavia, può accadere che tale mondo ricreato riesca a raggiungere una stabilità tale da assumersi esso stesso il compito di identificare l’Io che quindi, dimentico dei propri elementi patologici, abbandona l’esigenza di auto – identificarsi. Nel momento in cui l’ambiente è stabile, il processo identificativo è costantemente assicurato perché «l’identità dell’io è funzione dell’identità del mondo a lui corrispondente»: quando l’Io assume un ruolo identificabile e determinato perde il potere di astrazione, dunque, di concepirsi come un Io vuoto. Giunti a tale *impasse* vi sono quindi due possibili figure: da una parte, l’uomo storico che, “chiamandosi per nome”, ritorna in sé e mette in scena un’identificazione forzata<sup>58</sup>, dall’altra, il nichilista che non riesce a identificarsi con se stesso e non cerca di nascondere la propria estraneità dal mondo ma che proprio per questo si fa portatore di un’istanza filosofica molto più profonda: «il nichilista, incarnazione dell’indeterminatezza, per il suo modo di mostrare i propri errori senza la minima dissimulazione è un ritratto *ingigantito dell’uomo*».<sup>59</sup> Nella conclusione del testo, Anders sferra l’ultimo duro attacco all’antropologia filosofica, colpevole di aver sempre mal posto la questione della definizione dell’uomo e, in accordo con la tradizione kantiana<sup>60</sup>, stabilisce che «ciò che si oppone alla definizione dell’uomo non è, dunque, qualcosa di irrazionale, ma il fatto dell’azione umana, quell’azione attraverso la quale l’uomo, di fatto, si definisce continuamente e determina quello che è in ogni occasione».<sup>61</sup> Le parole con cui Anders conclude il saggio non lasciano adito a dubbi circa la sua posizione: l’antropologia filosofica nel rendere «l’autonomia una definizione di sé» e nell’istruire l’uomo «ad inseguire la sua “*Eigentlichkeit*” (ciò che egli propriamente è)» abbandona il suo oggetto privilegiato «nelle mani di coloro che hanno interesse a metterlo in riga, e gli fa perdere la sua libertà».<sup>62</sup> Da questo punto in poi, prende avvio la *khere* andersiana, ovvero la svolta che lo

<sup>56</sup> Ivi, p.71.

<sup>57</sup> A tal proposito Anders ricorda il detto di Nietzsche: «se ci fosse un Dio, come sopporterei di non essere Dio».

<sup>58</sup> Anders descrive questa prima figura come «il barone di Münchhausen, che si tira fuori da solo, per i capelli, da una palude».

<sup>59</sup> Ivi, p.92.

<sup>60</sup> L’auto identificazione attraverso l’*Aufklärung* e attraverso la critica è per Kant un’azione: non si tratta di constatare ciò che la ragione è – e per lui ragione è equivalente all’uomo – bensì di costituirla mediante l’operazione critica.

<sup>61</sup> Ivi, p.95.

<sup>62</sup> Ivi, p.96.

spinge ad abbandonare la questione ontologica e fenomenologica a favore della filosofia politica e sociale, il cui esordio è ben riassunto dal filosofo stesso in questi termini:

Agli inizi mi ero addentrato nei campi più diversi (...). Tutte queste cose le lasciai perdere quando Hitler spuntò non solo all'orizzonte ma, malauguratamente, dentro il nostro orizzonte. Mi sembra dunque che il cambiamento che fece Socrate – Socrate, infatti, all'inizio era stato un filosofo della natura – dovevamo farlo anche noi. Diventai così un filosofo "morale" (...). Mi sembrava che scrivere testi sulla morale, che solo colleghi accademici avrebbero letto o capito fosse insensato, buffo, se non addirittura immorale. Insensato come se un fornaio facesse dei panini solo per fornai (...). Quando la situazione politica diventò troppo seria per i giochi, anche per i giochi seri, mi scossi e decisi di spazzar via tutto quello che era irrilevante per la morale e di concentrarmi sulla stesura di testi didattici (...). Se allora mi avessero chiesto che professione facevo avrei risposto: insegnante.<sup>63</sup>

### Bibliografia

- Pezzano 2008: Giacomo Pezzano, *Günther Anders. La catacomba molussica*, «Phronesis. Semestrale di filosofia, consulenza e pratiche filosofiche», 12, pp. 117-126.
- Latini 2008: Micaela Latini, *L'antropologia eretica di G. Anders. Contingenza dell'umano ed eclissi del senso*, «Babel», 5, pp. 97-100.
- Paternò 2016: Maria Pia Paternò, *Günther Anders e la terapia del racconto*, «Filosofia Politica», 1, pp. 93 – 108.
- Fadini 2013: Ubaldo Fadini, *Anders e l'incompleto*, «Etica & Politica», 2, pp. 199 – 209.
- AA.VV. 2014: AA.VV., *L'uomo e la (sua) fine, Saggi su Günther Anders*, Asterios, Trieste, 2014.
- Anders 2006: Günther Anders, *La natura eretica*, tr. It. di Micaela Latini, «Micromega», 1, pp. 47 – 57.
- Anders 1996: Günther Anders, *Heidegger esteta dell'inazione*, «Micromega», 2, pp. 185 – 225. Successivamente ripubblicato in: AA.VV., *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, Donzelli, Roma, 1998.
- Anders 2012: Günther Anders, *La mia storia d'amore con Hannah Arendt*, Donzelli, Roma, contiene i testi: *In ricordo di Hannah* (1984), *Monadi* (1984), *L'irrelevanza dell'uomo* (1985), *Postfazione accademica* (1985).
- Anders 1991a: Günther Anders, *Opinioni di un eretico*, Theoria, Roma – Napoli, 1991.
- Anders 1991b: Günther Anders, *Uomo senza mondo. Scritti sull'arte e la letteratura*, Spazio Libri Editori, Ferrara, 1991.
- Anders 1993: Günther Anders, *Patologia della libertà*, Palomar, Bari, contiene i testi: *La natura dell'esistenza. Un'interpretazione dell'a posteriori* (1930), tr. it. a cura di Francesco Fissetti, e *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione* (1936-37), tr. it. a cura di Antonella Stricchiola.
- Anders 2007a: Günther Anders, *L'uomo è antiquato, I: Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2007.
- Anders 2007b: Günther Anders, *L'uomo è antiquato, II: Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2007.
- Portinaro 2003: Pier Paolo Portinaro, *Il principio disperazione. Tre studi su Günther Anders*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003.
- De Michele 2003: Girolamo De Michele, *Vergogna prometeica e dignità umana. Il corpo disobbediente di Günther Anders*, «Discipline filosofiche», 1, pp. 293 – 302.
- Husserl 1965: Edmund Husserl, *Idee per una fenomenologia pura*, Einaudi, Torino, 1965.

---

<sup>63</sup>Anders 1991a, p. 44 e sg.



- Meccariello 2007: Aldo Meccariello, *Dignità (in)umana nel pensiero di Günther Anders*, «Kai-nos», 2, pp. 115 – 127.
- Latini 2008: Micaela Latini, *Antropologia negativa e dialettica negativa. Su Adorno e Anders*, in *La dialettica negativa di Adorno*, ManifestoLibri, Roma, 2008.
- Latini 2011: Micaela Latini, *Uomini senza mondo. Günther Anders tra antropologia filosofica e letteratura*, «Giornale di Filosofia», pp. 1-10.