
Micaela Latini

L'ANTROPOLOGIA ERETICA DI GÜNTHER ANDERS Contingenza dell'umano ed eclissi del senso

*Clov: Tu credi nella vita futura? /
Hamm: La mia lo è sempre stata
S. Beckett*

I - Quando, nel 1979, dopo quasi un quarto di secolo di silenzio, Günther Anders decide di raccogliere nel secondo volume di *Die Antiquiertheit des Menschen*, 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 tema¹. La questione teorica che da sempre ha impegnato la sua ricerca è il configurarsi del rapporto tra uomo e mondo. Un motivo di evidente attualità antropologica, come lo stesso Anders sottolinea già nell'*incipit* della sua *Introduzione*: «Questo secondo volume di *L'uomo è antiquato* è [...] un'antropologia filosofica nell'era della tecnocrazia»². E tuttavia alla tematica più strettamente antropologica vengono esplicitamente dedicate solo alcune pagine del volume³, note densissime alle quali Anders affida la sua esplicita tematizzazione di un'antropologia negativa⁴. In realtà, come lo stesso autore confessa in questa sede, i motivi salienti della *Negative Anthropologie* affondano le radici in un terreno fertile e battuto già cinquanta anni addietro, ovvero nella sua concezione giovanile di un'«antropologia filosofica dell'estraniamento».

Nell'anno 1929 ho ampiamente abbozzato una tale «antropologia negativa», in una conferenza intitolata *Die Weltfremdheit des Menschen* che tenni allora presso la «Kantgesellschaft» di Francoforte⁵.

Di questo importante testo, che costituisce l'esordio filosofico di Anders/Stern, non ci resta che la versione francese, pubblicata tra il 1934 e il 1936 in forma di due articoli – *Une interprétation de l'a posteriori e Pathologie de la liberté* – sull'importante rivista «Recherches philosophiques»⁶.

-
- 1 Cfr. G. Anders, *L'uomo è antiquato II. La terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 7.
 - 2 Ivi, p. 3.
 - 3 Si tratta del capitolo dal titolo «Antropologia filosofica (1979)», in ivi, pp. 116-118.
 - 4 Cfr. K.P. Liessman, *Günther Anders. Zur Einführung*, Junius, Hamburg 1993. In particolare per il motivo dell'antropologia negativa cfr. ivi, pp. 25-39.
 - 5 G. Anders, *L'uomo è antiquato II*, cit., pp. 117-118.
 - 6 I due testi sono disponibili, in edizione italiana, nel volume di Günther Anders, dal titolo *Patologia della libertà*, Palomar, Bari 1993.

Per questa sua indagine, Anders (che allora ancora si firmava con il suo vero cognome, Stern) prende le mosse da interrogazioni cruciali circa il posto dell'uomo nel cosmo da lui stesso creato. «Chi è l'uomo in senso "proprio"? C'è un "proprio" dell'uomo? Qual è il suo posto nel mondo?»⁷. Non è difficile riconoscere, in queste domande, tematiche che in quegli anni erano all'ordine del giorno nei dibattiti filosofici. Immediato è il rimando alla nota questione sollevata nel 1928 da Max Scheler circa "la posizione dell'uomo nel cosmo (*Die Stellung des Menschen im Kosmos*)". Il motivo scheleriano viene rivisitato da Anders in termini critici, e sulla scorta del concetto della *Verlorenheit* umana. E infatti al centro dei suoi due interventi del 1929 c'è la convinzione che l'uomo non sia legato ad alcun mondo determinato e che non sia vincolato a nessuno stile di vita.

Nonostante l'evidente eco del pensiero scheleriano, il fantasma che si aggira quasi indisturbato in queste pagine – come nell'intero edificio teorico di Anders – è quello del suo primo maestro, Martin Heidegger. *Le point de départ* della riflessione affidata allo studio *Patologia della libertà* 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. La tesi di fondo andersiana, in questo periodo ancora vicina all'astratta analitica esistenziale di *Sein und Zeit*, può essere riassunta come segue: la specificità umana coincide con la sua "non specificità". Sullo sfondo problematico della non-identificazione si comprende anche la connessione stabilita da Anders tra l'estraneità dell'uomo al mondo e la libertà umana. Se quest'ultima è da annoverarsi come "figura patologica", è perché l'esistenza umana presenta *le manque* della non-conformità. L'impossibilità per l'uomo di identificarsi con se stesso e con il suo orizzonte vitale costituisce sì un limite, ma proprio in questa carenza Anders intravede una risorsa. Lo scarto della non-identità permette all'essere umano di essere libero, di produrre i suoi mezzi di sussistenza, la sua vita materiale, insomma di costruirsi un proprio mondo. In altre parole, l'estraneità al mondo fa tutt'uno con la libertà. Su queste posizioni paradossali si attesta per il giovane Anders il "dono fatale" della libertà, inevitabilmente costellata dalla dimensione della contingenza:

Essere liberi significa essere estranei; non legati a niente di preciso, non essere tagliati per niente di preciso; trovarsi nell'orizzonte del qualunque; in un'attitudine tale per cui il "qualunque" possa *anche* essere incontrato da altri "qualunque". Nel "*qualunque*", che posso trovare grazie alla mia libertà, incontro anche il mio io, il quale, pur essendo nel mondo, è estraneo a se stesso. Incontrato come contingente, l'io è per così dire vittima della sua libertà⁸.

A differenza degli altri animali, che non richiedono al mondo più di quanto in linea di massima il mondo potrebbe dargli – e che quindi sono collegati al cosmo in termini vincolanti, rigidi – l'uomo andersiano, proprio nel suo essere "di troppo", è anche autonomo, libero. Come in Heidegger anche in Anders sussistono allora due forme di esistenza, quella

7 Per un'analisi accurata delle questioni chiamate in causa da Günther Stern/Anders in questa prima fase del suo pensiero, si rimanda allo studio di Rosarita Russo, *Günther Anders 1925-1945. Dall'antropologia filosofica alla critica della tecnica*, Postfazione a G. Anders, *Patologia della libertà*, cit., pp. 99-128.

8 G. Anders, *Patologia della libertà*, cit., p. 58.

che gli viene data e quella che può produrre. Ma le analogie finiscono qui, e anzi lasciano presto il posto a radicali divergenze prospettiche.

All'interno della disamina sulla libertà umana, e in toni che rimandano questa volta al pensiero di Marx, Anders rimarca la dimensione poetica dell'uomo. L'essere umano è l'unico in grado di costruirsi un mondo:

In quanto *homo faber* l'uomo modella il mondo, lo cambia con il suo intervento, trasferisce in esso il suo proprio divenire, vi crea nuove ed imprevedibili specie, costruisce un mondo fatto a sua misura, una "sovrastruttura" [...]. Per vivere, ha bisogno di un altro mondo, e gli tocca, mediante l'invenzione, oltrepassare il mondo che si stende davanti a lui: ma proprio per questo è libero⁹.

Anders non ha dubbi: la prerogativa poetica dell'uomo è determinata dal fatto che l'esistenza umana è innervata di assenza, di distanza, insomma dal suo poter concepire ciò che non è. Si tratta, allora, di un concetto di libertà negativa: come viene specificato nella seconda parte della conferenza, l'essenza umana è connessa all'instabilità, all'essere al contempo identica e non-identica a se stessa. Secondo Anders, è per un difetto antropologico che l'uomo si trova costantemente esposto al paradosso della contingenza: sperimenta la sua libertà scoprendosi non libero, "non determinato da se stesso". Di qui lo "choc della contingenza (*Kontingenzschock*)", da intendersi come scacco della non-corrispondenza:

L'uomo si esperisce 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" e "ora"¹⁰.

Tale esperienza è inevitabilmente accompagnata da un senso di stupore, riconoscendosi l'uomo contrapposto agli altri essenti. Strettamente connesso allo choc della contingenza è per Anders il sentimento della "vergogna (*Scham*)", che l'uomo esperisce nella forma di un complesso dell'origine (*Ursprungskomplex*). Egli, infatti, «presagisce il mondo da cui proviene, ma al quale non appartiene più come io. Così la vergogna è soprattutto vergogna dell'origine»¹¹. Di fronte alla "trappola della contingenza" la scelta umana ricade nell'*esprit de fugue* dalle determinazioni particolari dell'essere. Un tentativo di strapparsi dal contingente che, nella concezione andersiana, non può che essere destinato allo scacco. Se la datità dell'individuazione costituisce un vincolo, è anche vero che per Anders il muro che costringe nel proprio ambito esistenziale è di gomma. Come scrive nel volume *Uomo senza mondo* (1984), le "catene" che legano l'uomo al proprio "qui ed ora" «sono state rese tanto morbide e duttili da apparirgli mondo, e persino come *suo* mondo, al punto che non riesce

9 Ivi, p. 43. Oltre alla riflessione marxiana, qui la prospettiva di Anders mostra punti di contatto con quella delineata da Henri Focillon nel suo *Elogio della mano* (1943). In questo scritto vengono sostenuti i valori della dimensione tattile. Affidando alla mano il ruolo privilegiato di costruire un "mondo magico" e di creare un "mondo inutile", Focillon sottolinea lo scarto con l'animale, intento nella riproduzione di una "industria monotona".

10 Ivi, pp. 57-58.

11 Ivi, p. 67.

più a immaginarne uno diverso e che non vuole assolutamente perderlo»¹². 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 appena tollerato nel mondo. Di troppo, per usare il registro di Sartre. E del resto – come è stato più volte notato – i termini in gioco in questa "antropologia della estraniamento" sono molto affini a quelli della "nausea" sartriana. È anzi in evidente anticipo rispetto a Sartre, che Anders affronta la questione della libertà dell'uomo come affermazione in positivo del suo non potersi stabilire in alcun luogo¹³. Un'altra voce facilmente riconoscibile in queste note andersiane è quella di Gehlen, la cui teoria della "non-predisposizione" si rivela – come lo stesso Anders sottolinea – debitrice al disegno antropologico abbozzato negli scritti del 1929¹⁴.

II - Se questi sono i motivi centrali che attraversano la riflessione giovanile di Günther Stern/Anders, ben più radicale sarà la prospettiva adottata negli anni successivi, di fronte al conclamarsi della "patologia del mondo". A testimoniare una significativa trasformazione della sua riflessione è la sostituzione del vecchio assunto "uomo senza mondo" con la formula del "mondo senza uomo", vero e proprio manifesto dell'opera matura di Anders. In questa antimetàbole sono enunciati i termini della *Kehre* andersiana, il rovesciamento del suo originario *Leitmotiv* – come lo stesso Anders confessa nella sua *Introduzione* al volume di scritti sull'arte e la letteratura *Uomo senza mondo* (1982). Il drammatico susseguirsi degli eventi storici nel corso del Novecento, dalla costruzione di Auschwitz alla distruzione di Hiroshima e Nagasaki e alla guerra in Vietnam, svolge un ruolo determinante nel dispiegarsi del pensiero filosofico di Anders. Il campo di indagine andersiano si concentra su una nuova lettura della tecnica, e fa perno sulla dimensione del "non più". La cifra che restituisce il senso della sua opera matura – o anche l'"idea fissa" (come la chiamava in toni polemicici il filosofo del "non-ancora" Ernst Bloch)¹⁵ – è la visione apocalittica di un "mondo senza vita". Se infatti 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 un orizzonte ontologico ben diverso: quello di un paesaggio spopolato

12 G. Anders, *Uomo senza mondo*, Spazio libri, Ferrara, 1991, p. 30.

13 È lo stesso Anders a ribadire questa sua anticipazione su Sartre all'interno del suo saggio "L'antropologia filosofica". Cfr. G. Anders, *L'uomo è antiquato II*, cit., p. 118. Lo stesso Sartre ha riconosciuto l'affinità delle due posizioni e, non appena ha fatto la conoscenza di Anders, lo ha ringraziato, confessando il debito teorico contratto dalla sua riflessione giovanile.

14 Anders denuncia strettamente tale filiazione, sottolineando ancora una volta la sua tempistica rispetto alla teoria gehleniana. Cfr. G. Anders, *Uomo senza mondo*, cit., pp. 33-34.

15 Cfr. *ivi*, p. 29. Per un confronto tra Anders e Bloch, cfr. B. Schmidt, *Anders versus Bloch*, in K.P. Liesmann (a cura di), *Günther Anders kontrovers*, C.H. 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.