
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 ha 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,

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.

libero. Come in Heidegger anche in Anders sussistono allora due forme di esistenza, quella 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 "sovrastuttura" [...]. 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'*ésprit 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*

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.

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 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 concludersi 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 antimetabole 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 polemici 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”

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.Liessmann (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.

(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 (mondo senza uomo). Di qui il passaggio dall'"ontologia sociale" all'"ontologia negativa", prospettata nei due volumi di *Die Antiquiertheit des Menschen* (1956 e 1979).

Ontologia negativa, antropologia negativa ed escatologia negativa: sono questi i vettori interpretativi principali della teoria andersiana di una *Welt ohne Mensch*. Già nel primo volume del suo studio più noto, *L'uomo è antiquato. Considerazioni sull'anima nell'era della seconda rivoluzione industriale* (1956), Anders prende in esame il senso di frustrazione dell'*homo faber* di fronte ai suoi prodotti, la superfluità e l'arretratezza delle facoltà umane rispetto alla tecnica¹⁶. Dinanzi al consolidarsi della società tecnologica, l'uomo si percepisce come inadeguato rispetto al suo mondo, ma in un senso diverso da quello espresso nei saggi del '29. Non 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, Bloch 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»¹⁷. Questa visione, tratteggiata nel primo volume, viene poi ripresa in quella tessitura teorica che costituisce il secondo volume de *L'uomo è antiquato*, dal sottotitolo *La terza rivoluzione industriale*. 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 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'altroieri¹⁸.

Per Anders questa modificabilità non incide solo sulla dimensione psichica dell'uomo, sul suo comportamento e sulla sua *Lebensform*, ma anche sulla sua percezione di sé. Un sintomo evidente di questo collasso dell'umano viene individuato nella discrepanza di capacità delle nostre facoltà¹⁹, nel palese dislivello tra il fare e l'immaginare, tra l'agire e il sentire. Nel dipanare un lungo filo di ragionamenti, Anders mette in evidenza lo scarto incontrastato tra la dotazione biopsicologica dell'uomo come animale razionale e il mondo artificiale dei suoi prodotti. È quel che lui stesso chiama un dislivello prometeico come risultato di una rivoluzione storica, e che assumerà un ruolo cardine nell'opera andersiana

16 Cfr. G. Anders, *L'uomo è antiquato I. Considerazioni sull'anima nell'era della seconda rivoluzione industriale*, Il Saggiatore, Milano 1963, p. 39.

17 G. Anders, *L'uomo è antiquato I*, cit., p. 142.

18 G. Anders, *L'uomo è antiquato II*, cit., p. 3.

19 Cfr. *ivi*, p. 7.

matura. In una sorta di utopia invertita, Anders sottolinea come l'uomo dell'era tecnologica arranchi dietro alle sue stesse produzioni, incapace di sentire ciò che lui stesso ha fatto. Tale scarto tra il produrre (*Herstellen*) e l'immaginare (*Vorstellen*) è alla base dell'impossibilità umana di essere alla propria altezza, di farsi un'immagine del sé. "Siamo più piccini di noi stessi": è questo il problema nevralgico sul quale s'incentra l'opera matura di Anders. 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 dell'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, e attraverso questa a renderlo apparentemente libero, ma soprattutto superfluo. La logica cruenta del moderno potrebbe sfociare – così come sostiene Anders – in un mondo senza uomo, in un mondo nel quale l'umanità prima di sparire di fatto, smette di essere scopo a se stessa, e viene degradata a mezzo per un'industria che, nel processo produttivo, tutto macina.

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 industriali²⁰. 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 specie²¹.

Lungo questo itinerario 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 assurda²².

Nell'epoca della riproducibilità tecnica l'umanità assiste inerme alla tecnicizzazione

20 Ivi, pp. 9-26.

21 Ivi, p. 18.

22 *Ibidem*.

dell'esistenza, e alla perdita di ogni connotazione umana. Con evidente anticipo rispetto ai tempi²³, Anders esamina l'incidenza che sul campo antropologico e socio-politico hanno le tecnoscienze contemporanee, alle quali è affidato il ruolo di riprodurre e manipolare artificialmente i corpi e le facoltà dell'uomo²⁴. L'inumano, che il darwinismo si era illuso di circoscrivere nella preistoria dell'uomo, viene ora eletto a "immagine perfetta" o meglio a "a immagine e somiglianza [*Ebenbilder*]"²⁵. – come Anders precisa rimarcando criticamente la convergenza con il registro biblico. Ecco che dalle ceneri del passato riemerge il tema del creazionismo.

III - All'interno dell'*Uomo è antiquato* 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 elegge 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, che ha incentrato gran parte della sua produzione filosofica proprio nel tentativo di smascherare le assunzioni antropocentriche che si annidano più o meno esplicitamente in alcuni sistemi teoretici. A scatenare la *vis* polemica andersiana sono quelle posizioni teologiche che attraversano come un filo sotterraneo la domanda sull'essere, e che non affermano nulla circa la sua verità. Dal momento che «l'ateista incorrotto considera la domanda sull'essere priva di senso»²⁶, allora tale questione dovrebbe essere espunta dalla roccaforte filosofica. Il bersaglio polemico principale delle note di Anders è il pensiero di Heidegger, ma non mancano nel corso delle sue riflessioni frecciate di vario segno lanciate a Gehlen, Jaspers e Scheler²⁷. Il disegno andersiano è quanto mai lucido: di fronte ai cambiamenti dell'umano, si fa necessario per Anders sgombrare il campo da quegli edifici di cartapesta che sono le teorie antropologiche disoneste. La prima tesi da smontare è quella che si impenna sulla *differentia* specifica tra l'uomo e gli altri enti. Il punto è che tale differenza dovrebbe essere determinata per l'"essenza" dell'"uomo" (ammesso che questi ne possieda una), un assunto che rivela sin da subito la sua inconsistenza teoretica.

Ma la battaglia ingaggiata da Anders nei confronti di questa prospettiva è su più fronti. Se infatti ci si riferisce a qualcosa d'altro rispetto a una differenza specifica, allora con il

23 A sottolineare l'acutezza di Anders nel trattare fenomeni di evidente attualità è Stefano Velotti, in *Günther Anders. Il filosofo del futuro*, in «Micromega», 2006, 1, pp. 47-51.

24 Per un'esauritiva disamina di questo tema si rimanda allo studio di Massimo De Carolis, *La vita nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Bollati Boringhieri, Torino 2004.

25 Cfr. G. Anders, *L'uomo è antiquato II*, cit., p. 18 e nota 10, p. 404.

26 Ivi, p. 116.

27 Per una ricostruzione accurata e profonda del pensiero di Günther. Stern/Anders si segnala l'importante studio di Pier Paolo Portinaro, *Il principio disperazione. La filosofia di Günther Anders*, in «Comunità», 1986, XL, 188, pp. 1-52; cfr. inoltre Id., *Il principio disperazione. Tre studi su Günther Anders*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

termine “essenza (*Wesen*)” si allude alla specifica missione dell’uomo nell’universo, una funzione per la quale Dio ha creato l’uomo. A essere chiamata davanti sul palco degli imputati è anche la domanda sul “chi”, questione che anch’essa riconduce a Dio. Il presupposto sul quale si fonda è infatti la trasformazione dell’essere umano interrogato in un *individuum*, in un *Du*, pronto a dichiararsi presente di fronte a Dio. Di qui l’accusa di Anders: per quel che concerne l’uomo l’interrogazione sul “chi” allora non è un’interrogazione, ma un doppio pregiudizio fuso in forma di domanda.

La domanda “che cos’è l’uomo” (o in modo più pretenzioso, per così dire più esistenziale: “chi è?”), domanda che anche Heidegger ha posto ancora senza esitazione, non ha senso finché non si chiariscano i presupposti (cosa che non ha fatto neppure lui, Heidegger) su quello che si intende con il “che cosa” (o con il “chi”), cioè quale tipo di risposta ci aspettiamo o crediamo di doverci aspettare²⁸.

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 ne *L’uomo è antiquato* prendono di mira sia Scheler sia Heidegger e più in generale sono rivolte al “pregiudizio antropocentrico”. Tale pregiudizio si annida già nella scelta presa da Max Scheler per il titolo del suo libro *La posizione dell’uomo nel cosmo*, anziché *La posizione del cavallo nel cosmo*. Perché – 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?”. Anders attacca alle fondamenta il bastione antropocentrico, incalzando con un interrogativo: perché l’antropologia filosofica avrebbe un ruolo filosofico, mentre l’ippologia filosofica o la “primatologia filosofica” no?²⁹ Ma gli strali più feroci di Anders si appuntano su Heidegger.

Allo stesso modo chi, come Heidegger, prende sul serio la domanda “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 lecito concedere all’uomo una particolare posizione metafisica o teologica³⁰.

Il confronto con la visione heideggeriana è qui, come del resto in tutta la produzione di Anders, serrato³¹. Heidegger, pur avendo preso a parole le distanze dagli antropologi,

28 G. Anders, *L’uomo è antiquato II*, cit., p. 116.

29 Ivi, p. 117.

30 *Ibidem*.

31 I riferimenti polemici alla filosofia di Heidegger tagliano trasversalmente l’intera opera matura di Anders. Ricordiamo una recensione al libro di Aloys Fischer, *Die Existenzphilosophie Martin Heidegger* [1935] pubblicata nello «Zeitschrift für Sozialforschung», tr. it. *Nichilismo ed esistenza*, in «MicroMega», 1988, 2, pp. 181-209, e inoltre *Heidegger esteta dell’inazione (On the Pseudo-Concreteness of Heidegger’s Philosophy)* [1948], in F. Volpi (a cura di), *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, Donzelli, Roma 1998, pp. 23-62 (già in «MicroMega», 1996, 2, pp. 187-225). Questi e altri scritti di Günther Anders su Heidegger sono oggi raccolti nel volume *Über Heidegger*, a cura di

non si differenzia affatto da questi, e lo dimostra chiaramente la sua definizione degli uomini come “pastori dell’essere”³². Nel corso di questa critica acuta e feroce, riaffiora il fuoco teorico della polemica antiheideggeriana contenuta nel primo volume de *L’Uomo è antiquato*. Vale la pena ricordare un passo emblematico.

Il “pastore” è appunto il centro del gregge; in quanto tale non è, egli stesso, una pecora. Se l’uomo è “pastore dell’essere” o del mondo, allora “è” anche, non soltanto nello stesso senso del mondo, ma in un altro senso speciale; e il blasone del suo onore metafisico risplende di nuovo [...]; si tratta di un *antropocentrismo pudibondo*, di un nuovo genere di antropocentrismo, perché non si asserisce, a dir il vero, che il mondo ci sia per l’uomo, ma al contrario che *l’uomo c’è per il mondo*³³.

Come Anders ribadisce nel secondo volume de *L’Uomo è antiquato*, 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»³⁴. Da questa angolazione prospettica il pensiero heideggeriano si rivela in tutta la sua essenza, come un colpo di coda disperato del pensiero metafisico, per fronteggiare il fatto che l’uomo non ha una posizione nel cosmo. Il naturalismo ha infatti minato alla base il privilegio antropocentrico, detronizzandolo e riducendolo a una porzione di natura tra miliardi di altre porzioni di natura. Per questa ragione la filosofia heideggeriana si è arrestata alla prima difficoltà, non è stata all’altezza di questa assenza di privilegi. Affidandosi a uno stratagemma teorico, Heidegger ha fatto rientrare la missione dell’uomo, cacciata dall’ingresso principale, dalla porta di servizio, di soppiatto³⁵.

Alla stessa costellazione tematica appartengono le glosse filosofiche andersiane, intitolate *Ketzereien* (Eresie)³⁶, 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: i due pensatori, nelle loro argomentazioni non hanno esitato a ignorare il darwinismo, al solo fine di autocompiacere il loro infantile antropocentrismo³⁷. Niente è più lontano dalla prospettiva di Anders. Dal suo punto di vista 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 afganologia filosofica, o scimpazologia (primatologia) filosofica. Per Anders, nel novero degli antropologi che hanno promosso l’antropocentrismo ignorando il darwinismo, rientra a pieno titolo, insieme al nome di Jaspers, anche e soprattutto quello di Heidegger.

Gerhard Oberschlick, Beck, München 2001.

32 G. Anders, *L’uomo è antiquato II*, cit., p. 117.

33 G. Anders, *L’uomo è antiquato I*, cit., pp. 183-184.

34 Ivi, p. 183.

35 Cfr. *Ibidem*.

36 G. Anders, *Ketzereien*, Beck, München 1991. Il volume è tuttora inedito in italiano, ma la Postfazione è stata recentemente pubblicata con il titolo *La natura eretica*, in «MicroMega», 2006, 1, pp. 51-57.

37 Ivi, p. 52.

Naturalmente so che Heidegger ha sempre rifiutato di essere classificato come rappresentante dell'“antropologia filosofica”; ciò gli appariva troppo poco e scientificamente unidirezionale. È stato un “ontologo” che tuttavia (almeno prima della sua “svolta”) ha fatto dell'essere umano il cuore pulsante della sua ontologia, cioè ha eletto l'uomo a unica natura “ontologica” nel raggio di milioni di meri *onta*, in quanto unica natura (come faceva a saperlo con tanta certezza?) che sarebbe entrata in relazione con il suo essere. Ma qui sta il *busillis*. Se ha sostituito la parola “uomo” con la parola ontologica “esserci”, non lo ha fatto solo per proteggere l'uomo dall'essere qualcosa di volgarmente ontico, o qualcosa di materiale, ma anche per garantirgli in modo sicuramente biblico un modo di essere, che lo distinguesse essenzialmente dalla natura meramente “esistente”, se non creata proprio per lui³⁸.

È sulla base di queste argomentazioni che Anders si schiera dalla parte di Lukács, nel definire Heidegger un idealista, o in toni più critici un “fondamentalista mascherato”, che, per paura di riconoscere l'uomo come un animale, ha costruito la sua teoria della “differenza ontologica” su un'assunzione teologica inaccettabile per un agnostico o per un ateo: quella della supremazia dell'Essere (*Sein*) sull'inferiore “mero esistente (*nur Seiende*)”³⁹. La posizione di Anders è netta: Heidegger è stato un idealista, per quel tanto che ha affidato all'uomo un trattamento metafisico speciale, quale la *Geworfenheit* per mano di Dio.

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 eleggere l'uomo come oggetto privilegiato di analisi⁴⁰. Non è un caso se, sulla scorta di Goethe, definisce il suo sforzo teoretico con il neologismo *Gelegenheitsphilosophie*, ossia come una riflessione originata da singoli fatti empirici, e che riflette proprio su tali occasioni. In una rigorosa presa di distanza dal pensiero accademico, l'approccio filosofico andersiano decide di procedere con un movimento zig-zagante, per “vie traverse”. È in questo percorso dissestato – nel quale le nuove conquiste prospettiche si configurano come «squarci caratteristici del nostro mondo d'oggi»⁴¹ – che il movimento di pensiero di Anders incrocia quello di un altro, ben più noto, pensatore non-accademico: Wittgenstein. In fondo per definire la “filosofia d'occasione” andersiana si potrebbero prendere in prestito le suggestive note introduttive alle *Ricerche filosofiche*: «Le osservazioni filosofiche contenute in questo libro sono, per così dire, una “raccolta di schizzi paesaggistici”, nati da queste lunghe e complicate scorribande»⁴².

38 Ivi, pp. 53-54.

39 Ivi, p. 54. Ma lo stesso tema era trattato anche nel corpo del volume. Cfr. G. Anders, *Ketzereien*, cit., pp. 251-253.

40 Non mancano, tra le pagine di *Ketzereien*, note critiche rivolte alla filosofia della ex moglie, Hannah Arendt, ed incentrate proprio su questo punto. Cfr. ivi, p. 239.

41 Cfr. G. Anders, *L'uomo è antiquato I*, cit., p. 17.

42 L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1967, p. 3.