

# *“La potente fontana delle emozioni”.*

## *Günther Anders in dialogo*

### *con Jean-Paul Sartre*

Micaela Latini\*

#### ABSTRACT

Emotions have become a central concern in contemporary aesthetics and philosophy, moving beyond the traditional opposition between reason and affectivity. Against this background, the essay reconstructs the philosophical dialogue between Jean-Paul Sartre and Günther Anders on the nature and significance of emotional experience. Through an analysis of Sartre's *Esquisse d'une théorie des émotions* (1936) and Anders's *Emotion and Reality* (1950), the article compares two different conceptions of emotion: Sartre's account of emotion as an intentional mode of consciousness and a teleological response to situations of impasse, and Anders's view of emotions as original, operative, and intersubjective dimensions of human existence, challenging the reduction of emotional experience to a “magical world” devoid of real efficacy. The dialogue between the two thinkers offers a broader reflection on the relationship between emotions, reality, and action, highlighting the constitutive role of affectivity in being-in-the-world and in aesthetic experience.

#### KEYWORDS

Emotions; Reality; Aesthetics; Günther Anders; Jean-Paul Sartre; Phenomenology

1

La questione filosofica delle emozioni attraversa in modo carsico la storia del pensiero occidentale, oscillando tra due poli opposti: da un lato la loro svalutazione come stati confusi, irrazionali o meramente soggettivi; dall'altro il loro riconoscimento come dimensione essenziale dell'esperienza umana. Lungo l'arco temporale del Novecento, questo dibattito conosce una svolta decisiva grazie alla fenomenologia e all'esistenzialismo, che sottraggono le emozioni sia al riduzionismo fisiologico sia a una lettura puramente psicologista. Le emozioni cessano così di essere considerate meri fatti interni o reazioni automatiche, per essere assunte come modalità fondamentali del rapporto tra l'essere umano e il mondo circostante. La connessione tra emozione e realtà entra in gioco nel dibattito

\* Università degli Studi di Ferrara, [micaela.latini@unife.it](mailto:micaela.latini@unife.it)

estetico: le due dimensioni si intersecano reciprocamente ma al contempo anche si misurano, velando e rivelando di volta in volta la distinzione tra ciò che si vede e ciò che si vive. Le emozioni non rappresentano una semplice reazione soggettiva o accessoria, ma sono parte integrante del valore estetico dell'esperienza. In questo senso le emozioni estetiche sono da intendersi come appropriate, cioè suscitate e orientate dalle caratteristiche formali e semantiche dell'opera o dell'oggetto estetico. Esse non sono irrazionali né puramente istintive, ma semmai dotate di una dimensione cognitiva, in quanto contribuiscono alla comprensione del significato dell'opera e del modo in cui essa si offre alla percezione. In questa prospettiva, l'estetica non può ridursi né a un'analisi esclusivamente formale, che escluda il ruolo delle emozioni, né a un soggettivismo emotivo che identifichi il valore estetico con la mera intensità della risposta affettiva. L'esperienza estetica risulta piuttosto dall'intreccio di percezione, comprensione ed emozioni, in un gioco in cui queste ultime svolgono una funzione rivelativa e interpretativa.

Lungo questo solco teorico tracciato da Paolo D'Angelo nel suo ricco volume *La tirannia delle emozioni*, si colloca il confronto tra Jean-Paul Sartre e Günther Anders. Il dialogo tra i due intellettuali prende l'abbrivio a partire dall'opera sartriana *Esquisse d'une théorie des émotions* (1936) e trova una formulazione critica nel saggio di Anders dal titolo *Emotion and Reality* (1950), pubblicato nella rivista "Philosophy and Phenomenological Research", durante l'esilio americano dell'intellettuale tedesco. Nell'ambito della sua ricerca, Sartre elabora una teoria delle emozioni come atti intenzionali e teleologicamente orientati. Se per un verso l'emozione possiede un significato teleologico positivo, questo significato si rivela dall'altro lato ontologicamente negativo, poiché non produce alcun cambiamento reale nel mondo. Il mondo dell'emozione è uno spazio privato, solipsistico, che non incide sull'ordine oggettivo delle cose, che non ha presa sulla realtà. Di contro Anders, che pure riconosce la portata innovativa dell'impostazione presentata dal pensatore francese, ne mette in luce i limiti ontologici e pratici. La tesi andersiana sostiene che Sartre, nel tentativo di riabilitare l'emozione, finisce per svuotarla di realtà ed efficacia.

## 2.

Per comprendere appieno la portata di questa divergenza di vedute, occorre tornare indietro nel tempo. Il rapporto tra i due autori affonda le sue radici nel contesto francese, quando Anders, in

esilio dalla Germania con la moglie di allora Hannah Arendt, entra in contatto con l'ambiente culturale parigino, pur non conoscendo direttamente Sartre. Nel 1936 pubblica sulle *Recherches Philosophiques* il saggio *Pathologie de la Liberté*, elaborazione di una conferenza di taglio filosofico-antropologico intitolata *Die Weltfremdheit des Menschen* (*L'estraneità dell'essere umano al mondo*), tenuta nel 1930 presso la *Kantgesellschaft* di Francoforte. Il testo *Patologia della libertà. Saggio sulla non identificazione* rivela significativi punti di contatto con il pensiero di Sartre, riconducibili anche alla comune ascendenza fenomenologica dei loro studi (tra i maestri di Anders a Friburgo figurano Husserl e Heidegger). Del resto, come Anders non manca di sottolineare nel corso di un'intervista successiva, sarebbe stato lo stesso Sartre a riconoscere – in occasione del loro incontro nelle riunioni del Tribunale per il Vietnam – l'influenza che lo studio di Anders ebbe nella sua opera, e in particolare nella formulazione del concetto di libertà sviluppato nel suo capolavoro saggistico *L'essere e il nulla* (1943).

Nello studio *Patologia della libertà* Anders descrive l'essere umano come un essere “non determinato”, “indefinito”, “non ultimato”, ossia come un “essere libero e indefinibile” (Anders 1963: 349): un essere che può definirsi solo attraverso le scelte e le azioni mediante cui costruisce sé stesso. Una concezione che Sartre formulerà poco dopo in termini analoghi. In entrambi i casi, si tratta di un tentativo tardivo di marginalizzare un fenomeno già evidente, quello dello scambio tra libertà e asservimento, privilegiando invece una libertà intesa in senso filosofico-antropologico. A conferma dell'affinità intellettuale che ruota attorno alle *Recherches Philosophiques*, nello stesso numero in cui apparve *Patologia della libertà* fu pubblicato anche il celebre saggio sartriano sulla trascendenza dell'Ego (1936).

Lo scritto giovanile di Anders anticipa temi quali lo sradicamento, la contingenza, la vergogna e la nausea costitutiva di un essere che non può mai padroneggiare la propria origine, tutti concetti che si stringono intorno al nodo della “discrepanza”. Il punto di partenza della sua riflessione è la non-identificazione dell'uomo con sé stesso e con l'ambiente circostante, di una frattura tra l'essere umano e la natura. Di fronte alla “trappola della contingenza”, la risposta umana assume la forma di un *esprit de fugue* rispetto alle determinazioni particolari dell'essere, sempre percepite come inautentiche. Nel tentativo di sottrarsi a tale condizione, l'antieroe andersiano cade in una spirale senza fine, sperimentando la vertigine (*Schwindel*) esistenziale come ebbrezza della debolezza. A generarla è la strutturale sradicatezza dell'uomo, la sua differenza ontologica rispetto al mondo e la consapevolezza di essere, in qualche modo,

di troppo. Anders elabora questi motivi alla luce del concetto di *Verlorenheit*, sostenendo che l'essere umano non è legato ad alcun mondo determinato né vincolato a uno specifico stile di vita. In questo quadro si chiarisce il nesso tra estraneità al mondo e libertà. Se quest'ultima può essere definita una "categoria patologica", ciò dipende dal fatto che l'esistenza umana è segnata dalla non-conformità. L'incapacità di coincidere pienamente con sé stessi e con il proprio orizzonte vitale costituisce un limite, ma al tempo stesso rappresenta una risorsa: lo scarto della non-identità rende possibile la libertà, la produzione dei mezzi di sussistenza e, più in generale, la costruzione di un mondo umano. L'estraneità al mondo coincide dunque con la libertà. A differenza dell'animale non umano, vincolato a schemi e stili di vita ripetitivi, l'essere umano è in grado di produrre mondi differenti; in questo senso, per Anders, esiste almeno una libertà passiva. Su questa tensione paradossale si innesta il "dono fatale" della libertà, inseparabile dalla contingenza. Proprio perché la sua esistenza è innervata di assenza e distanza, l'essere umano possiede una prerogativa poietica fondata sulla capacità di concepire ciò che non è. Si tratta di una libertà in senso negativo, legata all'instabilità dell'essenza umana, che è al tempo stesso identica e non-identica a sé stessa. Per un difetto antropologico, l'essere umano è esposto al paradosso della contingenza: sperimenta la propria libertà scoprendosi, al contempo, non libero, non determinato da sé stesso. Da qui nasce lo "choc della contingenza" (*Kontingenzschock*), inteso come esperienza della non-corrispondenza: l'uomo si scopre come "proprio io", non scelto, proveniente da un'origine che non padroneggia e con la quale tuttavia deve identificarsi. A questa esperienza si accompagna il sentimento della vergogna (*Scham*), intesa come vergogna dell'origine. L'essere umano "presagisce il mondo da cui proviene, ma al quale non appartiene più come io" (Anders 1993, p. 67). Ogni tentativo di sottrarsi alla contingenza è destinato allo scacco. È in questa condizione che l'uomo cade preda della vertigine esistenziale, espressione di una sradicatezza strutturale e della consapevolezza di essere soltanto tollerato nel mondo: "di troppo", per usare il lessico esistenzialista sartriano. Anders affronta in anticipo rispetto a Sartre il tema della libertà come affermazione positiva dell'impossibilità, per l'uomo, di stabilirsi definitivamente in un luogo. Non a caso, i termini di questa antropologia dell'estraniamento risultano profondamente affini a quelli della *Nausea* (*La Nausée*, 1938) sartriana, e in particolare alle pagine del romanzo dove le 'cose' sfuggono all'umanità e contemporaneamente le si avvicinano in modo invadente. La questione della vergogna richiama invece *l'Essere e il nulla* (D'Angelo, 2024)

L'interesse di Sartre per le emozioni nasce all'interno di un più ampio progetto critico rivolto contro la psicologia empirica e naturalistica del suo tempo. Nello studio dal titolo *Esquisse d'une théorie des émotions* (*Idee per una teoria delle emozioni*), egli prende esplicitamente di mira le teorie fisiologiche degli affetti, in particolare quella di William James, esposta nel saggio *What is an Emotion?* (1884), secondo cui l'emozione non sarebbe altro che la coscienza di una modificazione corporea. Vediamo meglio le argomentazioni di Sartre: in genere siamo portati a credere che la percezione mentale di un evento – come la presenza di un animale minaccioso o un'offesa subita – produca un'emozione, ad esempio la paura o la collera, la quale si esprime poi attraverso specifiche reazioni corporee (tremore, la pelle d'oca, l'accelerazione del battito cardiaco o la secrezione di adrenalina). James, al contrario, sostiene che il rapporto causale sia invertito: proviamo paura perché il nostro corpo trema e reagisce fisiologicamente, e siamo in preda alla rabbia perché si attivano determinate risposte somatiche, come l'aumento dell'adrenalina e della frequenza cardiaca. In altre parole, l'emozione consiste nella percezione soggettiva dei mutamenti corporei che seguono immediatamente la percezione dello stimolo. Tale impostazione, osserva Sartre, riduce l'emozione a un epifenomeno e non è in grado di coglierne il significato propriamente umano. (Sartre 1974, p. 1045).

In particolare, Sartre individua almeno tre aporie fondamentali di questo approccio. In primo luogo, non esiste una corrispondenza biunivoca tra stati fisiologici ed emozioni: condizioni corporee simili possono accompagnare emozioni profondamente diverse, come la rabbia e la gioia. In secondo luogo, la spiegazione fisiologica non riesce a rendere conto del carattere organizzato (*Gestalt*) delle espressioni emotive, che si presentano come configurazioni dotate di coerenza e stile. Infine, contro l'ipotesi di James, Sartre argomenta che l'emozione non nasce dalla percezione del corpo, ma è sin dall'inizio un modo intenzionale di essere-nel-mondo. L'esempio del bambino impaurito chiarisce efficacemente questo punto: il bambino in questione non è consapevole del proprio battito cardiaco o della tensione muscolare, ma dell'oggetto che lo minaccia. L'intenzionalità dell'emozione precede la riflessione sul corpo e non può essere derivata da essa. In tal modo Sartre si colloca esplicitamente nel solco della fenomenologia husserliana, assumendo l'emozione come un atto coscienziale dotato di senso e orientato verso il mondo.

In questa prospettiva, l'emozione non va intesa come un semplice contenuto della coscienza, né come un evento psichico o una reazione corporea di cui il soggetto diventerebbe consapevole solo attraverso la riflessione. Al contrario, Sartre, coerente con la sua teoria dell'intenzionalità, concepisce l'emozione come una forma di coscienza rivolta non a sé stessa, ma al mondo: essa è, infatti, un modo specifico di rapportarsi alla realtà e, in maniera ancora più radicale, uno strumento attraverso cui la coscienza ne modifica il significato. Un passo dello studio di Sartre si rileva particolarmente significativo: "L'emozione non è un accidente, è un modo di esistenza della coscienza, una delle modalità in cui essa comprende (nel senso heideggeriano di '*Verstehen*') il proprio 'Essere-nel-Mondo'" (Sartre 1974, p. 1090).

Contro il riduzionismo fisiologico, Sartre propone una concezione teleologica dell'emozione. Le emozioni non s'impongono all'uomo come eventi passivi, ma sono atti messi in atto dal soggetto in determinate situazioni per scopi ben precisi. Esse sono libere, pur non essendo atti coscienti in senso riflessivo. L'inconscio di cui parla Sartre non è quello psicoanalitico: nella sua concezione, il termine "inconscio" indica il fatto che l'atto emotivo non è cosciente di sé, bensì del proprio oggetto.

Secondo Sartre, la situazione tipica in cui l'umano passa dalla razionalità all'emozione è una situazione di *impasse*. Di fronte a un compito che appare insormontabile all'interno del mondo razionale, il soggetto mette in atto un passaggio che consiste nel sostituire quel mondo con un altro mondo: il mondo dell'emozione. Questo spazio, definito da Sartre 'mondo magico', si caratterizza per la sospensione delle mediazioni causali e strumentali proprie dell'atteggiamento pratico-razionale. Sartre critica l'interpretazione della fuga come comportamento razionale fondato su un calcolo prudenziale. A suo avviso, tale lettura fraintende il significato fenomenologico della fuga, che non va intesa come strategia per mettersi al sicuro, ma come risposta a un'impossibilità: quella di annullarsi nello svenimento. La fuga costituisce piuttosto uno 'svenimento simulato', ossia una condotta di tipo magico attraverso la quale la coscienza tenta di negare l'oggetto pericoloso coinvolgendo l'intero corpo. In questo gesto, la struttura direzionale dello spazio vissuto viene improvvisamente rovesciata e riconfigurata. La paura appare così, nella prospettiva sartriana, come una forma di coscienza che mira a negare un oggetto del mondo esterno e che, spingendosi verso la propria auto-sospensione, tenta di annullare insieme a sé anche l'oggetto temuto. Con le parole di Sartre:

La fuga, nella paura attiva, è a torto considerata una condotta razionale. Vi si vede il calcolo, provvisorio, a dire il vero, di chi vuole interporre fra sé e il pericolo la più grande distanza possibile. Ma ciò significa travisare questa condotta, che sarebbe allora solo prudenza. Noi non fuggiamo per metterci al riparo: fuggiamo perché non possiamo annichilarci nello svenimento. La fuga è uno svenimento simulato, è una condotta magica che consiste nel negare l'oggetto pericoloso con tutto il nostro corpo, invertendo la struttura vettoriale dello spazio in cui viviamo e creando improvvisamente una direzione potenziale, dall'altra parte. È una maniera di dimenticarlo, di negarlo [...] Così ci si presenta il senso reale della paura: è una coscienza che mira a negare, attraverso una condotta magica, un oggetto del mondo esterno, e che arriverà ad annullarsi, per annichilirsi con sé l'oggetto. (Sartre 1974, p. 1071)

Nel mondo magico le difficoltà non vengono risolte attraverso l'azione efficace, ma neutralizzate o annichilite simbolicamente. L'emozione è dunque un'auto-trasformazione dell'essere umano, attraverso la quale egli tenta di modificare il senso del mondo senza modificarne la struttura reale. In casi estremi, come nello svenimento, questa fuga dal mondo razionale assume una forma radicale.

La teoria sartriana dell'emozione si configura come una critica radicale tanto al riduzionismo fisiologico quanto a ogni concezione meramente adattiva degli affetti. L'emozione non è una reazione subita né un semplice riflesso corporeo, ma una modalità intenzionale attraverso cui la coscienza riorganizza il proprio rapporto con il mondo quando l'azione razionale risulta impraticabile. Il ricorso al 'mondo magico' non va dunque inteso come regressione irrazionale, bensì come una strategia esistenziale estrema: una trasformazione del senso del reale che consente alla coscienza di sottrarsi, almeno simbolicamente, a una situazione vissuta come insostenibile. In tal modo, Sartre iscrive l'emozione al cuore della sua ontologia della coscienza, riconoscendole una funzione costitutiva nella dinamica dell'essere-nel-mondo.

4.

È proprio questo punto a costituire il bersaglio principale della critica di Günther Anders nel saggio *Emotion and Reality* (1950). Secondo la ricostruzione andersiana, Sartre compie un'operazione ambigua: da un lato rivaluta l'emozione, riconoscendole dignità filosofica e un significato intenzionale e sottraendola alla marginalità in cui era stata relegata dal razionalismo; dall'altro, però, ne cancella la realtà effettiva, interpretandola come un atto privo di conseguenze reali. All'interno di questa cornice,

l'emozione non è una risposta a una situazione, ma una strategia con cui il soggetto si induce in uno stato emotivo per sottrarsi a un compito impossibile. Secondo il movimento di pensiero di Sartre – osserva Anders – l'emozione nasce in una situazione di stallo pratico: quando il mondo strumentale e razionale si rivela troppo difficile o inaccessibile, il soggetto ‘sceglie’ l'emozione come via alternativa. In tal modo egli non modifica realmente la realtà, ma la trasforma simbolicamente, proiettando un ‘mondo magico’ in cui i problemi sembrano dissolversi o perdere la loro urgenza. L'emozione diventa così una strategia di fuga: non un disordine passivo, quanto piuttosto un comportamento finalizzato, anche se illusorio. In questa prospettiva dichiaratamente teleologica, Sartre può rovesciare la formula classica secondo cui ‘l'uomo piange perché è triste’. Si legge nel testo di Anders: “Mentre i comuni mortali credono di piangere perché sono tristi; mentre James era triste perché stava piangendo; Sartre piange per essere triste” (Anders 2003 p. 90).

Nella lettura di Anders, le teorie di Sartre tratteggiano un orizzonte esistenziale dualistico: da un lato il mondo razionale, pragmatico e strumentale; dall'altro il mondo emotivo, definito come ‘magico’. Tra le pieghe di questa impostazione si annida, tuttavia, una nota ambigua. Le osservazioni andersiane sottolineano come Sartre riconosca realtà piena solo al primo ambito, relegando il secondo a una dimensione di inefficacia e di autoinganno. Le emozioni, pur essendo dotate di senso, restano per il Sartre riletto da Anders fondamentalmente ‘futili’, dal momento che non cambiano il mondo, ma soltanto il modo in cui il soggetto lo percepisce.

Con le sue parole: “Sartre ha decretato con forza la riabilitazione del ‘mondo’ specificatamente emozionale *cancellando la sua realtà*: l'emozione, sebbene sia un comportamento specifico e pieno di significato, resta un atto assolutamente *privo di effetti*. [...] lasciatemi riassumere questo importantissimo punto della sua teoria con la formula: *le emozioni sono inutili*” (Anders 2003, p. 92).

Anders individua in quest'impostazione sartriana un'idea discutibile di ‘normalità’: quella di un soggetto fondamentalmente razionale, sobrio, orientato all'uso strumentale delle cose. Per Sartre, il comportamento razionale e pratico rappresenta la condizione normale dell'essere umano, mentre l'emozione costituisce una deviazione da tale normalità, una via eccentrica. Anders contesta radicalmente quest'impostazione, sostenendo che ogni esperienza umana è sempre accompagnata da una certa tonalità emotiva, da una determinata *Stimmung*: “Con gioia annuso il caffè al mattino e al tempo stesso sono arrabbiato per il tavolo vuoto sul quale mi

aspettavo di trovare una lettera” (Anders 2003, p. 95). Non esiste una percezione neutra del mondo, poiché ogni rapporto con la realtà è fin dall’inizio attraversato da atmosfere affettive, da qualità di minaccia, attrazione, sicurezza o pericolo. In questo senso l’errore di Sartre consisterebbe nel considerare ‘magico’ ciò che è in realtà primario e quotidiano.

Nella prospettiva andersiana perfino le emozioni chiaramente importanti (come l’angoscia) non progettano o costituiscono un secondo mondo – questo accade solo nell’arte – ma rivelano una condizione normale. Ma attenzione: “la condizione normale è anche, sebbene in grado molto minore, una condizione emozionale” (Anders 2003, p. 97).

Da questo rovesciamento di prospettiva emerge una domanda filosofica decisiva: non ‘come è possibile l’emozione?’, ma ‘come è possibile il mondo razionale?’. Quest’ultimo appare allora come un’astrazione costruita a partire da una più originaria esperienza emotivamente qualificata.

Nello scenario aperto da Anders, le emozioni, lungi dall’essere semplici fughe dalla realtà, possono funzionare come motore dell’azione, come stati di preparazione o di controllo. Un esempio significativo è offerto dalla rabbia, che non è soltanto un rifugio simbolico, una metamorfosi illusoria, ma può costituire una fase di preparazione reale all’azione, un ‘non-ancora’ che orienta il comportamento, o persino una forma di autocontrollo che sostituisce la violenza immediata. “La rabbia non è solo (come appare nel libro di Sartre) una condizione esistenziale piena di significato perché preferendola l’essere umano trova soddisfazione nella futile immagine di un ‘mondo più semplice’; il suo significato è molto più concreto: *rappresenta un passo preparatorio all’azione reale, per esempio all’attacco*” (Anders 2003, p. 96).

In questo senso, l’emozione non segna l’abbandono della libertà, bensì una sua articolazione concreta. Così Anders si avvicina a una concezione darwiniana delle emozioni come residui di azioni originariamente efficaci. Inoltre, le emozioni svolgono una funzione di autocontrollo sociale. Il gesto emotivo può trattenere l’azione tanto quanto anticiparla: l’essere umano che urla e non uccide manifesta proprio attraverso l’emozione l’esistenza di una forza contraria che lo trattiene, una prima fase di autocontrollo. Di qui Anders si spinge ad affermare che l’emozione è perfino rinuncia, “un primo grado di moralità” (Anders 2003, p. 99).

C’è un ultimo punto che segna la distanza con Sartre: il valore dato alla sfera sociale delle emozioni. A differenza di Sartre, che sembra aver trascurato quasi del tutto questo aspetto, per Anders

le emozioni non sono solo vissuti interiori, ma fenomeni visibili, comunicativi, intersoggettivi, insomma sociali. Basti pensare alla loro capacità di produrre effetti reali sugli altri: paura, collera, disprezzo e gioia circolano tra i soggetti, modificando concretamente le relazioni.

Un'avvertenza si fa tuttavia necessaria: l'intento di Anders non è quello di liquidare la teoria di Sartre sulle emozioni, ma piuttosto di mostrarne i limiti strutturali. Se il merito del filosofo esistenzialista è quello di aver colto il carattere intenzionale e significativo delle emozioni, il suo limite sta nell'aver rinchiuso questa intuizione all'interno di una gabbia eccessivamente dualistica e negativamente valutativa. La posizione di Anders è netta: le emozioni non costituiscono un secondo mondo irreali, bensì rimandano a una dimensione originaria e operativa del nostro essere-nel-mondo. Lasciamo allora la conclusione direttamente ad Anders, alle pagine di chiusura del suo saggio, dove si ritrovano mirabilmente condensati molti degli elementi incontrati finora, e che costituiranno la base della successiva indagine sull'analfabetismo emotivo (ma quella è un'altra storia, segnata dai tragici successivi eventi del Novecento):

La teoria degli affetti di Sartre è come la teoria di un oceanografo che confina sé stesso nella teoria delle onde della marea. Senza dubbio, le onde delle maree sono così alte che superano il normale livello del mare. Tuttavia, l'oceano è in continuo movimento, movimento che appartiene alla sua natura e la cui media definisce la superficie del mare. Allo stesso modo l'uomo è in uno stato emozionale continuo, non catastrofico. Solo il presupposto che, in realtà, l'oceano è piatto come uno specchio, o che l'Ego è un essere razionale non emotivo, fa sì che le onde appaiono come qualcosa *sui generis* (Anders 2003, p. 103).

## Bibliografia

- Anders G., *Emotion and Reality* (1950); trad. it. di S. Cavenaghi, *Emozione e realtà*, in Id., *Saggi dall'esilio americano*, Palomar, Bari 2003, pp. 89-103.
- Anders G. *Die Antiquiertheit des Menschen, I. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*; trad. it. di L. Dal-lapiccola: *L'uomo è antiquato. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, Il Saggiatore, Milano 1963.
- Anders G., *Wenn ich verzweifelt bin, was geht mich an!* (1984); trad. it. di R. Callori e S. Velotti, *Opinioni di un eretico*, prefazione di S. Velotti, Milano-Udine, Mimesis, 2023.
- D'Angelo P., *La tirannia delle emozioni*, Il Mulino, Bologna 2020.

D'Angelo P., «Com'è cambiata la vergogna nell'età dei social e degli avatar», *Domani*, 18.9.24, pp. 14, foglio 2-3 (<https://www.editorialedomani.it/idee/come-cambiata-la-vergogna-nelleta-dei-social-e-degli-avatar-ra3lhn3w>). Ultima consultazione 6 febbraio 2026, h. 23.35.

Sartre J.-P., *Esquisse d'une théorie des émotions* (1936); trad. it. di A. Bonomi, *Idee per una teoria delle emozioni*, in Id., *Opere*, Bompiani, Milano 1974.