

VALLORI RASINI\*

## IL POSTMODERNO È ANTIQUATO

*La tecnica come soggetto della storia in Günther Anders*

### Abstract

In the same years that Jean-François Lyotard was introducing a significant shift in the interpretation of reality by publishing his seminal work on postmodernism, on the fall of grand metaphysical narratives, on the decline of totalising rationality and on the profound crisis of utopias, Günther Anders was contemplating a far more radical transformation in the trajectory of human cultural evolution: the “change of the subject of history” and the potential end of human history. The advent of the technological era not only brings with it a change of the paradigm for interpreting reality in the course of history, but also overturns the “ontological” condition of man, who has now become “ahistorical”. This places technology at the centre of history as its sole subject, rendering the very idea of a postmodern era antiquated.

**Keywords:** Cultural evolution, Günther Anders, Human history, Postmodernism, Technique

L'evoluzione della tecnica sembra rivelarsi dialettica.

G. Anders, *Stenogrammi filosofici*

### 1. *La postmodernità è antiquata*

L'idea del postmoderno ha cercato di cogliere una quantità di mutamenti sociali e culturali tentandone una sintesi sfaccettata e tuttavia sempre rigorosamente “in linea” con quella di “modernità”. Crisi della razionalità, di quella facoltà umana destinata dall'illuminismo ai massimi successi; declino della fede nel progresso, nella possibilità illimitata di sviluppo di un genere superiore e dominante; abbandono di funzionalismo e creatività innovativa, scadute ormai a forme ipocrite dell'ambizione umana: sono formule che colgono un nuovo accadere, riferito però allo stesso soggetto che era stato protagonista della storia moderna.

Con l'espressione “fine delle grandi narrazioni” Jean-François Lyotard indica – semplificando al massimo, come lui stesso precisa – la perdita di fiducia nei dispositivi di legittimazione sovranarrativi e una diffusa incredulità, effetto dello sviluppo scientifico, che lascia il posto a una «nebulosa di elementi linguistici» discreti ed eterogenei e a una più o meno complessa «pragmatica delle particelle linguistiche»<sup>1</sup>.

A questa metamorfosi culturale corrisponde una struttura sociale di nuovo tipo: la “decomposizione” delle grandi narrazioni porta con sé senso di abbandono, disorientamento

\* Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia – [vallori.rasini@unimore.it](mailto:vallori.rasini@unimore.it).

1 J.-F. Lyotard, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere* (1979), Feltrinelli, Milano 2010, p. 6.

e il rimando a un'individualità di scarso valore, configurando la collettività umana come una massa di singoli atomi lanciati in un moto continuo e scomposto. Ma con queste serie di considerazioni, che gli pare «obnubilata dalla rappresentazione paradisiaca di una perduta società “organica”»<sup>2</sup>, Lyotard non concorda. Per quanto diminuito – sostiene – il “sé” non è affatto isolato; è invece «coinvolto in un tessuto di relazioni più complesse e mobili che mai»<sup>3</sup>.

Ciò significa non soltanto che il singolo si trova sempre situato in posizioni nodali “attraversate da messaggi” di varia natura, ma anche che, nel ricoprire funzioni di volta in volta diverse in qualità di destinatario, di destinatario o di referente, egli non è mai privo di potere sui messaggi che definiscono la sua posizione, per quanto sfavorita tale posizione possa apparire. Insomma, nell'epoca postmoderna, nonostante gli importanti mutamenti sopravvenuti rispetto all'epoca passata, è sempre l'essere umano a mantenere una posizione di controllo: egli dà vita alla struttura sociale mediante legami linguistici e quello che si considera “il problema” del rapporto sociale viene esso stesso ricondotto (come qualunque dimensione dell'esistenza comunitaria) a un “gioco linguistico”.

D'altra parte – precisa Lyotard – in una società in cui la componente comunicativa diviene ogni giorno più evidente come realtà e come problema ad un tempo, l'aspetto linguistico assume inevitabilmente una nuova importanza, che sarebbe superficiale ridurre alla tradizionale alternativa fra parola manipolatrice o trasmissione unilaterale del messaggio da un lato, e libera espressione o dialogo dall'altro<sup>4</sup>.

Di particolare importanza è la convinzione che i centri di attraversamento, comunque vengano a definirsi nella rete dei messaggi, non siano mai solo passivi. È vero, ammette Lyotard, che attualmente è la “macchina cibernetica” a trattare l'informazione, ma si affretta ad aggiungere che i fini a essa assegnati in fase di programmazione sono pur sempre definiti da umani e in fin dei conti l'adeguatezza dell'ottimizzazione delle prestazioni finali del processo sarebbe garantita dalle competenze (disinteressate e libere?) degli individui (non a caso però detti “atomi”) del sistema sociale<sup>5</sup>.

Non potendo negare un ingente «effetto depistante del decollo tecnologico»<sup>6</sup>, Lyotard cerca di minimizzarne l'impatto sociale insistendo sulle specifiche dinamiche di gioco delle relazioni linguistiche. Sostiene che per capire realmente la conduzione dei rapporti sociali non basti la teoria della comunicazione, ma occorra appellarsi anche all'agonistica; sarà allora chiaro che ciascun interlocutore linguistico, indipendentemente dalla collocazione e dal ruolo, subisce uno “spiazzamento” o una alterazione a partire dalle “mosse” che lo riguardano, le quali susciteranno “contromosse” tanto migliori quanto più esse saranno inattese, vale a dire non semplicemente reattive.

---

2 Ivi, p. 32.

3 *Ibidem*.

4 Ivi, p. 33.

5 Ivi, p. 34. Nonostante la straordinaria complessificazione della situazione socioculturale, ancora oggi vengono avanzate argomentazioni simili.

6 Ivi, p. 70.

Si tratta però di capire se e in quale misura questo avvenga realmente (non sia solo auspicabile), e se inoltre la spontaneità di contromosse impreviste possa comportare dinamiche innovative ottimali o quantomeno positive. Benché riconosca le molte difficoltà derivanti dal sapere performativo, sia nella direzione dello sviluppo della ricerca – sempre più vincolata al mercato delle competenze – sia sul piano della trasmissione delle conoscenze e della formazione in generale, Lyotard si mantiene tuttavia fedele a una visione ottimistica della situazione generale: la narrazione in fin dei conti si conserva anche nel non narrativo<sup>7</sup>; persino la scienza ha bisogno di legittimazione e di fuoriuscire dai binari del determinismo<sup>8</sup>; e in generale le regole del gioco imposte dalla tecnicizzazione sono passibili di modificazione.

L'analisi di Lyotard consiste nell'osservazione di fenomeni di implementazione, riformulazione e depotenziamento verificatisi all'interno del tessuto sociale e nella produzione del sapere rilevabili mediante un confronto reso possibile dalla continuità di un determinato paradigma: è l'umano a fare la storia; da esso dipendono i modi e le forme del darsi relazionale, i grovigli e gli snodi del divenire culturale. Si possono cioè distinguere un'era moderna e una postmoderna tenendo fermo l'assunto che il soggetto della storia è e rimane l'essere umano, protagonista che in vario modo agisce e subisce il corso dei fatti culturali. Non la pensa allo stesso modo Günther Anders, che all'incirca negli stessi anni in cui Lyotard redigeva il suo rapporto per il governo canadese dava alle stampe il secondo volume del suo *L'uomo è antiquato*<sup>9</sup>, in cui più ancora che un cambiamento di paradigma si profila un vero e proprio rivolgimento della condizione umana, un sovvertimento così radicale da rendere "antiquata" persino la locuzione "postmoderno".

## 2. Sulla condizione tecnica del mondo

Le alterazioni epocali della situazione culturale e della condizione umana, valutabili da un ampio spettro di proficue e talora insolite angolazioni, potrebbe non dipendere da semplici mutazioni di forma e dalla ridefinizione delle "regole dei giochi" all'interno delle scienze e delle arti<sup>10</sup>, ma da qualcosa di più "radicale". Mentre arricchisce la sua preziosa fucina di interrogativi conversando ininterrottamente con il proprio tempo<sup>11</sup>, Günther Anders mette a fuoco il fenomeno fondamentale (nel senso filosofico del termine, cioè dal valore di fondamento) per l'interpretazione della contemporaneità; qualun-

7 Ivi, p. 53.

8 Ivi, pp. 99-102.

9 G. Anders, *L'uomo è antiquato. I. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale* (1956), tr. it. di L. Dallapiccola; Id., *L'uomo è antiquato II. Sulla distruzione della vita nell'era della terza rivoluzione industriale* (1980), tr. it. di M.A. Mori, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

10 Come appunto sostiene J.-F. Lyotard, *La condizione postmoderna*, cit., p. 5.

11 Si veda l'icastico inquadramento del pensiero e dell'opera di Anders proposto da N. Mattucci, *Tecnocrazia e analfabetismo emotivo*, Mimesis, Milano 2018, pp. 17 ss.; confronta inoltre i saggi raccolti nel numero monografico dal titolo *L'uomo è antiquato? Günther Anders e la scena attuale*, a cura di M. Latini e V. Rasini, in «aut aut», n. 397, 2023.

que altro elemento fattuale – socioculturale, politico, economico – si colloca su un piano secondario e va ricondotto a quel fondamento.

L'ingresso nell'era della tecnica – dovuto alla rapida successione di tre rivoluzioni industriali<sup>12</sup> – ha portato alla sostituzione del protagonista degli eventi storici. Con ciò non si intende che la tecnica – la sua presenza nel mondo e l'uso massiccio di tecnologie – sia oggi divenuta prevalente o si sia fatta sempre più indispensabile (che sia così è innegabile e ovvio); non è questione di quantità o di peso: il vero soggetto della storia non è più l'essere umano, ma l'universo artificiale da lui generato. «Non possiamo più dire che, nella nostra situazione storica, esiste tra l'altro anche la tecnica» – come se la tecnica fosse una componente qualunque della realtà mondana «bensì dobbiamo dire: la storia ora si svolge nella condizione del mondo chiamata “tecnica”»<sup>13</sup>.

All'illustrazione della condizione tecnica del mondo è dedicato pressoché interamente il lavoro filosofico di Anders a partire almeno dai primi anni Quaranta. Benché egli dati la “svolta” dei propri interessi filosofici all'agosto 1945, quando la “grandezza” delle tecnologie occidentali palesò la sua devastante potenza con lo sgancio della bomba atomica su Hiroshima e Nagasaki<sup>14</sup>, le pagine diaristiche con cui comincia il primo volume di *L'uomo è antiquato* testimoniano che la sua riflessione sul tema era avviata già da tempo. Gli effetti della quantità crescente di tecnologie e la rapida evoluzione di congegni sempre più facilmente disponibili mostravano un riverbero sui comportamenti individuali e sociali, preconizzando nuove forme di comunicazione, di concorrenza e associazione; trasformando tempi e modi della vita comunitaria e lavorativa; ridefinendo senso e ritmi della divisione e del sentire personale. La rivoluzionaria promessa di Prometeo recava con sé al contempo l'incognita peggiore (benché solo per difetto di lungimiranza): la trasformazione “ontologica” e l'autodeclassamento a servo dell'essere umano.

L'inconfessata vergogna che prova dinanzi ai prodigi della tecnica – rintracciabile al fianco della maggior parte dei fenomeni sociali di nuovo genere<sup>15</sup> – costituisce la miglior prova della totale obsolescenza dell'uomo<sup>16</sup>: incapace di starle al passo, sotto ogni punto di vista, egli abdica in favore dei suoi prodotti e si ritira in angolo, diligentemente subordinato. Ancorché dissimulata, giacché difficile da ammettere, la disfatta dell'umano non è che l'ultimo atto dialettico della rapida corsa alla tecnicizzazione.

Prometeo – commenta Anders – ha riportato una vittoria troppo trionfale, tanto trionfale che ora, messo a confronto con la sua propria opera, comincia a deporre l'orgoglio che gli

12 Le tre rivoluzioni industriali di cui tratta Anders sono definite attraverso le trasformazioni del rapporto dall'essere umano con la tecnica. Si veda G. Anders, *L'uomo è antiquato. II*, cit., pp. 9 ss.

13 Ivi, p. 3.

14 Il termine “svolta” è proposto dallo stesso Anders; si veda, Id., *Uomo senza mondo. Scritti sull'arte e la letteratura* (1984), tr. it. di A. Aranyossy e P.P. Portinaro, Spazio libri, Ferrara 1991, p. 29.

15 L'espressione ricalca volutamente il titolo di un capitolo del libro di A. Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica* (1957), Armando, Roma 2003, p. 48; la convergenza di alcune sue analisi con il pensiero di Anders è infatti significativa ma – come questi chiarisce (*Opinioni di un eretico*, Mimesis, Milano 2023, pp. 60-62) – ciò non dipende da un loro rapporto: gli aveva parlato in una sola occasione, a Vienna all'inizio degli anni Cinquanta, e il loro incontro non si era concluso con un gesto di cortesia.

16 Alla “vergogna prometeica” è dedicata la prima parte del vol. I di *L'uomo è antiquato*, cit., pp. 55 e ss.

era tanto naturale nel secolo passato e comincia a sostituirlo con il senso della propria inferiorità e meschinità<sup>17</sup>.

Nell'era postprometeica, quando alla pessima qualità intrinseca del produttore è sostituita la performante funzionalità del prodotto, all'essere umano non rimane che fare un passo indietro; «la tecnica è ormai diventata il soggetto della storia con la quale noi siamo soltanto “costorici”»<sup>18</sup>.

### 3. “Costoricità” antropologica

“Costorico” significa semplicemente “compresente”, vale a dire presente nella medesima storia (una storia sulla cui durata tuttavia non è dato poter contare). Gli umani sono compresenti nella forma subalterna di “pastori dei prodotti”. La sarcastica alterazione della nota espressione heideggeriana produce un effetto dissacrante: rivela la bassezza dell'essere umano, umile addetto alla protezione, al foraggiamento e alla riproduzione dei prodotti tecnologici, mentre sancisce la loro irraggiungibile altezza. Il privilegio antropologico consiste dunque nell'opera di tutela degli artefatti, divenuti la vera ragione d'essere del mondo, il “chi” della storia:

“Pastori dell'essere”, quali Heidegger ci ha eletti, in un mondo pienamente biblico, cioè antropocentrico [...], no, “pastori dell'essere” non lo siamo certamente. Piuttosto, ci consideriamo pastori del nostro mondo di prodotti e apparecchi, che ha bisogno di noi, per quanto ci sovrasti per potenza, in qualità di servitori<sup>19</sup>.

La “storicità” degli umani consiste perciò nell'essere proprietari, progettisti o semplici azionatori delle varie tecnologie; ma soprattutto si rivela nel loro ruolo di indispensabili consumatori di prodotti. Il consumo è senza dubbio la principale forma di cura della quale è incaricato il pastore umano. In quanto consumatore di qualunque genere di prodotti, l'uomo si qualifica come un vero e proprio “pezzo” del meccanismo di implementazione delle attività tecniche. Nella catena di detta attività la fase distruttiva della consumazione non conclude un processo, determina invece le condizioni indispensabili per una nuova fase produttiva.

Insomma, anche i prodotti che possono sembrare finali, grazie all'intervento umano, all'indispensabile ausilio dei nostri “atti di consumo”<sup>20</sup>, si trasformano in veri e propri mezzi di produzione. E poiché, come ogni mezzo di produzione, anche la “fame di prodotti” necessita di attenta protezione e accurato nutrimento, si è resa necessaria la creazione del redditizio universo pubblicitario, un'industria parallela, straordinariamente fiorente e ramificata, per la produzione di sempre nuovi bisogni.

17 Ivi, pp. 58-59.

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

19 Ivi, p. 260.

20 Ivi, p. 10.

Ma le logiche della produzione non distinguono tra prodotto e prodotto, non soppesano vantaggi e rischi a essi legati, e men che meno si attengono a norme morali; e così come rendono possibile il saccheggio indiscriminato delle risorse della terra, includendovi la “materia umana”, non ammettono eccezioni circa la richiesta di consumo. Le armi, come qualunque altro prodotto, necessitano di essere usate affinché nuovi esemplari possano sostituirle senza interruzioni nel sistema. Tutte le merci prodotte, precisa Anders, «ci sono per non esserci»<sup>21</sup>; esse sono ontologicamente effimere e in molti casi si esauriscono al primo uso. E prosegue:

anche le *armi* appartengono a questa classe di oggetti ideali che sono destinati a essere consumati con il primo uso. Una bomba al napalm non si può lanciare due volte, così come non si può mangiare due volte lo stesso panino. In tal senso esse sono “articoli di consumo” e, detto secondo una teoria dell’oggetto, somigliano ai panini più degli altri prodotti dell’industria<sup>22</sup>.

All’interno del meccanismo di collaborazione con il nuovo soggetto della storia, la posizione antropologica diviene sempre più ancillare e oltremodo “rigida”. L’essere umano perde non solo la possibilità di “muovere il mondo” – un tempo costruito a sua immagine e misura<sup>23</sup> – ma anche quella più modesta di muoversi nel mondo. Segue passivamente la guida sicura delle disposizioni tecnocratiche, ben adattato tra un ingranaggio e l’altro, e non si cura di sporgersi oltre la soglia. «Agisci in modo che la massima della tua azione possa coincidere con quella dell’apparato, di cui sei o sarai parte»<sup>24</sup>: così suonerebbe oggi un eventuale imperativo categorico, che non più rivolto al prossimo o all’umanità intera potrebbe solo intimare di non discostarsi mai dalle “massime” gradite agli apparati, dalle logiche vincenti che trascinano la storia.

La stretta aderenza alla dimensione macchinale non è priva di conseguenze neppure sul senso del reale e la capacità di correlarsi al tempo. Velocità e ritmi del cambiamento tecnologico sono oramai divenuti vincolanti e trascinano con sé l’esistenza di individui sempre meno capaci e interessati a collocarsi “nel tempo”, a sentirsi in rapporto a una tradizione e a un passato. Questa apatica estraneità li rende “astorici” e, nonostante una certa loro presenza nel corso della storia, non ne avvertono il senso. «L’umanità attuale – dice Anders con riferimento all’angelo di Paul Klee assunto a simbolo da Walter Benjamin – guarda altrettanto poco indietro che avanti», come stordita dall’avanzare senza tregua del “nuovo mondo” che di essa dispone. In realtà, questa storia si è mutata in una «ininterrotta storia della cancellazione istantanea del presente», in una perpetua sostituzione di un presente a un presente. Una simile storia «non diventa mai consapevole di sé», non dà corpo alla memoria, non può essere ricordata o dimenticata, non è dunque propriamente storia, ma solo «inosservata successione»<sup>25</sup>.

21 Ivi, p. 39.

22 *Ibid.*; poi ivi, p. 263-265. La guerra non è dunque nemica della produzione industriale, non rappresenta una cesura nella vita dell’industria, ma al contrario ne è un formidabile alleato, come lo è la moda.

23 Come ancora lo voleva l’antropologia filosofica di Max Scheler e di Arnold Gehlen, dalla quale Anders prende fermamente le distanze (cf. ad esempio ivi, p. 117).

24 G. Anders, *L’uomo è antiquato II*, p. 268.

25 Ivi, p. 275. Per spunti interessanti sul concetto di “storia” in Anders si rimanda a F. De Simone, *Memoria, narrazione e storia in Günther Anders*, in «Lo Sguardo. Rivista di filosofia», 29, 2019, pp. 377-388.

#### 4. Fine della storia

Ma vi è una cancellazione ancora più radicale della storia, anch'essa dipendente dal fatto che la tecnica è ora il vero soggetto della storia. Non si tratta di non “vederla”, ma di vederla scomparire. Il fatto che quella della tecnica non sia più una storia tra le altre, ma sia divenuta, benché solo di recente, “la storia”, dice Anders, «trova terribile conferma nel fatto che dal suo corso e dal suo impiego dipende l'essere o il non essere dell'umanità»<sup>26</sup>. Si tratta della questione «se l'umanità continuerà ad esistere o meno»<sup>27</sup> – radicale e piena di implicazioni morali – divenuta inevitabile dinanzi al mostruoso potere che rende l'umanità intera eliminabile:

A prescindere da un pugno di nichilisti disperati del secolo scorso, non c'è mai stato un teorico della morale che abbia messo in dubbio il presupposto che ci saranno e ci debbano essere uomini. Fino a poco fa sarebbe stato assurdo metterlo in discussione. Ma con la bomba e con la nostra presa di posizione o con la nostra mancata presa di posizione di fronte ad essa questa domanda è diventata scottante<sup>28</sup>.

L'esistenza dell'atomica – ma già solo il suo progetto – rappresenta un punto di non ritorno, e la sperimentazione degli ordigni nucleari non dà corpo a semplici esperimenti. Per via dell'enorme potenza dei loro effetti, quelli che chiamiamo “esperimenti” nucleari non sono più tali, sono e devono essere chiamati “avvenimenti storici”; e in realtà si tratta di fatti che benché avvengano “nella storia”, hanno persino «superato la soglia storica»<sup>29</sup>. Mentre la loro preparazione lascia ancora persistere la possibilità di un “dopo” e si mantiene perciò ancora all'interno della storia guidata dalla tecnica, la loro effettuazione si situa in un “oltre” che eccede la dimensione propriamente “sperimentale”<sup>30</sup> e di conseguenza quella storica. Ciò vale a maggior ragione per una guerra atomica, qualunque “scopo” le sia connesso: «nel momento in cui ci si mettesse a realizzare questo scopo, cioè nel momento in cui la guerra avesse inizio, la storia sarebbe finita. Il giorno delle prime esplosioni esploderebbe anche la dimensione della storia»<sup>31</sup>.

L'annientamento generale porterebbe con sé tutto ciò che è stato storia; e, ben al di là della fine fisica dell'umanità del momento e della natura, si darebbe la fine di ogni memoria. La guerra atomica spazzerebbe via l'umanità «che si estende e si distribuisce attraverso le regioni terrestri; ma anche quella che si estende attraverso le regioni del tempo: poiché, se l'umanità attuale sarà uccisa, si estinguerà anche l'umanità passata, e anche quella futura»<sup>32</sup>. In sostanza, “nulla sarà stato”; e allora, lungi dall'essere stato

26 G. Anders, *L'uomo è antiquato II*, p. 258.

27 Id., *L'uomo è antiquato I*, cit., p. 250.

28 Ivi, p. 250.

29 Id., *L'uomo è antiquato II*, cit., p. 271.

30 Anche Hannah Arendt sottolinea la cosa proprio richiamandosi alla teoria di Anders: H. Arendt, *Vita activa* (1958) tr. it. di S. Finzi, Giunti-Bompiani, Firenze 2017, p. 167 e nota 13, p. 397.

31 G. Anders, *L'uomo è antiquato I*, cit., p. 272.

32 Id., *L'ultima vittima di Hiroshima* (1961), tr. it. di R. Solmi, a cura di M. Latini, Mimesis, Milano 2016, p. 39; i *Comandamenti dell'era atomica* erano stati pubblicati nella *Frankfurter Allgemeine Zeitung*

un interludio tra due eternità – come nell’immagine nietzschiana della porta carraia – il tempo si configurerà come «un interludio fra due nulla: fra il nulla di ciò che, nessuno potendolo ricordare, “sarà stato” come se non fosse mai stato, e il nulla di ciò che non potrà mai essere»<sup>33</sup>.

Fine dei tempi e tempo della fine rimangono tuttavia “invisibili”<sup>34</sup> per una duplice causa. Da una parte, una particolare patologia di cui soffre l’essere umano, vale a dire l’asincronizzazione delle sue facoltà, gli rende difficile intravedere l’enormità del pericolo rappresentato dall’atomica. La prima radice della nostra “cecità all’apocalisse” si può in realtà attribuire alla stessa natura umana; infatti è vero che le diverse facoltà antropologiche non sono del tutto allineate, e ciò dipende presumibilmente dai loro specifici rispettivi limiti. Ma il “dislivello prometeico” assume le dimensioni di un vero problema allorché il divario tra esse finisce per «aumentare a tal punto che le facoltà si perdono vicendevolmente di vista»<sup>35</sup>, determinando uno scollamento esiziale.

Non si pensi però al risultato di un processo ineluttabile di cui l’essere umano è vittima innocente; perché è precisamente il modo di “permanere”, supinamente accomodato dietro il nuovo soggetto della storia, a provocare l’approfondimento della divaricazione tra la capacità di progettare e realizzare straordinari ordigni tecnologici e la capacità di immaginarne gli effetti.

Altrettanto decisivi sono peraltro certi fattori storici, primo fra tutti – sostenuto da secoli di imperturbato successo scientifico – l’ingenua fiducia in un progresso inarrestabile e senza fine. «Non si crede a una fine, non si vede una fine»<sup>36</sup>, sentenza Anders, e l’ipotesi di un’Apocalisse diviene per ciò stesso irragionevole, perde qualunque capacità di presa. Direttamente responsabili dell’ottennebramento sono in particolare le “deformazioni” indotte dalla facile simbiosi con le tecniche: la chiusura dell’esistenza nel presente, in uno stretto ma comodo qui e ora, la sostituzione dell’azione con una sempre più passivante “collaborazione” specializzata, l’assopimento della coscienza; insomma, il sopraggiungere di una forma di disumanizzazione che, con riferimento alle categorie fornite dall’antropologia filosofica tedesca del Novecento, si potrebbe dire una sorta di “animalità di ritorno”<sup>37</sup>.

---

del 13 luglio 1957.

33 Ivi, p. 39. La letteratura critica su questo tema, assolutamente centrale per Anders, è assai ricca ormai anche in lingua italiana; ci limitiamo qui a menzionare due raccolte relativamente recenti: *Potere e violenza nel pensiero di Günther Anders (Monographica II*, a cura di V. Rasini), in «Etica e Politica», 15, 2, 2013; M. Latini, A. Meccariello (a cura di), *L’uomo e la (sua) fine. Saggi su Günther Anders*, Asterios, Trieste 2014.

34 Si veda di G. Anders, *Die atomare Drohung. Radikale Überlegungen zum atomaren Zeitalter*, C.H. Beck, München 2023 (uscito nel 1972 con il titolo *Endzeit und Zeitenende*) e la Parte quarta, dal titolo *Della bomba e delle radici. Della nostra cecità all’Apocalisse* del vol. I di *L’uomo è antiquato*, cit., p. 251 ss.

35 G. Anders, *L’uomo è antiquato I*, cit., p. 278.

36 Ivi, p. 286.

37 Chiusura in un ambiente specifico di vita, specializzazione dei comportamenti, manifestazioni prevalentemente passive, assenza di autocoscienza sono tra le principali categorie con le quali in particolare Max Scheler (di cui Anders era stato assistente) e Arnold Gehlen descrivevano la realtà animale in contrapposizione a quella dell’essere umano.



Quella che definiamo “sensibilità emotiva” – la facoltà di provare e sviluppare sentimenti adeguati alle nostre esperienze esistenziali – considerata in passato un raffinato tratto tipico del genere umano, ne fa immediatamente le spese. Ma anche diverse attitudini intellettive subiscono alterazioni consistenti. La capacità critica, l’abilità interpretativa e finanche l’arguzia (o il gusto) della scelta, spronata dal bisogno di autonomia o dal coraggio della trasgressione, perdono forza e, anzi, ragion d’essere. Passivamente nutrito dalla standardizzazione massmediatica, l’uomo contemporaneo si circonda di apparecchi che parlano al suo posto e sempre più volentieri accoglie, “fornite a domicilio”, opinioni ben confezionate come qualunque altra merce di consumo<sup>38</sup>.

D’altronde, come non è più soggetto della storia, egli non è più neppure detentore di libertà. L’inversione allora è completa: «i soggetti della libertà e della mancanza di libertà sono scambiati. Libere sono le cose; mancante di libertà è l’uomo»<sup>39</sup>. Le logiche del mondo cosale determinano interamente il suo comportamento: per quanto cerchi ancora di illudersi considerandosi controllore o anche solo attore non solo passivo, parte “creativa” di interferenze innovative o “spiazzanti”, come ancora suggeriva Lyotard, la condizione postprometeica gli sottrae non solo la speciale “posizione nel cosmo” cui ambiva in un passato ancora recente, ma persino il desiderio di averla. Lungi dal somigliare a un sé sempre in relazione dialogica con la realtà che lo circonda, l’individuo di oggi appare simile al “buco di un setaccio”<sup>40</sup>, idoneo a svolgere un compito sottratto a qualunque umana volontà.

---

38 Id., *L’uomo è antiquato II*, cit., p. 242.

39 Id., *L’uomo è antiquato I*, cit., p. 67.

40 Il riferimento è alla citazione dal *Manuale del conformismo molussico* che si trova in G. Anders, *L’uomo è antiquato II*, cit., p. 119.