



ESISTENZA PATOLOGICA E LIBERTÀ DELLA TECNICA. IL DRAMMA DELLA LIBERTÀ IN GÜNTHER ANDERS

Federico Monaro

Universidad de Castilla – La Mancha, España
Federico.Monaro@alu.uclm.es

ENGLISH TITLE: PATHOLOGICAL EXISTENCE AND FREEDOM OF TECHNOLOGY.
THE DRAMA OF FREEDOM IN GÜNTHER ANDERS' WRITINGS

ABSTRACT

In this paper I try to show the relationship between the concept of freedom and the concept of technique as developed by Günther Anders. I will argue that in Anders' writings there is a specific conception of freedom. The underlying idea is that freedom represents a sort of pathology. Humans live as strangers in the world, lacking in an a priori endowment that, for this very reason, they have to realize. Man acts as a producer of useful objects for his own survival, and in this sense, there is a freedom to use technical capacity. Man is free to use technology to live in the world and without technology man couldn't survive. Thus, with his own hands man manipulates the world, the production of which is led by a series of steps from a lack to technology, from abstraction to realization. The use of technology, however, according to Anders, is dramatic because there is no freedom, except to be free to use technology.

KEYWORDS: Günther Anders, Freedom, Technology, Abstraction of absence, Technical capacity, Social identification

1. INTRODUZIONE

Negli studi su Günther Anders il primo riferimento che viene fatto è sul suo pessimismo, egli è tacciato di essere il profeta della catastrofe dell'umanità, la quale si auto-distrugge con le proprie mani grazie alle invenzioni tecniche. Viene dimenticata però la dimensione entro la quale lo stesso Anders svilup-

pa il proprio pensiero. Il radicale pessimismo di Anders non deriva in toto da quella che è la tecnica in sé e per sé, bensì nasce da quella che è un'esistenza gettata dell'uomo nel mondo. La *Geworfenheit*, per riprendere l'espressione di Heidegger, costituisce il prodromo dell'esistenza andersiana. L'opera di Anders è una sorta di *sociopatologia della vita quotidiana*¹, la traduzione antropologica e sociale del famoso testo freudiano *Psicopatologia della vita quotidiana*. Il pessimismo si costruisce mattone su mattone, edificandosi in un vero e proprio ritratto sociale. Stupirà ai molti il reiterato atteggiamento sprezzante e ironico verso la società americana, proprio quella società che lo ha accolto dopo la fuga dal nazismo. Il disprezzo di Anders deriva direttamente dalla visione di una società conformista nella quale *la notte è buona per non vedere la notte*². L'amara ironia di Anders si mostra come l'apice dell'impegno sociale, che egli utilizza per porre rimedio a quella condizione umana costituita dall'assoluta libertà umana verso il mondo, la non specializzazione umana è la drammatica condizione per cui l'uomo deve impegnarsi nel re-inventare il mondo che ha di fronte. L'esistere per Anders è libertà di rappresentazione dell'astrazione, produzione dell'avvenire attraverso la propria capacità tecnica.

La tecnica è connaturata all'*a posteriorità* umana, è il legame inscindibile e coercitivo che incatena l'uomo alla produzione del mondo. L'esistenza umana è quindi fin dalla nascita un'esistenza malata, ci dice Anders. La libertà in queste condizioni, e qui tutti possono convenire sull'inattualità del filosofo tedesco, è il Calvario dell'uomo, non rappresenta un valore. Considerazioni che fanno rabbrivire il XXI secolo, il secolo che pone a modello il mantra «sono libero di fare ciò che voglio».

2. SCISSIONE DEL SOGGETTO

Anders caratterizza l'esistenza umana nel segno dell'artificialità, l'uomo nella sua esistenza difetta della compiutezza, è un essere antropologicamente incompiuto³. La naturalità dell'uomo si presenta nella propria esistenza biologica, in ciò che gli afferisce primitivamente dalla sua creazione. Si potrebbe dire che l'esistenza in toto biologica, nel suo livello primordiale, è la forma entro cui plasmare la materia dell'esserci dell'uomo nel mondo; un

¹ F. Lolli, *Günther Anders*, Orthotes, Napoli-Salerno 2014, p. 14.

² G. Anders, *L'uomo è antiquato vol. II, Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, vers. ebook, p. 217.

³ «Noi uomini non siamo creati in modo compiuto: certo, siamo generati come esseri sociali, ma senza che per noi sia prevista una determinata forma sociale, dobbiamo costruire autonomamente la forma e le sue regole; il che significa "artificialmente". Forse, se noi uomini abbiamo una "natura", questa artificialità fa addirittura parte della nostra "natura"». G. Anders, *Amare, ieri*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 103.

grosso contenitore vuoto plasmabile e riempibile dall'artificio umano. Anders ci ricorda come l'uomo sia aprioristicamente un guscio vuoto, assolutamente dipendente dalla realtà esterna in cui vive⁴.

L'artificialità si manifesta inizialmente a partire dalla genesi psico-sociale del soggetto. Il soggetto in quanto tale consta internamente dell'Io come produzione sociale. L'Io è la parzialità sociale che identifica l'individuo come tale, rendendolo esattamente l'Io riconoscibile come Io. Risulta comprensibile che considerare l'uomo come aprioristicamente privo di materia lo espone alla plasmazione sotto tutti i punti di vista. Non è un caso che la riflessione di Anders si spinga nella direzione della psicanalisi durante gli anni americani.

L'identificazione dell'analisi come un racket⁵ è frutto dell'idea della possibilità di condizionamento che il conformismo americano opera sulle menti delle persone. Il conformismo, e quindi la normalizzazione come strumento di alienazione dell'Io reprime quelli che sono i reali contenuti dell'Io.

L'Io si configura attraverso il rapporto con il reale con la mediazione dell'Altro. Non vi può essere nessuna configurazione dell'Io avulsa dal contesto che lo circonda. Riguardo a ciò Jacques Lacan recupera l'insegnamento hegeliano sulla mediazione nella forma veicolata da Kojève⁶. A fortiori Lacan, inoltre, è celebre per quello che viene denominato *stade du miroir* (*stadio dello specchio*). Lo stadio dello specchio permette di comprendere la genesi dell'Io, identificando fin dal principio la tesi secondo cui il soggetto nasce psicologicamente plasmato dall'alterità che gli si pone di fronte. Il bambino nel vedersi allo specchio si comprende come *Gestalt*, e riconosce l'immagine come un Io ideale che si pone esteriormente a sé, immagine che viene definita dallo psicanalista come *costituente* più che costituita. L'Io sin dal suo principio si configura come pienamente dipendente nella sua scissione con sé. È sorprendente la riflessione lacaniana se consideriamo che il soggetto si costituisce nella sua unicità onto-sociale proprio attraverso lo iato che prefigura la sua permanenza mentale con sé e la sua alienazione nell'Altro come Io-Altro⁷. Lacan definisce lo stadio dello specchio come un *dramma*, un inganno dell'identificazione che proietta la formazione dell'individuo.

⁴ «All'essere che possiede un *a priori* materiale e integrato col mondo nell'adeguazione al bisogno, si oppone l'uomo. Privo di una materia *a priori*, dipendente dalle realtà che non è e che spetta innanzitutto a lui realizzare, l'uomo è così straniero, così poco adattato al mondo, così scollegato da esso, tanto da arrivare a porsi la strana questione della realtà del mondo esterno». G. Anders, *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione*, a cura di Clemente L. F. e Lolli F., Orthotes, Napoli-Salerno 2015, p. 27.

⁵ G. Anders, *Amare, ieri*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 95.

⁶ A. Di Ciaccia, M. Recalcati, Di Ciaccia A., Recalcati, M., *Jacques Lacan, Un insegnamento sul sapere dell'inconscio*, Mondadori, Milano 2000, p. 26.

⁷ J. Lacan, *Scritti Vol. I*, a cura di Contri G. B., Fabbri Editore, Milano 2007, pp. 107-110.

Se l'Io stesso si genera nel dramma non si può far altro che interrogarsi sull'origine dell'esistenza umana e sulla normalizzazione di questa ad opera della psicanalisi. L'esistenza umana è sostanzialmente schizofrenica sin dalla sua origine.

In un certo senso, fin quando l'uomo continua a esistere, la malattia stessa è «oltrepastata», ossia è trasformata in un nuovo punto zero, una specie di «salute di secondo grado»... concetto che anche all'analista non è estraneo, in quanto egli teorizza che l'isterico «vive» della sua patologia. L'uomo si è dunque adattato alla sua malattia; e se perde la sua malattia, ha paura di perdere anche il suo bell'armadietto dei medicinali, il suo ritmo esistenziale, le sue abitudini, il suo stile, insomma se stesso.

Esiste dunque *una difesa della malattia che non ha nulla a che fare con la rimozione, bensì con il fatto che siamo la nostra storia personale; e che questa storia non è più pensabile senza le radici patologiche*. Può quindi accadere che quando la radice è estirpata l'uomo nella sua interezza, che per proteggerla si è attaccato a essa, sia anche lui sradicato e che dell'uomo non rimanga che l'involucro vuoto. Insomma, *operazione riuscita, identità morta*⁸.

Sorprendono in questo senso le precedenti affermazioni di Anders, le quali ad una prima lettura potrebbero sembrare più riconducibili ad uno psicanalista che al filosofo del pessimismo. Ad un lettore attento non può sfuggire che la preoccupazione del filosofo tedesco è quella di individuare i fattori secondo i quali la società stessa si auto-distrugge attraverso lo sviluppo della tecnica. La questione quindi non dev'essere rimossa, bensì impiegata nella riflessione e nella rifondazione del soggetto stesso. La dimensione della vita come normalizzazione di fronte alla malattia soffoca la potenzialità libertaria della patologia⁹.

3. LA VERITÀ DEL SOGGETTO SINTOMO E RIMOZIONE

La preoccupazione del filosofo di Breslavia per il futuro dell'umanità è dettata anche dal periodo storico in cui vive. Gli echi del nazismo si innestano nella sua riflessione e contribuiscono ad ammonire gli studenti americani durante le sue lezioni, colpevoli di essere portatori dei propri valori con ecces-

⁸ G. Anders, *Amare, ieri*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, pp. 61-62.

⁹ «La seconde, celle de Jacques Lacan, donne quant à elle le primat, et sans doute l'exclusive, à l'origine psychique du trouble, laissant suggérer une compréhension de la même formule comme une mise en scène, à nouveaux frais et selon des modalités inédites, d'un exercice différent de la liberté, indiquant toute la "potentialité libertaire" de la pathologie». J. Englebert, Englebert J., *Les pathologies de la liberté (ou la liberté des pathologies): La ballade de Germain*, Klēsis: Revue Philosophique, 51, 2021, p. 4.

siva ingenuità. Gli Stati Uniti non conoscono la guerra direttamente sotto i propri piedi, bensì la combattono nel vecchio continente, non hanno quella forma di angoscia che prova Anders quando ripercorre i luoghi della memoria nel 1966, un'angoscia che oltrepassa l'esistenza e diviene metafisica, intangibile. Tanto angosciata quanto potente è l'espressione secondo cui la Polonia è un'enorme fossa comune¹⁰.

Ecco quindi che lo sguardo si volge verso ciò che è il problema fondamentale della società occidentale dopo le guerre mondiali, ovvero la deliberata corsa verso l'esistenza libera obnubilando il fine morale che dovrebbe essere intrinsecamente dato nell'esistenza tecnica.

«Dal momento che volete smontare la rimozione, cioè il rimuovente e la sua azione rovinosa, dovete ammettere che (se l'espressione "fine morale" vi dice ancora qualcosa) il vostro fine morale consiste nella sola salute fisica».

«E?»

«E non avete mai pensato in quali mani grondanti di sangue è stata posta negli ultimi anni questa equazione di "sano" e "buono"?»

«Grondanti di sangue?»

«Certo. Nelle mani di Hitler»¹¹.

La preoccupazione di Anders è possibile comprenderla solamente a partire da quelli che sono i prodromi dell'esistenza umana. L'uomo nasce libero, e in quanto tale si riconosce nelle determinazioni che egli stesso si dà. La libertà ancorché sia un valore per la società occidentale, costituisce il luogo del patibolo. I termini "sano" e "buono" sono l'esempio più inequivocabile della possibile radicalità verso cui l'umanità può dirigersi.

Fu Freud a sdoganare l'idea secondo cui l'individuo nelle proprie azioni quotidiane esprime il nucleo più vero e intimo del soggetto (*Il sintomo è la verità del soggetto, l'espressione della sua particolarità irriducibile, non una banale disfunzione comportamentale o relazionale[...]*)¹².

Gli atti mancati, i lapsus, il disfunzionamento comportamentale nascosto dell'incontro traumatico con il reale, manifestano ciò di più vero che il soggetto possa esprimere attraverso l'inconscio. Le manifestazioni dell'inconscio, perciò, esplicano l'essere dell'Io, il contenuto reale che viene negato inavvertitamente dall'Io stesso.

Tant'è che Freud stesso sostiene che «questo contenuto tenta di occultarsi ma non può fare a meno di tradirsi inavvertitamente in svariatissimi modi»¹³.

¹⁰ In G. Anders, *Discesa all'Ad. Auschwitz e Breslavia, 1966*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, è possibile ritrovare un'angosciata memoria del viaggio attraverso i luoghi in cui il filosofo è cresciuto, il viaggio costituisce un vano tentativo di trovare conforto.

¹¹ G. Anders, *Amare, ieri*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 102.

¹² F. Lolli, *Günther Anders*, Orthotes, Napoli-Salerno 2014, p. 10.

¹³ S. Freud, *Psicopatologia della vita quotidiana*, Universale scientifica Boringhieri, Torino 1971,

E ancora, tipico è il caso del lapsus verbale, esempio lapalissiano dell'insincerità del soggetto¹⁴, o dei sintomi che accompagnano la nevrosi, in piena conformità con la traumaticità che il soggetto reprime a sé e agli altri, tale da nascondere gli eventi traumatici che l'uomo sperimenta nel confronto con il mondo¹⁵.

La società occidentale impone all'Io le modalità di identificazione nella società stessa. L'uomo per Anders è a tutti gli effetti, utilizzando dei termini kantiani, un io trascendentale determinato a posteriori. Il soggetto è universalizzato con le stesse modalità conformemente ai diversi soggetti presenti in società. Per Anders quindi «è il mondo stesso che si occupa di identificare l'io prima che sia necessaria l'auto-identificazione. [...] l'uomo deve conformarsi e rispondere alla richiesta dell'identità che il mondo pone in lui»¹⁶.

L'immagine dell'occidente che ne esce dalle riflessioni del filosofo tedesco è sconvolgente; l'uomo è così riempito di libertà da esserne assolutamente privo. Ciò che più esprime l'essenza del soggetto nella sua relazionalità con il mondo, l'atto mancante e mancato, è inibizione dell'Io sociale, «*fattore di disturbo*». In *Amare, ieri*, viene espresso il concetto di come l'idea di repressione non dev'essere totalitaria per definizione, bensì essa può mostrarsi come assoluta mancanza di riflessione, assenza di identificazione dei ruoli.

Li prendete in considerazione come fattori di disturbo. Come "inibitori" che si smontano, per liberare la cosa stessa. Ciò che l'analisi "tratta" (nel doppio senso di teoria e prassi), non è mai il ruolo del sesso nella società; solo il ruolo della società nel sesso: la sua storia sabotatrice, che ha dato in prestito la sua biografia alla libido. In quanto per essa la storia è storia delle inibizioni *istintuali*¹⁷.

Comincia ad esplicitarsi in modo perspicuo che l'uomo nasce assolutamente libero nella sua esistenza, tanto da esserlo nel modo più patologico. La

p. 92.

¹⁴ «In altri casi, ben più significativi, è l'autocritica, una opposizione interiore contro la propria asserzione, che costringe a commettere il lapsus verbale, anzi a sostituire ciò che si voleva dire con l'opposto. Allora si avverte con stupore che l'affermazione viene formulata con parole che ne annullano l'intenzione, mentre il lapsus verbale ne mette a nudo l'interna insincerità. Il lapsus verbale diventa qui un mezzo di espressione mimico, e sovente invero per esprimere quel che non si voleva dire, diventa cioè un mezzo per tradire sé stesso». S. Freud, *Psicopatologia della vita quotidiana*, Universale scientifica Boringhieri, Torino 1971, p. 98.

¹⁵ P. Francesconi, *Il sintomo e le sue manifestazioni residue*, in *L'inconscio dopo Lacan, Il problema del soggetto contemporaneo tra psicanalisi e filosofia*, LED Edizioni Universitarie, Milano 2012, pp. 107-108.

¹⁶ G. Anders, *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione*, a cura di Clemente L. F. e Lolli F., Orthotes, Napoli-Salerno 2015, pp. 67-68.

¹⁷ G. Anders, *Amare, ieri*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 97.

questione che si pone è che se l'esistenza è patologica sin dalla sua genesi cadono gran parte delle teorie discriminatorie verso i concetti di diversità e disabilità. Se l'esistenza è, appunto, patologia, non vi può essere conformismo normalizzante e discriminante, in quanto il punto zero dell'uomo è la malattia. La riflessione di Anders ricorda la chiosa di Zeno Cosini secondo cui *la vita è inquinata alla radice*. Gli echi di sveviana memoria aiutano a comprendere che dopotutto la diversità è solamente una declinazione dell'esistenza. Tuttavia l'obiettivo non è stabilire l'esistenza come in sé e per sé malata.

La "malattia" sociale di cui gode l'essere umano, è solamente il riflesso antropologico delle condizioni che ineriscono all'uomo. Come già ricordato, la possibilità di determinazione di fronte all'esistenza costituisce l'infinita possibilità di scelta, tanto da non averne nessuna.

La libertà è psicotropa a tal punto da costituire l'equivalente delle sostanze alcaloidi, come la morfina, fonte di trattamento del dolore; la libertà diviene una cura palliativa, Anders insiste sul fatto che «Tuttavia, egli [l'uomo] tocca il massimo del patologico sino a che rimane nel puramente teorico, sin tanto che non realizza la sua libertà nella pratica, nella costituzione del suo mondo»¹⁸.

4. LA LIBERTÀ DELLA TECNICA

L'uomo è per sua essenza pratico, non vi è possibilità di oltre-passamento della dimensione ontologica umana come *ποίησις (poiesis)* e *πρᾶξις (praxis)*. L'uomo agisce in quanto produttore di oggetti utili ad un fine, utili alla propria sopravvivenza, secondo quella tradizione che da Platone in poi pone l'uomo «nudo, scalzo, scoperto e inerme (321C)»¹⁹, e che sopperisce all'assoluta inadeguatezza attraverso la creazione di strumenti tecnici. L'essere umano si presenta nella sua dimensione produttiva come portatore di assoluta artificiosità e artificialità, tanto da non conoscere la naturalità se non nel giardino dell'Eden. Non a caso nella Genesi (3, 22) Dio considera l'uomo *uno di noi* fintantoché non stende la mano. Lo stendersi della mano è l'azione rovinosa scaturigine dell'eterna dannazione umana²⁰. Dannato e condannato alla storia. Il movimento della mano, quindi, riprenderebbe a tutto tondo la famosa espressione goethiana del Faust secondo la quale «in

¹⁸ G. Anders, *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione*, a cura di Clemente L. F. e Lolli F., Orthotes, Napoli-Salerno 2015, p. 46.

¹⁹ Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di Reale G., Bompiani, Milano 2001, p. 819.

²⁰ Genesi 3, 22 (Poi l'Eterno Iddio disse: «Ecco, l'uomo è diventato come uno di noi, quanto alla conoscenza del bene e del male. Guardiamo che egli non stenda la mano e prenda anche del frutto dell'albero della vita, ne mangi e viva per sempre»).

principio era l'azione». Lo stendersi è azione, è movimento della mano che dal proprio corpo tende all'albero, tende ad un fine. Senza lo stendersi della mano l'uomo non avrebbe dato adito alla punizione divina della fatica e del lavoro, il quale è fonte di assoluto orientamento dello sviluppo tecnico per attenuare le prostrazioni umane alla terra.

Grigenti sottolinea la straordinaria riflessione di Ernst Kapp secondo cui la mano è archetipo della strumentalità.²¹ La comunanza della tradizione greca-cristiana mostra come la tecnica sia connaturata all'esistenza umana. La tecnica rappresenta l'assoluta libertà di defilarsi dalla dipendenza dal mondo.

Grazie all'invenzione egli oltrepassa il mondo che gli si presenta e gli si offre. In quanto artefice, è indipendente dalla realtà del mondo ed è libero davanti a esso, sì che la determinazione "essere sempre dentro" non è sufficiente nemmeno più a titolo di caratteristica formale. Il problema della libertà, ecco il motivo fondamentale e inespresso, ma che risuona dietro il cosiddetto problema del mondo esterno. Che significa questa libertà? Di primo acchito niente di trascendentale; niente di morale. E nel corso del presente intervento, non assumerà tale significazione. Essa esprime il fatto dell'individuazione o piuttosto della "dividuzione"; il fatto che un essere determinato (l'uomo) possiede il suo essere in una maniera relativamente autonoma e alquanto speciale, slegato dall'essere inteso come Tutto²².

L'uomo vive la propria esistenza in quanto libero perché è artefice della propria indipendenza da ciò che lo circonda. Anders sottolinea come in principio non vi sia nulla di morale nel concetto di libertà, essa è solamente espressione dell'esistere umano nel mondo. Esistere per l'uomo significa affrancarsi nella sua esistenza da ciò che già esiste. Si badi bene la profonda intuizione di Anders, il quale riesce a cogliere brillantemente la natura del concetto di libertà. La moralità inerisce alla libertà solamente quando l'uomo tende la mano per sopravvivere nel mondo. Non a caso nel passo della Genesi presentato precedentemente il male è esattamente l'essere libero di cogliere la mela dall'albero; la libertà è libertà di non cogliere la mela, e non libertà di coglierla, assume perciò una connotazione negativa, e quindi di restrizione, essere-liberi-di-non-fare.

Tornando al pensatore tedesco, la libertà si macchia necessariamente del carattere umano in quanto antropologicamente l'uomo si trova in una posizione di svantaggio naturale. Anders è uno dei precursori di quell'antropologia novecentesca che vede l'uomo come un essere non de-

²¹ F. Grigenti, *La macchina e il pensiero*, Orthotes, Napoli-Salerno 2021, pp. 87-101.

²² G. Anders, *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione*, a cura di Clemente L. F. e Lolli F., Orthotes, Napoli-Salerno 2015, pp. 28-29.

terminato a priori per vivere nel mondo. Tant'è che nel 1950 quando rientra in Europa si stupisce della celebrità acquisita da Gehlen per delle teorie su cui Anders stesso aveva già avuto modo di porre l'attenzione durante i suoi corsi.

L'uomo occupa una posizione particolare nel mondo, non può essere considerato un animale al pari degli altri, in quanto è dotato di caratteristiche sconosciute agli animali, e dall'altro diviene assolutamente dipendente da ciò che realizza per affrancarsi dalla dipendenza del mondo. Per riprendere un'espressione di Nietzsche è «un cavo teso tra la bestia e il superuomo»²³. E ancora vi è coincidenza tra l'idea andersiana dell'uomo come privo di materia a priori e quella gehleniana come «das noch nicht festgestellte Tier» (l'animale non ancora definito)²⁴. Questa condizione più specifica, e soprattutto peculiare della specie umana, secondo Anders è una condizione di piena libertà di poter reinventare il mondo, in modo da poter determinare a posteriori il proprio essere.

Ecco quindi che entra in gioco la libertà della tecnica. La libertà della tecnica non consiste in una libertà intrinseca della tecnica, e quindi in una proprietà o caratteristica di questa; la tecnica non ha potenzialità libertarie, bensì per Anders è la libertà di poterla esercitare. L'uomo è libero di sopravvivere nel mondo con la tecnica, di determinare la propria sopravvivenza coercitivamente a partire dalla tecnica, come se il destino dell'uomo fosse ineluttabilmente legato all'utilizzo di una strumentazione che egli stesso produce e di cui non può farne a meno. Come scrive Gehlen, «per reale necessità»²⁵.

La nozione di libertà ha un duplice significato. Innanzitutto, essa significa qualcosa per colui che è libero; è una possibilità determinata dell'essere. D'altra parte, essa dice qualcosa sulla realtà, rispetto alla quale l'essere libero è affrancato²⁶.

L'uomo si determina attraverso la propria «apertura al mondo», in virtù della sua mancata specializzazione in quanto «difetta della condizione di potersi conservare in vita»²⁷. Per Anders, tanto quanto per Gehlen, la conserva-

²³ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1976, p. 8.

²⁴ A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983, pp. 36-58. Per approfondire la questione della non-specializzazione vd. M. T. Pansera, *Antropologia filosofica. La peculiarità dell'umano in Scheler, Gehlen e Plessner*, Mondadori, Milano 2001, pp. 58-66.

²⁵ A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983, p. 43.

²⁶ G. Anders, *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione*, a cura di Clemente L. F. e Lolli F., Orthotes, Napoli-Salerno 2015, pp. 29-30.

²⁷ A. Gehlen *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983, p. 63.

zione dell'uomo passa necessariamente dallo sviluppo di strumenti tecnici e da forme di modificazione del mondo.

L'uomo a differenza degli animali non ha ambienti, milieu in cui ha la possibilità di adattarsi. Lo iato tra Anders e Gehlen si consuma però, a partire da questo punto. «Esso [l'uomo] può essere tutto, perché è estraneo e contingente tanto rispetto a se stesso quanto rispetto ad ogni altra parte del mondo»²⁸; l'alienazione rispetto al mondo causa un'obbligatorietà tale da doversi spingere innanzitutto nella creazione del mondo, e in seguito nel confronto con sé stessi in rapporto al mondo. Il risultato perciò diviene drammatico, perché l'uomo nel rapportarsi con il mondo viene attanagliato dalla vergogna, e quest'ultima è foriera della possibilità «che incontri me stesso nella libertà dell'esperienza di me – ma in quanto non-libero»²⁹. Non vi è esperienza dell'uomo se non nella propria esistenza tecnica³⁰.

Infatti, se Gehlen si limita a sostenere che l'uomo è l'essere precario con possibilità di fallire, nient'altro che soggetto al rischio, Anders avvisa che la strada dell'uomo sia l'autodistruzione sotto l'egida dell'apocalisse nucleare.

5. L'ESISTENZA NELLA POSTERIORITÀ

L'esistenza umana è protesa al futuro, in quanto l'uomo nella sua relazione con il mondo si rapporta dirigendosi sempre verso ciò che è lontano, in una temporalità che si esplica nel futuro e non nell'immediato presente³¹. Aggiunge Gehlen che ciò rappresenta la differenza più propria che caratterizza il confronto dell'uomo con l'animale. A ciò Anders aggiunge che «la domanda dell'animale e l'offerta del mondo coincidono»³². In modo antitetico l'uomo ha connaturata, sin dal principio, l'idea secondo la quale l'offerta del mondo viene plasmata a partire dalla propria azione tecnica-strumentale. L'uomo, sebbene sia privo di materia a priori, presenta in sé la possibilità di

²⁸ G. Anders, *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione*, a cura di Clemente L. F. e Lolli F., Orthotes, Napoli-Salerno 2015, p. 45.

²⁹ G. Anders, *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione*, a cura di Clemente L. F. e Lolli F., Orthotes, Napoli-Salerno 2015, p. 49. A ciò si aggiunge tutta la trattazione di Anders riguardante la vergogna prometeica in G. Anders, *L'uomo è antiquato vol. I, Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2010.

³⁰ «If shame, inhibition and scruple put us in touch with the body and our acts, technology, as Anders powerfully illustrates, has a tendency to put us out of touch with our own limitations. As such, technology enables us to do things that we could not do without its help, not only because it amplifies our physical and cognitive power and supplements our body with artificial organs, but also because it amplifies our emotional detachment». In C. J. Müller, *Prometheanism. Technology, Digital culture and Human Obsolescence*, Rowman & Littlefield London, New York 2016, p. 101.

³¹ A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983, p. 59.

³² G. Anders, *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione*, a cura di Clemente L. F. e Lolli F., Orthotes, Napoli-Salerno 2015, p. 26.

determinarsi nell'a posteriori. All'essenza umana inerisce un'unica peculiarità, paradossale per quanto significativa, quella dell'a posteriori; la paradossalità consiste nel pensare l'essenza, la quale è già predisposta a priori, come possibilità di esplicitarsi nel futuro in virtù dell'indeterminatezza.

L'a posteriori è un carattere *a priori* dell'uomo; l'elemento di *posteriorità* appartenente alle esperienze *a posteriori* è incluso *a priori* nell'essenza dell'uomo. In virtù del suo essere, l'uomo può avere e avrà, nel corso della sua vita, dei rapporti col mondo, tutti segnati dal marchio dell'*a posteriori*. Li "avrà" – il futuro non deve prestarsi a malintesi, purché in via preliminare si intenda l'uomo come un essere essenzialmente temporale e in possesso di un avvenire. Questo avvenire, come tale, appartiene *a priori* all'uomo, al di là dell'indeterminazione degli eventi che verranno a riempirlo. L'uomo non prevede i materiali determinati rispetto ai quali è libero, ma ha il presentimento di andare incontro all'insaputo³³.

Questa tendenza dell'uomo a protrarsi verso l'avvenire lo rende tale da essere accostato da Gehlen a Prometeo, appunto come novello Prometeo, mentre da Anders come l'odierno Prometeo³⁴. Secondo il famoso mito greco Prometeo avrebbe rubato la sapienza tecnica e il fuoco ad Efeso e ad Atena per donarli all'uomo. Ἐπιμηθεύς (imprevidente), fratello di Prometeo, dopo aver ricevuto l'incarico di distribuire le facoltà e averle assegnate si accorge di aver lasciato l'uomo privo di ogni possibilità di sopravvivere. Epimeteo, infatti, persuase il fratello Προμηθεύς (colui che vede prima) a lasciarlo distribuire in solitaria le facoltà («Quando avrò finito la distribuzione – soggiunse – tu verrai a vedere» (320D)³⁵). L'uomo, scrive Platone, attraverso «la sapienza tecnica divenne partecipe di sorte divina, parente degli dèi (τον θεον συγγενεια)» (322A)³⁶. È emblematica l'espressione che accomuna l'uomo agli dèi. Gli uomini attraverso la sapienza tecnica hanno l'opportunità di sopravvivere e affrancarsi rispetto agli esseri viventi, ognuno dotato di una diversa facoltà.

Sempre Anders torna sul tema dell'indipendenza dell'uomo dal mondo. A contatto con ciò che lo circonda avviene quella «fantasmizzazione dell'azione»³⁷ per cui vi è già immaginazione e previsione dell'atto che si

³³ G. Anders, *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione*, a cura di Clemente L. F. e Lolli F., Orthotes, Napoli-Salerno 2015, p. 30.

³⁴ G. Anders, *L'uomo è antiquato vol. I. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2010, vers. ebook, p. 34.

³⁵ Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di Reale G., Bompiani, Milano 2001, p. 818.

³⁶ Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di Reale G., Bompiani, Milano 2001, p. 819.

³⁷ F. Valagussa *Concetti di pietra. Heidegger, Severino e la questione della tecnica*, in *La Filosofia Futura Rivista semestrale di filosofia teoretica*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2022, p. 120.

andrà a compiere. Vi è insomma libertà di prevenire l'operazione stessa che si vuole mettere in atto per determinare la propria volontà tecnica sul mondo.

Se l'uomo è capace di separare, col pensiero, l'esistenza dall'essenza, vale a dire se può formarsi idee e astrazioni, è perché la sua esistenza è indipendente e libera rispetto all'esistenza o alla non-esistenza di un oggetto determinato; [...] la libertà è la condizione dell'intenzione diretta sulle essenze, la condizione dell'astrazione³⁸.

Anders evidenzia che il determinarsi dell'idea è possibile soltanto previa separazione del pensiero dalla prassi. L'ineguagliabile capacità umana consiste in quella specificità ontologica e semantica di separare ciò che è da ciò che sarà. L'esistere è nel modo più assoluto eterogeneo rispetto all'essenza, è rappresentazione astratta dell'idea che si pone come essenza nella concretezza.

Il filosofo tedesco ci viene in soccorso esplicitando ancor meglio il concetto su cui ci stiamo soffermando.

Comprendere positivamente l'assenza, dare un senso positivo al Nulla, formare un'immagine, tutto ciò è possibile solo laddove un oggetto determinato smetta di giocare il ruolo della condizione *a priori* dell'esistenza del soggetto, e dove il soggetto sappia realizzare effettivamente ciò che non è. Detto altrimenti, la comprensione dell'assenza presuppone la prospettiva della libertà umana, dove l'uomo, divorato dalle sue impossibili esigenze di un mondo che non si offre da sé, è *obbligato* a costruirla³⁹.

La separazione di esistenza ed essenza fa sì che vi sia un irrecuperabile iato tra il Nulla e l'Essere. Il Nulla viene colto positivamente dall'uomo, come possibilità che si presenta in quanto estremamente possibile. Il Nulla viene quindi compreso come assenza di esistenza, la quale dev'essere liberamente pensata e realizzata in virtù della possibile realizzazione dell'essenza. Il dramma si compie se si considera la possibilità di astrarre infinitamente la possibilità di esistenza data dall'incondizionata esigenza della libertà.

L'*astrazione* – vale a dire, la libertà di fronte al mondo, il fatto di essere tagliato per la generalità e l'indeterminato, il ritiro dal mondo, la pratica e la trasformazione di questo mondo – è la categoria antropologica fondamentale,

³⁸ G. Anders, *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione*, a cura di Clemente L. F. e Lolli F., Orthotes, Napoli-Salerno 2015, pp. 34-35.

³⁹ G. Anders, *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione*, a cura di Clemente L. F. e Lolli F., Orthotes, Napoli-Salerno 2015, p. 35.

che rivela la condizione metafisica dell'uomo e, insieme, il suo *λόγος*, la sua produttività, la sua interiorità, il suo libero arbitrio, la sua storicità⁴⁰.

Si comprende meglio il motivo per cui Anders pone la categoria dell'*a posteriorità* nell'esperienza che l'uomo ha a priori del mondo. L'astrazione si manifesta successivamente all'esperienza dell'uomo della propria condizione. Vi è quindi un passaggio ontologico secondo cui si passa dalla *manca* antropologica, attraverso l'astrazione, alla *progettazione* finalizzata alla costruzione di un oggetto tecnico o tecnologico. Non a caso la produzione e l'utilizzo di un oggetto comprendono proprio la manipolazione attraverso la mano, che Anders in *Amare, ieri*⁴¹ assimila all'uomo come tratto unico, in quanto costitutivo dell'uomo come homo faber; ma ancor di più quest'ultimo costituisce il leitmotiv della sua opera principale, *L'uomo è antiquato*⁴².

Già la Arendt, le cui influenze andersiane sono ben note, ci ricorda come vi sia un mutamento dalla dimensione esplorativa ad una dimensione creativa⁴³.

La dimensione creativa si assimila alla tecnologia, tanto quanto l'esplorazione coincide con la progettazione di uno strumento.

⁴⁰ Ivi, p. 41.

⁴¹ «Noi stessi non siamo consapevoli di quale straordinaria artificialità ci sia nello spingere il corpo verso l'alto e, restando «impennati», fare del basso l'anteriore, dell'anteriore l'alto, del posteriore il basso. Certo, l'antropologia ha da sempre considerato tutto questo come «differenza specifica» dell'essere umano; ma la stazione eretta è appunto molto di più: qualcosa di così fondamentale che da essa può semplicemente essere colto *l'umano nella sua interezza*. (Il che non significa che «con essa tutto possa essere spiegato»; che l'uomo si sollevi, è già di per sé «un'azione», non soltanto un «fatto fisiologico»). È la spiegazione di tutto. Innanzitutto è affrancamento dal suolo. Quindi: affrancamento di un organo (dell'arto anteriore) da una funzione specifica; ma non affrancamento per una nuova funzione specifica (che corrisponda alla trasformazione della funzione-pinna in funzione-piede); bensì affrancamento *per tutto il possibile*-, per il tutto e per il possibile. *La mano* è ora sospesa «*in libertà*», *libera per la manipolazione del mondo*-, ossia: libera per la *com-prensione* degli oggetti; dunque: libera per la *presa*-, libera di *trattenere* gli oggetti, di identificarli nel tempo, dunque di *custodirli*, dunque di *possederli*, di *utilizzarli*; senza *esaurirli* immediatamente in modo bestiale; libera di *fabbricare*; dunque: libera per *l'idea*. Perché cos'altro è "l'idea" se non l'immagine ideale di ciò che si fabbrica? - Quindi: in un solo colpo d'occhio la stazione eretta si propone come l'essere- *homo faber* e come spirito. I tratti distintivi umani che insensatamente furono considerati in modo separato, si disvelano essere un tratto distintivo unico. La conseguenza più importante della stazione eretta è dunque *la libertà della mano*. *Senza questa libertà*, che determina l'intera umanità dell'essere umano (cioè il suo rapportarsi al mondo, che consiste nel "manipolare"), *anche l'amore dell'uomo*, non importa se pensiamo alla mano che conforta o a quella che seduce, *non sarebbe mai umano*». G. Anders, *Amare, ieri*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, pp. 107-108.

⁴² G. Anders, *L'uomo è antiquato vol. I, Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2010, vers. ebook, pp. 33-35, 199. Anche in G. Anders, *L'uomo è antiquato vol. II, Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, i riferimenti sono molteplici.

⁴³ A. S. Caridi, *Apocalisse senza regno. La catastrofe come cifra del pensiero di Günther Anders*, in *L'uomo e la (sua) fine. Saggi su Günther Anders*, Asterios editore, 2014, pp. 20-21.

La tecnologia estrinseca il fine della mancanza e della progettazione. Mancanza e progettazione non avrebbero senso di esistere senza la compiutezza finale. La mancanza non risulterebbe essere altro che forma in atto senza possibilità di potenziale, il progetto invece rimarrebbe potenziale inespresso con un fine intrinseco mai estrinsecato.

L'estrinsecazione del fine nel suo applicarsi fa sì che l'uomo possa tornare a quella dimensione di "lattante indifeso" di cui parla Freud nel *Disagio della civiltà*⁴⁴. L'uomo in quanto lattante indifeso fa esperienza della propria insignificanza attraverso la contingenza.

L'uomo fa esperienza di sé come qualcosa di *contingente*, come qualunque, come "proprio io" (che non si è scelto); come uomo che è precisamente così come è (per quanto possa essere tutt'altro); come proveniente da un'origine di cui non risponde e con la quale deve tuttavia identificarsi; come "qui" e come "ora". Questo paradosso fondamentale dell'appartenenza reciproca della libertà e della contingenza, questo paradosso che è un'impostura, il dono fatale della libertà, si chiarisce come segue. Essere libero significa: essere straniero; non essere legato a niente di preciso, non essere tagliato per niente di preciso; trovarsi nell'orizzonte del qualunque; in una postura tale per cui il qualunque può *anche* essere incontrato in altri qualunque⁴⁵.

Fare esperienza del "proprio io" significa ricadere nell'assunto heideggeriano del non-sentirsi a-casa-propria, nello spaesamento angoscioso del non riconoscersi se non come straniero, se non come essere di "troppo" dilaniato dall'*Unheimlichkeit*⁴⁶.

5. CONCLUSIONE

In conclusione è bene notare che Anders si situa esattamente in quella tradizione che vede la libertà con dei limiti e vincoli. Infatti, proprio come ricorda Jaspers, non vi è libertà totale⁴⁷.

La presunzione dell'assoluta libertà ha portato negli ultimi anni a quella «discrepanza tra herstellen e vorstellen, tra la sfera del fare e del produrre da un lato e la sfera del rappresentare e dell'immaginare dall'altro»⁴⁸.

⁴⁴ S. Freud, *Il disagio della civiltà*, Einaudi, 2010, p. 227.

⁴⁵ G. Anders, *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione*, a cura di Clemente L. F. e Lolli F., Orthotes, Napoli-Salerno 2015, pp. 43-44.

⁴⁶ È possibile ritrovare ottimi spunti sulla trattazione dell'estraneità in M. Latini, *Il mondo dell'altro ieri. Le "Note per la letteratura" di Günther Anders*, in *L'uomo e la (sua) fine. Saggi su Günther Anders*, Asterios editore, 2014, pp. 183-200.

⁴⁷ F. Miano, *Responsabilità*, Guida editori, Napoli 2010, p. 47.

⁴⁸ S. Maletta, *Anders, Arendt e la soggettività dissidente. Una prospettiva sulla filosofia sociale*, in *L'uomo e la (sua) fine. Saggi su Günther Anders*, Asterios editore, Trieste 2014, p. 46.

Da qui nasce l'incapacità da parte dell'uomo di restare al passo con i propri artefatti tecnologici; e per dirla con Anders, ormai l'uomo è antiquato. Il fare è già oltre la possibile immaginazione degli effetti futuri, proprio in virtù di quell'antropologica inadeguatezza umana, secondo la quale l'uomo riesce a vedere nient'altro che ad un palmo della propria mano. Il dislivello è divenuto tale da non poter far collidere la capacità umana con l'orizzonte tecnologico⁴⁹; qualsiasi creazione tecnologica, vedi ad esempio l'AI, si presenta con immense possibilità sconosciute.

Ad oggi per Anders non vi è dubbio che il compito rimane quello di superare il famoso dislivello, per «non restare indietro a noi stessi»⁵⁰.

Così, l'uomo vuole essere ora e sempre. Tenta, cioè, di immortalarsi nel tempo, così come si affannava a glorificarsi nello spazio; tenta di negare ulteriormente la contingenza dell'ora al quale si è trovato abbandonato. E si sforza di costruire il suo essere autentico sotto la forma di una statua permanente, nella Memoria e nella Fama, rispetto alla quale la sua forma attuale è incompleta è come il fenomeno in relazione all'Idea. Di questa statua gloriosa egli non è che la copia infedele e temporale; ed ecco il paradosso: più la sua gloria aumenta, meno "lui stesso" sembra avere a che fare con la sua statua; questa ha usurpato il suo nome; ed è tale statua che raccoglierà la gloria al posto dell'uomo, molto a lungo, anche dopo la morte; schiacciato e abbattuto, eccolo invidioso del suo grande nome. Non è un caso che abbiamo voluto intitolare ciò che precede "patologia della libertà"⁵¹.

BIBLIOGRAFIA

- Anders G., *Brevi scritti sulla fine dell'uomo*, Asterios Editore, Trieste 2016.
 Anders G., *Amare, ieri*, Bollati Boringhieri, Torino 2004.
 Anders G., *Discesa all'Ade. Auschwitz e Breslavia, 1966*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.
 Anders G., *L'uomo è antiquato vol. I, Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2010, vers. ebook.
 Anders G., *L'uomo è antiquato vol. II, Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, vers. ebook.

⁴⁹ «This Promethean slope has multiple dimensions: it constitutes a gap between our capacity for production and our capacity to imagine the consequences of our products; it also signifies an incongruity between our proficiency in using technological products and our ability to emotionally relate to technologically mediated acts». E. Schwarz, *Günther Anders in Silicon Valley: Artificial intelligence and moral atrophy*, Thesis Eleven Vol. 153 (1), 2019, p. 11.

⁵⁰ G. Anders, *L'uomo è antiquato vol. I, Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2010, vers. ebook, p. 298.

⁵¹ G. Anders, *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione*, a cura di Clemente L. F. e Lolli F., Orthotes, Napoli-Salerno 2015, p. 56.

- Anders G., *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione*, a cura di Clemente L. F. e Lolli F., Orthotes, Napoli-Salerno 2015.
- Caridi A. S., *Apocalisse senza regno. La catastrofe come cifra del pensiero di Günther Anders*, in *L'uomo e la (sua) fine. Saggi su Günther Anders*, Asterios editore, 2014.
- Di Ciaccia A., Recalcati, M., *Jacques Lacan, Un insegnamento sul sapere dell'inconscio*, Mondadori, Milano 2000.
- Englebert J., *Les pathologies de la liberté (ou la liberté des pathologies): La ballade de Germain*, «Klēsis: Revue Philosophique», 51, 2021, pp. 1-15.
- Francesconi P., *Il sintomo e le sue manifestazioni residue*, in *L'inconscio dopo Lacan, Il problema del soggetto contemporaneo tra psicoanalisi e filosofia*, LED Edizioni Universitarie, Milano 2012, pp. 107-116.
- Freud S., *Il disagio della civiltà*. Einaudi, 2010.
- Freud S., *Psicopatologia della vita quotidiana*, Universale scientifica Boringhieri, Torino 1971.
- Genesi, vers. online <https://www.laparola.net/testo.php>
- Gehlen A., *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983.
- Grigenti F., *La macchina e il pensiero*, Orthotes, Napoli-Salerno 2021.
- Lacan J., *Scritti Vol. I*, a cura di Contri G. B., Fabbri Editore Milano 2007.
- Lacan J., *Scritti Vol. II*, a cura di Contri G. B., Fabbri Editore, Milano 2007.
- Latini M., *Il mondo dell'altro ieri. Le "Note per la letteratura" di Günther Anders*, in *L'uomo e la (sua) fine. Saggi su Günther Anders*, Asterios editore, 2014.
- Latini M., *Un'estetica dell'esagerazione. Sulla filosofia di Günther Anders*, Jouvence, Milano 2019.
- Lolli F., *Günther Anders*, Orthotes, Napoli-Salerno 2014.
- Maletta S., *Anders, Arendt e la soggettività dissidente. Una prospettiva sulla filosofia sociale*, in *L'uomo e la (sua) fine. Saggi su Günther Anders*, Asterios editore, 2014.
- Miano F., *Responsabilità*, Guida editori, Napoli 2010.
- Müller C. J., *Prometheanism. Technology, Digital culture and Human Obsolescence*, Rowman & Littlefield London, New York 2016.
- Nietzsche F., *Così parlò Zarathustra*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1976.
- Pansera M. T., *Antropologia filosofica. La peculiarità dell'umano in Scheler, Gehlen e Plessner*, Mondadori, Milano 2001.
- Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di Reale G., Bompiani, Milano 2001, pp. 262-311, 806-851.
- Schwarz E., *Günther Anders in Silicon Valley: Artificial intelligence and moral atrophy*, «Thesis Eleven», Vol. 153 (1), 2019, pp. 94-112.
- Valagussa F., *Concetti di pietra. Heidegger, Severino e la questione della tecnica*, in «La Filosofia Futura. Rivista semestrale di filosofia teoretica», Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2022, pp. 119-133.