

## ***Günther Anders e la vergogna prometeica***

Francesco Miano

Università di Roma-Tor Vergata

Dipartimento di Studi di Impresa, Governo, Filosofia

francesco.miano@uniroma2.it

### **ABSTRACT**

This paper aims to evaluate few relevant aspects of Günther Anders' work *Die Antiquiertheit des Menschen (The Outdatedness of Human Beings, 1956)*, in particular the so-called *promethean shame*, which represents one of the most interesting concepts of his reflection. A kind of overturning of the ancient promethean myth occurred in the last century: the modern man feels ashamed when interacting with the machines, the products and the performances he can create, because these are more efficient and complete than himself. The main goal of Anders' analysis is to show how this psychological unease reveals a deep anthropological crisis of mankind, whose essential characters – singularity, contingency, bodily fragility, situated freedom – are deeply questioned and modified by the technological development of today's world.

### **KEYWORDS**

Günther Anders, shame, technology, crisis, humanism

I. La tecnica è oggi il nostro fato. Questa affermazione di Anders<sup>1</sup>, che ha il sapore di una specie di sentenza, fa riferimento a un'esperienza con cui il nostro mondo è andato familiarizzandosi nel corso soprattutto degli ultimi decenni. Si tratta evidentemente di quell'esperienza per la quale la nostra vita è sempre più mediata da macchine, prestazioni, apparecchi altamente sofisticati, senza i quali la maggior parte delle attività quotidiane sarebbero ormai impossibili, o quanto meno radicalmente differenti da ciò che sono ora. La filosofia dell'ultimo secolo circa ha sottolineato, a varie riprese e in maniera sempre più decisa, la peculiare centralità di questo fenomeno, che permea ormai da cima a fondo l'orizzonte di senso entro cui ci muoviamo stabilmente. Se ciò è vero, ci si può chiedere quale sia il contributo peculiare apportato da Anders a una riflessione che ormai ha una sua storia, anche abbastanza lunga, qualitativamente variegata e, soprattutto, quantitativamente ingente. Non per una semplice questione di originalità, bensì per una genuina esigenza di comprensione del fenomeno – senza la quale

---

<sup>1</sup> G. ANDERS, *L'uomo è antiquato*, vol. I *Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, trad. it. di L. Dallapiccola, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 17.

d'altronde ogni originalità è destinata a rimanere un mero esercizio di stile<sup>2</sup>. Da questo punto di vista, Anders offre vari motivi di un certo interesse.

Innanzitutto, come noto, *Die Antiquiertheit des Menschen* è un'opera che esce nel 1956, quindi all'indomani di un evento, la seconda guerra mondiale, che ha sconvolto le coscienze: in essa, pertanto, la riflessione sulla tecnica, che pure storicamente era andata affermandosi già da qualche decennio, subisce una torsione particolare e si iscrive in un nuovo orizzonte, quello aperto dalle bombe atomiche di Hiroshima e Nagasaki. La possibilità di una distruzione completa del genere umano, che per la prima volta nella storia diviene concreta e a portata di mano, condiziona a fondo un dibattito che fino a quel momento aveva avuto toni distinti<sup>3</sup>. Forse è anche in ragione di un contesto storico mutato che si afferma quello che da molti è considerato il pessimismo di Anders, quella vena in senso lato apocalittica che attraversa la sua opera da cima a fondo. Si tratta tuttavia di un pessimismo che è l'altra faccia di un umanesimo che Anders ha interiorizzato non solo nel periodo della sua formazione filosofica nella Germania di Weimar, ma già prima, in famiglia, attraverso gli insegnamenti di suo padre, il celebre psicologo William Stern, fautore di una psicologia della persona. Non a caso è proprio a lui che Anders dedica il suo libro, in quanto sostenitore di una *humanitas* che la cultura occidentale è andata costruendo lungo i secoli e che ora, all'improvviso, sembra implodere e sgretolarsi sotto i colpi di un mondo che pare aver dimenticato la sua origine. È anche in questo senso, allora, che va letta l'autodifesa che Anders fa di se stesso rispetto alle accuse di "conservatorismo" che potrebbero venire rivolte alla sua critica della tecnica<sup>4</sup>. Da suo punto di vista, infatti, non si tratta di rifiutare l'avvento di un nuovo mondo appellandosi alla presunta superiorità di uno antico, ovvero al carattere intrinsecamente positivo di un ordine dell'essere già prestabilito e valido *sub specie aeternitatis*. Il suo orizzonte filosofico di fondo sembra essere invece proprio quello di uno sviluppo conseguente della *humanitas* dell'uomo, anche nei termini di una sua *emancipazione* globale, la quale è però radicalmente messa in questione dall'universo tecnico, che rappresenta per così dire una modernità perversa. In questo senso, Anders imbocca un cammino teorico radicalmente distinto rispetto a quello heideggeriano, il quale mette invece in luce una contiguità fondamentale tra l'affermazione planetaria della tecnica e la cultura umanistica occidentale, in quanto facce contrapposte e però

---

<sup>2</sup> Convinzione espressa da Anders in termini che richiamano la sua formazione fenomenologica: "Le cose stesse sono determinanti" (ivi, p. 22).

<sup>3</sup> In questo senso un riferimento obbligato è ovviamente K. JASPERS, *La bomba atomica e il destino dell'uomo*, trad.it. L. Quattrocchi, Il Saggiatore, Milano 1960

<sup>4</sup> "Chi crede di sentire nei nostri argomenti la voce nascosta di un "conservatore metafisico" non ne coglie il significato" (G. ANDERS, *L'uomo è antiquato*, cit., p. 51).

complementari della metafisica intesa come storia dell'oblio dell'essere<sup>5</sup>. Per Anders, il cieco e inarrestabile imporsi di strutture tecniche nella nostra vita comporta qualcosa come un progressivo svuotamento o un'inesorabile atrofizzazione di ciò che rende umano l'uomo, della sua natura profonda – della sua essenza. Tra la dimensione prettamente umana dell'esistenza singolare, irripetibile, che è data a se stessa e che non si è voluta, ma che può progettare se stessa a partire da tale datità, e la dimensione tecnica, caratterizzata invece dall'esecuzione di funzioni perfette e anonime, all'insegna di una serialità meccanica tanto più efficace quanto più sottratta al carattere provvisorio e contingente della vita, non può che aprirsi un baratro: un vuoto che per Anders è scavato dalle procedure tecniche al centro della *humanitas* dell'uomo, a causa del quale quest'ultimo diviene sempre più estraneo a se stesso, finendo ai margini della sua stessa esistenza. Probabilmente nessuno come Anders ha divaricato in modo così radicale e irreconciliabile il piano umano dell'esistenza e quello antiumano della tecnica. Si tratta indubbiamente di un aspetto caratteristico del pensiero andersiano, ma che forse non costituisce ancora l'elemento più interessante e innovativo ai fini di una comprensione dei fenomeni.

Ben più significativo e stimolante appare invece il suo peculiare modo di affrontare le questioni in gioco, il suo stile di pensiero – ovvero anche la maniera in cui egli concepisce il lavoro del filosofo. Perché è fin da subito chiaro che Anders, in quanto erede consapevole di una tradizione di pensiero cui continua, nonostante tutto, a tributare il giusto omaggio, presenta il suo lavoro come una riflessione *filosofica* in senso pieno. Si tratta evidentemente di una filosofia *sui generis*, che prende esplicitamente le distanze da un certo pensiero accademico nonché, soprattutto, da una certa impostazione metafisica classica, da sempre più attenta alle questioni di principio, all'indagine sui fondamenti, che non all'osservazione del mondo concreto in cui viviamo. L'esigenza primaria di Anders, da buon allievo dei maestri Husserl e Heidegger, è proprio quella di radicalizzare ulteriormente un approccio di pensiero che si faccia carico appieno di questa concretezza, legando gli elementi più teoretici con una sana passione per il contingente, l'empirico, l'individuale entro cui trascorre la vita. Da qui nasce quel pensiero che lui stesso definisce *occasionalismo* o *filosofia d'occasione*, che è a tutti gli effetti un "ibrido *incrocio tra metafisica e giornalismo*"<sup>6</sup>. Si tratta di una definizione che ha avuto una certa fortuna, proprio perché, nella sua provocatorietà, congiunge la necessità di un pensiero che vada al fondo delle cose, che sia in grado di cogliere le strutture fondamentali della realtà, con l'esigenza di un approccio legato all' "attualità",

---

<sup>5</sup> Al riguardo si veda ovviamente M. HEIDEGGER, *Lettera sull' "umanismo"*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1995. Si veda inoltre il saggio *La questione della tecnica*, in ID., *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1991, pp. 5-27.

<sup>6</sup> G. ANDERS, *L'uomo è antiquato*, cit., p. 17.

alla contingenza di ciò che emerge quotidianamente nel nostro orizzonte attirando il nostro interesse e invitandoci a concedergli attenzione. Il pensatore di Breslau va quindi alla ricerca di un equilibrio costitutivamente instabile, da calibrare ogni volta di nuovo, poiché ogni volta il mondo concreto si impone con la “cronaca” dei suoi avvenimenti e, al contempo, esige una riflessione che la illumini nei suoi nessi profondi. Per un verso la critica all’approccio metafisico è condotta in modo radicale, sulla scorta della tradizione moderna che da Kant arriva fino alla fenomenologia<sup>7</sup>. Per l’altro, tuttavia, è dichiarata in modo esplicito anche l’esigenza di continuare a fare i conti con quelle questioni universali, di fondo, che pure costituiscono da sempre il senso dell’indagine filosofica<sup>8</sup>. L’elemento decisivo di un pensiero filosofico genuino sta allora nel fatto di essere in grado di fare i conti con la dimensione “giornalistica” dell’esistenza, cioè con la “cronaca” quotidiana di ciò che continuamente si affaccia in questo mondo, con tutti quei fenomeni singoli e addirittura con tutti quei dettagli e quelle minuzie che a prima vista sembrerebbero trascurabili a fini di una riflessione teorica rigorosa. Non tener conto di questo carattere radicalmente contingente, imprevedibile, eventuale del mondo significa recidere il legame con l’unica radice che rende possibile il pensiero – come segare il ramo dell’albero sul quale si è seduti. Anders esprime questa sua convinzione di fondo con la solita ironia:

chi nega senz’altro che il fenomeno singolo possa essere oggetto dell’attività filosofica, perché è soltanto contingente ed empirico, sabotà la propria attività filosofica; e somiglia a quel cittadino di Schilda che, prima di andare ad abitare in casa sua, ne murò la porta dall’esterno, perché, come scrisse, morente, sullo stipite, era un “qualche cosa di ambiguo”, un “buco nel guscio, una cosa mezza dentro e mezza fuori”; e fu trovato assiderato davanti alla soglia<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> Critica che spesso assume le vesti ironiche delle sentenze molussiche: “In fondo [...], in fondo è ozioso andare in fondo alle cose. Perché se il fondo fosse il loro fondamento, allora non sarebbero queste cose qui, queste singole cose staccate dal loro fondamento. Ci deve essere una ragione fondamentale per cui non sono nel fondamento, ma sono esse stesse: oppure chissà, ci sono tanti fondamenti quante cose” (ivi, p. 20).

<sup>8</sup> “E il fatto che chi scrive abbandoni continuamente la descrizione dei fenomeni concreti e contingenti della nostra epoca per tornare ripetutamente a immergersi in trattazioni di principio, dimostra che nemmeno lui può sottrarsi senz’altro a questo monito: ma nemmeno può seguirlo senz’altro” (ivi, p. 19).

<sup>9</sup> Ivi, p. 20. Si tratta di una storia che riecheggia, da lontano, quel che racconta Kierkegaard, in una pagina del suo diario risalente al 1846, a proposito di Hegel e dei filosofi sistematici, rei di costruire grandi castelli speculativi per poi continuare a vivere in modesti fienili.

In questo senso, lo stile filosofico di Anders vuole far affidamento sulla molteplicità di motivi e risorse che offre la vita concreta, dalla notizia giornalistica all'osservazione attenta dei costumi, dalla riflessione metafisica alla parabola testamentaria, dalla feroce critica sociale e culturale all'ironia tagliente e raffinata.

II. Si tratta di uno stile che fa pienamente mostra di sé già nel primo saggio contenuto ne *L'uomo è antiquato*, che si incentra sulla considerazione *Della vergogna prometeica*<sup>10</sup>. Questo concetto, così come quello ad esso legato di *dislivello prometeico*, è fondato infatti su quella molteplicità e commistione di elementi che si è voluto sottolineare finora. Il punto di partenza individuato da Anders consiste in una sorta di ribaltamento paradossale, quasi dialettico, del mito classico di Prometeo. Il fuoco e gli altri doni fatti agli uomini hanno prodotto nel tempo lo sviluppo di una tecnica sempre più perfetta ed efficiente, in grado di riprodurre e ampliare se stessa a prescindere dalla volontà dei suoi artefici<sup>11</sup>. Ciò che è in ballo non è più la *hybris*, il peccato di tracotanza dell'uomo che avanza la pretesa superba di ergersi al livello della divinità, bensì la vergogna per quel dislivello o asincronizzazione che si è venuta a creare tra di lui, in quanto essere finito, e le sue produzioni, ormai incomparabilmente più complete ed efficaci di quanto lui potrà mai essere:

Prometeo 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 era tanto naturale nel secolo passato e comincia a sostituirlo con il senso della propria inferiorità e meschinità. “Chi *sono* io mai – domanda il Prometeo del giorno d'oggi, il nano di corte del proprio parco macchine, – chi sono *io* mai?”<sup>12</sup>

Paradossalmente, il produttore è riuscito a creare prodotti che per efficienza e prestazioni risultano infinitamente superiori rispetto a ciò che può fare egli stesso, ragion per cui ha finito con lo sviluppare una forma di vergogna per questa sua “inferiorità”<sup>13</sup>. I primi paragrafi del saggio riportano fedelmente degli appunti presi durante gli anni Quaranta nel suo soggiorno in California, a ulteriore

---

<sup>10</sup> Ivi, pp. 29-94.

<sup>11</sup> “Non ci si chiede che cosa fanno della tecnica Washington o Mosca; ma che cosa la tecnica ha fatto, fa e farà di noi, ancor prima che noi possiamo fare qualche cosa di lei” (ivi, p. 17).

<sup>12</sup> Ivi, p. 33.

<sup>13</sup> “Credo di essere capitato sulle tracce di un nuovo *pudendum*; di un motivo di vergogna che non esisteva in passato. Lo chiamo per il momento, per mio uso, “*vergogna prometeica*”, e intendo con ciò “*vergogna che si prova di fronte all' ‘umiliante’ altezza di qualità degli oggetti fatti da noi stessi*” (ivi, p. 31).

testimonianza del fatto che la riflessione filosofica abbandona la forma classica del trattato puramente scientifico, per aprirsi a tutte quelle risorse che concretamente possono contribuire all'esercizio del pensiero. Si tratta di intuizioni che Anders sviluppa in situazioni ben concrete, come ad esempio la visita a un'esposizione di prodotti tecnici in compagnia di un amico. L'occasione concreta, con tutto il suo portato di contingenza e situatività, costituisce la sorgente prima della riflessione filosofica.

La vergogna prometeica è intesa da Anders come un disagio radicale per la propria condizione umana, per il fatto cioè di trovarsi in un mondo, di essere nati e divenuti in un modo contingente e a tratti casuale, dunque imperfetto, non calcolato e progettato fin nei minimi dettagli come una qualsiasi delle macchine che usiamo, persino la più semplice. La ragione fondamentale di questo sentimento sembra risalire dunque all'origine stessa dell'uomo, quindi alla sua natura, a quella condizione che, in termini heideggeriani, chiameremmo progetto gettato. Tra le obiezioni che potrebbero essere rivolte contro questa tesi ce n'è una che appare particolarmente insidiosa, vale a dire quella secondo cui tale vergogna non sarebbe qualcosa di nuovo, bensì costituirebbe l'ennesima variante di quella reificazione dell'uomo che caratterizza il mondo moderno, in particolare dal punto di vista del sistema di produzione capitalistico. L'uomo vedrebbe progressivamente assottigliarsi il valore intrinseco della sua natura, la sua dignità specifica, per essere tendenzialmente ridotto a mezzo o, peggio, a merce dotata di un indice di scambio oggettivamente quantificabile. Si tratta tuttavia di una critica che manca completamente il nocciolo dell'intuizione andersiana, la quale individua l'elemento centrale della vergogna prometeica non in una dinamica di riduzione a cosa, bensì proprio nel suo opposto, o meglio nella sua assenza: la tesi forte è che l'uomo si vergogna proprio perché *non può* essere una cosa, proprio perché la sua costituzione ontologica gli impedisce – almeno fino a un certo punto – di essere prodotto e realizzato nelle modalità che sono proprie dell'universo tecnico. In un certo senso, pertanto, l'uomo accetta la sua riduzione a cosa, e anzi in qualche modo la anela, proprio nella speranza di raggiungere una perfezione che altrimenti non gli potrebbe appartenere.

Anders rintraccia esempi concreti di questa tendenza su grande e piccola scala, in elementi centrali del nostro tempo e in dettagli apparentemente poco significativi. Uno di questi ultimi è ad esempio il *make-up*. Il ricorso costante e massiccio al trucco – non solo per le donne, ma sempre più anche per gli uomini – testimonia in quest'ottica non di una generica esigenza di adornare la propria persona, bensì più radicalmente della vergogna che si prova per il proprio corpo vivo, come direbbe Husserl. La nudità di cui ci si vergogna non è più quella dell'assenza di abiti, bensì quella della vita organica, come tale non prodotta, non lavorata secondo procedure tecniche:

oggi non è il corpo svestito a essere considerato “nudo”, bensì quello non lavorato, quel corpo che non contiene elementi di cose né indizi di una riduzione a cosa. E ci si vergogna di questo corpo “nudo” in senso nuovo, anche quand’è coperto, molto più del corpo “nudo” in senso tradizionale, purché si sia riusciti a ridurlo a cosa in modo soddisfacente. Qualsiasi spiaggia, non solo qualsiasi spiaggia alla moda, lo dimostra.<sup>14</sup>

Il corpo, in quanto materia in cui è incarnata l’anima, è proprio il simbolo del dislivello prometeico, anzi addirittura per certi aspetti rappresenta la *frontiera stessa dell’umano*, continuamente erosa da procedure e prodotti tecnici. Esso è infatti la cifra di ogni datità, di ogni aspetto del nostro essere che ci è dato fin da sempre e sul quale non abbiamo potuto esercitare alcuna scelta. La nascita, il venire al mondo di un nuovo essere sotto forma di un nuovo corpo costituiscono la condizione originaria dell’uomo, che ora viene tuttavia vissuta come una sorta di colpa rispetto alla perfetta compiutezza dei prodotti tecnici. Il corpo diviene un intralcio, una zavorra che impedisce di realizzare quella che Anders chiama “diserzione nel campo delle macchine”<sup>15</sup>, a meno che esso non possa a sua volta diventare oggetto di una trasformazione tecnica che lo converta in una cosa come le altre, il prodotto perfettamente lavorato di una perizia superiore. Riprendendo una vecchia sentenza nietscheana, ricalibrata per il contesto presente, Anders afferma, non senza una buona dose di amara ironia: “il corpo è qualcosa che “deve venir superato”. O piuttosto: è già superato”<sup>16</sup>. In questo senso vanno letti tutti quei fenomeni che afferiscono a vario titolo al cosiddetto *Human Engineering*. Si tratta di tutta una serie di attività e di pratiche volte a rendere possibile una *metamorfosi* del corpo, una sua trasformazione in vista di un perfezionamento che lo renda sempre più simile a una macchina altamente performante<sup>17</sup>. Molte di esse hanno di certo delle finalità mediche, nell’ottica di un miglioramento delle condizioni di vita (soprattutto di soggetti affetti da patologie particolari), mentre altre esulano da necessità di questo tipo ed esprimono principalmente l’esigenza di un perfezionamento delle prestazioni mediate dal corpo (siano esse di natura intellettuale, sessuale, estetica – come il *body building* – ecc.). A prescindere dalle finalità, pertanto, quel che Anders vede con una certa chiarezza è proprio il

---

<sup>14</sup> Ivi, pp. 38-39.

<sup>15</sup> V. ivi, p. 38.

<sup>16</sup> Ivi, p. 39.

<sup>17</sup> “Dunque allo *Human Engineer* non importa sapere come il fisico è; bensì appurare il “margine estremo” di quel che *potrebbe essere* [...]. Insomma: *lo scopo degli esperimenti* è di sottoporre a una metamorfosi *il fisico* che era stato sempre considerato un “destino” (all’infuori che dalla magia e dalla medicina), *di spogliarlo della sua fatalità*, e ciò significa al tempo stesso togliergli quanto ha di “fatale” e di umiliante” (ivi, p. 44).

tentativo di trasformare il proprio corpo per amore delle macchine<sup>18</sup>. In questo senso, il sentimento classicamente prometeico dell'arroganza o tracotanza (*hybris*) non sparisce del tutto, ma si fonde con l'autodegradazione cui l'uomo sottopone se stesso nel momento in cui desidera conformare la sua vita a quella dei suoi prodotti: il risultato è un atteggiamento paradossale, in cui la vecchia superbia prometeica fa tutt'uno con l'umiliazione autoindotta al cospetto delle macchine, per cui è possibile parlare di “*arrogante autodegradazione*” e “*umiltà fatta di hybris*”<sup>19</sup>.

L'elemento intrinsecamente antiumano della tecnica – e quindi, di conseguenza, ostile a ogni umanismo – consiste nella serialità, nella potenziale riproducibilità di copie infinite, attraverso la quale si profila quella che appare a tutti gli effetti come un nuovo tipo di immortalità. Sfugge alla morte e all'annientamento solo ciò che può riprodurre se stesso in modo sempre identico e indefinito, ragion per cui ogni nuova copia sostituisce *de facto* la precedente, in una continuità tale per cui non è praticamente possibile né sensato distinguere tra il vecchio e il nuovo prodotto, dal momento che l'uno e l'altro sono la medesima cosa. È ciò che Anders chiama *reincarnazione industriale*<sup>20</sup>, la quale rappresenta – in modo neanche troppo paradossale – quanto di più vicino ci sia alla vecchia convinzione platonizzante di un universo di *eide*, matrici o modelli originari, sui quali sono plasmati tutti gli esemplari concretamente esistenti. Questo tipo di serialità mette radicalmente in questione l'essere proprio dell'uomo, il quale è sempre declinato di termini di singolarità e irripetibilità: è ben vero infatti che anche l'uomo sopravvive alla morte come specie, riproducendo se stesso in sempre nuovi individui, ma appunto nel suo caso si tratta di individui, di nuovi esseri che, pur somigliando ai precedenti, sono però irriducibili a essi, in quanto portatori di una *singolarità costitutiva*. Il confronto costante e ormai totalizzante con l'universo dei prodotti tecnici spinge l'uomo a concepire la sua irripetibilità come una iattura, come qualcosa che gli impedisce di avere la stessa performatività di tali prodotti e, soprattutto, la stessa immortalità di cui questi godono – cioè quella del pezzo di ricambio e della sostituibilità. Il male oscuro che attanaglia l'uomo contemporaneo è dunque una sofferenza segreta e colpevole per la propria condizione singolare – è il *malaise dell'unicità*<sup>21</sup>. La vergogna, come Anders ascolta

---

<sup>18</sup> “No, l'alterazione del nostro corpo non è qualcosa di radicalmente nuovo e inaudito perché con essa rinunciamo al nostro “destino morfologico” o trascendiamo il limite di prestazioni che è previsto per noi, bensì perché ci autotrasformiamo per amore delle nostre macchine, perché prendiamo le nostre macchine a modello delle nostre alterazioni: rinunciamo quindi ad assumerci noi stessi come unità di misura e con ciò limitiamo la nostra libertà o vi rinunciamo” (ivi, p. 52).

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> Ivi, p. 55.

<sup>21</sup> Ivi, p. 60.



dire a un malato grave, è non avere *spare men*, uomini come pezzi di ricambio<sup>22</sup>. Anche in questo senso, tuttavia, le cose stanno cambiando, con una rapidità che il filosofo di Breslau evidentemente non poteva ancora apprezzare, benché potesse però intuirla: i progressi della genetica cominciano infatti a rendere sempre più concreta la possibilità di sostituire intere parti del corpo, proprio in conformità a quella logica delle *spare things* che connota così in profondità l'universo dei prodotti in cui viviamo. Nel frattempo, un modo concreto di accedere a questa immortalità della copia seriale è rappresentato dalle immagini: la riproduzione – specie quella digitale – dei volti noti delle *stars* di tutti i campi costituisce un modo effettivo di mettere la propria vita su un piano analogo o addirittura identico a quello dei prodotti tecnici<sup>23</sup>.

III. Questi processi sottesi al fenomeno della vergogna prometeica comportano dunque una sorta di ribaltamento nel rapporto uomo-prodotto, in virtù del quale non è più il primo a creare e a servirsi del secondo, bensì è quest'ultimo in certo modo a disporre di quello, almeno nella misura in cui il suo modo d'essere diviene termine di paragone imbarazzante. Conseguentemente, anche la libertà non sembra essere più tanto la prerogativa originaria dell'*humanum* – che è come tale una *faulty construction*<sup>24</sup> – quanto piuttosto della macchina, in quanto questa può realizzare prestazioni sempre di alto livello, può replicare se stessa indefinitamente e, soprattutto, non è soggetta a quella “penuria” che costituisce strutturalmente l'uomo: “insomma: *i soggetti della libertà e della mancanza di libertà sono scambiati. Libere sono le cose; mancante di libertà è l'uomo*”<sup>25</sup>. Ma dire questo significa dire che si restringe in modo consistente lo spazio per la specifica responsabilità umana, proprio in quanto questa non può darsi senza libertà. L'uomo riconosce la sua limitatezza, o meglio ancora la sua imperfezione di fronte alla macchina, per cui ritiene inevitabile delegare a essa perfino le scelte che normalmente invece incomberebbero su di lui. Il caso del generale McArthur, comandante americano nella guerra di Corea, è portato da Anders proprio per mettere in risalto, in modo addirittura paradossale, questa rinuncia all'esercizio della responsabilità: all'uomo viene sottratta persino la scelta che riguarda la guerra, a favore di un cervello elettronico che deve calcolare i rischi e le conseguenze di un eventuale conflitto<sup>26</sup>.

---

<sup>22</sup> Ivi, p. 58.

<sup>23</sup> “In realtà tra l'attrice-diva divulgata in migliaia di copie e lo smalto per unghie diffuso in innumerevoli esemplari non esiste più una differenza ontologica” (ivi, p. 61).

<sup>24</sup> Ivi, p. 39.

<sup>25</sup> Ivi, p. 41.

<sup>26</sup> “chi trasferisce la responsabilità di un uomo a una macchina trasferisce con ciò anche la sua propria responsabilità” (ivi, p. 64).

In quell'occasione l'uomo non si è sentito neppure più in grado di decidere sulla propria vita e la propria morte. Detto nei termini arguti di Anders: *“Dato che contiamo meno bene della nostra macchina, non si può far conto su di noi; dunque noi non “contiamo”*”<sup>27</sup>.

Il legame tra vergogna e responsabilità<sup>28</sup> è però, se possibile, ancor più stretto di quanto si sia visto finora. La vergogna, in particolare, non è primariamente un atteggiamento che emerge in relazione a qualcosa che abbiamo fatto, di cui cioè ci possiamo ascrivere la paternità diretta e in prima persona. Essa emerge piuttosto innanzi tutto in relazione proprio a ciò che non abbiamo scelto, a ciò che ci siamo ritrovati, dunque a ciò di cui non possiamo dirci direttamente responsabili. Anders fa l'esempio del gobbo che si vergogna per la sua gobba: è proprio il fatto di non potersi considerare responsabile di questa anomalia fisica a renderlo impotente, dunque a far sorgere in lui quel senso di vergogna che non cessa di accompagnarlo. Questo esempio mette perfettamente in luce come la vergogna sia legata proprio a quella dimensione di datità, ovvero anche di fatalità e necessità della nostra vita, che come tale non abbiamo scelto ma di cui ci siamo ritrovati gravati – precisamente proprio ciò che c'impedisce di avere lo stesso modo d'essere dei prodotti tecnici:

In realtà non c'è espressione che indichi più chiaramente ciò che è la vergogna di questa: *“non essere responsabile di qualche cosa”*. Perché ciò di cui *“non sono responsabile”* è appunto ciò di cui non rispondo: ossia quel che è sottratto alla mia libertà, che rientra nella sfera del fato, di ciò che è *“fatale”* sotto ogni punto di vista, nella sfera della *“impotenza”* nel senso più lato; e dalla contraddizione tra la pretesa di libertà e il *“fatale”*, tra ciò di cui si può rispondere e ciò di cui non si può, scaturisce la vergogna. Essa si vergogna della sua impotenza.<sup>29</sup>

In questo frangente, facendo ricorso alla sua formazione filosofica di matrice husserliana, Anders analizza quella che è la specifica intenzionalità del sentimento della vergogna. Si tratta di una struttura intenzionale che non può essere ridotta allo schema classico *intentio-intentum*, ovvero anche atto-oggetto, poiché in essa emerge una sorta di paradossale diplopia: il vissuto della vergogna, infatti, si dirige certo al suo oggetto intenzionale, ma in quanto atto sociale esso manifesta anche il riferimento a un'istanza davanti alla quale (*coram*) ci si vergogna. Non si dà quindi, come nel conoscere, un semplice indirizzarsi dello sguardo sulla cosa da

---

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> Su questi temi mi permetto di rinviare a F. Miano, *Responsabilità*, Guida, Napoli 2009, in particolare pp. 134-154.

<sup>29</sup> G. ANDERS, *L'uomo è antiquato*, cit., p.71.

conoscere, bensì in certo modo una struttura complessa in cui all'intendere oggettuale propriamente detto si aggiunge un contromovimento di fuga (intenzionalità "negativa") davanti a qualcosa che non si vorrebbe vedere ma da cui in certo modo ci si sente visti. Questa direzionalità biunivoca del vedere è una caratteristica universale del mondo, che non vale solo per gli esseri animati. L'uomo si sente infatti visto anche dalle macchine, dai prodotti perfetti che la sua specie è in grado di produrre<sup>30</sup>, per cui tali prodotti non sono solo l'oggetto della vergogna, ma in certo modo anche l'istanza davanti a cui l'uomo si vergogna, ciò da cui distoglie lo sguardo in cerca di riparo.

Tirando le somme delle analisi di Anders, pertanto, si può mettere in evidenza come il sentimento della vergogna sia un atto riflessivo (un vergognarsi appunto), quindi in esso si esprime una relazione dell'uomo con se stesso: si tratta tuttavia di una relazione che fallisce di principio, poiché colui che si vergogna scivola in una specie di antinomia in virtù della quale si sente al tempo stesso identico e non identico a se stesso. Precisamente per questa ragione Anders può arrivare ad affermare che la "vergogna è un turbamento dell'autoidentificazione, uno "stato di perturbamento"<sup>31</sup>. Ciò con cui non riesce a identificarsi è nella maggior parte dei casi ciò che Anders chiama, con termine freudiano, *es*, intendendo in generale tutto ciò che di preindividuale appartiene a ogni uomo, ovvero anche la sua dotazione ontica<sup>32</sup>. Ma può darsi anche il caso inverso, vale a dire il caso di una vergogna che scaturisce nel momento in cui l'*es* non può passare all'*io*, come nel caso del bambino. Per l'uomo maturo, l'*es* assume in questo frangente storico due forme, poiché due sono i modi in cui si fa avanti quell'elemento preindividuale, anonimo, che sta in rapporti antinomici con l'*io*:

ci possiamo immaginare l'uomo [...] preso tra l'incudine e il martello, tra due blocchi, stretto tra due forze, che, tutte e due, gli contestano il suo essere-io: da un lato oppresso dalla forza dell' "es naturale" (quello del corpo, della specie ecc.), dall'altro da quella dell' "es-macchina", "artificiale", (burocratico e tecnico).<sup>33</sup>

In questo turbamento dell'autoidentificazione, per Anders, non ne va di un semplice disagio psicologico, o per meglio dire: il disagio psicologico è quasi la spia di una crisi antropologica in cui è in gioco il modo d'essere stesso dell'uomo, quella dignità che tutta una tradizione di pensiero filosofico gli ha conferito e che ora

---

<sup>30</sup> "Di solito, o almeno in origine, egli concepisce la "visibilità" come un rapporto assolutamente reciproco: *tutto ciò che egli vede vede anche lui*" (ivi, p. 80).

<sup>31</sup> Ivi, p. 68.

<sup>32</sup> Ivi, p. 71.

<sup>33</sup> Ivi, p. 83.

sembra svanire in virtù delle problematiche metamorfosi dell'anima nell'età della tecnica.