

Anders e l'incompleto

Ubaldo Fadini

Università di Firenze

Dipartimento di Lettere e Filosofia

ufadini@excite.it

ABSTRACT

This contribution aims at highlighting some fundamental motifs (reasons) of that particular philosophical anthropology which can be found in the works of G. Anders, who sets at the center of the analysis, with strong clarity, the figure of man as human being, who comes into the world as “incomplete” and “undetermined”: according to Anders this concretizes itself through the critical confrontation with the philosophical anthropology which becomes philosophy of the *tekhne* in A. Gehlen and with the Kafkian representation of an existence radically incomplete.

KEYWORDS

Günther Anders, anthropology, existence, subject, technology, society

Ci sono delle formule, in G. Anders, come quelle della “vergogna prometeica”, della “non-appartenenza al mondo”, della “estraneità dell'uomo al mondo”, che delineano un fronte di ricerca che si presenta anche e soprattutto come *filosofico-sociale*. Certamente, la “vergogna prometeica” rinvia ad una dimensione di vera e propria “perdita di esperienza”, nel senso felicemente tratteggiato da W. Benjamin, di disagio esistenziale a cui può corrispondere una presa di coscienza avanzata del dislivello sempre più evidente tra la vicenda complessiva della vita individuale e il mondo “artificiale” dei prodotti, riflesso ulteriormente da una dinamica, da un processo, che va da un “uomo senza mondo” ad un “mondo senza uomo”. L'analisi di taglio antropologico, in senso filosofico, trascorre in effetti in una riflessione sulla ricaduta – sul piano sempre dell'umano – dei processi di tecnicizzazione (e anche di “astrattizzazione”) del mondo, il che vuol dire soprattutto insistere, con determinazione propriamente “saggistica”, su uno specifico di precarietà e di contingenza, di vulnerabilità complessiva, che appartiene alla natura di fondo dell'essere umano.

La matrice fenomenologica di questo approccio tematico è indiscutibile: ma più di Husserl, vale la lezione di Heidegger (in un modo che non appare distante da quello fatto proprio, sia pure con diverse accentuazioni, da H. Marcuse, nel momento in cui il filosofico *sociale* troverà una sua destinazione nella veste del filosofico *storico-sociale*), con la sua sottolineatura del valore di una “analitica esistenziale”, dell'analisi del *Dasein*, come chiave di lettura, nel senso della rilevazione degli esistenziali, della modalità precipua di accesso all'essere

(*dell'esserci*). Heidegger muove infatti l'indagine fenomenologica in direzione dell'ontologia, con la consapevolezza che "l'ontologia non è possibile che come fenomenologia": per il filosofo di *Essere e tempo* lo scopo dell'ontologia fondamentale è appunto quello di proporre l'analisi esistenziale dell'esserci come articolazione imprescindibile per una rigorosa indagine del senso dell'essere. E non è mai da sottovalutare il fatto che uno degli esistenziali che costituiscono l'esserci sia quello dell'essere-nel-mondo e che lo sforzo di Heidegger è tale da muovere in direzione di un chiarimento del fenomeno originario del mondo, che viene solitamente disconosciuto nel momento in cui si scinde la struttura unitaria dell'essere-nel-mondo portando alla contrapposizione di un soggetto primariamente senza mondo nei confronti di un mondo considerato appunto come posto in sé, autonomamente, fuori dalla presa della coscienza, indipendente da quest'ultima. Per filosofo tedesco, la questione dell'esistenza del mondo esterno, di un mondo in generale, è del tutto insensata se riferita all'esserci, meglio: alla costituzione dell'essere dell'esserci, con la quale il mondo si presenta essenzialmente come "apertura". Il compito di trovare delle prove dell'esistenza del mondo si delinea infatti unicamente nel momento in cui si mette a tema un soggetto privo di mondo e un mondo in sé essente, trascendente: la scissione, la lacerazione, della struttura unitaria dell'essere dell'esserci si esprime pienamente là dove si confonde la "mondità del mondo", nel suo essere "aperta", con il mondo che risulta, così si pensa, essente in sé, di fatto trascendente la coscienza. A quest'ultimo "in sé" vanno riferiti predicati certo "reali", vale a dire l'in-essere e l'autonomia della coscienza, ma essi sono appunto propri di un essere utilizzabile determinato sotto la veste meramente cosale, rinviando così, in ragione della loro determinatezza, ad un modo dell'essere pienamente definito, che appare comprensibile, come qualsiasi altro modo dell'essere, mediante la presupposizione della "mondità del mondo". Quest'ultima sta nell'essere-nel-tempo e la realtà come modo d'essere del mondo stesso (fondata – e non interpretabile – sulla struttura della cura) ha una sua prerogativa, che la distingue e non la rende disponibile a partire dai modi d'essere intramondani (quelli della utilizzabilità e dell' – anche "naturale" – essere presente). È su questa base che si può affermare che un simile modo speciale d'essere del mondo esiste soltanto in quel modo dell'esserci che lo costituisce e lo temporalizza proprio nel suo attuarsi. Ancora si dovrebbe insistere, in questa prospettiva, sul ruolo delle estasi temporali, come determinazione essenziale del mondo e della sua temporalità, con il loro peculiare fornire "orizzonte" a quella trascendenza del mondo a sua volta centrata sulla trascendenza dell'esserci, fino ad arrivare a toccare le questioni – subito dopo *Essere e tempo* - dell'esserci esistente come trascendenza in "accadimento", del mondo-libertà, del progetto del mondo come costituente dell'autonomia cosciente e volitiva dell'essere umano. Ma quello che a me interessa, *per Anders*, è che il concetto di mondo, prima della *Kehre*, della

“svolta” in direzione di una ermeneutica dell’essere, si presenta come sostanzialmente “esistenziale”, nel suo collegamento di fondo all’analisi della struttura dell’esserci. Oltretutto vale la pena sottolineare che lo stesso concetto heideggeriano di autonomia, prima della riconduzione di ciò che c’è al destino dell’essere (cioè quando ancora vale il progetto di una ermeneutica dell’esserci), presenta già una comprensione dell’obbligo consapevole dell’essere umano, della sua attività volontaria, che si allontana radicalmente dall’idea kantiana dell’autonomia basata sulla ragionevolezza dell’essere umano, in quanto il se stesso dell’esserci si costituisce mediante una sorta di auto-oltrepassamento del suo produrre, il che significa richiamare ancora una volta il fatto che il progetto del mondo è costituente l’articolarsi medesimo della possibilità del libero superamento, in definitiva: della sua autonomia. Voglio dire che Anders sembra recepire l’idea heideggeriana che il progetto del mondo sia gettato da un esserci che accoglie e dispone nell’orizzonte del mondo tutto l’essente che eccede, ogni ente eccedente. Se il tutto dell’ente è già sempre assunto, allora anche l’esserci manifesta in ciò la sua fatticità, la sua gettatezza originaria: lo stesso progetto, che conduce l’esserci fuori di sé, è quindi qualcosa di effettivo, di gettato, il che ce lo restituisce nella sua effettività, selettiva nei confronti di altre possibilità d’esserci e di altri progetti di mondo: da qui, in considerazione pure del ruolo svolto dalla situazione emotiva in rapporto con il progetto, la qualifica intimamente *finita della libertà*. E Anders è un pensatore della finitezza della libertà, tagliata antropologicamente e poi articolata in termini sociali ed infine economico-politici. Si potrebbe anche rimettere in pista, a queste condizioni, il concetto di alienazione, sondandolo però alla luce delle osservazioni critiche dello stesso Anders nei confronti della riproposizione heideggeriana della questione ontologica, nel momento in cui si rileva che il “mondo” del filosofo di *Essere e tempo* non è per niente il mondo reale, visto che lo si può ben riassumere nella formula del “mondo-bottega”, in quella sua rappresentazione nella prospettiva di una “ontologia da calzolaio”, ripresa maliziosamente da altri “maestri” della fenomenologia, dato che nel mondo di Heidegger “non ci sono ancora fabbriche” e che le sue analisi, “addirittura pre-capitalistiche”, rinviano ad un tempo *prima* di Marx. La stessa pretesa di “concretezza”, tipica del retaggio fenomenologico, non è sufficiente, agli occhi di Anders, poiché per il recupero di un approccio al mondo presente, caratterizzato da radicalità critica, è necessario uno scorrimento pratico – e produttivo di esiti non banali – dal livello della “coscienza pura” a quello dei bisogni materiali. Heidegger è insomma responsabile, come il suo “maestro” Husserl, di una vera e propria perdita della “realtà reale”, di una sorta di sparizione del “mondo” (di suo “annullamento”), che si fonda su un’immagine dell’umano che non ne rileva la “fame” costitutiva, nella veste appunto di “bisogno”. Certamente, Heidegger sviluppa un’analisi stimolante, allorquando delinea la sua nozione di “cura”, dello specifico gettarsi dell’uomo nelle sue occupazioni, ma non riesce a cogliere

la ragione di fondo di tutto ciò, quel “fondamento” che sta nella “mancanza” di fondamento, meglio: nella “mancanza ultima di fondamento dell’essere vivente”. Si può anche dire così: la tradizione fenomenologica, che sorregge comunque in gran parte la vicenda complessiva della stessa antropologia filosofica novecentesca, ha effettivamente buon gioco quando rileva, proprio con Heidegger, la precarietà di fondo dell’essere umano, la “carezza”, la sua contingenza, quella che lo restituisce ad una condizione duratura di ricerca incessante – nel mondo – di un senso, di una direzione determinata, certa; ma a tutto questo si deve aggiungere – e non si tratta semplicemente di una integrazione, bensì di un correttivo di non poco conto – che l’uomo *nasce* con un vuoto che si traduce in bisogni, in una “fame”, il che implica un supplemento d’indagine che arriva a volersi spiccatamente materialista (e che perviene anche a pretendere il concretizzarsi di una capacità di dire – pur con la giusta misura - “cose marxiane”).

Il dispositivo teorico andersiano fa dunque giocare la struttura unitaria dell’essere dell’esserci in una duplice direzione; la prima è quella che la vede collocarsi idealmente (la struttura unitaria...) come motore essenziale di analisi critica di una condizione di decisiva incompletezza della realtà specifica dell’essere umano, che viene colta in particolare attraverso un processo di risoluzione dell’ontologia su un piano nuovamente “fenomenologico” (memore che “l’ontologia non è possibile che come fenomenologia”...), da apprezzare – e questa è la seconda direzione – in un’ottica di inquadramento storico-materialista delle dinamiche di lacerazioni e scissioni concretamente articolate. Per dare piena materialità all’ontologia, il ritorno alla fenomenologia (dopo Heidegger) è decisivo ed avviene – proprio in virtù dell’appello ad una maggiore concretezza – attraverso la costruzione di un’impresa teorica di carattere antropologico, in senso filosofico. Imprescindibili risultano essere – in tale prospettiva – i saggi pubblicati sulla rivista “Recherches philosophiques”, collegati di fatto ad una importante conferenza del ‘30: *Die Weltfremdheit des Menschen*. In *La natura dell’esistenza. Un’interpretazione dell’a posteriori* e in *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione* (pubblicati nel 1934-35 e nel 1936-37) lo sforzo di individuazione dello specifico umano nel mondo si accompagna ad una rilevazione del suo differire da quello proprio dell’animale, il che porta al compito primario di comprendere, rispetto all’esistenza umana, la “posteriorità” del mondo. Va qui sottolineato, tra parentesi, come il modo del confronto sia complessivamente privilegiato da Anders, che sceglierà successivamente un altro termine di paragone: non più l’animale, bensì la “macchina”. E in effetti la modalità dell’indagine è quella abituale del tracciare un confine preciso tra il mondo animale e l’uomo, a partire da una qualificazione dell’animalità dell’animale che non consente di pensare l’animalità umana: in ogni caso, la caratteristica principale dell’animale è la stabilità, resa possibile dal possesso di un corredo istintuale determinato,

mentre quella umana sembra consistere paradossalmente in una decisiva instabilità, resa evidente dal presentarsi dell'uomo come essere naturalmente "artificiale" (e dunque "tecnico": per riprendere Gehlen). L'apertura di *Patologia della libertà* è senz'altro da richiamare, in tale ottica, anche perché riassume incisivamente alcuni elementi essenziali dello scritto su *La natura dell'esperienza*: "(...) a differenza dell'animale che conosce d'istinto il mondo materiale che gli appartiene e gli è necessario – così l'uccello migratore conosce il sud e la vespa la sua preda – l'uomo non prevede il suo mondo. Egli non ne ha che un *a priori formale*. Non è tagliato per nessun mondo materiale, non può anticiparlo nella sua determinazione, piuttosto deve imparare a conoscerlo 'après coup', *a posteriori*, ha bisogno dell'esperienza. La sua relazione con una determinazione del mondo è relativamente debole, egli si trova in attesa del possibile e del qualunque [*quelconque*]. Allo stesso mondo nessun mondo gli è effettivamente imposto (come invece avviene per ogni animale a cui viene imposto un ambiente specifico), ma piuttosto egli trasforma il mondo e vi costruisce sopra, secondo mille varianti storiche e in un certo senso come sovrastruttura, a volte un 'secondo mondo', a volte un altro. Infatti, per darne una definizione paradossale, *l'artificialità è la natura dell'uomo e la sua essenza è l'instabilità*. Le costruzioni pratiche dell'uom, ma altrettanto le sue facoltà teoriche di rappresentazione, testimoniano della sua *astrazione*. Egli deve, ma può anche fare astrazione dal fatto che il mondo è così com'è poiché egli stesso è un essere 'astratto': non solamente parte del mondo (è questo l'aspetto di cui tratta il materialismo), ma anche 'escluso' da esso, 'non di questo mondo'. L'*astrazione* – la libertà dunque 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, che rivela tanto la condizione metafisica dell'uomo quanto il suo *logos*, la sua produttività, la sua interiorità, il suo libero arbitrio, la sua storicità"¹(1).

Ma in cosa consiste la "artificialità" dell'essere umano? La risposta di Anders ad un simile quesito ha un taglio inequivocabilmente antropologico (in senso filosofico), anche se disposta su un piano che facilmente apre (come di fatto accadrà) ad una riflessione filosofico-sociale: l'uomo si caratterizza per il suo "non essere" pienamente "di questo mondo", il che trova espressione significativa in quei suoi costrutti che testimoniano della sua capacità di *astrazione* dal mondo così com'è. Certamente, la dinamica dell'astrarre può portare ad una sottrazione di determinazioni concrete che ben corrisponde ad una difficoltà di comprensione effettiva, rilevata da Anders soprattutto "dopo Hiroshima", rispetto alla affermazione di una tecnologia estremamente sofisticata

¹ G. Anders, *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione*, tr. di F. Fistetti, R. Russo, A. Stricchiola, introduzione di K. P. Liessmann, postfazione di R. Russo, Palomar, Bari, 1993, pp.55-56.

e distruttiva. L'uomo prova cioè difficoltà crescenti a capire in modo soddisfacente quello che le sue mani realizzano. È a partire da questa constatazione che l'oggetto della ricerca andersiana diventa sempre più quella asimmetria inquietante che si riassume nell'incapacità umana ad afferrare pienamente il senso veicolato dai "suoi" prodotti, da ciò che svolge una funzione da protagonista nello scenario della vita contemporanea: è così che si concretizza quel "dislivello prometeico" che indica una sorta di dissociazione del complesso delle facoltà, del loro con-venire in un quadro di valida e fertile cooperazione (una scissione dunque tra sentire, immaginare, conoscere). Il disagio esistenziale dell'uomo è restituito in termini tali da sottolineare quella mossa decisiva – di carattere storico-sociale – che traduce il difetto in positività, in vera e propria occasione di possibile libertà. In un *Uomo senza mondo* si legge, in un'ottica esplicitamente (auto)critica: "(...) l'uomo mi sembrava essere 'senza mondo' da una prospettiva puramente ontologica: durante un intermezzo della mia vita – tra il 1920 ed il 1927 circa – caratterizzato da un totale disinteresse politico, e oggi non più ripercorribile, intendevo con il termine 'uomo senza mondo' un fatto esclusivamente antropologico-filosofico, ovvero che noi uomini (forse i soli tra le specie a noi note) non siamo predisposti *a nessun mondo e a nessuno stile di vita specifici*, ma piuttosto siamo costretti – in ogni epoca, in ogni luogo, se non addirittura quotidianamente – a procurarci o a crearci un mondo e uno stile di vita nuovi; e non facciamo altro che rendere positivo questo difetto antropologico della '*non -predisposizione*' quando ci autodefiniamo '*storici*' e '*liberi*' (...). È senz'altro concepibile che questa caratterizzazione (...) riguardi solo l'uomo delle epoche recenti, soggetto a rapidi mutamenti. Comunque sia, allora vedevo 'l'uomo' come *non predisposto a un mondo specifico, e in questa aspecificità intravedevo proprio la sua specificità*. Quanto fu grande la mia sorpresa quando – vent'anni dopo aver definito filosoficamente questa antropologia negativa' – al mio rientro dall'esilio, nel 1950, venni a sapere che un certo Arnold Gehlen era diventato famoso per aver elaborato questo concetto della '*non-predisposizione*' (rifacendosi a Nietzsche e alla sua idea del 'Superuomo'), e questo molti anni dopo che io avevo esposto in una relazione tenuta nel 1929, ma pubblicata, in francese, solo durante il mio esilio parigino"² (2).

Prima di Gehlen e prima ancora di Sartre... come si trova scritto in un'altra pagina, nel secondo volume di *L'uomo è antiquato*, nella quale si ritorna sul rapporto complesso e critico con l'antropologia filosofica e si sottolinea una originale elaborazione di tematiche che anticipano l'esistenzialismo: "Si capisce come di *L'uomo è antiquato* faccia parte una teoria sull'antiquatezza dell'antropologia filosofica: che il lamento sulla 'fine dell'uomo' debba basarsi su

² G. Anders, *Uomo senza mondo. Scritti sull'arte e la letteratura*, tr. di A. Aranyossy e P. P. Portinaro, Spazio Libri Editori, Ferrara, 1991, pp.33-34.

un'idea ben determinata dell'uomo. Formalmente, quest'argomento non è errato. Se io sono rimasto debitore di questa 'antropologia positiva', non è stato solo perché, simile a un medico, non ho mai trovato tempo per teorizzare l'uomo sano, dunque per una mia preoccupazione; ma anche perché, da mezzo secolo a questa parte, *ho visto nell'uomo l'essere che fundamentalmente non può essere sano e non vuole essere sano, insomma l'essere che non può essere determinato, l'essere indefinito, che sarebbe un paradosso voler definire*. Nell'anno 1929 ho ampiamente abbozzato una tale 'antropologia negativa', in una conferenza intitolata *Die Weltfremdheit des Menschen* che tenni presso la *Kantgesellschaft* di Francoforte e nella quale, anni prima di Sartre, trattai *la libertà dell'uomo come affermazione in positivo del suo non potersi stabilire in alcun luogo*"³ (3).

È noto come Anders sviluppi la sua ricerca in connessione con i grandi e terribili eventi del Novecento, come si può rilevare dal saggio *Hiroshima è dappertutto* (1982), nel quale la contingenza irredimibile dell'umano è esasperata da quella progressione tecnologica che "cosifica" gli uomini anche a causa dell'azzeramento della determinazione ad agire (si pensi al dilagare della "disoccupazione"). A tutto questo vanno opposti conoscenza "pratica" e impegno politico radicalmente critico, com'è testimoniato dallo stesso Anders, a partire da una riflessione approfondita sull'*atomica* e sulla sua produzione, nella quale l'uomo si confronta con la concretizzazione più estrema della possibilità che tutto sparisca, con il mondo, e rispetto a cui si può avvertire la tensione specifica di una proiezione che può essere "ultima" da parte del *non-essere* costitutivo dell'uomo: quest'ultimo si esprime al "meglio" nella capacità di negazione della realtà propria del pensiero, facoltà che può, rivestita tecnicamente, anche arrivare a liberarsi del mondo appunto attraverso la sua distruzione.

L'annullamento come dominante della vicenda complessiva dell'umano è espressa, nel nostro presente, da una riconduzione dell'uomo stesso nel "principio del macchinale", in quella spinta, sempre più "autonoma", a "fabbricare macchinalmente macchine", in grado di produrre oggetti che devono essere consumati, "distrutti". Non si è lontani, in tale ottica, dalla sensibilità "militante" di A. Gorz (oppure, su un altro piano, di S. Latouche), che si esprime, ad esempio, in una critica netta alle cosiddette "tecnologie chiavistello", "quelle che asserviscono l'utente, ne programmano le operazioni, monopolizzano l'offerta di un prodotto o di un servizio. Le peggiori 'tecnologie chiavistello' sono evidentemente le megatecnologie, monumenti alla dominazione della natura, che spossessano gli uomini del loro ambiente vitale e li sottomettono al loro dominio. Oltre a tutti gli altri difetti del nucleare, è a causa dell'irradiazione totalitario – segreti, menzogne, violenza – che esso

³ G. Anders, *L'uomo è antiquato. La terza rivoluzione industriale*, tr. di M. A. Mori, Bollati Boringhieri, Torino, 1992, pp.117-118.

diffonde nella società che ho condotto per dieci anni campagne contro di esso”⁴ (4).

Per Anders, la destinazione dell’uomo a materia prima del funzionamento ottimale della macchina produttiva vuol dire avere la conferma del fatto che l’organizzazione tecno-scientifica della produzione/riproduzione della vita ha imposto a livello planetario l’imperativo categorico del produrre e del consumare illimitati, accompagnato praticamente dalla costruzione del bisogno di consumo che corrisponde al prodotto realizzato. Che quest’ultimo sia effettivamente consumato è assicurato da un dispositivo di condizionamento che preconstituisce il complesso dei bisogni umani e quindi la sua stessa “natura”. Si potrebbero ricordare qui alcuni elementi di indagine di studiosi operativi su tale piano di criticità materiale dell’esistenza del soggetto contemporaneo (penso a H. Marcuse e anche a I. Illich, tra gli altri), ma ancora mi pare opportuno gettare lo sguardo su una pagina andersiana: “Formulato secondo la nostra prospettiva: *per poter consumare, è necessario che ne abbiamo necessità*. Ma poiché questa necessità non ci viene spontanea (come la fame), dobbiamo *produrla*; e ciò per mezzo di un’industria particolare, con mezzi specifici di produzione prodotti macchinalmente a questo scopo, che sono *prodotti di terzo grado*. Questa industria, che deve rendere uguali la fame delle merci di essere consumate e la nostra fame di merci, si chiama ‘pubblicità’. Si producono dunque mezzi di propaganda al fine di produrre il bisogno di prodotti che hanno bisogno di noi; in modo che, liquidando questi prodotti, noi garantiamo la continuazione della produzione di questi prodotti”⁵ (5).

La produzione si autoriproduce, quindi, nel “rispetto” di un codice dell’ambito macchinale di appartenenza dell’umano che conferma l’uomo stesso nella veste di essere rigorosamente predeterminato nella sua sensibilità, nei suoi affetti e nei suoi pensieri. Di fronte a tale pratica di consumo dell’umano, compreso dal calcolo economico e liquidato infine dalla sua “razionalità”, Anders indica una possibile linea di resistenza (e – perché no? - di fuga) che consiste in un “comprendere e interpretare prognostico”, in grado di raffigurare sensatamente le metamorfosi antropologiche della soggettività contemporanea, di interrogare con acutezza la molteplicità dei modi attraverso cui le macchine ridisegnano senza soste l’umano. Passo importante di tale movimento di indagine è l’interpretazione dei prodotti realizzati in stretta relazione con la creazione dei bisogni ad essi corrispondenti, il che consente di cogliere meglio il profilo di una umanità letteralmente plasmata dallo sviluppo della tecnica. In breve, c’è qui una sorta di ermeneutica di segno prognostico che pretende di chiarire la logica del processo di trasformazione dell’uomo in materia prima, con gli effetti inevitabili di devastazione del suo “mondo” di riferimento (oltre che di

⁴ A. Gorz, *Ecologica*, tr. di F. Vitale, Jaca Book, Milano, 2009, p.19.

⁵ G. Anders, *L’uomo è antiquato*, cit., p.10.

probabile azzeramento delle possibilità di sopravvivenza/conservazione in vita). La “comprensione prognostica” e l’“ermeneutica prognostica” si delineano allora come delle formule che rinviano ad uno sforzo di interpretazione che vuole supportare/sostenere un eventuale (fortemente auspicato) movimento di resistenza alla “destinazione”, apparentemente “finale”, dell’umanità, sempre più catastroficamente assorbita dal dinamismo proprio della megamacchina capitalistica. Tale sforzo si concretizza quindi a partire dalla presa d’atto che “quando ci adattiamo agli apparecchi (ma persino questa formulazione presume troppa spontaneità), *solo quando gli apparecchi adattano noi a se stessi* ha luogo quella *adaequatio producti et hominis*, che in un secondo tempo ci permette di credere che il nostro mondo sia ‘nostro’, ch’esso sia l’espressione di noi, uomini d’oggi. (...) Superfluo notare che l’odierna formula di adeguazione non definisce la verità come la precedente *adaequatio rei et intellectus*, bensì il nostro falso rapporto con il mondo, ovvero il nostro rapporto adeguato con il falso mondo esistente”⁶ (6).

È a partire da questa constatazione – di sapore “adorniano”, mi verrebbe da dire – di un transito incessante da “un uomo senza mondo” ad un “mondo senza uomo”, al “falso mondo esistente”, che vorrei ricordare alcuni elementi dell’interpretazione andersiana dell’opera di Kafka, non prima però di aver indicato quello che per me costituisce un aspetto di forte criticità dell’approccio filosofico (in senso antropologico) dell’autore di *Noi figli di Eichmann*: sicuramente tale approccio è ancora utile nel momento in cui ci si confronta con la metamorfosi antropologica di una soggettività decisamente coinvolta in processi di avanzata combinazione/composizione con dispositivi tecnologici sempre più sofisticati; l’attuale configurazione di tale soggettività, costitutivamente “mossa”, può essere ancor più compresa se la ritagliamo all’interno del quadro di cambiamenti dell’odierno capitalismo (etichettabile in più maniere: ad esempio, come “biocapitalismo”), nel momento in cui il soggetto di lavoro viene ad essere ibridato/con-fuso con espressioni concrete, sia pure in veste spesso “immateriale”, di “capitale fisso”, per dirla ancora con Marx. Ecco che allora l’introduzione di “tecnica”, in un qualche modo, dentro il corpo vivente del soggetto di lavoro (della forza-lavoro) apre a questioni assai complicate, da affrontare con altri strumenti rispetto a quelli forniti dalla più avanzata filosofia novecentesca della tecnica su base antropologica. Quest’ultima sembra infatti spesso riproporre uno “schema classico” di comprensione del rapporto tra l’uomo e l’“utensile” che può essere così messo in discussione, seguendo le osservazioni di G. Deleuze e F. Guattari: “(...) l’utensile prolungamento e proiezione del vivente, operazione attraverso la quale l’uomo progressivamente si sgrava, evoluzione dall’utensile alla macchina, ribaltamento

⁶ Ivi, pp.395-396.

attraverso il quale la macchina diviene sempre più indipendente dall'uomo... Tale schema, tuttavia, presenta molti inconvenienti. (...) Si tratta di uno schema biologico ed evolutivo, che determina la macchina come intervenuta in un determinato momento in una linea meccanica che ha iniziato con l'utensile. È uno schema umanista e astratto in quanto isola le forze produttive dalle condizioni sociali del loro esercizio, invocando una dimensione uomo-natura comune a tutte le forme sociali alle quali vengono attribuiti dei rapporti di evoluzione. È uno schema immaginario, fantasmatico e solipsistico, anche quando la si applica a utensili reali, a macchine reali, in quanto si fonda interamente sull'ipotesi della proiezione"⁷ (7). Anders rimette in ogni caso opportunatamente in relazione sguardo antropologico e strumentario filosofico-sociale, rispetto alla dominante "fordista" di un quadro di civiltà comunque delineato dagli sviluppi del capitalismo ed è questa sua sensibilità che gli consente di cogliere i limiti teorici e "politici" di una prospettiva legata soprattutto allo "schema biologico ed evolutivo": ciò va tenuto presente, rilanciando l'analisi su un piano che tenga nella giusta considerazione l'affermazione di un'altra "dominante", quella appunto riferibile alla fase "post-fordista" (meglio, oggi: biocognitiva) del capitalismo contemporaneo. Ciò è da tenere presente se si vuole delineare un fronte di ricerca filosofica, in senso storico-sociale, che sappia ben impiegare anche una sensibilità analitica di taglio antropologico nei confronti delle nuove questioni poste dai processi di ibridazione e di variegata cooperazione propri delle soggettività di "lavoro". Tornando al "falso mondo esistente", vorrei ricordare alcune annotazioni di *Kafka. Pro e contro. I documenti del processo*, nelle quali si sottolinea il particolare "realismo" kafkiano, il suo tipico processo di "deformazione" considerato come premessa essenziale per una "giusta" constatazione: "Il volto del mondo kafkiano sembra s-postato (*ver-rueckt*). Ma Kafka 's-posta' l'aspetto apparentemente normale del nostro mondo spostato per renderne visibile la follia. Ma al tempo stesso tratta questo aspetto spostato come qualcosa di completamente normale; e in tal modo descrive addirittura proprio il fatto folle che il mondo folle passi per normale"⁸ (8). L'idea che Kafka, attraverso il metodo della deformazione, sia "uno scrittore di favole realista" è indubbiamente piegata in una direzione che porta lo stesso Anders ad evidenziare i limiti, anche di proiezione storico-culturale, della descrizione/figurazione di una "punizione" senza "colpa", ma quello che mi interessa è soprattutto il fatto che l'autore di *Uomo senza mondo. Scritti sull'arte e la letteratura* trovi in Kafka la "rappresentazione", per non dire: la "glorificazione", di un'esistenza incompleta, di un uomo "programmaticamente

⁷ Cfr. G. Deleuze – F. Guattari, *Macchine desideranti. Su capitalismo e schizofrenia*, tr. di vari, a cura di U. Fadini, Ombre corte, Verona, 2012, p.80.

⁸ G. Anders, *Kafka. Pro e contro. I documenti del processo*, tr. di P. Gnani, prefazione di B. Maj, Corbo, Ferrara, 1989, p.22.

non compiuto”. È il “programmaticamente” che appare inaccettabile ad Anders, proprio perché può tradursi, su un piano storico-sociale, in una specie di “narcisismo negativo”, in una “voluptas humilitatis” che conferma la destinazione dell’individuo ad un ambito d’esistenza assunto come costitutivamente “colpevole”. Ora, al di là dell’analisi del “programma” di vita, Anders riconosce in Kafka la presenza, ovviamente con altri regimi di enunciazione, di ciò che aveva delineato nei suoi “primi abbozzi di antropologia filosofica”, quando – così scrive in prima persona – “avevo definito l’uomo come quell’essere vivente che viene *al mondo incompiuto e indeterminato*, ossia: che non sembra destinato ad alcun mondo determinato, *che non è ancora veramente arrivato quando viene al mondo* e che deve sempre prima produrre lui stesso la sua riconoscibile e riconosciuta appartenenza ad un *mondo determinato* e la sua incarnazione in un *tipo determinato*”⁹ (9). L’incontro con Kafka ha dunque per Anders il significato di un chiarimento rispetto alla necessità di non consegnare l’incompletezza umana, rilevata antropologicamente (in senso filosofico), ad un orizzonte di “piena peccaminosità”, la cui presunta “giustizia” va investita criticamente in una prospettiva anche di filosofia sociale *radicale*, di individuazione delle opportune mediazioni che possano assicurare l’ottenimento di spazi di soddisfazione ai bisogni storicamente determinati di esseri umani non inclini “alla sottomissione e all’assimilazione”.

⁹ Ivi, p.4.