

*L'uomo e la (sua) fine. Saggi su Günther Anders*, a cura di Micaela Latini e Aldo Meccariello, Trieste, Asterios, 2014 (Piccola Bibliothiki, 20), 237 pp.

Dopo una fase di relativa emarginazione dal cuore del dibattito sia letterario che filosofico in Italia, l'opera di Günther Anders (al secolo Günther Stern) è giunta da qualche tempo ad acquisire una centralità non occasionale, sebbene non ancora sufficientemente ribadita, ottenendo per altro evidenza e considerazione anche al di fuori dall'ambito degli studi specialistici o strettamente accademici. La scelta della casa editrice Asterios di Trieste di pubblicare, all'interno della collana «Leggere il presente», il volume tematico *Günther Anders. L'uomo e la (sua) fine* (2014) a cura di Micaela Latini e Aldo Meccariello, si colloca a pieno titolo nel solco di quella che si annuncia come una vera e propria *Anders-Renaissance*, e ha certo il merito di fornire un contributo di chiarezza a una serie di questioni che sembrano incontrare gli interessi di una comunità di lettori sempre più ampia. La discussione intorno ad Anders e al ruolo che questi ha ricoperto nel contesto della filosofia del Novecento è infatti stata spesso ostacolata – in Italia come oltralpe – da una generica quanto immotivata diffidenza, sebbene in passato siano stati apportati importanti contributi. Tra questi va sicuramente menzionato *Il principio disperazione. La filosofia di Günther Anders* (1986) di Pier Paolo Portinaro, che ha in parte colmato la lacuna, offrendo una lettura filosofica, storica e politica, così come un puntuale bilancio degli studi.

Il volume qui presentato documenta i lavori del convegno tenutosi a vent'anni dalla scomparsa di Anders presso le scuderie Aldobrandini di Frascati il 25 e il 26 ottobre 2012. Gli interventi in esso raccolti – divisi in due principali aree tematiche: «Antropologia, filosofia e politica» e «Arte, letteratura e società» – si trovano di fronte al non semplice compito di dover offrire articolazione a snodi complessi, ricostruendo le tracce di un percorso, come quello di Anders, che si sviluppa in molteplici aree tematiche (spesso senza che tra queste vi sia un nesso diretto o quantomeno evidente). Va tuttavia riconosciuto, e ascritto al merito degli autori e dei curatori del volume, come a dispetto di questa difficoltà si sia riusciti a fornire una rappresentazione tanto accurata quanto al tempo stesso il più possibile

ampia dell'attuale "stato delle cose" per quel che concerne la ricerca su questo autore. Non vi è infatti aspetto della sua produzione che non sia qui rappresentato, dal rapporto con la fenomenologia e la filosofia di Heidegger, oggetto dell'intervento di Devis Colombo (*La «fame» divora la fenomenologia. Sul desiderio di concretezza nella filosofia di Günther Anders*, pp. 29-42), fino ai saggi su Grosz e Rodin, la cui analisi è svolta da Andrea Bonavoglia (*Grosz e Rodin fuori e dentro la visione di Günther Anders*, pp. 123-144), passando per la controversa relazione emotiva e intellettuale con Hannah Arendt, al centro delle riflessioni di Aldo Meccariello (*Monadi in-comunicabili. Günther Anders in dialogo con Hannah Arendt*, pp. 59-75) e Sante Maletta (*Anders, Arendt e la soggettività dissidente. Una prospettiva sulla filosofia sociale*, pp. 43-58). L'unica omissione che ci sentiamo in dovere di segnalare riguarda quello che può forse essere considerato il più ambizioso tra i progetti di Anders: la redazione di una storia filosofica dei sentimenti, la cui discussione, anche soltanto in termini di "condizioni di possibilità", costituisce d'altro canto una questione troppo ampia – sia in senso estensivo che intensivo – perché potesse trovare espressione adeguata in questo particolare contesto.

È quasi inevitabile, tuttavia, farsi cogliere da un certo imbarazzo qualora si tenti di stabilire il valore dell'opera di Anders, sia in senso assoluto, sia all'interno del contesto filosofico-culturale del secolo appena trascorso: da un lato, infatti, vi è il rischio che lo si giudichi come un letterato quando si intende minimizzare il congenito *deficit* teoretico della sue tesi filosofiche; dall'altro, che lo si giudichi come un filosofo quando si vuole determinare lo statuto peculiare della sua produzione letteraria (non direttamente confrontabile con nessuno degli autori a lui contemporanei). È evidente però come in questo caso non si abbia a che fare con una "forma filosofica dell'arte" o, viceversa, con una "forma artistica della filosofia", giacché in Anders queste due dimensioni, per quanto spesso possano confondersi, si mantengono nondimeno separate, al limite l'una dell'altra (e ciò vale anche per quella parte della sua produzione, come i diari e la corrispondenza, in cui sembrano invece trovare un felice punto di sintesi). Nel tentativo di individuare un fondamento filosofico "forte" per le tesi di Anders, non possiamo non sottoscrivere quanto affermato da Portinaro nel suo intervento (*Anders tra letteratura della crisi e filosofia d'occasione. Frammenti di antropologia nella Endzeit*, pp. 89-104) circa la necessità di porre in relazione la vagheggiata "estensione dell'animo" con le tesi esposte da Schiller nelle sue *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* (1793). È peraltro significativo che la teoria kantiana del giudizio estetico formulata nella *Kritik der Urteilskraft* (1790) in particolare quanto esposto nella «Analytik des Erhabenen», costituisca per entrambi il modello teorico a cui fare riferimento. Ci sembra tuttavia che il confronto con la filosofia di Kant non sia stato ancora sufficientemente approfondito per quel che concerne la fondamen-

tale distinzione tra *sublime matematico* e *sublime dinamico*: tale distinzione permette infatti di cogliere nel fenomeno del “dislivello prometeico” due aspetti distinti – che Anders ha in più occasioni tematizzato, senza però riconoscerli esplicitamente – a partire dai quali è possibile formulare una più concisa analisi di quelle che egli individua come le strategie di resistenza alla progressiva incomprendibilità del mondo. Se nel sublime matematico la facoltà di giudizio – occasionata dalla “discrepanza” tra intelletto e ragione – supera l’esuberante molteplicità dei fenomeni opponendo a essi l’idea di una totalità, nel sublime dinamico, invece, essa pone al posto della capacità empirica di resistenza una capacità morale che rivela la superiorità dell’uomo sulla natura: nel primo caso il sublime è connesso alla sfera teoretica e all’uso speculativo della ragione, nel secondo al suo uso pratico. Potremmo dunque affermare, a titolo di ipotesi, che al sublime matematico corrisponda in Anders, come correlato oggettivo, il complesso sistema di relazioni dell’apparato di produzione nell’epoca della tecnica – alla cui analisi è dedicato il saggio di Vallori Rasini (*A partire dalla fine. Sul pensiero di Günther Anders*, pp. 105-119) – e come correlato soggettivo l’incapacità di costruire una rappresentazione perspicua di questo sistema. Al sublime dinamico corrisponderebbe invece come correlato oggettivo l’insieme degli effetti prodotti da tale sistema (tra cui la stessa bomba atomica), e viceversa come correlato soggettivo l’incapacità del sentimento e dell’immaginazione nel produrre quello che potremmo definire un “giudizio morale riflettente”, il quale costituisce il nucleo attorno a cui si sviluppano gli interventi di Francesco Miano (*Il mondo del non più. Anders e la minaccia atomica*, pp. 77-88) e Antonio Stefano Caridi (*Apocalisse senza regno. La catastrofe come cifra del pensiero di Günther Anders*, pp. 17-28). E tuttavia, se in Kant il sublime – pur mostrandosi inizialmente come un sentimento di segno negativo, sorto dall’inibizione delle forze dell’animo – permetteva al soggetto di riconoscere la propria destinazione sovrasensibile realizzando una diversa armonizzazione delle proprie facoltà con l’emergere del compito morale, in Anders invece il sublime non conosce il riscatto della ragione, e diventa in tal modo il sentimento della disgregazione dell’esperienza nelle singole, parcellizzate funzioni che la costituiscono.

Non sarebbe inoltre del tutto ingiustificato un confronto con i teorici del primo romanticismo tedesco, le cui idee circa la necessità di una *Popularisierung*, così come di una *neue Mythologie*, ci sembra rappresentino – con tutte le necessarie distinzioni del caso – il naturale *pendant* alle tesi di Anders. A partire da questo nucleo tematico è forse possibile non solo comporre le aporie che scaturiscono dalla peculiare metodologia speculativa adottata nel periodo della maturità – che egli definisce, non senza un velo di ironia, «un ibrido incrocio tra metafisica e giornalismo» (*eine hybride Kreuzung von Metaphysik und Journalismus*) – ma anche stabilire un nesso più stringente tra il filosofo e lo scrittore. Tutta quanta la produzione letteraria

di Anders – la quale, come osservano giustamente nei loro interventi Micaela Latini (*Il mondo dell'altro ieri. Le "Note per la letteratura" di Günther Anders*, pp. 183-200) e Vincenzo Cuomo (*Il tema della "perdita del mondo" in Anders e Adorno, attraverso Beckett*, pp. 161-172), costituisce più della metà della sua opera – può essere infatti riguardata come la concreta esibizione di quegli esercizi di estensione dell'immaginazione e del sentire che egli ha descritto in *Die Antiquiertheit des Menschen* (1956). E tuttavia, è forse la sua filosofia della musica a costituire il terreno più affascinante e inesplorato su cui, di questo siamo certi, si muoverà la ricerca negli anni a venire. Accanto a un approccio diretto, che prende avvio dall'esame degli scritti sia editi che inediti, vi è tuttavia anche un approccio indiretto il quale, come dimostrano gli interventi di Leonardo Distaso (*Günther Anders: la musica nascosta dietro Kafka*, pp. 173-182) e Silvia Vizzardelli (*Cosa significa cadere? Günther Anders e la fenomenologia dell'ascolto*, pp. 217-228), non soltanto si rivela altrettanto proficuo, ma è addirittura in grado di assurgere a necessario correttivo del primo: tramite esso è infatti possibile non solo mostrare come un aspetto centrale della formazione intellettuale di Anders abbia continuato a informare di sé l'opera della maturità, ma anche rinvenire nel dominio delle forme poetiche e musicali una serie di fenomeni che possano corrispondere adeguatamente all'orizzonte speculativo che egli ha tracciato. In quest'ultimo caso è necessario però interrogarsi, come fa puntualmente Distaso, sulle ragioni che hanno portato Anders a ignorare del tutto i compositori a lui contemporanei, in particolare gli esponenti della seconda scuola di Vienna, la cui opera avrebbe potuto certo rappresentare l'oggetto privilegiato in riferimento ad alcune questioni centrali della sua riflessione.

È forse possibile azzardare un'ipotesi, di cui ci assumiamo la piena responsabilità: essa consiste nell'affermazione secondo cui la musica rappresenterebbe per Anders il punto archimedeo a partire dal quale un'intera costellazione di problemi – la definizione della costitutiva *Weltfremdheit* dell'uomo, l'estensione della capacità di sentire e dell'immaginazione morale, la fondazione di una storia dei sentimenti – avrebbe dovuto trovare una sintesi, che egli tuttavia non è stato in grado di realizzare e che ha affidato come compito alla filosofia futura. La severa critica mossa da Adorno alle *Philosophische Untersuchungen über musikalische Situationen* (1929) costituisce certo una delle ragioni – anche dal punto di vista semplicemente psicologico – che hanno indotto Anders ad abbandonare la ricerca sull'ascolto musicale. E tuttavia, al di là di queste considerazioni, resta comunque il fatto per cui la filosofia della musica propriamente detta di Anders si dimostra essere tanto debitrice a Heidegger – sia nei presupposti che nella terminologia – quanto la sua produzione successiva si allontana inesorabilmente dalla *koinè* heideggeriana.

Potrebbe certo sembrare riduttivo affermare di Anders quanto Nietzsche, nella terza delle *Considerazioni Inattuali*, aveva affermato di Schopenhauer, ovvero che la “grandezza” di questi non è da ricercare nel contenuto particolare della sua filosofia – la quale è a sua volta destinata inevitabilmente a divenire antiquata – bensì piuttosto nella forma di vita di cui la sua opera è espressione e testimonianza. Ci sembra tuttavia che tale affermazione tenda in direzione della verità. In Anders la frammentazione dell’opera non costituisce un tentativo di ricomporre, anche solo indirettamente, la frammentazione dell’esperienza, bensì piuttosto ne è una diretta emanazione: più che teorizzare, essa esibisce attraverso i suoi *disiecta membra* l’effettivo stato delle cose, al quale si abbandona per non sottomettersi, nell’assoluta consapevolezza di rischiare in questo modo la distruzione. Il senso della sua *Gelegenheitsphilosophie* ci sembra risieda proprio in ciò: se non vi è infatti nessuna garanzia di coerenza che possa provenire dalla realtà, non vi è però nemmeno un punto metafisico a partire dal quale sia possibile edificare una totalità, di qualsivoglia genere essa sia. L’auspicio, in conclusione, è che l’indagine prosegua in molteplici direzioni, sviluppando in modo pieno tutta la ricchezza contenuta nelle tesi andersiane, di cui il volume qui presentato crediamo fornisca testimonianza esemplare. Le premesse per una piena rivalutazione di Anders ci sono tutte, ma è una strada che può essere percorsa soltanto nella direzione indicata da Stefano Velotti (*La cultura è antiquata? Aporie di Günther Anders*, pp. 201-215) e Mario Costa (*Günther Anders e la non-estetica dei media*, pp. 145-160), consapevoli delle ambiguità e della problematicità che le diverse istanze espresse dalla sua opera portano inevitabilmente con sé.

FRANCESCO RAGNI