



## Sulla possibilità del futuro: Hans Jonas e Günther Anders

di

VALLORI RASINI

**ABSTRACT:** *On the Possibility of the Future: Günther Anders and Hans Jonas.* This essay deals with the concept of the future in the thought of Hans Jonas and Günther Anders, two philosophers of the same age, with a similar education in many ways and forced to live the dramatic experience of exile. For both of them the dimension of the future has a strong existential declination supported by a precise 'moral instance'; but there are significant differences between their elaborations. According to Jonas, the future is in the possibility of being (up to its negation in fact) and his ethics of responsibility is intended precisely to consolidate the possibility of the future and nurture the hope of the persistence of an acceptable condition for human beings. On the contrary, Anders does not speak to us of a possible future, but of the impossibility of the future, which is already denied by ongoing technological activity. The responsibility of human beings is the means by which they can bear the impossibility of the future, persisting in the present. Anders claims that the concept of hope is dangerous in itself: it encourages inaction and the risk of immorality.

**KEYWORDS:** Hans Jonas, Günther Anders, Future, Technological development, Human condition

**ABSTRACT:** Il saggio si occupa della dimensione del futuro nel pensiero di Hans Jonas e di Günther Anders, filosofi in reciproco rapporto di amicizia e dalla formazione per molti aspetti affine. Per entrambi, la dimensione del futuro ha una forte connotazione esistenziale sostenuta da una precisa istanza morale; tra le loro posizioni sussistono sorprendenti convergenze, ma anche significative divergenze. Secondo Jonas, il futuro è nella possibilità di essere (fino a una negazione di fatto) e la sua etica della responsabilità mira precisamente a consolidare la possibilità del futuro e ad alimentare la speranza nella persistenza di una condizione accettabile per gli esseri umani. Al contrario, Anders non ci parla di un futuro possibile, ma dell'impossibilità del futuro, già negato dall'attività tecnologica

in corso. La responsabilità rappresenta il mezzo con cui si rende possibile sopportare l'impossibilità del futuro, persistendo nel presente. Anders considera il concetto di speranza in se stesso pericoloso: incoraggia l'inazione e l'immoralità.

KEYWORDS: Hans Jonas, Günther Anders, futuro, sviluppo tecnologico, condizione umana

### I. *La responsabilità a garanzia della possibilità del futuro: Hans Jonas*

Come noto, dopo anni dedicati allo studio del pensiero gnostico e una prima svolta che lo conduce verso la filosofia teoretica della natura e del vivente<sup>1</sup>, Jonas elabora una concezione etica al cui centro è l'idea di un cambiamento epocale al quale deve corrispondere una equivalente trasformazione normativa. La cosiddetta "era della tecnica", che si è imposta a livello globale a partire dal secondo dopoguerra, ci costringe a un'attenta riconsiderazione delle possibilità e degli effetti delle norme etiche elaborate dalla filosofia occidentale, proprio a causa delle profonde trasformazioni recentemente intervenute nelle relazioni tra l'essere umano e il mondo. Nel suo *Das Prinzip Verantwortung*, uscito nel 1979 – il cui contenuto essenziale viene anticipato negli anni immediatamente precedenti durante alcune occasioni pubbliche e in brevi saggi preparatori<sup>2</sup> – Jonas avanza una precisa istanza morale: la necessità di affermare un principio di responsabilità adeguato all'era nella quale stiamo vivendo e che presenti caratteristiche particolari.

La richiesta è motivata dalla presunta inefficacia delle etiche tradizionali, vale a dire dalla perdita di validità dell'insieme delle teorie morali elaborate nel passato (recente o remoto), alla luce delle

---

<sup>1</sup> Sullo sviluppo del pensiero di Hans Jonas e le sue diverse fasi, la letteratura è assai vasta, anche in lingua italiana. Ci limitiamo quindi a rinviare alle principali testimonianze di Jonas stesso: H. Jonas, *Scienza come esperienza personale*, trad. it. di F. Tomasoni, Morcelliana, Brescia 1992; Id., *Memorie*, trad. it. di P. Severi, il Melangolo, Genova 2008.

<sup>2</sup> Si veda ad esempio il primo saggio della raccolta H. Jonas, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, trad. it. di G. Bettini, a cura di A. Dal Lago, il Mulino, Bologna 2001; il saggio, che porta il titolo *Tecnologia e responsabilità. Riflessioni sui nuovi compiti dell'etica* (ivi, pp. 41-63), ripropone il testo di una conferenza tenuta nel settembre del 1972 e pubblicata dapprima in un volume di atti del convegno e successivamente in «Social Research» 15 (1973), pp. 31-54.

condizioni mondane attuali. Per cominciare, secondo Jonas le etiche del passato hanno come fondamento comune il presupposto della contemporaneità dei loro fruitori; le regole morali cioè riguardano chi vive nello stesso arco temporale e condivide uno stato o una condizione esistenziale. Sino a ora, l'etica ha avuto a che fare con il "qui e ora":

il bene o il male, di cui doveva occuparsi l'agire, si manifestava nell'azione, nella *prassi* stessa oppure nella sua portata immediata e non era oggetto di pianificazione a distanza. Questa prossimità dei fini valeva per il tempo come per lo spazio. Il campo effettivo dell'azione era ristretto, il lasso di tempo per la previsione, la determinazione dei fini e l'imputazione di responsabilità era breve, il controllo sulle circostanze limitato. Il comportamento giusto aveva i suoi criteri diretti e il suo compimento quasi immediato<sup>3</sup>.

Per quanto diversi tra loro, gli imperativi e le massime delle etiche tradizionali si rivolgono ad attori del presente, a viventi di un frangente temporale a cui coappartengono e in cui per lo più sono reciprocamente prossimi, anche spazialmente. Essi hanno inoltre un forte carattere antropocentrico, trattandosi per lo più di precetti che regolano la condotta di esseri umani verso altri esseri umani, e generalmente sono fondati su precisi presupposti, come quello della costanza dell'essenza umana (considerata immodificabile dalla tecnica) o quello della neutralità della tecnica rispetto all'agire morale (giacché nel passato essa non produceva danni consistenti al sistema della natura e manteneva la funzione di mezzo tramite il quale soddisfare le necessità umane).

L'avvento dell'era tecnologica ha prodotto una trasformazione profonda nei rapporti col mondo e nelle condizioni di esistenza: la portata dell'agire umano è aumentata a dismisura, rendendo vulnerabile la natura nel suo complesso e mettendo in discussione l'effettiva inviolabilità della natura umana; di conseguenza – sostiene Jonas – si rende necessaria un'etica di tipo nuovo:

La tecnica moderna ha introdotto azioni, oggetti e conseguen-

---

<sup>3</sup> H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, trad. it. di P. P. Portinaro, Einaudi, Torino 1990, p. 8 (ed. or. *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1984, [1979]).

ze di dimensioni così nuove che l'ambito dell'etica tradizionale non è più in grado di abbracciarli. [...] Certo, le antiche norme dell'etica del "prossimo" – le norme di giustizia, misericordia, onestà ecc. – continuano a essere valide, nella loro intrinseca immediatezza, per la sfera più prossima, quotidiana, dell'interazione umana. Ma questa sfera è oscurata dal crescere di quella dell'agire collettivo, nella quale l'attore, l'azione e l'effetto non sono più gli stessi: ed essa, a causa dell'enormità delle sue forze, impone all'etica una nuova dimensione della responsabilità, mai prima immaginata<sup>4</sup>.

Il quadro complessivo delle condizioni attuali rende dunque insufficienti le etiche tradizionali, che peraltro parevano non aver bisogno di sapere teoretico<sup>5</sup>. La nuova situazione richiede, al contrario, di ottenere approfondite conoscenze sullo stato reale delle cose e un aggiornamento frequente dei dati, proprio in relazione alla velocità dei continui interventi tecnologici che si ripercuotono sulle dinamiche sociali ed esistenziali. Ciò premesso, anche il comportamento dell'uomo dovrà seguire regole morali differenti, in grado di coprire un orizzonte "ultrantropologico", contemplare gli effetti delle nuove trasformazioni non solo sugli altri esseri umani, ma su tutti i viventi e sull'intera natura, e non soltanto nell'attualità del qui e ora, ma in una ampia proiezione spaziotemporale rivolta al futuro.

Il futuro è chiamato in causa come dimensione minacciata, in pericolo, a rischio di "non-essere"; rappresenta un "non-ancora" che potrebbe "non-essere-mai". Per questo motivo il futuro deve essere fatto oggetto di valutazione e di trattazione etica. Questa dimensione – dice Jonas – è da proteggere, da preservare; perché attualmente è solo "in potenza" di essere. Si tratta insomma di conservare questa possibilità di essere, scongiurando il suo annullamento.

È importante precisare come Jonas non si riferisca al futuro pensandolo come era temporale, cioè come porzione cronologica che sulla linea del tempo segue il presente nella forma del "poi". Un qualche "poi", rispetto all'oggi, può comunque darsi, indipendentemente dalle condizioni fattuali che vi si potrebbero presentare. Ciò che è in gioco è invece il "futuro di", vale a dire il futuro come dimensione esistenziale dell'essere umano e del mondo. Ne va infatti della loro sopravvivenza ed eventualmente della qualità del loro "continuare

---

<sup>4</sup> H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p. 10.

<sup>5</sup> Si veda ivi, p. 9.

a essere”; una qualità forse non migliore di quella attuale, ma che dovrà essere quantomeno non peggiore.

In base dunque alla valutazione delle condizioni attuali, e alla possibilità di effettuare una serie di calcoli e previsioni, il futuro (come “futuro di”) viene presentificato, vale a dire richiamato nell’adesso e analizzato nel suo “poter essere”. Questa presentificazione del futuro e la correlata costruzione di ipotesi che tengano conto delle sostanziali trasformazioni del potere della tecnica si affidano a un atto immaginativo, a una «*speculative Phantasia*»<sup>6</sup> che – è opportuno sottolinearlo sin da ora – richiama molto da vicino lo “strumento” cardine proposto da Anders per affrontare la grave situazione antropologica e sociale della contemporaneità<sup>7</sup>. Non si tratta del semplice ricorso a calcoli tecnici e alle ipotesi di una «futurologia comparata», che si profila comunque come utile «scienza delle previsioni ipotetiche»<sup>8</sup>, ma dell’appello a una vera e propria facoltà – l’immaginazione, appunto – la quale, avvalendosi del sapere predittivo reso disponibile da quella scienza, può costituire un’arma decisiva. Nel sistema etico concepito da Jonas, essa addirittura determina il fondamento dell’obbligazione pratica che deve vincolare l’umanità odierna:

Il fatto che in avvenire debba esistere un mondo simile – un mondo adatto a essere abitato dall’uomo – e che debba essere abitato in qualunque futuro da un’umanità degna di questo nome, sarà senza esitazione riconosciuto come assioma generale o come persuasivo auspicio dell’immaginazione speculativa<sup>9</sup>.

Questa facoltà poggia sulla dimensione sensibile ed emozionale, su una dimensione dichiaratamente “extrarazionale”. Jonas chiarisce a più riprese come, in ambito etico, si possa – e anzi si debba – rinunciare all’autonomia della ragione di kantiana memoria e come la speculazione sul dover essere debba senz’altro agganciarsi alla sensibilità: è solo grazie alla «affezione del nostro sentire» che si rende

---

<sup>6</sup> Ivi, p. 15 (ed. or. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, cit., p. 33).

<sup>7</sup> Si veda la seconda parte del presente saggio, dove ci si soffermerà su immaginazione e sentimento nel pensiero di G. Anders.

<sup>8</sup> H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p. 34.

<sup>9</sup> Ivi, p. 15. Su questa persuasività Jonas non si dilunga; si limita a paragonarla alla persuasività (peraltro discutibile) di un altro enunciato “indimostrabile”, quello secondo il quale l’esistenza di un mondo qualsiasi è preferibile alla non esistenza di un qualunque mondo, rimandando la questione alle speculazioni sull’essere.

possibile affermare il principio di responsabilità<sup>10</sup>.

All'immaginazione speculativa è dunque affidato il compito di acquisire – come per un “dovere preliminare” – l’idea degli effetti a lungo termine dell’azione umana attuale e la conseguente mobilitazione di un “sentimento adeguato” all’immaginato. E qui entra in gioco l’«euristica della paura»<sup>11</sup>, vale a dire la funzione metodologica del sentimento – di un preciso sentimento – che orienta verso una decisione. Il sentimento della paura, che accompagna la minaccia di una situazione apocalittica – prospettata, come vedremo, anche da Anders –, precede il sapere razionale e “insegna”, con immediatezza ed efficacia, il valore di ciò che è attualmente minacciato. La semplice presentificazione immaginativa della devastazione riesce a produrre un “rivolgimento emotivo”<sup>12</sup> di grande impatto, poiché la percezione del negativo ha la maggiore forza persuasiva, una forza imponente, imparagonabile a quella di qualunque buona constatazione. Spiega Jonas:

è naturale che la percezione del *malum* ci riesca infinitamente più facile della conoscenza del *bonum*; essa è più immediata, più plausibile, molto meno esposta a divergenze di opinione e soprattutto non intenzionale. La pura e semplice presenza del male ci impone tale percezione, mentre il bene può passare inosservato e, senza l’ausilio di una riflessione (per la quale dobbiamo avere un motivo particolare), può non essere riconosciuto. Non abbiamo incertezze a proposito del male, se lo subiamo, a proposito del bene invece acquistiamo certezze per lo più soltanto attraverso l’esperienza del suo contrario<sup>13</sup>.

Il bene e il buono vengono dunque messi in luce assai meglio dal prospettarsi della loro antitesi (ma il principio della “evidenza del contrario” vale solo in una precisa direzione). Naturalmente questo è un presupposto, peraltro agganciato al buon senso popolare: «sap-

<sup>10</sup> Ivi, p. 114; la responsabilità è considerata un sentimento a tutti gli effetti; sull’importanza dei sentimenti, cfr. H. Jonas, *Sull’orlo dell’abisso. Conversazioni sul rapporto tra uomo e natura*, trad. it. di P. Becchi, Einaudi, Torino 2000, p. 27.

<sup>11</sup> H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., pp. 34 s. (ma anche ivi, p. 3); al 1981 risale un’intervista raccolta in H. Jonas, *Sull’orlo dell’abisso*, cit., pp. 82-89, dal titolo *Il dovere della paura*, a sottolineare non solo l’utilità ma la necessità della paura.

<sup>12</sup> La versione italiana riporta «turbamento emotivo» (H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p. 35); ma l’edizione tedesca dice «*Auflehnung des Gefühls*» (H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, cit., p. 63), che ci sembra resa meglio con “rivolgimento emotivo”.

<sup>13</sup> H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p. 35.

priamo molto meglio ciò che non vogliamo – dice Jonas – che ciò che vogliamo»<sup>14</sup>; ne segue, sul piano filosofico e morale, che sia preferibile consultare ciò che temiamo piuttosto che ciò che desideriamo, per capire e avere chiaro cosa apprezziamo veramente.

Accanto a questo presupposto se ne trova un altro, che ci pare opportuno esplicitare. Ad apprezzare il bene e il buono sono gli esseri umani; coglie il bene chi è in grado di valutare la vivibilità delle future condizioni del mondo, ipotizzabili mediante l'immaginazione speculativa. L'uomo è il soggetto intorno al quale si organizzano tanto il sapere quanto il dovere: l'essere umano stabilisce cosa sia bene e lo stabilisce anzitutto "per" se stesso. Il potere di convinzione attribuito all'immaginazione speculativa e al sentimento di paura è radicato nella valutazione del destino umano:

soltanto il previsto *stravolgimento dell'uomo* [precisa Jonas] ci aiuta a formulare il relativo *concetto di umanità* da salvaguardare; abbiamo bisogno della *minaccia dell'identità umana* [...] per accertarci angosciati della *reale identità dell'uomo*<sup>15</sup>.

È chiaro allora che la prospettiva etica di Jonas rimane perfettamente antropocentrica, vale a dire finalizzata anzitutto all'ottenimento del bene per l'essere umano. Certo, Jonas ha il merito di avere aperto l'orizzonte delle considerazioni morali legando strettamente alle vicende umane le trasformazioni della natura, portando l'attenzione sulla necessità di valutare i molteplici rivolgimenti indotti dallo sviluppo tecnologico e sulle ripercussioni interne ai regni vegetale e animale. Ma quella tra il genere umano e la natura è sostanzialmente una «solidarietà di interesse» – come recita espressamente il titolo di un paragrafo di *Il principio responsabilità* – e al primo posto, in quanto soggetto e oggetto della nuova etica, continua a sedere l'essere umano, con la sua autocoscienza e la sua "dignità" alla sopravvivenza: «il futuro dell'umanità costituisce il primo dovere del comportamento umano collettivo»<sup>16</sup> – dice Jonas espressamente –, il resto viene come conseguenza e corollario.

Ma torniamo alla «euristica della paura». Sembra trattarsi di un principio che soccorre l'etica come rimedio "al limite"; un principio

---

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> *Ibidem* (corsivi modificati).

<sup>16</sup> H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p. II e p. 175.

che interviene a scuotere gli animi dinanzi a una sorta di sopore generale, alla incapacità da parte del genere umano di vedere con chiarezza l'andamento delle cose o, peggio, alla falsa credenza nella possibilità di un "progresso" infinito. Ci sarebbe da interrogarsi sul perché di questo atteggiamento umano, e di fatto diversi pensatori contemporanei hanno cercato, direttamente o indirettamente, di affrontare il quesito<sup>17</sup>; Jonas si limita a rilevare determinate tendenze dell'umanità, insistendo su alcuni dati di fatto e sull'urgenza di una soluzione alle loro conseguenze negative. Le previsioni catastrofiche paventate dalla facoltà immaginativa possono muovere l'animo umano e, auspicabilmente, determinare all'azione: «che il terrore ottenga con la forza ciò che la ragione non ha ottenuto – afferma –. Ripongo una certa speranza paradossale nel potenziale educativo delle catastrofi»<sup>18</sup>.

La presentificazione del futuro e l'idea dell'eventualità di una situazione apocalittica sono dunque funzionali alla conservazione di una condizione dignitosa per l'umanità, in virtù del fatto che la catastrofe ipotizzabile può ancora essere scongiurata. Il futuro al quale si richiama Jonas permane così nella possibilità di essere (questa possibilità cesserebbe solo nella eventualità di una sua negazione di fatto, che allo stato attuale non si dà); e l'etica della responsabilità ha esattamente il compito di garantirlo. Essa è il mezzo per la realizzazione di un futuro diverso da quello negativamente prospettato da immaginazione e paura, e a ben guardare appare sostenuto da una visione di fondo intrisa di speranza. Benché infatti Jonas sostenga la necessità di non contare (semplicemente o principalmente) sulla «speranza», ma di rispondere a un preciso «dovere» – «il dovere di non abbandonarsi alla rassegnazione»<sup>19</sup> –, rimane tuttavia evidente l'afflato ottimistico che pervade il suo principio di responsabilità e la fiduciosa aspettativa di un futuro.

<sup>17</sup> A titolo esemplificativo, si pensi al breve saggio di B. Russell, *Icaro o il futuro della scienza*, in J. B. S. Haldane-B. Russell (eds.), *Dedalo o la scienza e il futuro. Icaro o il futuro della scienza*, a cura di M. Nacci, Bollati Boringhieri, Torino 1991, pp. 41-66. Ma anche il lavoro di G. Anders, come vedremo, affronta direttamente questa questione.

<sup>18</sup> H. Jonas, *Sull'orlo dell'abisso*, cit., p. 8. Inoltre Id., *Il principio responsabilità*, cit., pp. 148-151.

<sup>19</sup> H. Jonas, *Sull'orlo dell'abisso*, cit., p. 34 (ma anche ivi, p. 17); questo afflato ottimistico gli deriva presumibilmente dalla profonda ispirazione religiosa e dalla prospettiva eternalistica del suo pensiero.



## 2. La responsabilità di capire di avere perso il futuro: Günther Anders

Günther Anders (nato Stern) è forse non altrettanto noto di Jonas, quanto meno negli ambienti accademici. Se inizialmente a metterlo in difficoltà nei confronti dell'accademia contribuirono alcune vicissitudini giovanili e il particolare momento storico<sup>20</sup>, in seguito la lontananza dai luoghi "ufficiali" del sapere erudito divenne una scelta precisa<sup>21</sup>, sostenuta da una solida impostazione metodologica – la cosiddetta «filosofia d'occasione» –, perseguita mediante canali comunicativi diretti e popolari e realizzata anche con l'impiego di forme letterarie poco consuete per la comunicazione filosofica, come la novella o il romanzo<sup>22</sup>. Ma provenienza culturale e percorso formativo lo rendono assai prossimo a Jonas (minore di Anders di un solo anno). Figlio di noti psicologi ebrei assimilati – William e Clara Stern –, Anders studia con alcuni dei maggiori filosofi del tempo, laureandosi con Husserl nel 1923. Nel 1921 aveva conosciuto Jonas a Friburgo, ma non si era stabilito tra loro alcun rapporto; lo incrocerà di nuovo a Marburgo dove, nel 1925, frequenterà insieme a lui un corso di Heidegger in cui incontrerà Hannah Arendt, sua futura moglie e in certo senso "mediatrice" nel rapporto con Jonas<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup> Nel 1930 Anders deve interrompere la sua *Habilitationschrift* in filosofia della musica a causa del giudizio sfavorevole di Adorno; l'idea di riprendere il lavoro scegliendo un argomento diverso viene poi ostacolata dall'avvento del nazionalsocialismo e dall'esilio.

<sup>21</sup> Negli anni Cinquanta, rientrato in Europa dopo l'esilio americano, Anders rifiuta una cattedra all'Università di Halle e una alla Freie Universität di Berlino.

<sup>22</sup> Sulla «filosofia d'occasione» si veda G. Anders, *L'uomo è antiquato*, I: *Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, trad. it. di L. Dallapiccola, Bollati Boringhieri, Torino 2003, pp. 43 ss. Le narrazioni letterarie di Anders sono molteplici; qui ci limitiamo a ricordare un paio di pubblicazioni facilmente reperibili anche in lingua italiana: G. Anders, *Lo sguardo dalla torre*, a cura di D. Colombo, Mimesis, Milano 2012; Id., *La catacomba molussica*, trad. it. di A. Mantovani, Lupetti, Milano 2010.

<sup>23</sup> Per diversi motivi, pare più corretto dire che Anders e Jonas erano entrambi legati ad Arendt, piuttosto che fossero realmente legati tra loro. Gli accenni di Jonas ad Anders nelle sue memorie sono estremamente cursivi; inoltre – soprattutto quando è in gioco la relazione di Anders con Arendt – Jonas tratteggia l'immagine di un Anders egocentrico, che non esita a definire «ambizioso e vanesio» (H. Jonas, *Memorie*, cit., p. 230). Da altre fonti sappiamo, al contrario, che Arendt lo amava per il carattere «dolce e gentile» (E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt 1906-1975. Per amore del mondo*, trad. it. di D. Mezzacapa, Bollati Boringhieri, Torino 1990, p. 110) e che Anders nutriva per Arendt profonda stima e rispetto (peraltro testimoniati dai car-

Nel primo volume dell'opera *Die Antiquiertheit des Menschen*, pubblicato nel 1956, sono raccolte diverse riflessioni sulla questione della tecnica assai simili a quelle proposte da Jonas, ma cronologicamente precedenti di molti anni<sup>24</sup>. Vi si considera la condizione attuale dell'essere umano, una condizione – riassunta nel termine “obsolescenza” – specchio delle profonde trasformazioni occorse nel mondo e determinate dallo sviluppo tecnologico. Non diversamente da Jonas, Anders avanza una precisa e urgente istanza morale: la necessità di un recupero dell'umanità dell'uomo nell'era della tecnica.

Dopo una svolta intellettuale che lo aveva allontanato dall'impostazione teoretica della corrente tedesca dell'Antropologia filosofica<sup>25</sup>, Anders continua a occuparsi di questioni antropologiche spostando la sua attenzione dall'indagine sulla “natura umana” a quella sulla condizione concreta in cui gli uomini contemporanei, nell'Occidente del Novecento, si confrontano con le loro produzioni. Fare antropologia filosofica negli anni del secondo dopoguerra significa, per Anders, esaminare un preciso mutamento di posizione e la nuova relazione sussistente tra uomo e tecnica. L'immagine di un Prometeo orgoglioso e capace, nella quale l'umanità si è rispecchiata per secoli, pare infatti avere subito un singolare rivolgimento: l'uomo odierno non ostenta fierezza, l'unicità del soggetto gli procura vergogna e non aspira più a considerarsi «misura di tutte le cose»<sup>26</sup>. Quanto maggiormente la

---

teggi tra i due) e con lei collaborava proficuamente grazie a una particolare «intesa intellettuale» (ivi, pp. 108 e 110).

<sup>24</sup> Lo stesso Anders, in una lettera a Jonas del 1973, osserverà non senza un po' di sarcasmo, di avere trovato in un lavoro di Jonas (forse nell'articolo pubblicato in «Social Research») una singolare, straordinaria somiglianza con le sue stesse posizioni, persino nelle specifiche formulazioni (*Günther Anders - Hans Jonas Briefwechsel*, Nachlass Günther Anders, Literaturarchiv der Österreichische Nationalbibliothek, Wien, ÖLA 237/4) [si ringrazia la dott.ssa Francesca De Simone per avere fornito copia della lettera].

<sup>25</sup> Le sue prime produzioni filosofiche, in particolare G. Anders, *Pathologie de la liberté. Essais sur la non-identification*, «Recherches philosophiques» 6 (1936-7), pp. 22-54 (trad. it. di L. F. Clemente, *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione*, a cura di L. F. Clemente e F. Lolli, Orthotes, Salerno 2015), sono in linea con le indagini ontoteoretiche della corrente dell'antropologia filosofica tedesca fondata da Max Scheler (del quale, tra l'altro, Anders è stato assistente, nel 1926). Dopo la guerra, l'interesse filosofico di Anders si concentrerà sempre più sul rapporto dell'uomo con la tecnica, prendendo una direzione diversa, tanto da fargli dichiarare che la sua opera *L'uomo è antiquato* costituisce anche una «teoria sull'antiquatezza dell'“antropologia filosofica”»: G. Anders, *L'uomo è antiquato, II: Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, trad. it. di M. A. Mori, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 117.

<sup>26</sup> G. Anders, *L'uomo è antiquato*, I, cit., pp. 76 ss.

tecnica afferma la propria presenza, tanto più l'atteggiamento umano può dirsi "autodegradante". L'uomo si affida alle tecnologie completamente, ne celebra la superiorità, le prende a esempio cercando di adattarsi, scimmiettandone talora aspetto e funzionamento e mostrandosi così «inferiore a se stesso»<sup>27</sup>. In fondo questo essere – identificabile se mai con Epimeteo, l'incapace e sprovveduto fratello (*alter ego*) di Prometeo – desidera somigliare quanto più possibile alla macchina, ai congegni artificiali e infallibili che popolano il suo mondo. Oggi – sottolinea Anders nello stile "esagerato" e sferzante che gli è proprio – egli è animato dal desiderio di essere un *selfmade man* di tipo diverso rispetto all'ideale che ancora lo guidava nel XIX secolo:

non già perché non sopporta più nulla che egli stesso non abbia fatto, vuole fare se stesso; ma perché non vuole essere qualcosa di non-fatto. Non perché provi indignazione per essere fatto da altri (Dio, dèi, natura), ma perché non è fatto per nulla e, nella sua qualità di non-fatto, è inferiore a tutti i suoi prodotti fabbricati<sup>28</sup>.

A questi fenomeni si accompagna il capovolgimento del rapporto tra mezzo e fine: la tecnica non è più il mezzo tramite cui realizzare scopi umani, ma sempre più diviene fine a se stessa, scopo per la moltiplicazione della propria produzione, con la passiva complicità di un uomo oramai incapace di controllare le trasformazioni in corso. Alla base si trova una deficienza specifica della natura umana, da lui chiamata «dislivello prometeico»<sup>29</sup>. Il termine indica uno scollamento e uno scompenso tra le facoltà dell'essere umano, in particolare tra la sua formidabile capacità di "fare" (di progettare e realizzare ordigni tecnici sempre più raffinati) e quella di capire fino in fondo quali ne siano gli effetti concreti o di provare sentimenti adeguati alle conseguenze che essi producono. Esso indica l'«asincronizzazione ogni giorno crescente tra l'uomo e il mondo dei suoi prodotti»<sup>30</sup>. Ma non si tratta di una sorta di "carenza originaria" imputabile alla natura umana in quanto tale<sup>31</sup>, bensì di una discrepanza sopraggiunta per via

---

<sup>27</sup> Ivi, p. 77 e p. 277.

<sup>28</sup> Ivi, p. 59.

<sup>29</sup> Ivi, p. 50.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> Niente a che vedere, insomma, con questioni di "essenza umana" e prospettive del tipo di quelle sulla "carenza biologica" proposte ad esempio da Arnold Gehlen.

delle modalità e dei tempi di evoluzione differenti delle capacità – e quindi delle attività – dell’uomo. Rispetto al prodursi di questo fenomeno, e soprattutto rispetto al grado raggiunto dalla sua profondità – che va di pari passo con una progressiva “disumanizzazione” – l’uomo non può dirsi privo di colpe.

Nella situazione attuale diviene necessaria un’azione morale, il cui primo momento sia la presa di coscienza, il recupero della consapevolezza di sé e del mondo, da parte di un essere stordito dall’eccezione, offuscato dall’ingenuità, distratto da quel dislivello che in tal modo continua a favorire. L’auspicio di una massiccia attivazione non solo della riflessione razionale ma anche e soprattutto dell’immaginazione e dei sentimenti anticipa in Anders certe considerazioni che troviamo anche nei testi di Jonas. A dire il vero, si tratta di ben più di un auspicio; Anders infatti pianifica un imponente progetto politico e filosofico: affiancare l’azione pratica, l’impegno attivistico a una efficace comunicazione che sia propagandistica e squisitamente filosofico-trattatistica (ancorché intenzionalmente poco canonica).

Alla guida di questo “attivismo filosofico” è l’idea dell’avvenuta “distruzione del futuro”; il suo simbolo – come d’altronde la sua causa – è la bomba atomica. La progettazione dell’ordigno nucleare, forse prima ancora della sua realizzazione concreta, ha determinato la fine dei tempi e la negazione di ogni possibile futuro. Diversamente da Jonas, convinto ancora che l’uso della bomba atomica possa dipendere dalla volontà dell’uomo, Anders sostiene che, a causa di un preciso postulato che sta a monte del processo di sviluppo tecnologico, ciò che viene prodotto è destinato, prima o poi, a essere utilizzato. La tecnica tende a realizzare di tutto, indipendentemente dalle necessità effettive di chicchessia, da bisogni naturali o artificiali; oggi poi, aggiunge Anders, «non vale più soltanto il fatto che tutto ciò che è realizzabile dev’essere realizzato, ma anche che *ogni utilizzazione prevista del prodotto dev’essere realmente messa in atto*». Così,

non solo non è stata scoperta alcuna arma che poi non sia stata effettivamente prodotta, ma anche non ne è stata prodotta alcuna che non sia stata effettivamente usata. *Non solo ciò che si può fare si deve fare, ma anche ciò che si deve fare è ineluttabile*<sup>32</sup>.

Le produzioni della tecnologia hanno già deciso delle sorti del futuro.

---

<sup>32</sup> G. Anders, *L’uomo è antiquato*, II, cit., p. II.

Per questo, Anders non ci parla di un futuro possibile ma, al contrario, della impossibilità del futuro; ci parla di un futuro già negato nell'attualità dai processi in corso.

Si tratta, qui, di un futuro doppiamente concepito come era temporale e come dimensione esistenziale. Qualunque porzione temporale eventualmente successiva al presente è annullata, resa non-più-possibile, dalla distruzione totale (inclusa la tecnica stessa) – dilazionabile a piacere, ma oramai inesorabile – rappresentata dall'atomica<sup>33</sup>. La *Endzeit*, la fine dei tempi e dunque della storia è raggiunta con il passaggio all'eventualità dell'esplosione nucleare, rispetto alla quale anche solo il concetto di "esperimento" è superato. Gli esperimenti atomici, concepiti in vista di eventuali guerre atomiche, non sono che il principio della fine dei tempi e della storia:

La loro preparazione può rientrare ancora nelle dimensioni della storia, perché chi la intraprende lo fa con la speranza di ottenere determinati scopi storici futuri. Ma nel momento in cui ci si mettesse a realizzare questo scopo, cioè nel momento in cui la guerra avesse inizio, la storia sarebbe finita. Il giorno delle prime esplosioni esploderebbe anche la dimensione della storia<sup>34</sup>.

Il futuro è negato allora anche come dimensione esistenziale, come dimensione umana, definita dalla possibilità di "esserci" e di descriverla. Non collocandosi *nella* storia ma costituendo la dissoluzione della storia intera, l'Apocalisse atomica comporta – al contempo – l'annullamento della memoria.

La denuncia della cecità umana dinanzi all'Apocalisse ha la funzione di richiamare a una corretta valutazione dei pericoli imminenti ma altresì della impossibilità di eliminarli<sup>35</sup>. La *Endzeit*, come si diceva, non implica un annientamento immediato dell'essere umano e del mondo. La distruzione del futuro come era temporale e l'annullamento di qualunque prossima dimensione esistenziale per l'uomo e per il mondo non coincide insomma con l'impossibilità del persistere dell'esistente. Il presente può infatti ancora proseguire, può protrarsi in avanti indefinitamente. Ma si tratterà solo di un "allungamento"

---

<sup>33</sup> Si veda G. Anders, *Discorso sulle tre guerre mondiali*, Linea d'ombra, Milano 1990, pp. 97-98.

<sup>34</sup> G. Anders, *L'uomo è antiquato*, I, cit., p. 272. A suggello di questa tesi, Anders richiama il messaggio di Einstein agli scienziati italiani del 1950.

<sup>35</sup> Ivi, pp. 245 ss. Sulla «cecità all'Apocalisse», in particolare ivi, pp. 273 ss.

dell'ultima era possibile; si tratterà cioè solo di un "proseguimento del presente" e non del sopraggiungere di una nuova epoca (di un autentico futuro).

Il compito principale dell'attività "moralistica" di Anders consiste nel chiarire che la situazione attuale ci mette dinanzi a un bivio: non quello di avere o non avere un futuro (come pensava Jonas), ma quello di capire o non capire di non averlo; e una volta chiara l'impossibilità del futuro, tentare almeno di far perdurare il presente. Dice Anders:

*il futuro non "viene" più; non lo consideriamo più come qualche cosa "che viene"; lo facciamo. E lo facciamo in modo tale, che contiene in sé la sua propria alternativa: la possibilità della sua cessazione, la possibile assenza di futuro. Anche se tale cessazione non avrà luogo già domani – a causa di ciò che facciamo oggi, può aver luogo dopodomani o nella generazione dei nostri pronipoti o "alla settima generazione". Dato che gli effetti di ciò che facciamo oggi rimangono, raggiungiamo già oggi questo futuro; e in senso pragmatico ciò significa che è già presente<sup>36</sup>.*

Dato che il futuro non è che "l'era del non più", si tratta eventualmente solo di riuscire a conservare l'adesso, di prolungare quanto più possibile questa ultima, attuale era, anziché di adoperarsi per altro o di cercare un impossibile recupero. Per questo Anders si definisce un «conservatore ontologico»: nell'urgenza della condizione attuale, quella in cui – è bene ricordarlo – non si può perdere tempo a studiare l'*Etica Nicomachea* (per quanto importante), ciò che conta «è più di tutto conservare il mondo, qualunque esso sia»<sup>37</sup>. Naturalmente, ciò non ha nulla a che vedere con una posizione metafisica assimilabile a quella di Jonas; e men che meno con l'idea che sia giusto, bene, buono e pertanto "intoccabile" quanto esiste attualmente nel mondo. Così come non gli importa assicurare un fondamento speculativo all'esistente, Anders non intende inquadrare la propria moralità all'interno dei confini di «ciò che è come è e che così deve essere»; denuncia però come «inaudito» l'intervento dell'uomo su se stesso perché in questo modo egli – comunque si concepisca – rinuncia

<sup>36</sup> Ivi, p. 291. Anders si sofferma sulla necessità di ampliare la nostra «capacità temporale» (ivi, p. 292); e benché gli esiti teoretici siano differenti, anche a proposito della necessità di una "dilatazione" del presente, in vista della valutazione dell'azione morale possibile, Anders ha senz'altro anticipato Jonas.

<sup>37</sup> G. Anders, *La distruzione del futuro*, in Id., *Il mondo dopo l'uomo*, a cura di L. Pizzighella, Mimesis, Milano 2008, p. 78.

a se stesso, si autotrasforma per amore delle macchine e prende le macchine a modello delle proprie alterazioni, limitando o addirittura rinunciando alla propria libertà (e alla propria responsabilità)<sup>38</sup>.

Ma torniamo alla nostra questione. Per conservare il presente e renderlo duraturo, in qualche modo “elastico”, deve entrare in gioco la facoltà dell’immaginazione, vale a dire la capacità di “vedere”, al di là dell’immediato, attraverso ipotesi, anche estreme, facendo uso dei dati che la scienza riesce a metterci a disposizione. A causa del «dislivello prometeico», le funzioni dell’immaginazione e la capacità di provare emozioni si trovano in una condizione di straordinaria arretratezza, con notevole danno per l’integrità umana,

dato che le prestazioni del nostro cuore, le nostre inibizioni, le nostre angosce, la nostra sollecitudine, il nostro pentimento si sviluppano in proporzione inversa alla grandezza delle nostre azioni (cioè si riducono in proporzione al crescere di queste) siamo [...] gli esseri più dissociati, i più sproporzionati in se stessi, i più inumani che siano mai esistiti<sup>39</sup>.

A questo dunque mira l’azione morale: a sollecitare, rinvigorire la facoltà capace di rappresentare l’Apocalisse e attivare sentimenti corrispondenti (di paura, angoscia, incredulità, orrore, eccetera). L’«euristica della paura» di Jonas ha senz’altro le sue radici in simili riflessioni; queste di Anders però conducono, al di là della valutazione di un particolare sentimento, alla necessità di una profonda riconsiderazione del significato stesso di “umanità”. L’abbattimento o almeno la riduzione del dislivello tra facoltà, quindi una sorta di “ricomposizione” dell’umanità dell’uomo, è lo scopo da raggiungere con lo sviluppo di una «fantasia morale», con l’esecuzione programmatica di esercizi di estensione delle prestazioni immaginative e sentimentali. I sentimenti sono infatti la vera risorsa dell’essere umano, al di là della ragione; e se anche Jonas sembra propendere per questa idea, è stato senza dubbio Anders a dare loro estremo risalto e decisiva importanza sul piano morale<sup>40</sup>.

L’odierno Prometeo, soggetto a profondo pervertimento, incapace

---

<sup>38</sup> G. Anders, *L’uomo è antiquato*, I, cit., pp. 77-78.

<sup>39</sup> Ivi, p. 281.

<sup>40</sup> Anders ha dedicato diverse pagine al valore della sensibilità e alla necessità di una «storia dei sentimenti»; si veda ad esempio G. Anders, *Amare ieri. Appunti sulla storia della sensibilità*, trad. it. di S. Fabian, Bollati Boringhieri, Torino 2004.

di considerare la propria disumanizzazione e di vedere l'Apocalisse profilarsi, ha la coscienza sopita e si ritiene esente da responsabilità e doveri. Il caparbio moralismo andersiano tenta un risveglio, una presa di coscienza attraverso uno sforzo "visivo" (in senso lato) che conduca al recupero della responsabilità umana dinanzi al mondo. Non si tratta – come dicevamo – di riconquistare un futuro irrimediabilmente perduto, ma di acquisire un mezzo di resistenza, la forza di sopportare l'impossibilità del futuro con una dignitosa persistenza nell'adesso. Questa totale assenza di speranza – della quale invece si conserva ancora traccia nella posizione di Jonas – ha, a sua volta, una precisa funzione morale: confidare nella "speranza" rischia di conciliare l'inazione, una passiva e colpevole attesa. Passività e inazione sono nemiche della morale; sono anzi, per Anders, fondamentalmente immorali.

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