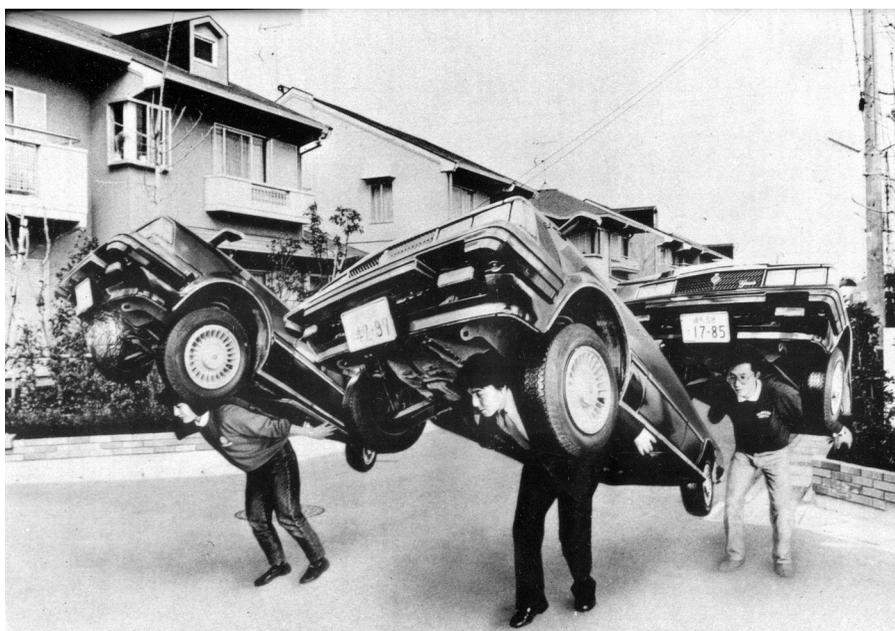


Günther Anders

# ECCESSO DI MONDO



*ISTRIXISTRIX*

Non a torto, passo per uno che ha trascorso decenni – un’occupazione davvero non molto divertente – a ritrarre l’immagine di un mondo spoglio ed errante nello spazio, a mettere in guardia l’umanità dall’autodistruzione, da un “*mondo senza uomini*” (forse persino senza vita).

Questa mia “idea fissa” (come la reputava un Bloch condannato senza speranza all’eterna speranza) effettivamente mi ha accompagnato lungo più di metà della mia *vita filosofica* (se mi è concesso dire nel “tema apocalittico” – ormai attribuitomi – che mi possa aver “accompagnato”). Ma questo “occuparsi” di una fine possibile, che iniziò il giorno stesso di Hiroshima, il 6 agosto 1945, pur senza tradursi subito in “testi”, rappresenta in fondo (per adottare un termine di Heidegger) una “*svolta*”, un *rovsciamento del mio originario tema principale*. Tant’è vero che *prima* della data di cesura quasi tutte le mie occupazioni, speculative, politiche, pedagogiche, letterarie – una distinzione che peraltro mi appare piuttosto priva di senso – riguardavano al contrario “l’uomo senza mondo”. Cosa intendo con questa formula?

Diverse cose.

1. “Uomini senza mondo” erano e restano coloro che sono costretti a vivere *all’interno di un mondo* che non è il loro, un mondo che, sebbene venga prodotto e tenuto in funzione dal loro lavoro quotidiano, “*non è costruito per loro*” (Morgenstern), non è qui per loro; all’interno di un mondo *per* il quale sono presenti e in funzione del quale sono certo pensati e utilizzati, ma i cui modelli, scopi, linguaggio e gusto *non* sono comunque loro, né sono loro concessi.

Questa tesi è un ampliamento della fondamentale tesi marxiana secondo cui *il proletariato* non possiede quei *mezzi di produzione* mediante i quali produce e tiene in funzione il mondo della classe dominante. La mia tesi è tuttavia più generale di quella marxiana (ma non la contraddice) in quanto mira a qualcosa di *ontologico*, e

precisamente di ontologico-negativo. Intendo dire che ciò che il proletariato *non* può considerare proprio non si limita ai soli mezzi di produzione, che egli ha prodotto e utilizzato, e nemmeno a quei “*products of easy life*”, che pure esso produce: questa definizione di illibertà sarebbe troppo restrittiva. Elemento discriminante risulta essere piuttosto – e in ciò consiste appunto l’ontologico-negativo – il fatto che il mondo che il proletario stesso produce, o alla cui produzione quantomeno partecipa, non è il suo, e che egli non è a casa propria in questo mondo allo stesso modo in cui l’operaio edile non è a casa propria in un edificio che ha contribuito a edificare. In altre parole: poiché l’operaio vive solo per un mondo appartenente ad altri, per un mondo in cui altri si devono sentire a casa propria, non è neppure sfiorato dalla fondamentale caratterizzazione heideggeriana dell’essere umano *eo ipso* come “essere-nel-mondo” – all’interno del mondo appartenente ad altri, appunto alla classe dominante – anche se “*le catene*” che lo legano a questo mondo altrui sono state rese tanto morbide e duttili da apparirgli mondo, e persino come *suo* mondo, al punto che non riesce più a immaginarne uno diverso e che non vuole assolutamente perderlo: un mondo che egli difende come proprio perfino con i denti e le unghie. La sua lotta per il posto di lavoro, sul quale l’operaio produce spesso cose prive di senso o, peggio, che provocano catastrofi, e al quale afferma di avere sacrosanto diritto, è prova di quanto poco esso viva nel *suo* mondo; è prova che l’operaio – senza che ne abbia coscienza – è “*senza mondo*”.

*L’espressione “uomo senza mondo” definisce dunque una condizione di classe.* L’affermazione – intesa da Heidegger come antropologica, ovvero come universalmente valida – secondo cui “l’esserci” (l’essere specifico dell’uomo) significa *eo ipso* “*essere nel mondo*”, si riferisce esclusivamente all’uomo appartenente alla classe dominante: infatti *questi* solo riesce a identificarsi con ciò che io circonda, tanto da riconoscerlo come *proprio mondo* (“mondo

come essenziale”) e dar così ragione a Heidegger. È un fatto politico molto curioso – che qui non posso approfondire – che tale obiezione non gli sia mai stata rivolta dai suoi allievi (i quali erano al novanta per cento poveri “studenti operai”). Per dirla con Hegel: “*L’essere del servo*” non è “*un essere nel mondo*”, poiché egli non vive nel suo mondo, ma *nel* e *per* il mondo dei “padroni”. La domanda «*a chi appartenga il mondo*», essere nel quale si presume definisca il nostro esserci, non è mai stata posta da Heidegger nella sua approfondita analisi del concetto di mondo, nonostante il rilievo dato alla “cura” e un’esperienza di povertà vissuta in prima persona per lunghi anni. E il pensiero che forse si «è solo in quel mondo», che si appartiene solo a quel mondo di cui si è *comproprietari*, non gli è mai balenato. Assai più vicino gli era, almeno temporaneamente, il pensiero secondo cui il “mondo”, l’essere nel quale definisce l’uomo, sia quello a cui si appartiene come suddito o “compatriota”, dal momento che esso è una dittatura.

L’adolescente scalzo che nel 1910 circa, io, figlio di borghesi e suo coetaneo, osservai mentre si fermava davanti al miglior ristorante di Breslavia e, schiacciando il naso contro il vetro, cercava di guardare dentro, finché un poliziotto gli chiese: «*Che hai perso lì?*» e lo spinse via ed egli incespicando rispose: «*Niente!*», aveva perfettamente ragione: infatti non aveva perso niente, poiché prima non aveva niente da perdere. Il suo “essere” non era certo un “essere-nel-mondo”, ma appunto un “rimanere fuori”, un (come l’avevo definito cinquant’anni or sono nella mia analisi di Kafka) «*non essere stato ammesso a questo mondo*». Questa formula prova quanto appropriato sia il titolo che ho dato a questo libro. Quell’adolescente era proprio un “uomo senza mondo”.

Chi contraddice questa affermazione dicendo che anche “il mondo della povertà” è fondamentalmente un “mondo” adotta un concetto del mondo del tutto vuoto e non merita una confutazione

esplicita, bensì solo quello scherno che Marx riservava a Stirner, quando diceva che probabilmente quest'ultimo non avrebbe esitato a definire l'affamato come "proprietario della propria fame".

2. "*Senza mondo*", in senso ancora più pronunciato, no: *più potenziato*, sono (e lo erano già sessant'anni fa) i *disoccupati*, che perdendo il lavoro perdevano persino quel "mondo" che non era neppure stato il "loro", ma che rappresentava comunque qualcosa, coloro che – per riprendere un'espressione famosa – *non solo non potevano o dovevano perdere le loro catene, ma ai quali non era stato neppure concesso di portarle* e che si trovavano (e si trovano oggi a maggior ragione) veramente *vis-à-vis de rien* (e non solo in senso economico, il che sarebbe comunque già "bastato").<sup>1</sup> Per farla breve: è dei disoccupati quali "uomini senza mondo" che i miei testi trattano continuamente. Considero loro – i portavoce del motto "*non laboro ergo sum*" – insieme agli apparecchi tecnologici, le figure chiave della nostra epoca, simboli e rappresentanti dell'esser divenuto antiquato dell'uomo. E per questo motivo essi accompagnano da circa sessant'anni quasi ininterrottamente il mio pensiero filosofico. La loro voce terribile non si innalza solo nella "canzone dei disoccupati" (una delle tante create intorno al 1930) che si trova all'inizio di questo volume e che solo ora sta diventando del tutto vera, ma anche nella mia analisi linguistica ed esistenziale della figura di *Franz Biberkopf*, che apre questi saggi, cioè nella mia interpretazione del romanzo döbliniano *Berlin Alexanderplatz*; allo stesso modo essa è presente nella mia interpretazione di *Godot* (accolta nel primo volume de *L'uomo è antiquato*); una valutazione di fondo della disoccupazione come "mancanza di mondo" si trova infine nel secondo volume dell'opera citata (p. 91 e sgg.).

3. Allora, 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<sup>2</sup> i soli fra 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*" – autodefinizione alla quale abbiamo certo il nostro buon diritto, vista la variopinta abbondanza di stili di mondo storicamente riusciti e da noi "liberamente" improvvisati. È senz'altro concepibile che questa caratterizzazione non corrisponda a "l'uomo", per esempio non a culture arcaiche e a concezioni del mondo divenute forse altrettanto immutabili quanto le culture e le concezioni del mondo di specie non umane, e che questa definizione dell'uomo 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,<sup>3</sup> ma pubblicata, in francese, solo durante il mio esilio parigino.

4. In quarto luogo, con l'espressione "*Uomo senza mondo*" – e così vengo al suo principale significato attuale – intendo *l'uomo nell'epoca del pluralismo culturale*; quell'uomo che, essendo contemporaneamente partecipe di molti, troppi mondi, non ha un mondo determinato e perciò non ha nessun mondo. Questo pensiero paradossale richiede delle spiegazioni.

*Il pluralismo* all'interno del quale siamo nati (io, per esempio, che sono dei 1902), e nel quale viviamo ancora oggi,<sup>4</sup> è, a differenza del "*pluralismo semplice*", un "*pluralismo interiorizzato*" e perciò, in termini teologici, un politeismo.

Che cosa intendo con la distinzione tra pluralismo "semplice" e "interiorizzato"?

Considerato "semplice" e "pluralistico in senso non dialettico" quel mondo che contiene, o meglio, ammette (come per esempio la chiesa cattolica e protestante) più (almeno due) "divinità" (religioni, chiese, stili), e nel quale queste divinità non combattono fra loro, ma esistono *una accanto all'altra*, sebbene siano diverse o addirittura in contraddizione. Ora, se risiede già nella natura del pluralismo "semplice" che ogni singola persona o gruppo, nonostante la appartenenza e lealtà esclusiva alla propria "divinità", accetti o pretenda gli altri rispettino un'altra (o altre) divinità, ne consegue allora che sarà proprio della natura del pluralismo *tollerare qualcosa che viene ritenuto falso*; che la *verità del pluralismo consisterà alla fine nel non avere più interesse "la" verità o, meglio, nel non prendere più sul serio la pretesa di verità la posizione tollerata (e da ultimo anche quella della propria posizione)*; e che infine questa pretesa di verità sarà concessa, ma solo con un'alzata di spalle. Ad ogni posizione si concederà sì il diritto di esistere e di asserire di avere "ragione", ma nessuna dovrà avere "*più ragione*" delle altre. Questo pluralismo è evidentemente una posizione insostenibile per credenti e filosofi. Ma sembra appunto essere proprio della natura *del pluralista* non solo non soffrire più, ormai, di non vivere in un mondo determinato,<sup>5</sup> ma

anche *non accorgersi nemmeno più di quanto indifferente gli sia diventata la verità*. Il che capita persino a persone che si considerano credenti e filosofi. I primi affermano di *credere nelle pluralità* – qualsiasi cosa possa essa significare –, gli altri invece di *ritenere* che questa *loro indifferenza nei confronti della verità* sia già di per sé una verità, la loro verità o addirittura *la Verità* – il che naturalmente non è meno insensato. Comunque sia – e con ciò ritorno al punto principale – colui che vive in un mondo nel quale tutte le religioni e concezioni del mondo sono considerate alla pari, non vive certamente in un “mondo” univoco, ma piuttosto in una condizione in cui lo strano plurale “*mondi*” comincia a diventare inoffensivo. *Tolleranza implica politeismo, anzi policosmismo. E ogni policosmismo* – se paragonato a una posizione inequivocabile – è naturalmente un *acosmismo*.

Ma finora ha parlato sempre e solo del “*pluralismo semplice*”, che ci siamo lasciati alle spalle da più di un secolo. Quel che vale per un uomo “semplicemente pluralista” vale naturalmente, a maggior ragione, per uomini che *interiorizzano* questo pluralismo, ossia per quella condizione in cui il pluralismo sembra già essere *naturale*; in cui gli uomini lo hanno già ereditato e non pensano più a quanto sia storicamente eccezionale ciò che attraversano e di cui sono partecipi.

Cosa intendo con l'espressione “*pluralismo interiorizzato*”?

Quella condizione – se si vuole “*alessandrina*” – nella quale non solo si tollerano le divinità altrui, ma le si *riconoscono alla stregua delle proprie*, in modo più o meno vincolante, e addirittura le si *venerano*; questo si *può* o si *deve* o si *vuole* o addirittura, per ragioni commerciali, si è costretti a fare. Tutto ciò può sembrare assurdo, ma questa assurdità non l'ho causata io, bensì proprio quella situazione culturale che si chiama “*tolleranza*”, che consiste in questa contraddizione. (Che il tollerante abituale non tenti più di sciogliere questa contraddizione, anzi, che non trovi più nessun motivo per farlo, l'ho scritto altrove.) Questo “*riconoscimento*

generalizzato” non si compie tanto nella teocrazia,<sup>6</sup> ma piuttosto come un *questo-e-quest’altro*, come mera simultaneità o *giustapposizione di contenuti, concezioni e sentimenti del mondo* che, sebbene siano fra loro estranei o addirittura in contraddizione, stranamente non sembrano disturbarsi a vicenda.

Accadeva così: il turista protestante ascoltava commosso la Messa cattolica di Gabrieli in San Marco; il cattolico ammirava i più osceni vasi con satiri nel Museo Nazionale di Napoli; l’ebreo riformato festeggiava il *Barmizwa* del suo figliolo regalandogli l’*Origine della Specie* di Darwin; il direttore d’opera di sangue imperiale dirigeva, colmo di gioia, il *Figaro*, l’opera antiaristocratica di Mozart; il fisico quantista ammutoliva commosso alla musica wagneriana del Graal. E quel che accadeva allora accade ancora, o meglio di nuovo, oggi: *tutti partecipano a tutto*. La radio serve *non solo chiunque, non offre solo “suum cuique”, ma tutto a tutti*. E ciò – come già abbiamo detto – malgrado tutte le diverse offerte (stili, credi, contenuti, emozioni) si distinguano radicalmente e il più delle volte si escludano. Colui che rimane scandalizzato da questa *promiscuità culturale* passa per culturalmente retrivo, ottuso, provinciale, chiuso, intollerante, antidemocratico, incolto – e questo persino in senso strettamente morale. E chi è incapace o restio a gustare, o addirittura a venerare contemporaneamente Wagner e Palestrina, Giotto e Klee, Nietzsche e San Francesco, costui fa la figura del barbaro o del filisteo – anche se varrebbe la pena di verificare se questa “simultaneità” di principio non sia essa stessa barbarie e filisteismo. *La parola chiave, quasi sacra, della nostra epoca è la “e”*. La famosa tesi di Ranke, secondo la quale tutte le epoche della storia mondiale, per quanto diverse siano, sono *«ugualmente vicine a Dio»*, va capovolta: *quel che vale adesso è che tutte le divinità sono, e addirittura devono essere, ugualmente vicine a qualsiasi consumatore di cultura; e che ognuno di noi deve riservare a ogni divinità, quale possibile ospite, un posto a tavola*. È noto che già

Gesù e Dioniso passarono, tenendosi per mano, per la porta della camera di Hölderlin. Le divinità non sono davvero più schizzinose. Al contrario: non desiderano nessun pubblico specifico; anzi, di buon grado, ogni divinità si lascia venerare o almeno rispettare, in ogni caso *consumare*, da chiunque, da chicchessia, anche dai più falsi. Più grande è il numero e la varietà dei fruitori, meglio è. E questo le divinità non solo lo *desiderano*, ma lo comandano (*gebieten*) visto che – le offerte (*Angebote*), i comandamenti (*Gebote*) dell'epoca – *si offrono* (*anbieten*).

Ho detto: «anche dai più falsi», pur essendo in fondo filosoficamente impreciso, perché non possono esistere “consumatori falsi”. Non possono esistere *perché consumando si diventa consumatori veri*. Attraverso l'acquisto e il consumo generalizzati si diventa membri legittimi della comunità della società commerciale pluralista. E questo fatto, che chiunque sia in grado di permetterselo partecipi con pari diritto al rispetto, alla fede, al godimento di tutto, con lo stesso gusto e, in casi estremi addirittura nello stesso momento; che chiunque partecipi alla “*onnivoria*” desiderata, offerta (*angeboten*), perciò ordinata (*geboten*), ebbene, questo fatto, viene chiamato “*cultura*”. E questa onnivoria o – visto che si tratta di un principio – questo “*onnivorismo*”, se non lo si svaluta a mera voluttà di intrattenersi con la varietà dell'offerta quotidiana, è di nuovo una sorta di “*politeismo*”, un “*politeismo dell'al di qua*” – un “*politeismo orale*”, in cui tutte le merci-divinità e divinità-merci in concorrenza tra loro, si offrono a pari diritto. Poiché le diverse e innumerevoli divinità non hanno niente a che fare tra loro, esse non formano neppure un'*orda* o un *party divino*, come invece avevano fatto le divinità olimpiche, ma solo un *brulichio*. Ne consegue che il politeista odierno – e qui si chiude di nuovo il cerchio – è “*senza mondo*”. Perché là dove regna il caos delle divinità ecco che anche il nostro mondo sublunare si fa caotico; esso non si cristallizza in

qualcosa che potremmo chiamare “mondo” o, addirittura, *un* “mondo”.

Al posto dell’uguaglianza o della parità di diritti dei cittadini o delle classi, era subentrata in un certo senso – e in ciò si presumeva consistesse la democrazia – una “*parità di diritti delle concezioni del mondo*”. Tale parità di diritti è ancora oggi (o meglio di nuovo) considerata ovvia in Occidente (dopo la breve, terribile interruzione causata dal nazionalsocialismo). *In qualità di cittadini del cosiddetto “mondo libero” non ci è permesso (e perciò non ne siamo più capaci) di pensare che la nostra approvazione del pluralismo rappresenti qualcosa di discutibile dal punto di vista morale e qualcosa di eccezionale dal punto di vista della storia mondiale.* E tanto meno siamo in grado di pensare ciò, dal momento che - senza accorgercene - ci è stata inculcata - con i mezzi senz’altro totalitari del *Newspeak* - la credenza (e presumibilmente addirittura il “sapere”) che *non-pluralismo sia eo ipso totalitarismo*; e proprio quest’ultimo - così continua a Cianciare la regolamentazione linguistica velatamente totalitaria - abbiamo già rifiutato o dovremmo almeno rifiutare.

Molti dei miei colleghi salteranno probabilmente sulla sedia, stupiti o addirittura indignati, e mi sospetteranno di essere un portavoce del totalitarismo. Non solo essi ignorano, ma comprenderebbero e vedrebbero addirittura con sospetto - per l’anticipo sui tempi - il fatto che io abbia combattuto il totalitarismo (evitando accuratamente questo termine anch’esso già da tempo propagato in moto totalitario) già più di mezzo secolo fa, quando coloro che mi sospettano - se già vivevano - si infilavano ancora i pantaloncini della *Hitlerjugend*. Proprio loro devono sospettare di me! Quel che intendo dire è soltanto che *noi, nel cosiddetto “mondo libero”, siamo costretti - dal totalitarismo nascosto dei mass-media - a considerarci “liberi” e “nemici del totalitarismo”,* (vedi il mio *L’uomo è antiquato*, vol. 1, pp. 99-211 [trad. it. cit., pp. 105-214]).

L'espressione "uomo senza mondo" significa dunque che (in quanto riconosciamo fermamente nel capitalismo «la naturale realizzazione della libertà, priva di qualunque alternativa») restiamo "liberi" di decidere per quale dei mondi via via offertici (*angebotenen*) e ordinatici (*gebotetten*) parteggiare.

Non c'è alcuna prova di peggior ignoranza e niente di più assurdo, – benché ciò accada continuamente anche in sedi ufficiali – del fatto che dei credenti annoverino le religioni dei loro vicini, e persino la propria, tra gli "ambiti culturali". Chi agisce così fraintende e svaluta le religioni; è ciò che possono fare al meglio i *Baedeker*: «Guida alle più famose chiese, ai più famosi monasteri e altri siti architettonici dell'Alta Italia». Naturalmente anche a noi è consentito farlo – intendendo con "noi" gli atei – cioè coloro che sono consapevoli di dissacrare le religioni ascrivendole alla cultura; e che non hanno niente in contrario a questa dissacrazione. Non a torto i Tertulliani di ogni tempo inveivano con tanto fanatismo contro la "cultura".

Le religioni diventano ambiti culturali solo quando *non* vengono (più) *credute* (come oggi, per esempio, l'antica religione greca). *Cultura è l'area di tutto ciò che è diventato privo di validità o di ciò che già lo era.* Quando Caruso cantava sul palcoscenico l'aria della preghiera di Bellini, non credeva più nel Dio cantato; non a Gesù Cristo ma all'altezza del do si elevava la celebre voce del soprano Agujari. E non a caso passano per "uomini di cultura" coloro che hanno neutralizzato tutti i contenuti di fede e che, invece di crederci, li rispettano e ne godono solo in "qualche maniera" – il che riduce tutto, si pensi al culto di Goethe, a una stessa identica cosa. Questa espressione: "*in qualche maniera*", la cui vaghezza leziosa mi ha sempre disgustato e mi disgusta ancora oggi, non solo è accettata, ma è addirittura necessaria, perché non c'è nessun'altra espressione come questa «capace di cogliere nel segno l'imprecisione e l'approssimazione» (Sisley) della ricezione culturale.

Quel che si dice degli artisti, cioè che essi, *se prendono sul serio i loro dicta, perdono il diritto di essere presi sul serio come artisti - all'interno del regno cultura* - perché hanno “tradito” questo regno proprio a causa della loro serietà o perché si sono macchiati dell'*incredibile onta della “tendenza”*,<sup>7</sup> ebbene questo vale analogamente anche per i consumatori di cultura: quando il pubblico di un concerto applaude freneticamente l'appassionata affermazione di Schiller e Beethoven che «*tutti gli uomini diventano fratelli*», in realtà non è che voglia manifestare con ciò la sua effettiva disponibilità ad abbracciare subito e fraternamente coloro che muoiono di fame nel Sahel o che vengono torturati in Argentina, così fraternamente come quei milioni di uomini cantati dal coro. Questo significherebbe già politicizzare la cultura: la buona intenzione (che è stata già squalificata come una “stonatura” dal nostro più grande classico) disturberebbe certamente la sinfonia di Beethoven; *la morale contaminerebbe l'arte*. Gli ascoltatori del concerto fraternizzano piuttosto *solo “in qualche maniera”*, e solo così possono (devono o vogliono) fraternizzare, il che significa dunque: senza impegno, senza conseguenze, senza rischi e - con piacere. *L'arte è una affermazione solenne e, a quanto si dice, deve rimanere tale*. Ciò che abbracciano non sono dunque i “milioni”, ma al massimo (eventualmente) coloro che ugualmente assistono e godono dell'invito all'“abbraccio” dei milioni. Al “mondo”, il cui “bacio” fingono di applaudire, non ci pensano affatto. Quel che intendono e applaudono è, nel migliore dei casi, la loro fraternizzazione del tutto apparente con questo mondo. Un rapporto reale con il mondo è fuori discussione. Si impone di nuovo, allora, l'espressione “*uomini senza mondo*”.

Il crocifisso esposto nel museo (soprattutto se affiancato ad altri) non può più servire a nessun orante. Il plurale “*Cristi*”, nonostante il fatto che migliaia di figure di Cristo (in un certo senso riproduzioni sacre) si trovino nei luoghi di preghiera, *non esiste nella religione, ma solo nella cultura*: per il credente diecimila

figure di Cristo, anche se diverse nell'aspetto del corpo, dei viso, nella dimensione e appartenenti a differenti stili, non sono diecimila; tra le diecimila riproduzioni il credente coglie sempre e solo un Cristo.

Il fatto che le *religioni non siano da intendersi* come “*ambiti culturali*”, non significa *che fede e formazione culturale* si escludano a vicenda.<sup>8</sup> Esistono naturalmente anche tra i credenti coloro che, a prescindere dalla loro educazione, sono “straordinariamente colti” – ho riconosciuto questi “*credenti anfibi*” in Scheler, Marcel e Mounier. Poiché costoro erano verosimilmente *ancora capaci* di credere (in qualunque cosa consistesse questo impegno o questa condizione) essi erano *ancor incapaci di intendere la loro fede come un fenomeno culturale tra i tanti* – e *potevano naturalmente non esserne capaci* se volevano o potevano o dovevano continuare a credere. D'altro canto erano comunque già in grado di vedere nelle *religioni degli altri, persino nelle posizioni chiaramente agnostiche*, dei “fenomeni culturali” – anziché liquidarle semplicemente come eresie o nonsenso – e addirittura di rispettarle in quanto tali per una sorta di amore per il nemico. Questi credenti avevano sì ancora un “mondo”, che era il loro, ma stavano già *con un piede nel pluralismo, quindi su un “fondamento senza mondo”*.

Ho distinto sopra (pp. 34-36) il *pluralismo “interiorizzato”* da quello “*semplice*” e ho definito quello interiorizzato in base al fatto che noi, come suoi seguaci, non solo tolleriamo gli altri, non solo consentiamo loro di credere, di sostenere e di fare ciò in cui vogliono credere, ciò che vogliono sostenere e fare, non solo li “*lasciamo stare*”, ma facciamo ben di più: usciamo da noi stessi *per lasciare entrare* loro e anche noi *crediamo e sosteniamo assieme a loro* ciò in cui credono e ciò che sostengono.

Ma anche questa formulazione non trasmette ancora tutta la verità del pluralismo odierno. Essa infatti ci potrebbe indurre a vedere nel pluralismo un'attitudine spirituale e nel passaggio al

“pluralismo interiorizzato” un “puro passo della storia dello spirito”, il che è completamente errato. Perché quel che vediamo è qualcosa di assai meno fine: se siamo pronti – perché generosi o tolleranti o privi di carattere o indifferenti o addirittura entusiasti – a dire sì a tutto senza distinzione, non si tratta di un fatto spirituale, ma innanzitutto di un fatto *commerciale*. *Siamo tolleranti e indifferenti ecc., perché ogni oggetto, qualunque cosa (qualunque divinità) esso rappresenti, pretende, nella sua qualità di merce, di godere di pari diritti e quindi di avere un valore indifferente.*

I prodotti che non possono essere smerciati a chiunque sono cattive merci. Se si vuole rendere allettante e smerciabile un prodotto appartenente originariamente a una determinata “religione” o concezione del mondo, la sua forza di attrazione *non deve più derivare dalla sua pretesa di verità* (che risulta sempre limitata o elitaria o vincolante). *La sua forza di richiamo e d’attrazione deve piuttosto consistere in qualcosa di non impegnativo: nella sua bellezza, o nella sua presunta idoneità formativa o nel suo valore di intrattenimento o nel suo essere interessante – in ogni caso in una qualità che si potrebbe semplicemente confare a un prodotto qualunque: idoli lignei congolesi come dischi di cori gregoriani, riproduzioni di “Guernica” di Picasso o mini-bikini – tutti questi prodotti possono, anzi devono in egual misura diventare merci che abbiano pari diritti e che godano di pari indulgenza. La tolleranza attuale non deriva solo dalla storia religiosa o dalla politica ecclesiastica, ma anche dal mondo del commercio. Tutte le religioni, le concezioni del mondo, tutti gli stili artistici, i fenomeni e i “valori culturali” hanno lo stesso diritto alla tolleranza, perché hanno lo stesso diritto di comparire come merci. Ecco il fondamentale diritto all’uguaglianza della nostra epoca. Il terribile detto proudhoniano secondo cui tutte le donne hanno sì parità di diritti, ma solo in quanto prostitute, vale per tutti i cosiddetti “prodotti” o fenomeni*

“culturali”. La cosiddetta libertà d’arte e di religione deriva dalla parità di diritto di tutte le merci, o meglio di tutti i prodotti, a mettersi in vendita sul mercato schiavista delle merci. Tutti i prodotti sono “*born equal*” o meglio “*produced equal*”: tutti hanno lo stesso diritto di esibirsi, di vendersi e lasciarsi comprare. Ne consegue che anche ogni cittadino, cioè ogni *cliente*, ha lo stesso diritto di chiunque altro ad acquistare, se ha il denaro necessario, tutto ciò che desidera (che sia un catechismo o un pigiama *made in Hong Kong* o un Mickey Mouse in platino o un disco del *Parsifal* diretto da Karajan). Già nei primi anni Quaranta si riunirono persino *tutte le divinità* – sebbene fossero nemiche giurate – per essere vendute *come merce unica*. Fu allora che acquistai e regalai a Döblin per il suo sessantesimo compleanno una *Bible of the World*, che conteneva, pacificamente riuniti fra le due copertine, i testi – come se fossero tutti ugualmente veri ed equiparati – *di tutte* le religioni che normalmente si dilaniano alla stregua di nemici giurati e gelosi. *Marciare divisi, vendersi uniti. Persino nemici mortali possono, come merci, diventare alleati.*

Va aggiunto che il classico “*non olet*” non vale solo per il denaro, ma anche per qualunque merce che sia vendibile ed acquistabile in cambio di denaro. Ognuna di queste merci perde il suo “puzzo” per il fatto di poter essere prostituita ed acquistata in modo onesto. «*Posso essere comprata, ergo sono onesta*» ci dice ognuna, «*onesta come qualunque altra*». *Così è anche per un oggetto culturale all’interno del mondo pluralistico (non costituente un “mondo”)*. E lo stesso vale per ogni “*uomo senza mondo*”.

Dall’uguaglianza delle merci segue quella dei clienti. A ciascuno – denaro permettendo e in quanto cliente – è permesso comprare qualunque cosa. Libertà, uguaglianza e tolleranza (anche se non proprio la fratellanza) trovano la loro realizzazione nel grande magazzino. A nessun commesso darebbe nell’occhio se Mrs. Smith, – nel reparto “*Religions and sects*”, dove sono esposti crocifissi di

tutte le dimensioni pacificamente affiancati a statuette di Buddha e candelabri ebraici, a tutti i prezzi – acquistasse esemplari di questi tre gruppi di oggetti, e soprattutto se ciò avvenisse durante i saldi natalizi, quando anche le cose sacre e culturali, anche gli oggetti sacri che non hanno niente a che fare con la occasione cristiana della svendita, vengono smerciati a prezzi ribassati. *Dopo Natale anche i Buddha e i candelabri ebraici sono più a buon mercato di prima.* Se questo non è pluralismo! O magari già il suo superamento? *Tutte le merci* appartengono, appunto *in quanto merci, con pari diritti* a questo unico mondo del commercio, laddove “*avere pari diritti*” significa che tutte *hanno lo stesso diritto di essere acquistate*, persino lo stesso diritto di appellarsi *all’obbligo d’acquisto*, dal momento che sarebbe uno sperpero, e perciò amorale, *non* comprare ciò che è a prezzo ridotto.

Il fondamento della democrazia nel capitalismo non è la parità di diritti di tutti i cittadini, bensì quella di tutti i prodotti. Comunque, poiché Mrs. Smith viene spinta, anzi costretta, a comprare le merci più svariate, che al di fuori del mondo commerciale non appartengono a nessun mondo sociale, accade che la povera donna lasci il grande magazzino – e qui si chiude il cerchio – come “*essere umano senza mondo*”.



5. Questi pensieri sulla relazione fra tolleranza, “cultura”, pluralismo, diritto di essere merce e essere-senza-mondo mi hanno accompagnato per sessant’anni. Già ventenne, sconvolto dall’alessandrino postbellico di Berlino e sconcertato dal fatto che tutte le concezioni del mondo – marxismo, americanismo, culto di Dostoevskij, Dada, nazionalismo, antroposofia etc. – turbinassero tutte insieme fianco a fianco, disordinatamente, scrissi un “poema epico” (così credetti), intitolato: *La città delle cento divinità*; lo composi per di più (avevo avuto uno sviluppo letterario assai ritardato) negli esametri più scolastici, che contraddicevano il “message” del testo nella maniera più ridicola – dico “presumibilmente” perché da sessant’anni a questa parte non ho più visto questo testo e ignoro del tutto se esista ancora nel caos delle mie casse di manoscritti. Comunque, sessant’anni fa ho scritto un “poema” che, come dimostra il titolo, esprimeva la mia accusa e il mio sdegno (non vi è nessuna differenza!) per il fatto che *non vivessimo sotto un’unica “divinità” (meglio: sotto una divinità determinata, e solo sotto questa)*, e che quindi non vivessimo *in un mondo, o meglio in una cultura determinata, ma che venerassimo, in ogni caso riconoscessimo, o quantomeno tollerassimo o potessimo venerare, riconoscere, tollerare, almeno cento divinità contemporaneamente*, cento divinità che ritenevamo tutte contemporaneamente vere o perlomeno equivalenti – qualunque nome portassero e sebbene ognuna di queste escludesse in fondo le altre.

Perché proprio io abbia sofferto tanto profondamente e senza tregua di questo pluralismo, io che non sono radicato in alcun ambiente in qualche modo ortodosso o addirittura monomaniaco, e anzi sono cresciuto con la problematica “parabola dell’anello” di Lessing, oggi non riesco più a spiegarlo (o magari non vi riesco ancora). La maggior parte dei miei contemporanei, di quelli che conoscevo, o almeno di quelli “colti”, per non parlare degli “illuminati”, non avrebbero potuto comprendere lo scandalo di

questa abnormità, nemmeno se si fosse richiamata la loro attenzione su di essa. Gli ideali di “tolleranza”, “libertà di religione”, “libertà di opinione” o “di gusto” fecero sì che la ricerca della verità (di *quella* verità che non tollera nessun'altra divinità accanto a sé e che esclude il riconoscimento o anche solo la considerazione del pluralismo) fosse stigmatizzata come “ottusa”, “medievale”, “dogmatica”, “inumana”. *Perché proprio io*, benché cresciuto *in un pluralismo addirittura dogmatico e che si presentava in modo monomaniacale*, avessi sentito così penosa quest'esistenza pluralista, *questa validità simultanea di tutti i sistemi di valore e di tutti gli stili, non saprei spiegarlo*. Certo, questa sofferenza non era del tutto ignota. Si conosceva la stranezza del plurale; ma l'espressione che si usava soprattutto negli anni Venti per caratterizzare la “*Weltanschauung*” di allora, vale a dire il termine “*relativismo*”, era troppo banale perché potesse veramente cogliere la criticità della situazione, quella appunto del politeismo culturale. Se allora vivevamo “*senza mondo*”, non era perché non ce ne fosse alcuno per noi, ma al contrario perché avevamo *troppi mondi contemporaneamente*. È lo stesso parlare di “mondo di merci” o di “cultura”, di “uomo con troppi mondi” o di “uomo senza mondo”, dal momento che tutto finisce per essere la stessa e identica cosa. Infatti, sia il troppo che il troppo poco nascono dalla neutralizzazione: dal rifiuto della pretesa di verità.

Sembra che lo sdegno per il pluralismo – benché si presentassero molto presto avvenimenti mostruosi – abbia continuato ad ardere sotterraneamente per molti anni, anzi, molti decenni della mia vita. Ripresi ad ogni modo ad occuparmi dei “problema del pluralismo” negli anni Quaranta a New York, ma in una *Swiftiade* cinica, e descrissi il politeismo culturale sotto forma di *guida al museo* della città di “*Hesternien*” attraverso l'universo dei “valori culturali equivalenti”. Chiamavo il museo “*Mumeum*”, dal momento che si trattava appunto di una collezione di *mummie culturali* di ieri; in quanto “di ieri”, chiamavo il paese “*Hesternien*”. In questo museo,

erano esposti con pari diritto migliaia di oggetti storici di ogni provenienza, conservati in modo artificioso. Era decisivo il fatto che tutti questi pezzi d'esposizione venissero offerti "sugar-coated", cosparsi di glassa, e che essi potessero, anzi dovessero, venire leccati per un certo periodo da ogni visitatore del museo previo inserimento di una moneta. Perciò si parlava generalmente della "fase orale" di Hesternien. *Comunque, il vantarsi del fatto che fosse ammesso chiunque* (spesso addirittura gratis) *a questo "oralismo", definiva proprio l'orgoglio culturale degli Hesterniani, i quali non si stancavano di elogiare questa generale validità del diritto a leccare, a riprova della loro democrazia.* Si potevano leccare tanto statuette di Buddha quanto facsimili degli spartiti mozartiani; e anche i complessi freudiani si trovavano esposti nel loro stato glassato appena dieci anni dopo la morte di Freud. Ma cosa significa "anche"? – visto che la coda che si formava ogni mattino, pazientemente, al settore "nevrosi di lusso", era sempre più lunga di quelle formate dagli interessati agli altri settori. E ora, passati altri quarant'anni, ho ripreso per la terza volta il "problema dei pluralismo".

Da anni vengo trattato e smerciato – questa è stata la mia etichetta indelebile – come "G.A., il filosofo culturale di Vienna"; etichetta nei cui confronti sono rimasto inerme, sebbene mi sia limitato per tutta la vita – anziché occuparmi della cosiddetta "cultura" – alla disputa con l'interminabile barbarie della nostra epoca, ed abbia sempre sottolineato – e sempre invano – questa mia spiacevole ristrettezza tematica.

Adesso ho finalmente ceduto, anche se tardi: ho tradotto in atto l'etichetta ingiustificata, fornendo un paio di riflessioni filosofico-culturali; anche se ho presentato quel che di solito passa per "cultura" in un modo che suonerà irritante alla maggioranza degli *abbonati alla cultura e dei portatori di cultura professionali*. Non mi renderò certo più simpatico con questa interpretazione della "cultura". Sono spiacente, ma poiché la mia reputazione è stata già

di per sé incrinata da certe schiette prese di posizione politiche, e poiché per un uomo della mia età non ha più importanza il fatto di disporre di maggiore o minore popolarità, ho esposto le mie riflessioni tranquillamente, senza alcuna moderazione.

Vorrei ancora aggiungere a queste riflessioni un'osservazione conclusiva per prevenire possibili equivoci.

Sono lontano dall'abiurare come un rinnegato il mio passato, e tradire così la cultura pluralista nella quale sono cresciuto e senza la quale, in fondo, non sarei quello che sono. Mi rallegro della sovrabbondanza alessandrina della vita che ho vissuto. Anzi, appartengo ancora in tutto e per tutto al mondo che ho appena denigrato. Non lo disdegno affatto. Non devo temere di affogare nella variopinta spazzatura culturale in cui sono immerso fino al collo. Non riuscirei a resistere neanche una giornata senza questa spazzatura, per esempio senza una manciata di musica, da Josquin fino a Webern. L'astinenza dal mio transistor, che mi sommerge con tutta quella dolce spazzatura culturale proveniente da ogni tempo, sarebbe più penosa di dieci anni di isolamento con un apparecchio garantito. Comunque, se quelle persone che senza pudore si definiscono altezzosamente "portatrici di cultura", ora (come spesso è successo) – dopo aver letto questo testo che "vilipende la cultura – si sentono chiamate a difendere – adesso sì! – la cultura contro di me, ebbene questo non lo tollero. A questi impiegati del "settore cultura" (come si preoccupano di chiamarlo, nel modo più barbaro) spetta criticarmi non meno di quanto spetterebbe loro lodarmi. In qualità di filosofante ho il diritto di mettere in dubbio il valore della cultura – non sono certo il primo a farlo: Rousseau rimane l'esempio irraggiungibile – e, a maggior ragione, se – a differenza della maggioranza degli altezzosi "portatori", mai eccessivamente affaticatisi – si è dato un certo piccolo contributo a questa cultura. Mi prendo quindi la libertà di accogliere la cultura da me infamata sotto la mia protezione per difenderla dai suoi difensori illegittimi.

## II. Döblin

L'interpretazione di *Berlin Alexanderplatz* ha avuto un ruolo importante nella mia vita di scrittore. Prima di allora non avevo mai preso un testo letterario come punto di partenza per le mie riflessioni filosofiche; disprezzavo scrivere su qualcosa di scritto. Ricordo ancora come avevo divorato il romanzo poco dopo la sua pubblicazione. Quello che mi eccitava non era solo la sua struttura "alla Dos Passos", la prima nella narrativa di lingua tedesca di allora che utilizzasse lo schema del montaggio cinematografico, ma soprattutto la raffigurazione di uomini che come disoccupati, criminali e condannati all'emarginazione - in contrasto con l'"essere nel mondo" heideggeriano - "non erano in nessun mondo". Cercavo allora di tradurre in relazione filosofica il loro modo di esistere, soprattutto la loro lingua in sfacelo, che rifletteva lo sfacelo delle relazioni del mondo - e con mio stesso stupore mi trovai immerso nelle mie annotazioni prima ancora di avere espressamente iniziato. Dopo la rapida stesura, telefonai al medico dott. Alfred Döblin, - per me allora uno sconosciuto - che mi invitò da lui e iniziò subito a leggere il mio testo: all'inizio scuotendo la testa (come medico era abituato solo alla filosofia delle scienze naturali) poi a poco a poco smise e disse, in mezzo dialetto berlinese, che gli sembravo un "vero dritto" e quando, dopo più di un'ora, ebbe terminato la lettura, affermò che trovava la «chose buffa, ma giustissima». Non sono mai più stato definito "buffo". Non dimenticherò mai quando, a un certo punto, non concordando su una delle mie affermazioni - con mio non piccolo stupore (anzi, spavento) si mise a cercare sull'elenco telefonico il numero di Franz Biberkopf - che avrebbe dovuto sciogliere il dissidio; e abbandonò la sua nervosa ricerca - già allora le sue lenti erano spesse un dito - solo quando gli feci notare che Franz B. 1) era già morto per suo, di Döblin, volere (cosa che lo fece trasalire); 2) che Franz, anche se fosse stato ancora in vita, non si sarebbe potuto sicuramente permettere il telefono; e che 3) purtroppo Biberkopf era solo un

fantoccio inventato da lui, Döblin – il che egli alla fine grattandosi il mento “non poteva dei tutto confutare”. Tanto stravagante o tanto pazzo era questo geniale figlio di un sarto di Stettino.

Comunque stessero le cose a proposito del punto controverso, dopo la scena dell’elenco telefonico mi prese all’improvviso per mano, trascinandomi giù per le scale, e andammo, anzi ci precipitammo lungo la Tauentzienstraße e ci catapultammo (lui sventolando il mio manoscritto come un trofeo, temendo forse di trovarsi davanti a una porta chiusa) nella redazione della “Neue Rundschau”, dove cercò subito di rifilare il manoscritto al redattore Rudolf Kayser. Ma questi – che non era un tipo particolarmente acuto – non era neppure stato capace di riconoscere il capolavoro di Döblin come tale, e mi chiese – questo poco prima dell’avvento di Hitler: già ogni notte si trovavano dei morti negli ingressi delle case – se non volessi scrivere piuttosto un saggio su “*La lotta della gioventù tedesca*” – una proposta che, fatta a un perfetto sconosciuto come me, sembrava favolosa, ma che respinsi (per la gioia di Döblin) deridendo il pathos del vocabolo “lotta” – in breve: noi due ottenemmo un bel niente da un signor Nessuno. Questo ebbe come conseguenza che la mia ammissione alla elitaria “Neue Rundschau” poté essere celebrata solo nell’aprile del 1946 e che il mio testo su Döblin poté essere pubblicato solo trent’anni dopo quel rifiuto (in una raccolta di saggi celebrativi in occasione dell’ottantesimo compleanno di Georg Lukács, Luchterhand 1965).

Poi venne l’anno dell’emigrazione, il 1933, e ci incontrammo di nuovo a Parigi, nel 6° Arrondissement, nella saletta interna di un qualche bistrot; nel comune terrore, nella comune vergogna, nella comune miseria e nella comune apprensione per il mondo; e tuttavia senza alcuna possibilità di intenderci. Poiché, facilmente disorientabile com’era, Döblin sosteneva ogni giorno una nuova *Weltanschauung* e una diversa posizione politica. E accadde che una volta egli si arrabbiò con me perché giudicavo futile – e tale si dimostrò – una sua idea del momento, messagli in testa da non so chi, secondo cui gli ebrei europei, che erano in pericolo di morte, avrebbero potuto trovare

salvezza esclusivamente in Madagascar; a mia volta mi arrabbiai con lui. Così che a Parigi non ci incontrammo più. Noi perseguitati ci siamo spesso resi la nostra sorte ancora più difficile di quanto già non fosse. Cosa triste – ma comprensibile.

Poi per molti anni non sentii più nulla da lui o su di lui. Finché circa sette anni dopo, in California, venni a sapere che uno dei suoi figli, un genio della matematica, era caduto in uno degli ultimi giorni di guerra combattendo come soldato francese contro Hitler. Poi, dopo l'occupazione della Francia, anche lui piombò improvvisamente a Los Angeles, con moglie e figlio, naturalmente del tutto privo di mezzi – e per di più (lui, che nei giorni migliori aveva filosofato, piuttosto volgarmente, in modo naturalistico) convertito di fresco al cattolicesimo, per la gratitudine di essere sopravvissuto; e adesso, anziché in Madagascar, si recava a messa e aveva cominciato a confessarsi nel francese più berlinese (ma quali peccati poi?) ad *un father confessor* cattolico, che non capiva né il francese né il berlinese. Questo venni a saperlo da lui stesso, quando gli regalai per il suo sessantesimo compleanno una “*Bible of the WorldI*”, che conteneva i testi sacri di tutte le religioni del mondo, e nella quale gli avevo scritto un verso che diceva:

“Colui che si occupa di tutte le religioni resta immune dalle tentazioni” – a cui replicò maliziosamente, anzi, addirittura con un sorriso felice, con le parole: “*Merci beaucoup, mon vieux, mais vous venez un peu trop tard*”. La sua fede era inattendibile quanto il suo francese.

Con lui fare discorsi politici sensati era già allora molto difficile – tanto il suo giudizio sulla situazione mondiale e sul futuro si era allontanato da tutte le altre posizioni sostenute dall'Emigrazione. E nonostante ciò sapeva ancora scrivere, o forse di nuovo, e in modo grandioso e fluido – con il che intendo due cose:

1. che non conosceva alcuna difficoltà a produrre e, al contrario, (come un tempo) *era incapace di chiudere il rubinetto della produzione;*

2. che (sempre come un tempo) *come scrittore superava se stesso*; che creava personaggi la cui ricchezza d'esperienza, forza riflessiva, acutezza scettica erano infinitamente più grandi delle sue "proprie"; detto filosoficamente: che *i suoi creata superavano lui, il creator*. Detto psicologicamente: che egli, in una sorta di amnesia postipnotica, non lasciava trasparire nessun segno della sua vera profondità, di cui in un certo senso lui stesso non aveva la più pallida idea, e non avrebbe neppure compresa – una condizione schizofrenica, questa, che può trovarsi di regola nei musicisti, che parlano in modo banale e compongono in modo profondo, ma che, ad eccezione di Döblin, non ho mai incontrato negli scrittori. Inoltre, Döblin – il che si ricollega strettamente a quel che ho appena detto – scriveva di situazioni e avvenimenti storici dei quali aveva una conoscenza solo imprecisa, nel senso della ricerca storica, e sapeva farlo in modo grandioso e competente. Egli era dunque ampiamente *indipendente dall'empiria* – e questo è il complimento più grande che si possa fare – e sapeva tracciare prospettive che i piccoli topi d'archivio solo in un secondo tempo potranno confermare.

Dunque, egli scriveva di nuovo. Come ai vecchi tempi. Giorno dopo giorno, i suoi caratteri esageratamente lunghi e radiceiformi riempivano le pagine; senza remore e senza meta si abbandonava alle sue associazioni, che non avevano proprio niente a che fare con lui, il vecchio Döblin, "francese" neocattolico residente a Hollywood: così egli, o esso, scriveva cose politicamente molto sagge su "Rosa e Karl" cioè: su *Luxemburg e Liebknecht*, che non erano certo più affar suo, se mai lo erano stati. Tutto ciò avveniva in una stanza angusta, torrida, esposta a meridione, nella Citrus Avenue di Hollywood, nella quale suo figlio minore, che lo superava di due teste, si esercitava ininterrottamente al flauto con Telemann; cosa che avrebbe dovuto mandare su tutte le furie il padre, molto musicale e lontanissimo da qualcosa di così monodico.

Ma Döblin rimaneva mite e paziente, forse grazie all'aiuto della sua religione.

Da “facciatosta cronica” quale era – così si era sempre autodefinito a Berlino – era diventato un signore anziano, molto paziente, molto modesto e premuroso (anche se allora era vent’anni più giovane di me oggi). Una volta che io, in piena estate, giacevo a letto con l’angina, ecco che lui – come se fosse la cosa più naturale – attraversava le torride strade di Hollywood (naturalmente apparteneva alla ristrettissima élite negativa di coloro che non possedevano un’automobile) per spennellare le mie tonsille. E quando abitammo insieme nella casa vuota di Herbert Marcuse a Santa Monica, egli trattava sua moglie, terribilmente invecchiata per la perdita del figlio, così come un giovane sposo può prendersi cura di una fanciulla in fiore. Era solito recarsi in cucina di soppiatto e in punta di piedi – lui che una volta disponeva di “monti, mari e giganti” – per preparare di nascosto la “colazione da portare a letto” – il che non era solo uno sforzo ammirevole per i suoi occhi (nonostante fosse appena capace di vedere, non rompeva neanche un uovo), ma anche del suo cuore. Onore alla sua memoria!

### III. Heartfield

Su Heartfield non posso raccontare niente di personale, poiché l’ho conosciuto solo di sfuggita. Però non mi sembra irrilevante richiamare l’attenzione sul fatto che egli sia stato in un certo senso agli *antipodi di Döblin*: mentre quest’ultimo ha rappresentato l’insofferenza alla mera giustapposizione di milioni di cose e avvenimenti simultanei della metropoli, Heartfield invece, non privo di un’istruzione marxista, ha cercato continuamente di chiarire – attraverso il montaggio di avvenimenti che a prima vista sembravano svolgersi simultaneamente solo per caso – la loro correlazione causale o motivazionale. Anche Heartfield è diventato un maestro nel suo genere (ben presto fu imitato da tutti i grafici di tutte le agenzie pubblicitarie occidentali). Il fatto che Döblin e Heartfield sessant’anni fa abbiano lavorato

contemporaneamente a Berlino, è un dato storico-culturale di grandissima importanza.

#### IV. Broch

Sulla mia breve nota su *La morte di Virgilio*, un'osservazione altrettanto breve. Sono stato sicuramente uno dei primi lettori di questo libro. La sua fumisteria filosofica e artistica, la sua mancanza di concisione, mi fecero impazzire; e mi irritava che Thomas Mann avesse acclamato questo libro sul risvolto di copertina, con parole, per chi lo conosceva, sorprendentemente apologetiche. Probabilmente per aiutare Broch. Comunque, irritato com'ero, scrissi la mia condanna; poiché questa poteva comparire solo in un giornale per emigrati (nel supplemento culturale dell'“Austrian American Tribune”, redatto da Elisabeth Freundlich, allora mia moglie) la dovetti ridurre da cinquanta pagine (che non ho conservato), a tre. Questa misera rimanenza la spedii in seguito a Thornsas Mann, il quale – rimastone sorprendentemente affascinato – mi propose maliziosamente di spedirlo a Erich von Kahler, che a sua volta l'avrebbe fatta arrivare come per magia sul comodino di Broch (allora ospite dei Kahler a Princeton). Così accadde che Broch lesse il testo e reagì – *tableau!* – con una “noblesse” che non solo mi disarmò, ma – cosa successami raramente – mi fece anche vergognare. Egli invitò subito mia moglie e me a Princeton; trascorremmo un pomeriggio con un uomo talmente umano, colto, integro e amabile, che quasi non trovai più scandaloso il suo analfabetismo filosofico (insopportabile nei suoi scritti teorici) e la sua totale mancanza di cinismo (indispensabile nella ricerca della verità); rimanemmo così in contatto, anche se in modo non costante.

Una volta, ingenuamente, mi mostrò il grammofono dal quale – durante la stesura del *Virgilio* – aveva lasciato fluire ininterrottamente l'ondeggiante Mi-bemolle maggiore del *Rheingold* e la *Quarta* di Bruckner per mantenersi in stato di ebrezza. La mia domanda stupita,

se egli ritenesse che al nostro mondo – era il tempo del dopo-Auschwitz e Hiroshima – fosse ancora adatta la splendente tonalità del Mi-bemolle maggiore, o se questa tonalità non fosse stata piuttosto quella, ebbra, del secolo diciannovesimo, non lo sorprese affatto.

Dopo il mio ritorno in Europa, nel 1950, non l’ho mai più rivisto. Rimase negli Stati Uniti, dove morì ospite di un’università conservatrice. Un effettivo scambio intellettuale tra di noi sarebbe poi stato del tutto impossibile, poiché egli avrebbe dovuto sdegnarsi sempre più della mia asprezza, che continuava ad accrescersi, e della mia derisione delle chiacchiere sulla cosiddetta (anche da lui) “*decadenza dei valori*”. Che il parlare di “valori” – nessun grande prima di Nietzsche ha mai pronunciato questo termine – fosse già di per sé “decadenza”, non l’avrebbe neppure compreso, e da parte mia avrei deriso assai malvolentieri la sua ingenuità filosofica e politica: sarebbe stato davvero spiacevole trattare in modo poco nobile un uomo così nobile.

## V. A proposito dei disegni

Se aggiungo al volume qualche disegno non è solo perché vi ho rappresentato senza eccezione *tipi senza mondo*: disoccupati, bohémien, profughi, *clochards*; ma anche per legittimare il mio discorso sull’arte. Siccome il novantanove per cento degli storici dell’arte accademici non sanno neppure tenere in mano una matita né sono sfiorati dal pensiero che sarebbe loro dovere provarci e saperlo fare, essi rimangono – per non parlare dell’obsolescenza filosofica del loro lessico – dei puri chiacchieroni. A dire il vero, non è stato sempre così: Dürer, Leonardo, Delacroix, Van Gogh avevano coniugato con la massima naturalezza le due competenze e, anzi, non concepivano che fossero *due*. Non è solo un caso che artisti e storici dell’arte, o meglio filosofi dell’arte, non abbiano relazioni tra loro. Un caso analogo sarebbe del tutto impossibile nella musica: non ho mai incontrato un

musicologo che non sapesse suonare il pianoforte. Io, quindi, ho “suonato il pianoforte”.

Quando George Grosz (il quale mi era ancora del tutto sconosciuto negli anni Venti, quando mi trovavo a Parigi) vent'anni dopo lesse il mio primo, e ancora brevissimo, tentativo di caratterizzare la sua opera (una recensione in un giornale per emigranti della sua esposizione di New York), mi batté amichevolmente una mano sulla spalla ed esclamò «Perbacco, lei deve aver dipinto di persona!» (a meno che non mi avesse dato subito del “tu”, perché dare dei “lei” gli era molto difficile). Sì, certo. Fin dalla prima infanzia. Ma sempre solo occasionalmente. A scuola. O durante le lezioni di Husserl quando il vecchio, incapace di staccarsi dalla sua idea fissa, ci spiegava per la centesima volta l’“intenzionalità”. Allora lo ritraevo per la centesima volta. La nascita dell’arte dallo spirito della noia. O davanti al Café du Dôme per ingannare il tempo aspettando gli amici con cui avevo un appuntamento. Naturalmente non ho mai considerato “opere d’arte” i miei schizzi, abbozzati in fretta sul retro delle buste o sugli angoli liberi dell’“Intransigent”; e nemmeno li ho definiti “schizzi”: anche questo sarebbe stato già troppo pretenzioso. Ma possedevo il *know how* manuale, e questo mi dava la possibilità di parlare di capolavori con maggior competenza di quanta non ne avessero gli snobistici storici dell’arte professionisti (i quali d’altronde erano dilettanti nel senso della filosofia dell’arte; tanto quanto lo erano in senso manuale), e mi dava occasione di guadagnare di tanto in tanto qualche franco come guida del Louvre.

Ma agli artisti che osservandomi disegnare al Café du Dôme o alla Coupole mi esortavano a diventare uno di loro, – essi dipingevano, senza eccezione, ancora in modo “oggettivistico” e precubista – ho sempre reagito citando ironicamente *La Repubblica* di Platone, con l’argomento che i nostri quadri erano “un’immagine” anche dovendo rinunciare – come diceva Platone – ad essere “ripetuta” da noi: perciò deridevano Platone come *toqué*. In ogni caso – continuavo poco impressionato – avevo preoccupazioni maggiori che non aumentare la

quantità già molto cospicua di quadri esistenti. Ci si occupa già abbastanza dell'illustrazione del nostro mondo con fotografie, manifesti, giornali illustrati ecc... E dicevo che esercitavano un mestiere già divenuto superfluo, anzi, già morto da decenni; no: loro stessi erano già troppo morti per rendersene già (o ancora) conto. Il che sarebbe provato dal fatto che i loro quadri, poiché essi non dipingevano per nessuno e per nessun luogo – né per chiese, né per palazzi, né per appartamenti borghesi, né per edifici comunali, cosa mai successa nella storia dell'arte – erano *oggetti senza collocazione sociale, senza senso, clochards come loro stessi, cose senza mondo.*<sup>9</sup> Dei miei innumerevoli disegni ne è rimasto solo qualcuno degli anni '24-'27. Non mi so spiegare – ho quasi il sentimento di doverne chiedere scusa – come esistano ancora. Tutti gli altri sono andati smarriti, come si addice a un tempo come il nostro, durante i numerosi traslochi e viaggi dell'esilio. Non verso nemmeno una lacrima per loro. Tra il '33 e il '45 vi furono perdite maggiori.

## NOTE

1. Alla caratterizzazione di questa posizione si presterebbe forse il termine (derivato da Fichte) di “acosmismo”, se questo non avesse significato di solito che la realtà del mondo è inaccettabile perché unicamente Dio può essere considerato come esistente. Poiché tuttavia il concetto di “mondo” non figura nel nostro contesto come concetto contrastante con quello di “Dio”, ma piuttosto con quello di “vuoto” o di “non-predisposizione”, nel quale si svolge la vita odierna, esito a usare il termine che si offre più immediatamente.

2. Dico “forse” per sottrarmi alla tentazione di camuffare questo difetto in un nuovo criterio per stabilire una nuova posizione “particolare dell'uomo”, un privilegio dell'uomo.

3. “*L’estraneità dell’uomo dal mondo*”. Conferenze tenute alle Kantgesellschaften di Amburgo e Francoforte, 1929. – Apparso in due volumi in “*Recherches Philosophiques*” nel 1934 e 1936 con i titoli “*Une Interprétation de l’Aposteriori*” e “*Pathologie de la Liberté*”.

4. Tralascio qui l’ancor meno accettabile intermezzo pluralista, ovvero il monolitismo ordinato del nazionalsocialismo.

5. Naturalmente esistono milioni di contemporanei che non sopportano di vivere come pluralisti e che – reagendo con un colpo di testa – si tuffano in una qualunque specialità ristretta, fondamentalista-religiosa o politico-nazionalista per godere della *fortuna* dell’esclusività e per farsi alitare il *puzzo della ristrettezza* (chiamata “purezza” o “patria” o “*roots*”) intorno al capo. – (Come consumatori restano certamente quasi tutti *dei pluralisti*, esclusi i mangiatori omeopatici di erbe e *müсли*.) (v.s.)

6. Certo c’è anche questa, per esempio quando nelle sinfonie di Mahler risuonano contenuti e motivi musicali, poetici, religiosi, secolari della più disparata provenienza, non importa se da Nietzsche o dal *Wunderhorn* o da casseforti spirituali, con pari valore uno accanto all’altro, (e allo stesso modo emozionalmente irresistibili, allo stesso modo strappa lacrime e strappa applausi). Tutto sembra certo avere lo *stesso valore*, visto che viene appunto approvato con lo stesso entusiasmo, *ma questa uguaglianza di validità alla fine termina appunto solo nell’indifferenza*.

7. Questa “critica culturale”, per lo più politicamente ordinata, ha trovato il suo culmine nelle ingiurie di Friedrich Torberg contro l’opera di Thomas Mann, Brecht e altri.

8. Niente naturalmente mi è più lontano del battersi in favore della “fede” (non importa quale) perché questa sarebbe un antidoto all’assenza di mondo. Questo lo lascio volentieri agli “psicoanalisti della terza generazione”, i quali consigliano la fede (non importa quale) come medicina contro la presunta insopportabilità dell’insensatezza della vita. (Vedi a questo riguardo il mio “*Die Antiquiertheit des Menschen*”, vol. II, pp. 362 sgg.).

9. Il fenomeno degli “oggetti senza collocazione sociale” l’ho scelto appositamente vent’anni dopo come tema di una conferenza su Rodin in California (*Homeless Sculpture* in “*Philosophy and Phenomenological Research*”, Buffalo 1946).

Il presente testo costituisce un'ampia parte dell'introduzione al volume di G. Anders, *Mensch ohne Welt. Schriften fur Kunst und Literatur*, Verlag C.H. Beck, München 1984 (tr. it. di A. Aranyossy, *Uomo senza mondo. Scritti sull'arte e la letteratura*, a cura di S. Velotti, Spazio Libri Editori, Ferrara 1991).

Tratto da: Günther Anders, *Eccesso di mondo. Processi di globalizzazione e crisi del sociale*, Mimesis, Millepiani n° 16, 2000.



**ISTRIXISTRIX@AUTOPRODUZIONI.NET**

**ISTRIXISTRIX.NOBLOGS.ORG**

**NESSUNA PROPRIETÀ**

**F.I.P. VIA S.OTTAVIO 20 – TORINO**

**GENNAIODUEMILADICIASSETTE**

