

# Uomo senza mondo

Günther Anders

«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» (Morgenstem), 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 proletario *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 egli 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. Egli vive infatti *non tanto nel*, ma solo *all'interno* del 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 non vuole assolutamente perderlo: un mondo che egli difende come proprio anche 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 lo circonda, tanto da riconoscerlo come *proprio mondo* («mondo come esistenziale») 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 appartiene 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 suo coetaneo, osservai mentre si fermava davanti al miglior ristorante di Breslavia e, col naso schiacciato contro il vetro, cercava di guardare dentro, finché un poliziotto gli chiese: «Che hai perso lì?» e lo spinse via ed egli incesplicando 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 ana-

lisi di Kafka) «non essere stato ammesso a questo mondo». [...]

«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). 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 non 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. [...]

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 antropogico-filosofico, ovvero che noi uomini (forse 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 procu-

rarci 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*. [...]

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 del 1902), e nel quale viviamo ancora oggi, 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»?

Considero «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 sua appartenenza e lealtà esclusiva alla propria divinità, accetti o pretenda che 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 per “la” verità o, meglio, nel non prendere più sul serio la pretesa di verità della 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, 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 nella 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 ho 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*, 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 GraaI. 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 *New-speak* — 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 ab-

bia combattuto il totalitarismo (evitando accuratamente questo termine anch'esso già da tempo propagato in modo 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».*

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 (*gebotenen*) parteggiare. [...]

Ho distinto sopra 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 puramente 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 religio-

ne 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 latino 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

za 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 a 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.*

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'alessandrinismo 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 dalle cento divinità* [...] 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.

[...] 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». [...] 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.

[*Uomo senza mondo. Scritti sull'arte e la letteratura*,  
Spazio Libri editori, Ferrara 1991]

Günther Anders  
Uomo senza mondo