



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI GENOVA

DIPARTIMENTO DI ANTICHITA', FILOSOFIA, STORIA

SCUOLA DI SCIENZE UMANISTICHE

Corso di Laurea in Metodologie Filosofiche

Anno Accademico 2020/2021

Tesi di Laurea

Forme e rappresentazione della fine dell'Occidente contemporaneo:
collapsologie e prospettive critiche

Relatore: Elisabetta Villari

Co-relatore: Stefania Consigliere

Candidato: Sofia Delfino

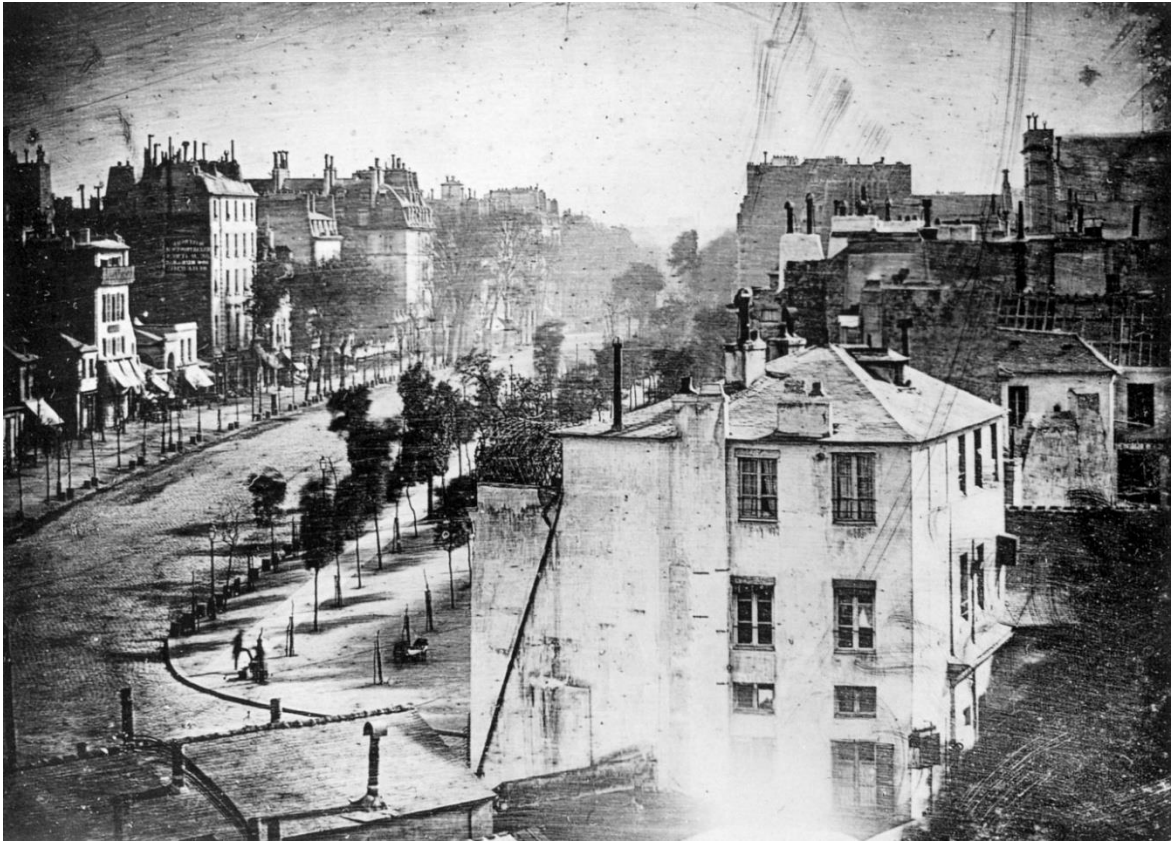
A Isabella, Lilia e Zoe

Indice

Introduzione	4
Capitolo primo: La fine	
1.1 La fine dell'ordine mondano	10
1.2 <i>Collapsologie</i>	15
1.3 Perché pensare alla fine?	18
1.4 I collassologi come <i>lanceurs d'alert</i> : comunicare cattive notizie	21
1.5 Nuove narrazioni	25
1.6 Fascinazione per la fine	28
Capitolo secondo: Le forme della fine	
2.1 Occidente, terra del tramonto	30
2.2 Sistema complesso	35
2.3 Eredità escatologica	36
2.4 Rottura o metamorfosi	39
Capitolo terzo. Prospettive critiche	
3.1 Inazione e catastrofismo	45
3.2 Sulla critica di anti-scientificità	46
3.3 Etnocentrismo della collassologia	47
3.4 Chiamare il sistema con il proprio nome	48
3.5 Desiderare l' <i>effondrement</i>	49
Capitolo quarto. Rappresentazioni della fine	
4.1 Cicli	51
4.2 La fine come l'inizio: Anselm Kiefer	52
4.3 Nello studio dell'artista (nel laboratorio dell'alchimista)	55
4.4 Rovine fertili	57
4.5 Radici	59

Capitolo quinto. <i>Collapsosophie</i>	
5.1 <i>Comment ne pas s'effondrer</i>	64
5.2 Esercizi spirituali per imparare a finire	71
Conclusione	73
Bibliografia	76
Sitografia	80
Filmografia	81
Elenco delle opere	81

Introduzione



Boulevard du temple, dagherrotipo, 1838, di Louis Daguerre.

È la più antica fotografia conosciuta in cui sia ritratta una persona vivente. Raffigura una via trafficata, ma poiché il tempo di esposizione all'epoca era di circa dieci minuti, non è rimasta traccia delle persone in movimento. L'unica figura umana visibile è un uomo rimasto fermo durante il tempo dell'esposizione perché impegnato a farsi lucidare le scarpe.

Questa fotografia sembra la perfetta rappresentazione dell'esperienza umana sulla Terra; una specie il cui passaggio su questo pianeta è effimero, ma le cui azioni sono di un impatto tale da modificare la struttura stessa e il funzionamento del sistema Terra.

Un futuro diverso dal nostro presente, nel quale il nostro mondo così come lo conosciamo potrebbe non esistere più, non deve intristirci e annullare il senso del nostro presente; con uno slancio di astrazione possiamo immaginare anche questo, e dobbiamo esercitarci a pensarlo, facendoci aiutare da chi ha già immaginato un

mondo più vasto del nostro, in cui cielo e terra non possono essere separati, passato e futuro si rincorrono all'infinito.

Le conseguenze dell'impresa umana di dominio sulla natura sono ormai emerse alla luce del sole, come un enorme iceberg che viene a galla e che, per quanto ci sforziamo di non vederlo, non può non essere notato e trattato come un problema più che rilevante già nel nostro presente.

Prendere sul serio la possibilità di una catastrofe ecologica, quale situazione inedita dunque necessariamente da pensare e immaginare e impegnarsi ad accoglierla nel migliore dei modi, è essenziale per non abbandonare la speranza e per non vivere il presente come se fosse il tempo ultimo.

I dati scientifici sul cambiamento climatico sono accessibili a tutti, e così l'angoscia che essi possono provocare. I processi ecologici in questione obbligano ad un ripensamento del rapporto umanità-natura e dunque dei modi di abitare questo mondo, direttamente influenzati dalla concezione di tale rapporto. Gli studi sono moltissimi, ma riteniamo che un solo esempio possa essere sufficiente per entrare nel tema; nel 2017 David Wallace-Wells ha pubblicato sul New York Magazine un articolo dall'eloquente titolo *The Uninhabitable Earth* in cui propone un disegno del futuro sulla Terra, basandosi sulle ricerche scientifiche effettuate a partire dal presupposto che non si riesca a rallentare il riscaldamento globale.

Per immergersi in simili scenari è consigliabile essere preparati ed avere una guida; in questo ci viene in soccorso il lavoro essenziale e mai esauriente della *collapsologie*, in un primo momento, al fine di comprendere in modo razionale (perché pur sempre dal cervello dobbiamo partire, in quanto figli della modernità occidentale) quali rischi e prospettive si delineano per il futuro prossimo del nostro mondo, ed in seguito della *collapsosophie*, un mondo ricco di energia e fertilità che vuole essere un alleato di chi non si accontenta di fare una critica del nostro mondo fallimentare ma vuole intraprendere un viaggio, interiore e collettivo, verso il futuro più incerto e per questo pieno di possibilità proprio perché ancora cieco, inesplorato.

La *collapsologie*¹ è un campo di studi e di ricerca nato in Francia nel 2015 (e ad oggi ancora assente sulla scena italiana) dal percorso di due autori-ricercatori che, immersi nell'universo degli articoli e degli studi scientifici sul cambiamento climatico e sugli scenari che esso rende possibili per la civiltà occidentale, hanno entrambi fatto esperienza di quello che chiamano un *décliv*, ossia un meccanismo che provoca una presa di coscienza improvvisa, una comprensione profonda di un fatto, un collegamento istantaneo tra idee e fatti fino a quel momento scollegati. È da questa esperienza che nasce la loro intenzione di fare da ponte tra i dati scientifici e le persone non addette ai lavori, per agevolare una presa di coscienza della situazione allo stesso tempo drammatica e ricca di possibilità che la civiltà occidentale sta attraversando.

Un attraversamento accompagnato del tempo ombroso dell'Antropocene è necessario per non rischiare di subire le notizie come un trauma. Questo rischio può essere scongiurato prima di tutto analizzando la concezione della fine propria della tradizione occidentale contemporanea; infatti, la nostra esperienza di questo tempo che si affaccia sulla possibilità concreta di una fine del nostro mondo, dipende essenzialmente dall'immaginario all'interno del quale ci muoviamo.

La situazione delineata dal cambiamento climatico si mostra agli occidentali come un problema, inteso secondo la sua etimologia di προβάλλω ossia mettere avanti, proporre, dunque un qualcosa che il soggetto getta davanti a sé per riuscire a superarlo, ma che allo stesso tempo gli viene gettato contro. Nell'affrontare un tale problema il rischio è quello di venire assorbiti dal problema stesso, di affondare insieme ad esso; ma per la sua natura stessa di essere problematico si presenta anche come una possibilità di rovesciamento progettuale. Prima ancora di muoversi all'esterno per cercare di frenare il collasso o di risolvere la crisi ambientale, occorre porsi in una posizione diversa davanti al problema stesso.

¹ Successivamente utilizzeremo il termine nella sua traduzione italiana "collassologia" così come compare nella traduzione italiana del testo di Servigne, Stevens & Chapelle, *Un'altra fine del mondo è possibile*, Treccani, 2020. Lo stesso vale per il termine *collapsosophie* che utilizzeremo nella traduzione "collassosofia" e per i rispettivi nomi *collapsologue* e *collapsosophe* che verranno tradotti in "collassologo" e "collassosofo".

Questa distinzione nell'approccio al possibile collasso della civiltà occidentale risulta meglio comprensibile se letta attraverso la chiave di lettura fornita da Ernesto De Martino nei suoi illuminanti appunti sul tema della fine del mondo.

Ogni cultura è confrontata continuamente con il rischio della propria fine; poiché tale rischio antropologico è permanente, il ruolo primario della cultura è quello di elaborare delle strategie per fronteggiarlo. Il dramma della cultura occidentale contemporanea sta nella mancanza di modalità di ripresa nei confronti del rischio della propria fine. Per questo motivo un'eventuale fine, per esempio a causa delle trasformazioni innescate dal mutamento climatico, rischia di configurarsi come definitiva, per l'incapacità di restaurare una comunità ordinata secondo valori culturalmente condivisi.

La sfida della collassologia è anzitutto quella di proporre e rendere visibili i nuovi scenari che si aprono una volta compreso che, vista la possibilità tangibile di un collasso, occorre rinunciare al futuro che ci si era immaginati. Tuttavia, allo stesso tempo questo rischio è insieme anche un'opportunità poiché rende possibili altre visioni del futuro che fino a quel momento rimanevano impensate.

Un percorso all'interno della crisi climatica, deve essere intrapreso da una prospettiva filosofica in quanto la filosofia svolge un'essenziale funzione di anticipazione delle dinamiche future, soprattutto per la sua capacità, di eredità stoica, di discernimento tra le cose che dipendono da noi e dunque possiamo controllare e le cose sulle quali invece non abbiamo alcuna presa. Da questa distinzione risulta inutile per esempio pensare alla condizione ambientale come ad una crisi che verrà superata con i mezzi a disposizione o con le tecnologie che riusciremo in un futuro utopico a costruire ritornando allo status quo. Tale crisi, se così può essere definita, si muove su una scala di grandezza alla quale noi non possiamo arrivare. Questa presa di coscienza comporta anzitutto la comprensione che la situazione ambientale non può essere presa in considerazione se non a partire dal fatto che essa richiede una vera e propria trasformazione della propria relazione con il mondo e con gli altri esseri viventi.

Nel primo capitolo si propone una presentazione della collassologia, a partire da un'introduzione del tema della fine del mondo sulla scia dell'eredità demartiniana. La riflessione e gli spunti di De Martino su tale tema permettono di inquadrare il discorso proposto dai collassologi in una prospettiva filosofica.

L'analisi procede nel tentativo di spiegare perché un discorso come quello sulla fine sia particolarmente importante e ad oggi urgente. In seguito si analizza la figura dei collassologi in quanto comunicatori di cattive notizie, quali quelle circa la situazione climatica; notizie che possono generare reazioni varie, tra cui anche una certa attrazione per la fine come visto nel paragrafo 1.6; l'immaginario dell'Occidente è colonizzato dalla fede nel progresso proiettato all'infinito, una trappola del pensiero che impedisce di concepire una fine e un'alternativa a questo mondo costruito sul capitalismo che ha fatto del progresso il suo motto. Un mondo che appare dunque come l'unica visione all'orizzonte, nulla sembra possibile al di fuori di esso. Il solo modo per uscirne sembra quindi attendere la fine del mondo, ritrovandosi affascinati da essa, pur non conoscendone il volto.

Con un riferimento alla tradizione cristiana si cerca di tracciare un paragone con il tempo della fine come vissuto dalla figura dell'apostolo, un tempo che si dispiega grazie all'azione di una forza, detta *katechon*, che frena l'immediata venuta dell'Apocalisse.

Un altro paragrafo è in seguito dedicato al ruolo delle narrazioni nella costruzione di un immaginario da fine del mondo diverso dagli scenari apocalittici o catastrofici ormai parte della cultura popolare grazie all'enorme mole di documenti, narrazioni, romanzi, opere cinematografiche che così si rappresentano la fine.

Nel secondo capitolo si delinea la struttura del mondo preso in considerazione, quello generalmente definito Occidente, per comprendere le basi che lo reggono e al contempo il modo in cui tali basi possono crollare determinandone il collasso.

Si propone poi un breve excursus sulle concezioni escatologiche che fanno parte di tale mondo culturale, a partire dalla fondamentale traccia lasciata dalla tradizione ebraico-cristiana. Nella seconda parte di questo capitolo si sposta l'attenzione sulle

forme della fine, le modalità attraverso le quali la civiltà occidentale potrebbe giungere ad una fine, le quali dipendono direttamente dal modo in cui tale mondo è costruito.

Nel terzo capitolo viene affrontata la critica alla collassologia, prendendo in considerazione alcuni punti poco chiari o ambigui del discorso sul collasso. Benchè la maggior parte delle critiche più comuni al discorso sul collasso siano in realtà suscitate da forme nuove che la collassologia ha assunto nell'ultimo anno, quando, resasi ormai autonoma dai propri autori, è divenuta una tematica popolare, cercheremo qui di raccogliere le critiche più pertinenti alla collassologia così come formulata dai suoi fondatori Pablo Servigne e Raphael Stevens.

Il quarto capitolo propone una riflessione ispirata e accompagnata dall'artista contemporaneo Anselm Kiefer; la sua vasta produzione artistica e il suo pensiero polimorfo sono preziosi alleati per costruire un immaginario in cui la fine non sia un punto di arrivo o di rottura bensì un momento di passaggio ed anche un'opportunità. Attraverso la sua concezione del tempo, più vicina a quella ciclica che a quella lineare, le rappresentazioni della fine aprono la via ad immaginari nuovi che permettono di non subire il collasso passivamente bensì di prepararvisi in modo consapevole.

Il quinto capitolo sarà infine dedicato al mondo della collassosofia quale approccio indispensabile per comprendere come affrontare la crisi della civiltà occidentale nella propria interiorità, un passaggio poco teorizzato nelle discussioni sul collasso e sul quale la collassosofia fornisce un apporto decisivo.

L'esercizio della preparazione interiore è particolarmente compatibile con la pratica filosofica, così come questa avveniva per esempio nell'antichità greca e romana, quando filosofare era anzitutto una maniera di prepararsi alla vita e alla morte.

CAPITOLO PRIMO

La fine

1.1 *La fine dell'ordine mondano*

La fine di cui ci occupiamo è la fine di un mondo, più o meno definibile, che ha ruotato intorno all'industrializzazione e ai suoi prodotti e che oggi possiamo chiamare Occidente. Questo mondo è oggi caratterizzato da cambiamenti sempre più rapidi e imprevedibili, messi in moto da azioni umane, che si manifestano nella forma di alterazioni del clima, perdita della biodiversità, degradazione del suolo, esaurimento delle risorse terrestri... In una parola questa situazione è stata definita Antropocene, un termine coniato negli anni '80 da Eugene Stoermer², ma reso celebre solo nel 2002 da Paul Crutzen³. Egli propose di introdurre l'Antropocene quale nuova era geologica che metterebbe fine all'Olocene, sulla base della definizione formulata e pubblicata per la prima volta insieme a Stoermer nel 2000⁴ secondo la quale a partire dalla Rivoluzione industriale di fine XVIII secolo l'attività umana iniziò a modificare il funzionamento del Sistema Terra a causa delle emissioni di anidride carbonica provocate dall'utilizzo di combustibili fossili.

La nozione di Antropocene cerca di dare un nome a questi ultimi secoli di dominio dell'*anthropos* sulla natura, ma ha suscitato numerose critiche come vedremo più avanti. La stessa presunta data di inizio di questa nuova era geologica è questione di dibattito; è stato proposto di anticiparla all'epoca della comparsa dell'agricoltura nella Mezzaluna fertile intorno a 11 000 anni fa, o di posticiparla agli anni seguenti la fine della Seconda Guerra Mondiale, periodo definito Grande Accelerazione per via dell'intensificazione di alcuni processi caratteristici della modernità quali l'industrializzazione e l'urbanizzazione.

² Biologo statunitense (1934-2012). Coniò e utilizzò informalmente il termine *Antropocene* nei primi anni '80.

³ Meteorologo olandese (1933-2021), vinse il Premio Nobel per la chimica nel 1995 per gli studi compiuti sulla formazione e la decomposizione dell'ozono nell'atmosfera terrestre.

⁴ P.J. Crutzen & E. Stoermer, *The 'Anthropocene'*, in «IGBP Newsletter», 2000, n. 41, pp. 16-18.

La constatazione principale dei fondatori del concetto Antropocene riguarda la portata dell'azione umana la quale si è rivelata in grado di influenzare la composizione e le funzioni della sistema Terra: l'impresa umana moderna lascerà la sua traccia nelle rocce.

A causa del grande impatto antropico sul funzionamento dell'ecosistema, assistiamo oggi alla presenza di numerosi processi i cui effetti potrebbero essere potenzialmente molto negativi per la vita della specie umana così come la conosciamo oggi. Questi processi, che comprendono il riscaldamento globale, l'acidificazione degli oceani, la desertificazione del suolo, la perdita della biodiversità ecc. potrebbero condurre verso una catastrofe climatica, mettendo l'umanità di fronte alla possibilità della sua fine.

Tuttavia, ai fini del nostro discorso, verrà preso in considerazione il mondo occidentale, in quanto mondo culturale che, essendo portatore di quei modi di stare al mondo che rischiano di causare il collasso, risulta particolarmente soggetto alla possibilità di finire. La nostra intenzione è analizzare le modalità e le forme secondo cui tale finire è pensato, immaginato e rappresentato.

Si tratta dunque della fine di una collettività, a causa dell'impossibilità di continuare ad abitare il mondo secondo la propria cultura e i modi finora utilizzati.

Il più influente contributo per un discorso sulla fine del mondo, nell'accezione che interessa a noi ossia inteso come mondo culturale, è senza dubbio quello di Ernesto De Martino. Nel 1964, durante una delle poche presentazioni orali⁵ del suo progetto sull'analisi delle apocalissi culturali, pubblicato poi nell'opera postuma *La fine del mondo*, De Martino pone una questione accolta come provocatoria; dato che il convegno si svolgeva su questioni relative al mondo di domani, egli si fermò a riflettere anzitutto se quel mondo avrebbe avuto un domani, un futuro. Problema più che legittimo ed essenziale, per noi adesso, ma allora appariva alquanto inappropriato e *apocalittico*.

⁵ Ci riferiamo qui al convegno internazionale organizzato nel maggio 1964 presso l'Università di Perugia da Pietro Prini dal titolo "Il mondo di domani".

Debbo però invitare i presenti a superare queste reazioni immediate, rassicurandoli al tempo stesso che il mio intervento non ha nessuna intenzione di deprimere gli animi, ma, semplicemente, di portare un contributo sia pure modesto alla giusta impostazione di un problema che proprio se ignorato o leggermente accantonato può comportare soluzioni catastroficamente negative per l'intera umanità⁶.

Inoltre De Martino rende subito chiaro in che modo secondo lui il mondo, tale come lo si conosce, può finire; ciò che potrebbe venire meno è la possibilità della cultura, dunque la possibilità per un gruppo umano di ordinare il mondo e abitarlo, a causa della perdita di senso dei valori intersoggettivi sui quali lo stare al mondo proprio di una cultura si fonda; la possibilità che questa perduri dipende esclusivamente dalle scelte umane.

De Martino distingue due sensi secondo i quali è possibile concepire la fine di un mondo culturale ordinato: «come tema culturale storicamente determinato, e come rischio antropologico permanente»⁷. Nel primo senso la fine del mondo rientra nell'immaginario mitico di una comunità e si declina sulla base della visione del tempo e della storia propria di tale comunità. Nel secondo senso, la fine corrisponde al rischio, sempre presente, di «non poterci essere in nessun mondo culturale possibile, [...] la catastrofe di qualsiasi progettazione comunitaria secondo valori»⁸. Ora, la cultura, al fine di preservare se stessa, deve porsi come antidoto a tale rischio. Nelle parole di De Martino: «[...] come il rischio radicale contro cui appunto la cultura si costituisce nella più specifica qualità di esorcismo solenne da rinnovare incessantemente»⁹.

Nel nostro caso, la fine che prenderemo in considerazione maggiormente è intesa nel senso di rischio antropologico. La cultura occidentale contemporanea sembra aver dimenticato o tralasciato il suo ruolo fondamentale di esorcismo che scongiuri il rischio del crollo dell'ordine mondano. Tale cultura infatti, a partire dalla modernità,

⁶ E. De Martino, *Il problema della fine del mondo*, in P. Prini (a cura di), *Il mondo di domani*, Abete, Roma, 1964, p. 225.

⁷ E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi della apocalissi culturali*, Einaudi, Torino 2002, p. 219.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ivi*, p. 220.

ha intrapreso un percorso che rischia di condurla verso la propria fine, la quale rischia di essere definitiva, esperita come fine del vissuto e impossibilità di risanare il mondo.

Prima di agire l'uomo antico avrebbe fatto sempre un passo indietro, alla maniera del torero che si prepara al colpo mortale. Egli avrebbe cercato nel passato un modello in cui immergersi come in una campana di palombaro, per affrontare così, in pari tempo protetto e trasfigurato, il problema del presente. La sua vita ritrovava in tal modo la propria espressione e il proprio senso. La mitologia del suo popolo non era soltanto per lui convincente, aveva cioè un senso, ma era anche chiarificatrice, vale a dire dava senso¹⁰.

La mitologia è uno degli strumenti utilizzati dalle culture per svolgere la loro funzione protettrice nei confronti del rischio di apocalisse culturale. Per De Martino, il mito rappresenta una tecnica per uscire dalla storia, dal momento presente e dai problemi che esso comporta. «Il senso del mito è nella sicurezza che derivava dal suo tecnicismo, e così pure il senso delle cose che dal mito procede. Stare nella storia come se non ci si stesse»¹¹. Il mito svolge un ruolo di paragone, di esempio per l'azione e inoltre dona un orizzonte agli eventi e alla storia, portando l'attenzione e la riflessione sulle origini e sul senso del mondo. Nell'Occidente contemporaneo i miti sembrano essere stati dimenticati o aver perso la loro forza, a eccezione del mito del progresso quale strumento che giustifica il meccanismo capitalista senza però fornire un orizzonte di senso. L'assenza di miti impedisce per esempio la rigenerazione dell'ordine mondano esistente e la sua purificazione. La società occidentale non conosce più gli strumenti per uscire dalla storia e dal mondo dunque vi rimane intrappolata; nel momento della crisi quindi non sarà possibile alcuna operabilità mondiale.

Il progetto della collassologia, come vedremo, è in parte sulla stessa linea d'onda di quello di De Martino; porsi il problema della fine del mondo, il nostro, ha lo scopo di renderci consapevoli della possibilità che un giorno il mondo potrebbe subire delle trasformazioni considerevoli e i nostri schemi culturali potrebbero non essere più

¹⁰ C. G. Jung & K. Kerényi, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Torino 1948, p. 18

¹¹ E. De Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 234.

adeguati per orientarsi nel paesaggio circostante. Il vantaggio di prepararsi, innanzi tutto nel pensiero, a tale eventualità, sia singolarmente sia collettivamente risulta dal fatto che «coloro che si stanno preparando non troveranno la prova facile, ma hanno meno probabilità di essere schiacciati dalla crisi rispetto a coloro che rifiutano di pensarci»¹².

A causa dei cambiamenti climatici, in un prossimo futuro, un numero sempre crescente di persone sarà costretto a migrare abbandonando il proprio luogo di origine (Brown 2008). In uno scenario del genere possiamo immaginare che uno dei rischi principali per il singolo e per le comunità sia quello di non poter contare più sul proprio modello culturale perché la sua tenuta potrebbe non essere più assicurata. A questo seguirebbe dunque un senso di smarrimento, quando non addirittura una crisi della presenza¹³ come teorizzata già allora da De Martino che, se estesa alla collettività, assumerebbe la forma di apocalisse culturale.

Sullo sfondo dei mutamenti climatici il tema della fine del mondo assume un nuovo aspetto, diventando sempre più reale, più empirico.

Il rischio di una catastrofe generata dal cambiamento ambientale è il simbolo di un mondo che si confronta con il pericolo di perdersi, di finire senza la possibilità di rigenerarsi. De Martino all'epoca degli studi sulle apocalissi culturali raccolse numerosi documenti provenienti dalla letteratura e dalle arti figurative sul tema apocalittico; in questi campi si registrava infatti la fragilità della società moderna, in primo luogo nella forma del rischio di una guerra nucleare che apriva allora prospettive catastrofiche per il mondo occidentale che talvolta De Martino chiama "euroamericano".

L'attuale congiuntura culturale dell'occidente conosce invece il tema della fine al di fuori di ogni orizzonte religioso di salvezza, e cioè come nuda e disperata presa di coscienza del mondano 'finire'¹⁴.

¹² P. Servigne, R. Stevens & G. Chapelle, *Un'altra fine del mondo è possibile. Vivere il collasso (e non solo sopravvivere)*, Treccani, Roma 2020, p. 13.

¹³ Il concetto di crisi della presenza viene ripreso più volte da De Martino e definito in modi diversi a seconda del contesto. In generale si caratterizza come l'impossibilità per un soggetto di esserci in una storia umana, il senso di spaesamento e di perdita dei punti di riferimento che garantiscono, in condizioni ordinarie, di operare e agire all'interno del proprio mondo culturale.

¹⁴ E. De Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 467.

Se nella storia dell'Occidente il tema della fine ha trovato posto in narrazioni mitiche, basti pensare al filone escatologico all'interno della tradizione ebraico-cristiana, nella contemporaneità la fine non è più motivo di riflessione collettiva e tema di prospettive di salvezza.

Da qui l'importanza di ritornare a pensare alla fine, soprattutto all'interno di una cultura quale quella occidentale che vive nel rischio concreto di apocalisse culturale che può sfociare in un brutto finire senza capacità di reintegrazione, data l'impossibilità della cultura di porsi come antidoto e di svolgere una funzione protettrice.

1.2 *Collapsologie*

Sulla base del latino *collapsus*, nel 2015 Pablo Servigne e Raphael Stevens introducono il termine *collapsologie* nel loro libro *Comment tout peut s'effondrer. Petit manuel de collapsologie à l'usage des générations présentes* per indicare una nuova ed essenziale branca di studi, interdisciplinare e non sistematica, per *pensare* il futuro prossimo del nostro mondo.

La presa di coscienza dei dati circa la situazione climatica, caratterizzata da rapidi mutamenti, può provocare reazioni diverse a seconda del soggetto; reazioni che, quando si manifestano sotto forma di trauma (recentemente è stato introdotto il termine "climate despair"), devono essere lavorate, rielaborate. Alla luce dei dati, il futuro prossimo sulla terra, per noi occidentali, appare confuso e tale confusione rischia di generare ansia da fine del mondo catastrofica o apocalittica.

La collapsologia intende intervenire per pensare ed immaginare fin da subito in quale modo i mutamenti climatici e tutti i rischi ad essi correlati potrebbero condizionare e modificare il futuro che abbiamo sostanzialmente sempre immaginato uguale al nostro presente. I cambiamenti climatici, di origine antropica, hanno messo in moto delle reazioni e dei processi irreversibili i cui effetti, una volta superato il punto di non ritorno, risultano imprevedibili. Dato che tali processi interessano molteplici aspetti della vita, gli autori succitati hanno ipotizzato uno scenario di

possibili numerosi *effondrements*¹⁵, ossia collassi declinabili in ambito economico, politico, ecologico, alimentare ecc.

Appelons « effondrement » de la société mondialisée contemporaine le processus à l'issue duquel les besoins de base (eau, alimentation, logement, habillement, énergie, mobilité, sécurité) ne sont plus fournis à une majorité de la population par des services encadrés par la loi¹⁶.

La portata del lavoro dei collassologi risulta essenziale affinché il crollo della civiltà occidentale, in quanto sistema complesso (cfr capitolo 2), non si manifesti come una catastrofe, bensì, nel migliore dei casi, come un passaggio da un mondo ormai sterile, verso un mondo favorevole alla vita in ogni sua forma.

Ciò che manca secondo Servigne e Stevens è infatti

une vue d'ensemble de ce à quoi pourrait ressembler un effondrement, de comment il pourrait se déclencher et de ce qu'il impliquerait en termes psychologiques, sociologiques et politiques *pour les générations présentes*¹⁷.

Il viaggio interdisciplinare di Servigne e Stevens prende avvio da un'analisi della civiltà occidentale contemporanea definita innanzi tutto come industriale. Per spiegarne la storia utilizzano la metafora di un'automobile che ha iniziato la sua corsa all'inizio dell'era industriale, mantenendo una velocità limitata fino alla fine della Seconda Guerra Mondiale, quando, all'improvviso ha iniziato ad accelerare (periodo che è stato appunto definito Grande accelerazione¹⁸). Avendo proseguito la sua corsa

¹⁵ Termine che può essere tradotto in italiano con “collassi” ma che preferiamo conservare nella lingua originale per riferirci alla precisa definizione che di questo danno i collassologi, distinguendolo perciò da un vago collasso.

¹⁶ Y. Cochet, *L'effondrement, catabolique ou catastrophique?*, Institut Momentum, 27 mai 2011, p. 2. [Chiamiamo collasso della società mondializzata contemporanea il processo secondo il quale i bisogni di base (acqua, alimentazione, alloggio, abiti, energia, mobilità, sicurezza) non vengono più forniti alla maggioranza della popolazione attraverso servizi inquadrati dalla legge. (trad. mia)].

¹⁷ P. Servigne, R. Stevens, *Comment tout peut s'effondrer. Petit manuel de collapsologie à l'usage des générations présentes*, Éditions du Seuil, Paris 2015, p.19-20. [Una vista d'insieme di ciò a cui potrebbe assomigliare un collasso, di come potrebbe prendere avvio e di ciò che esso implicherebbe in termini psicologici, sociologici e politici per le generazioni presenti. (trad. mia)].

¹⁸ Verso la metà del XX secolo le azioni umane hanno iniziato ad influenzare i cicli di carbonio, azoto e zolfo che caratterizzano il Sistema Terra; inoltre si è registrata una grande crescita demografica e un aumento esponenziale dell'utilizzo di combustibili fossili a scopi energetici.

ad alta velocità, attualmente la lancetta sul tachimetro della velocità sta vacillando e non sappiamo se si ristabilizzerà, se scenderà o se continuerà ad aumentare. Sappiamo però che la corsa dell'automobile incontrerà dei limiti, alcuni insormontabili, e dei confini che se attraversati la faranno uscire di strada, senza possibilità di rimettersi in carreggiata e continuare la sua corsa come prima. I limiti insuperabili per l'automobile, dunque per la nostra civiltà, sono rappresentati dall'esaurimento delle risorse non rinnovabili quali energie fossili e minerarie e dalla scarsità di risorse quali acqua, legname, cibo che, seppur rinnovabili, seguono dei ritmi che rischiano di essere compromessi dal nostro consumo predatorio. I confini o le soglie che la civiltà rischia di oltrepassare sono rischiosi perché meno evidenti, dunque si corre il pericolo di superarli senza accorgersene; questi sono per esempio il clima, gli ecosistemi, i cicli del sistema Terra ecc., fattori che mantengono in equilibrio e permettono il funzionamento della civiltà termo-industriale, una civiltà sostenuta infatti dall'energia, quale fonte di movimento; e senza movimento questa società non potrebbe esistere. Attualmente l'automobile prosegue a velocità sostenuta ed è sul punto di uscire di strada, ma il volante è bloccato, la direzione non può essere cambiata; il viaggio è comunque confortevole, ma il prezzo da pagare per poter stare seduti tranquilli nell'abitacolo senza curarsi del paesaggio che scorre fuori dal finestrino non viene messo in conto...

Il percorso dei primi collassologi segue l'impostazione proposta da Rob Hopkins nel suo *Manuale pratico della transizione* e così da lui descritta:

Ritengo che dobbiamo recepire questi problemi e riflettere su di essi a livello culturale (“la testa”) ma riconoscendo che hanno anche un aspetto emotivo (“il cuore”), visto che ci colpiscono e producono degli effetti su di noi e che da questi ultimi scaturiranno le decisioni sulle risposte che daremo o che non daremo¹⁹.

Il primo testo della collapsologie (Servigne & Stevens 2015) viene infatti seguito da un secondo libro (Servigne, Stevens & Chapelle 2018) che affronta l'aspetto emotivo degli *effondrements*, ma in particolare le reazioni di fronte a tali dati e la

¹⁹ R. Hopkins, *Manuale pratico della transizione. Dalla dipendenza dal petrolio alla forza delle comunità locali*, Arianna Editrice, Bologna 2009, p. 95.

rielaborazione di queste affinché il discorso sul collasso (collassologia) possa essere trasformato in una collassosofia, vero e proprio sapere per un felice modo di approcciarsi alla fine di questo mondo²⁰.

1.3 *Perché pensare alla fine?*

The magical, mythological and feminine ways of dealing with existence left behind thousands of years ago must now be reclaimed by consciousness²¹.

Intaprendere un discorso sulla fine in anticipo serve innanzi tutto per permetterci di reagire attivamente e non subire gli eventuali collassi che potrebbero condurre verso la fine dell'Occidente così come lo conosciamo. Non si tratta di essere pessimisti e attendere il peggio restando inattivi. Pensare la fine, immaginarla, deve servire soprattutto a progettare un nuovo inizio, ad essere pronti per il dopo²². Non significa però nemmeno focalizzarsi solo sul futuro e abbandonare il momento presente, bensì decidere, sulla base della fine, quale nuovo senso dare all'oggi, agli eventi della vita che pur continua.

Immaginare in anticipo l'eventuale fine o apocalisse culturale del nostro mondo è per noi un'esigenza urgente; anche se non possiamo prevedere in modo certo quale forma potrà assumere tale fine, ciò che importa è prendere in considerazione tale possibilità prima che essa si verifichi, poiché nel momento critico di crisi della presenza collettiva, molto raramente si riuscirà a inventare un'alternativa efficace al mondo che sta crollando. È particolarmente urgente perché giorno dopo giorno viene in mostra sempre più palesemente la fragilità del nostro mondo e la sua tossicità nei confronti degli umani che lo abitano. Ci riferiamo innanzi tutto ai dati circa il mutamento climatico, la cui causa è antropica, ma non dell'*anthropos* in generale, bensì di quel prodotto antropico che è la modernità occidentale, termointerindustriale, capitalista, colonialista... Dunque *uno dei tanti* modi di vivere e costruire un mondo, il quale si sta rivelando fallimentare, sotto tanti aspetti, e autodistruttivo. Non sarebbe

²⁰ Cfr. capitolo quinto.

²¹ E. Whitmont, *Return of the Goddess*, Routledge & Kegan Paul, London 1983.

²² A proposito del "dopo", rimandiamo al capitolo secondo per un'analisi delle ipotesi sulle modalità o forme della fine.

certo il primo mondo a finire, ma la sua fine rischia di essere esperita come fine definitiva del mondo.

Ciò che è fondamentale sottolineare e comprendere è che il mondo che finisce è solo il nostro, e che tale fine non coinciderebbe con la fine *di ogni mondo* o della storia o del tempo. A lungo abbiamo escluso dal nostro pensiero la presenza di altri mondi credendo che il nostro fosse l'unico possibile ed esistente. Così facendo l'orizzonte del reale si è appiattito sull'orizzonte dei confini del nostro mondo. In questa prospettiva dunque la fine del nostro mondo sarebbe vissuta come il venir meno della possibilità di ogni mondanità e dunque lo sarebbe.

L'intenzione è quindi intraprendere una metamorfosi verso un differente modo di fare mondo, prima che il cielo ci cada sulla testa (Kopenawa 2018) e nessuno più sia in grado di alzarlo di nuovo.

Proprio il fatto di non poter sapere di preciso quando si verificheranno tali collassi ci dovrebbe spingere a reagire da subito, vivendo il presente in modo consapevole e preparandosi ad un futuro in cui abbiamo la possibilità di portare il meglio del nostro mondo, se solo ci prepariamo fin d'ora.

L'immaginario dell'occidente contemporaneo è pieno di narrazioni sulla fine del mondo, per lo più di tipo apocalittico e catastrofico e quindi come in un circolo vizioso il nostro pensiero non riesce a immaginare una fine che non sia catastrofica, perché per troppo tempo non l'ha pensata. Ma quanto questo immaginario è condizionato dal mito del progresso su cui è fondata la nostra civiltà? Tale mito non prevede una fine, la crescita deve procedere *ad infinitum*. Quando non si riesce a trovare o a mettere in pratica un'alternativa a questo mondo, costruito su un unico mito che esclude ogni contraddizione, si abbandona la speranza e si attende la fine, considerata quale unica soluzione per ottenere un cambiamento, e immaginata però nella forma della catastrofe o dell'apocalisse.

È arrivato il momento di impegnarsi ad immaginare una fine diversa, che sia un momento di passaggio e non un punto di arrivo o una brusca interruzione del nostro mondo. Prima che questa avvenga, nelle forme più varie che potrebbe assumere (potrebbe anche non accadere), occorre costruire narrazioni diverse da quelle catastrofiche, che la anticipino e ci rendano preparati ad accoglierla.

Il nostro discorso prende in considerazione seriamente la possibilità della fine della civiltà capitalista termoidustriale, con la consapevolezza che questa potrebbe assumere molteplici forme, anche imprevedibili. Qualunque sia la modalità di tale fine o *effondrement*, e ne discuteremo più avanti, riteniamo che tale fine debba essere considerata come un'opportunità, una possibilità di cambiamento radicale, che altrimenti, forse, sarebbe impossibile da attuare. In un certo senso per poter sopravvivere come specie e per non provocare l'estinzione di altre specie e della biodiversità in generale, dobbiamo abbandonare questo mondo, farlo finire.

Prima ancora di impegnarsi nel progettare la vita del *après-effondement*, occorre conoscere le cause che hanno portato a questa situazione, non tanto per cercare di frenare il collasso, ma innanzitutto per superare la paura e il trauma e ritornare a vivere.

La notizia della fine del nostro mondo può esserci arrivata attraverso varie vie, poiché molti sono i segni, sparsi dappertutto, che da tempo ci mostrano le fragilità e i rischi del nostro modo di stare al mondo, se solo ci fossimo fermati un momento ad ascoltarli... Potrebbe per esempio esserci giunta nella forma della imminente catastrofe climatica. Dappertutto si parla di crisi climatica o crisi ecologica, ma raramente quei dati freddi sull'acidificazione degli oceani, sull'effetto serra o il riscaldamento globale sono in grado di giungere veramente all'uomo della strada, ai non addetti ai lavori. Il fatto stesso che la particolare condizione nella quale ci troviamo venga definita crisi costituisce un'ulteriore problematicità secondo Bruno Latour:

Hélas, parler de « crise » serait encore une façon de se rassurer en se disant qu'« elle va passer » ; que la crise « sera bientôt derrière nous ». Si seulement ce n'était qu'une crise!²³

Il modo in cui il concetto di crisi viene generalmente inteso, dunque come un ostacolo che deve essere superato per permettere il ritorno allo status quo, è fuorviante

²³ B. Latour, *Face à Gaia. Huit Conférences sur le régime climatique*, Éditions La Découverte, Paris 2015, p. 21. [Ahimè, parlare di "crisi" sarebbe ancora un modo per rassicurarsi dicendosi che "passerà"; che la crisi "sarà presto un fatto passato". Se soltanto non fosse che una crisi! (trad. mia)].

per comprendere la situazione e agire di conseguenza; si tratta piuttosto di una mutazione, del passaggio da un mondo ad un altro. A nostro avviso, questo è effettivamente il significato, dimenticato, del termine crisi, quale passaggio da un prima ad un dopo, che comporta una trasformazione, una metamorfosi. Occorrerebbe quindi recuperare e riportare alla luce questo significato di crisi, per evitare di sottovalutare l'attuale condizione e ritrovarsi impreparati in un futuro che si prospetta molto diverso dal nostro presente.

Nonostante i media non si dimentichino di trasmettere le notizie sulla crisi ecologica, queste non sembrano scatenare reazioni serie come i messaggi che portano. Facciamo forse finta di non cogliere il significato drammatico dietro questi dati per continuare a vivere sereni?

Rinunciare a definire questa situazione come crisi e prendere consapevolezza che non si torna indietro, pur adottando drastiche misure di contenimento del riscaldamento globale o altre soluzioni, può paradossalmente provocare una sensazione di sollievo. Ciò permette di uscire dall'indeterminatezza alimentata da fragili speranze di ritorno ad un clima "regolare" e favorevole alla vita dell'umanità votata al progresso e al consumo infiniti. Accogliere e comprendere i dati che un numero sempre maggiore di climatologi ed altri esperti sta portando alla luce del giorno significa divenire consapevoli che quel *prima* non ritornerà; anche nel migliore dei casi, assisteremo, presto o tardi, a mutamenti dagli effetti imprevedibili.

Mais voilà, ce qui aurait pu n'être qu'une crise passagère s'est transformé en une profonde altération de notre rapport au monde. Il semble que nous soyons devenus ceux qui *auraient pu agir* il y a trente ou quarante ans – et qui n'ont rien fait ou si peu²⁴.

1.4 *Il ruolo dei collassologi come "lanceurs d'alert": comunicare cattive notizie*

²⁴ *Ivi*, p. 22. [E così, ciò che sarebbe potuta essere una semplice crisi passeggera si è trasformata in una profonda alterazione del nostro rapporto con il mondo. Apparentemente siamo diventati coloro che avrebbero potuto agire – trenta o quarant'anni fa – ma che non hanno fatto nulla, o molto poco. (trad. mia)].

I collassologi appartengono alla categoria dei *lanceurs d'alert*, termine che in italiano viene tradotto con ‘segnalatore di illeciti’, utilizzato però in modo più circoscritto rispetto al francese. Inventato dai sociologi Francis Chateauraynaud et Didier Torny, il *lanceur d'alert* è definito come

une personne ou un groupe qui estime avoir découvert des éléments qu'il considère comme menaçants pour l'homme, la société, l'économie ou l'environnement et qui de manière désintéressée décide de les porter à la connaissance d'instances officielles, d'associations ou de médias, parfois contre l'avis de sa hiérarchie²⁵.

Portare all'attenzione le notizie sulla catastrofe climatica non significa necessariamente essere catastrofisti. Ciò che ci manca è la capacità di comunicare e accogliere le cattive notizie.

Car, il faut bien le constater, nous sommes confrontés à de sérieux problèmes environnementaux, énergétiques, climatiques, géopolitiques, sociaux et économiques qui ont aujourd'hui franchi des points de non-retour. Peu de gens le disent, mais toutes ces « crises » sont interconnectées, s'influencent et se nourrissent²⁶.

In un primo momento, la collassologia di Servigne e Stevens si è presentata come il tentativo di «faire le lien entre l'Anthropocène et votre estomac»²⁷, dunque portando la freddezza dei dati scientifici ad un maggiore calore, per essere interiorizzati e accolti “di pancia”.

²⁵ F. Chateauraynaud & D. Torny, *Les sombres précurseurs*, Les Éditions de l'EHESS, Paris 1990. [una persona o un gruppo che valuta di aver scoperto degli elementi che considera come una minaccia per l'umanità, la società, l'economia o l'ambiente e che decide, in modo disinteressato, di portare alla conoscenza di organi ufficiali, associazioni o dei media, talvolta persino contro il consiglio dei suoi capi. (trad. mia)].

²⁶ P. Servigne & R. Stevens, *Comment tout peut s'effrondre*, cit., p. 14. [Poiché, occorre constatarlo, ci troviamo davanti a dei seri problemi ambientali, energetici, climatici, geopolitici, sociali e politici che hanno ora raggiunto dei punti di non ritorno. Poche persone lo dicono ma tutte queste crisi sono interconnesse, si influenzano e si nutrono a vicenda. (trad. mia)].

²⁷ *Ivi*, p. 17. [collegare l'Antropocene alla vostra pancia. (trad. mia)].

Data la portata drammatica e imprevedibile dei dati non è possibile coglierne il significato soltanto analizzandoli in modo razionale, occorre rapportarvi da un punto di vista emotivo. «Les ‘collapsologues’ sont directement concernés par ce qu’ils étudient»²⁸ e dunque non possono rimanere neutri davanti a questi dati. Nel momento in cui la notizia viene compresa interiormente però, c’è il rischio di esserne traumatizzati. La responsabilità degli esperti, in questo caso degli scienziati, è simile a quella dei medici che devono comunicare al paziente di essere malato gravemente (Servigne, Stevens & Chapelle 2020). Non si può soltanto lanciare la notizia e osservare la conseguenza, bisogna saper gestire la reazione per evitare che si trasformi in un trauma e abbia conseguenze negative.

Come nel processo di elaborazione del lutto (Kubler Ross 2008), occorre passare, in modo graduale, attraverso varie fasi affinché la prima reazione, traumatica, venga trasformata in un sentimento di accettazione e, in seguito, in un ritorno all’azione, alla creatività. Infatti se il lutto non viene rielaborato c’è il rischio che il soggetto vi rimanga intrappolato, senza riuscire a dare un nome alla propria sofferenza e restando in una situazione di impossibilità di azione.

Il ruolo dei collassologi, in quanto portatori di novelle, in questo caso cattive, può essere messo a confronto con alcune figure della tradizione giudaica e cristiana, al fine di recuperare alcuni metodi di comunicazione di notizie o visioni riguardanti il futuro. Pensiamo dunque al profeta, il quale annuncia una visione che avrà luogo nel futuro (la venuta del messia), oppure all’apostolo che invece parla del momento presente, quando la profezia si è già compiuta. Vi è poi una terza figura, l’apocalittico, che descrive l’ultimo giorno, la fine dei tempi, poiché è in quel tempo che egli vive.

Tra le tre figure quella che sembra avvicinarsi e poter essere paragonata maggiormente al ruolo svolto dai collassologi è l’apostolo, infatti

Quel che interessa l’apostolo, non è l’ultimo giorno, non è l’istante in cui il tempo finisce, ma il tempo che si contrae e comincia a finire [...] il tempo che resta tra il tempo e la sua fine²⁹.

²⁸ Ivi, p. 22. [I collassologi sono direttamente coinvolti in ciò che studiano. (trad. mia)].

²⁹ G. Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla lettera ai romani*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 63.

Nel momento in cui l'apostolo pronuncia il suo messaggio il futuro non è ancora stato scritto, egli sa che vi sarà una fine, nel suo caso definitiva, fine del tempo, ma *nel frattempo* l'umanità continuerà a vivere, il mondo resterà in piedi. In un certo senso anche la collassologia riguarda il tempo che resta; avendo appreso *comment tout peut s'effondrer* in un futuro non precisato, si torna a dare importanza al presente e al tempo che ci separa da tale futuro caratterizzato da collassi e trasformazioni. Per questo nel sottotitolo gli autori esplicitano che il loro lavoro è destinato alle *générations présentes*.

Il nostro tempo non è escatologico, non siamo (ancora) giunti alla fine del tempo, ma questo è un tempo della fine, come molti segni ci mostrano.

[...] è necessario correggere innanzi tutto l'equivoco comune, che consiste nell'appiattare il tempo messianico su quello escatologico, rendendo così impensabile proprio ciò che costituisce la specificità del messianico³⁰.

Raccontare, narrare il tempo della fine è contemporaneamente costruire tale fine. Più delle profezie occorrono nuovi miti che permettano di attraversare i tempi difficili, orientati verso un futuro confuso, fornendo immagini per dare una forma all'abusata parola Antropocene.

Il tempo che resta prima della sua fine, compreso tra l'evento dell'Incarnazione (venuta del Messia) e l'avvento dell'Anticristo, il nemico che deve essere sconfitto per lasciare spazio al Regno di Dio, è caratterizzato dall'azione di una forza chiamata *katechon* (τὸ κατέχον, ciò che trattiene), concetto introdotto da Paolo nella Seconda Lettera ai Tessalonicesi. Paolo parla del *katechon* come di un qualcosa o qualcuno che contiene, trattiene, frena l'avvento e il trionfo dell'Anticristo o Spirito dell'empietà e allo stesso tempo ritarda la sua sconfitta da parte del Signore (Cacciari 2013). Dal momento che il *katechon* contiene la venuta dall'Anticristo, ne *contiene*, tiene dentro di sé un po' della sua potenza; la sua caratteristica è infatti la contraddizione, poiché allo stesso tempo la sua funzione è svolta anche dalla Chiesa,

³⁰ Ibidem.

che trattiene allungando il tempo prima della fine per garantire la conversione di tutte le genti.

La figura del *katechon* è stata inizialmente paragonata all'impero romano; Cacciari vede nella funzione catecontica di contenimento del Male il ruolo che ogni potere politico dovrebbe svolgere. Ad oggi però, ogni figura politica è ormai in declino, il *katechon* sembra perdere la sua forza frenante. Una volta incatenato Prometeo con la sua idea di progresso, ha avuto inizio l'epoca guidata dal fratello Epimeteo, colui che non sapendo prevedere vive nell'incertezza e oggi «scorrazza per il nostro globo, scopercchiando sempre nuovi vasi di Pandora»³¹.

1.5 Nuove narrazioni

Ogni fine è un inizio solo se si ricomincia a narrare. L'Antropocene sarà fantastico o non lo vedremo finire mai³².

La nostra intenzione è elaborare una narrazione sulla fine che possa aiutarci a superare il lutto di una particolare visione del futuro, l'unica che finora ci siamo immaginati e che credevamo certa, inattaccabile.

La portata degli eventi e delle trasformazioni che si lasciano presagire rende necessario un lavoro di rielaborazione di questi dati ma soprattutto di costruzione e integrazione di tali eventi all'interno di un nuovo immaginario, poiché solo quando narrati gli eventi acquistano un senso.

Per costruire tale narrazione cerchiamo alleati tra chi già ha iniziato la transizione verso un modo differente di organizzare il mondo, iniziando magari soltanto da una zona di operabilità come può essere la produzione del cibo o dell'energia³³.

³¹ M. Cacciari, *Il potere che frena. Saggio di teologia politica*, Adelphi, Milano 2013, p. 126.

³² M. Meschiari, *Antropocene fantastico. Scrivere un altro mondo*, Armillaria, 2020, p. 20.

³³ Per un tentativo di dare voce e creare una rete di persone o collettivi che hanno pensato e già mettono in pratica delle alternative, rimandiamo al documentario *Demain* (2015) di Cyril Dion e Melanie Laurent.

Una prima fonte di ispirazione, tanto per la collassologia quanto per noi, è rappresentata dal movimento delle *Transition Towns*³⁴ fondato da Rob Hopkins e altri abitanti della città di Totnes (Gran Bretagna) che da anni si organizza nella costruzione di comunità resilienti in grado di fronteggiare i cambiamenti radicali e rapidi che ci attendono. Nel testo principale che serve da manuale per ogni comunità che intenda mettere in atto una transizione (Hopkins 2009), vengono presi in considerazione soprattutto il picco del petrolio e il cambiamento climatico quali processi da tenere sotto controllo e allo stesso tempo in quanto motivi che spingono verso una trasformazione del proprio mondo.

Il grande merito di questo testo risiede nel suo slancio entusiasta e propositivo e in un generale ottimismo, non cieco né immotivato, che accompagna l'analisi di problemi e rischi concreti e seri che molto probabilmente ci troveremo ad affrontare. L'ottimismo che caratterizza il progetto di Hopkins appartiene ad un genere che i collassologi definiscono *ottimismo-più*, opposto all'*ottimismo-meno* (Servigne, Stevens & Chapelle 2020) poiché a differenza di quest'ultimo produce movimento, riconosce un rischio e sa mettere in dubbio la realtà che lo circonda. L'ottimista-meno invece non vuole vedere gli aspetti negativi delle cose e tende quindi a vivere nell'illusione.

Un capitolo del testo di Hopkins è infatti intitolato *Sfruttare il potenziale di una visione positiva* e riconosce l'importanza del creare immaginari alternativi a quelli catastrofici che troppo spesso ci ritroviamo a pensare.

Cosa succederebbe se cambiassimo completamente prospettiva, dipingendo invece un futuro talmente eccitante da far nascere nelle persone il desiderio istintivo di costruirlo?³⁵

La potenzialità delle nuove storie che dobbiamo ora immaginarci è dunque in grado, secondo Hopkins, di portarci ad agire per costruire un mondo diverso.

Tuttavia per dare spazio a nuove narrazioni occorre prima di tutto cambiare il proprio modo di vivere, portando alla luce le storie che già ci abitano e ci plasmano

³⁴ «Transition is a movement of communities coming together to reimagine and rebuild our world» (<https://transitionnetwork.org/>).

³⁵ R. Hopkins, *Manuale pratico della transizione*, cit., p. 95.

e comprendendo che queste sono solo alcune storie possibili, non le uniche. «Non siamo in grado di pensare al di fuori della nostra narrazione, perché la confondiamo con la realtà»³⁶. Inoltre, una volta individuata una narrazione che la collettività tende a dare per scontata e che racconta solo una parte della storia, quella che più fa comodo al sistema dominante, occorre produrre un'altra narrazione per lo stesso evento, che metta in mostra l'altro lato della vicenda producendo così una prima oscillazione nell'immaginario dominante.

La forza sovversiva delle storie sta nel loro essere alla portata di tutti, e in grado di apportare un cambiamento, inizialmente individuale, ma subito trasferito alla collettività. Come sostiene Hopkins, le comunità possono intraprendere il viaggio verso una radicale trasformazione, a partire dall'immaginare il proprio futuro tenendo presente che la vita sarà meglio di oggi, nonostante le catastrofi dovute al mutamento climatico di cui prevediamo la gravità.

[...] per garantire a tutti il diritto di inventare storie, di associare parole in modo inedito e impreveduto, di essere scrittori del proprio qui e adesso, è indispensabile tornare a riflettere su animali, mostri, paesaggi e popoli. Il loro potere narratologico, il loro essere storie in potenza alla portata di chiunque, anche di un narratore improvvisato e ingenuo, è indispensabile per scrivere collettivamente un altro mondo³⁷.

La proposta di Meschiari (il quale scrive nell'apice della pandemia, situazione che gli dà l'opportunità di allargare il discorso, in quanto la pandemia è considerata come un sintomo del grande fenomeno Antropocene) è quella di affrontare il collasso della società o dell'ecosistema Terra immaginando narrazioni provenienti dal passato profondo della specie umana e della Terra, là dove l'immaginario era popolato dalla megafauna, con il suo carattere fantastico e sicuramente magico. Oppure impegnandosi a osservare il paesaggio e instaurare una relazione con esso, facendo caso ai suoi cambiamenti di stato, osservando l'Antropocene intorno a noi.

³⁶ C. Dion, *Petit manuel de résistance contemporaine. Récits et stratégies pour transformer le monde*, Actes Sud, Paris 2018, p. 57.

³⁷ M. Meschiari, *Antropocene fantastico. Scrivere un altro mondo*, cit., p. 58.

L'intenzione principale è quella di accorgersi della situazione non ordinaria che stiamo vivendo per evitare di banalizzare una realtà come quella del cambiamento climatico che ancora vogliamo vedere distante da noi, fingendo che non sia affar nostro.

Per evitare che il mondo occidentale finisca senza alcuna possibilità di operabilità, dunque finisca e basta, secondo Meschiari, così come secondo tutti coloro che conoscono la potenza della narrazione, occorre scrivere storie per il dopo, immaginare fin da subito un possibile futuro tenendo conto della possibilità di una catastrofe ecologica. Al momento il futuro non riusciamo a vederlo perché le parole che abbiamo usato finora per descrivere il nostro presente non sono adeguate per i tempi imminenti.

Egli si pone nella prospettiva del dopo *effondrement*, a differenza della collassologia che riflette e immagina nuove storie soprattutto per il presente, per essere preparati ad accogliere ogni possibile fine ed essere in grado di evitare che sia solo una nuda fine bensì anche un inizio.

1.6 *Fascinazione per la fine*

*We would rather be ruined than changed,
we would rather die in our dread
than climb the cross of the moment
and let our illusions die*³⁸.

Quando non si riesce a trovare o a mettere in pratica un'alternativa a questo mondo, si abbandona la speranza e si attende la fine, considerata quale unica soluzione per ottenere un cambiamento. In modo ancora più radicale, negli ultimi anni si è osservata l'impossibilità anche solo di immaginare un'alternativa, a causa del sistema di potere assolutamente pervasivo definito realismo capitalista (Fisher, 2018). In questo senso «è più facile immaginare la fine del mondo che la fine del capitalismo»³⁹ e la fine è fonte di attrazione, poiché i miti e le narrazioni fondanti del

³⁸ W. H. Auden, *The age of anxiety. A Baroque eclogue*, Faber and Faber, London 1948 p. 123

³⁹ Citazione riportata in M. Fisher, *Realismo capitalista*, Nero, Roma 2018, la cui fonte non è accertata.

capitalismo non prevedono una fine e di conseguenza l'immaginario prodotto in un contesto capitalista manca di un discorso sulla fine.

Oggi, più di dieci anni dopo la definizione di realismo capitalista di Mark Fisher, molti varchi sono stati aperti nella rete fittissima del realismo capitalista. Con l'aggravarsi della condizione climatica e la presa di coscienza delle conseguenze potenzialmente letali per il futuro del nostro mondo, si sono aperti degli spazi di possibilità per costruire delle alternative, proprio come lo stesso Fisher prospettava, con un sospiro di speranza alla fine della sua lucida e deprimente analisi:

La lunga e tenebrosa notte della fine della storia va presa come un'opportunità enorme. La stessa opprimente pervasività del realismo capitalista significa che persino il più piccolo barlume di una possibile alternativa politica ed economica può produrre effetti sproporzionatamente grandi. [...] Da una situazione in cui nulla può accadere, tutto di colpo torna possibile⁴⁰.

Dal momento in cui «il realismo capitalista non è semplicemente un particolare tipo di realismo; è più il realismo in sé e per sé»⁴¹, anche solo riuscire a immaginare qualcos'altro è già un atto politico forte e significativo ed è anche un passo verso un futuro terreno che altrimenti sarebbe molto poco probabile dato che il sistema capitalistico prevede un modo di abitare il mondo che influisce gravemente sul cambiamento climatico ed è perciò difficilmente applicabile ancora a lungo senza provocare effetti irreversibili letali per l'umanità stessa.

L'annuncio della crisi climatica può dunque essere accolto come l'occasione attesa per cambiare finalmente le carte in tavola; il fatto stesso che questo mondo possa finire risulta inaspettato, dato che il motto della modernità occidentale sembra essere quello della "crescita senza fine". In questo senso la fine può essere accolta come la fine di un grande delirio collettivo durato troppo a lungo ed autodistruttivo.

⁴⁰ M. Fisher, *Realismo capitalista*, cit., p. 152.

⁴¹ Ivi, p. 30.

CAPITOLO SECONDO

Forme della fine

2.1 *Occidente, terra del tramonto*

Innanzitutto è opportuno delineare nella maniera più chiara possibile di quale mondo stiamo parlando.

Una prima definizione di Occidente potrebbe indicarlo come l'asse storico-culturale che percorre e lega l'ebraismo, la Grecia classica, il cristianesimo e la modernità scientifica, coloniale e capitalista. Roba da niente – e anche così, restano senza nome momenti storici del massimo rilievo [...]⁴².

L'Occidente contemporaneo è costruito su certe basi e presupposti che ne determinano la tenuta e l'eventuale collasso. Prima ancora di definirlo come civiltà termointerindustriale e capitalista occorre portare alla luce l'ontologia stessa alla base di tale mondo. In questo ci viene in aiuto il lavoro di Philippe Descola; egli infatti ha cercato di identificare e schematizzare in quattro classi le organizzazioni ontologiche (modi di organizzazione degli esseri, dell'essere) alla base delle culture da lui studiate. Il mondo occidentale, l'unico che pone una differenza tra natura e cultura, viene classificato all'interno del *naturalismo*.

Attraverso un lungo percorso iniziato in Grecia si è venuta formando l'idea di Natura, fino ad assumere le caratteristiche attribuitele dalla modernità. I primi passi verso tale concezione della natura vengono mossi dai filosofi greci e in particolare da Aristotele; egli infatti opera un'oggettivazione dei fenomeni e degli esseri che esistono per natura (*physis*), intendendo con questa quel «principio che produce lo sviluppo di un essere che contiene esso stesso l'origine del suo movimento e della sua immobilità, principio che lo porta a realizzarsi in un certo modo»⁴³.

⁴² S. Consigliere, *Antropo-logiche. Mondi e modi dell'umano*, Edizioni Colibrì, Paderno Dugnano 2014, p. 42.

⁴³ P. Descola, *Oltre natura e cultura*, p. 90.

Avendo oggettivato gli esseri naturali, questi possono essere studiati e compresi in quanto seguono delle regole precise e che si ripetono, proprio come la *polis* è sottoposta al *nomos*.

Con l'avvento del cristianesimo si compie un ulteriore passaggio in quanto l'essere umano viene escluso dalla Natura e rispetto ad essa si considera superiore; egli dipende infatti dalla grazia divina ed è trascendente al mondo naturale.

Tuttavia l'idea di Natura acquista un senso nuovo all'epoca della rivoluzione scientifica del XVII secolo che rende la natura un puro procedimento meccanico costruito su delle leggi fisse e perciò una volta conosciute queste, comprensibile in ogni sua parte.

Per far questo non c'era bisogno di invalidare le teorie scientifiche concorrenti, ma di eliminare il finalismo aristotelico e della scolastica medievale, relegarlo al dominio della teologia e mettere l'accento, come fece Cartesio, sulla sola causa efficiente; certo, questa è ancora rapportata a Dio, ma un Dio puramente motore, contemporaneamente fonte originale di un movimento conosciuto in termini geometrici e garante della sua conservazione costante. L'intervento divino diviene più astratto, investe meno nel funzionamento degli ingranaggi della macchina del mondo, confinato ai misteri della fede o alla spiegazione del principio di inerzia⁴⁴.

La Natura diventa quindi una zona di dominio dell'essere umano, da manipolare e sfruttare poiché nulla ha in comune con l'umano.

Inoltre, come conseguenza della separazione tra essere umano e Natura, gli occidentali pongono una separazione tra umani e non-umani. Là dove potrebbe esserci una continuità essi vedono – hanno imparato a vedere – una rottura. Questo allontanamento dagli esseri non-umani determina un particolare rapporto di dominazione dei primi nei confronti dei secondi; ritenuti inferiori in quanto appartenenti al mondo naturale, dunque manchevoli di ogni capacità tipicamente umana, i non-umani possono essere sottomessi dall'essere culturale che è l'uomo. Tale concezione non prevede alcun sentimento di solidarietà o rispetto nei confronti

⁴⁴ Ivi, p. 93.

degli esseri “naturali” ed ha portato alle conseguenze sempre più visibili che caratterizzano l’Antropocene.

All’interno del paradigma del naturalismo, la perdita di biodiversità, per esempio nella forma dell’estinzione di alcune specie animali o di specie vegetali, in un primo momento viene accolta come la scomparsa di entità molto più simili ad oggetti che a noi umani. Difficilmente riusciamo a porci nella prospettiva di altre specie animali, a meno che non siano i nostri animali domestici, addomesticati appunto per sembrare sempre più simili a noi. Ancora meno ci è possibile immedesimarci nelle piante, nonostante abbiamo appreso che anch’esse sono *intelligenti*, sempre come noi... Eppure una specie che si ritrova a rischio di estinzione sta affrontando un collasso della propria comunità; quali sono le reazioni ai pericoli degli appartenenti a tale specie? Quali le strategie messe in atto per sopravvivere? In che modo collaborano tra di loro? Tutte queste sono domande che dovremmo porci nel momento in cui il collasso della nostra comunità sembra ogni giorno più concreto.

La concezione della Natura come elemento da sfruttare ha permesso lo sviluppo dell’apparato capitalista fondato sulla disponibilità di risorse illimitate, o per lo meno ritenute tali, quali mezzi per garantire alla macchina di procedere nella sua produzione ad un ritmo sempre più accelerato. Tuttavia il progresso alla base del capitalismo è letale per il capitalismo stesso; la crescita infinita indispensabile per la sopravvivenza del capitalismo è garantita dalla disponibilità di materie prime gratuite fornite dall’ecosistema terrestre quali il petrolio, l’acqua, il legname ecc. Queste risorse fanno parte di quelli che vengono definiti servizi ecosistemici. Il problema sorge nel momento in cui le risorse vengono prelevate o esaurite troppo in fretta senza lasciare il tempo all’ecosistema di rigenerarsi, superando così la biocapacità (quantità di prodotti e servizi che un ecosistema è in grado di produrre in un dato periodo) e causando danni all’ecosistema stesso.

L’accelerazione che caratterizza il consumo di materie prime e altre risorse almeno dal periodo definito appunto Grande Accelerazione, ha coinvolto quasi ogni aspetto della vita all’interno della civiltà occidentale: in quanto accelerazione tecnica ha permesso di effettuare spostamenti sempre più rapidi provocando un

restringimento dello spazio, a livello sociale ha determinato un'accelerazione nel cambiamento delle abitudini con una conseguente accelerazione del ritmo della vita il cui risultato è l'assenza di punti di riferimento stabili, la precarietà, la depressione.

Il punto rilevante di questa struttura che ha assunto il mondo occidentale sta nel fatto che l'accelerazione di tutti questi processi non ha avuto come scopo il miglioramento della vita delle persone, bensì il semplice mantenimento dello status quo che, all'interno della logica capitalista, sarebbe impossibile rallentando la produzione (Servigne & Stevens 2015). Dove sta il limite per un sistema che si basa sull'assenza di limiti? Si tratta di quelle frontiere o confini che si rischia di superare senza accorgersene, ma che servono a mantenere in equilibrio la biosfera e la stessa civiltà occidentale; il clima, le risorse non rinnovabili, l'acqua non possono essere trattati come beni di consumo perché rappresentano le condizioni di possibilità del nostro mondo.

Un'analisi dell'Occidente moderno e contemporaneo è presente nelle opere di Bruno Latour, antropologo, sociologo e filosofo o come meglio preferisce definirsi: sociologo, antropologo...«delle scienze e delle tecniche»⁴⁵, per tentare di ricomporre nella definizione della propria posizione la separazione tra natura e cultura. Separazione sulla quale l'Occidente si fonda e nella quale crede, senza riuscire però a starci fino in fondo, vista la grande proliferazione di ibridi che sempre più vengono prodotti: embrioni congelati, fiumi inquinati e altre entità che non si riesce a classificare né nell'ambito naturale né in quello culturale (Latour 2009).

L'andamento della modernità occidentale è descritto da Latour come il movimento dal locale al globale, verso una mondializzazione quale nuovo orizzonte della cultura.

È verso il Globo con la G maiuscola che tutto si metteva in movimento, ed era quello a definire l'orizzonte al tempo stesso scientifico, economico, morale: il Globo della mondializzazione-plurale. [...] Ciò che bisognava *abbandonare*, per modernizzarsi, era il Locale. [...] Che cosa succede [...] se la mondializzazione-plurale diventa la mondializzazione-univoca? Se ciò che attraeva con la forza

⁴⁵ B. Latour, *Non siamo mai stati moderni*, Elèuthera, Milano 2009, p. 15.

dell'evidenza, trascinando dietro di sé il mondo intero, diventa qualcosa sentito confusamente come un ostacolo da cui solo alcuni trarranno profitto? Inevitabilmente, anche il Locale, per reazione, torna di nuovo ad attrarre.⁴⁶

Tuttavia, se in un primo momento il passaggio dal punto di vista locale a quello globale stava a significare una moltiplicazione dei punti di vista, dei popoli, delle tradizioni, dei modi di vivere, successivamente tale fenomeno si è caratterizzato come l'imposizione su scala globale di un unico punto di vista, un'unica visione sul mondo.

Secondo Latour, la storia dell'Occidente ha subito una svolta importante identificabile a partire dal 1980. In quel periodo infatti hanno inizio tre fenomeni, perlopiù interpretati separatamente, ma profondamente legati tra loro, che danno inizio ad un nuovo capitolo della storia, quello in cui viviamo tuttora. Si tratta dell'affermazione della globalizzazione, dell'aumento delle disuguaglianze sociali e della

[...] sistematica negazione del mutamento climatico. ('Clima' è inteso qui nell'accezione più ampia di relazioni tra gli esseri umani e le loro condizioni materiali di esistenza.)⁴⁷

Negazione talmente radicata da non venir abbandonata del tutto nemmeno nel momento in cui alla conferenza COP21 del 2015 durante la quale viene stipulato l'Accordo di Parigi⁴⁸ sul clima, i paesi presenti si ritrovano davanti al fatto che il pianeta Terra non potrà bastare loro se intendono continuare a seguire il proprio modello di modernizzazione e sviluppo. «O neghiamo l'esistenza del problema o cerchiamo di toccare terra»⁴⁹. Chi decide di non negare il problema si trova a doversi confrontare con il fatto di dover cambiare il proprio stile di vita, il proprio modo di abitare il mondo, ormai incompatibile con la Terra. All'improvviso ci si trova senza

⁴⁶ B. Latour, *Tracciare la rotta. Come orientarsi in politica*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2018, pp. 38-42.

⁴⁷ Ivi, p. 8.

⁴⁸ «L'accordo di Parigi stabilisce un quadro globale per evitare pericolosi cambiamenti climatici limitando il riscaldamento globale ben al di sotto dei 2°C e proseguendo con gli sforzi per limitarlo a 1,5°C. Inoltre punta a rafforzare la capacità dei paesi di affrontare gli impatti dei cambiamenti climatici e a sostenerli nei loro sforzi. L'accordo di Parigi è il primo accordo universale e giuridicamente vincolante sui cambiamenti climatici, adottato alla conferenza di Parigi sul clima (COP21) nel dicembre 2015» (https://ec.europa.eu/clima/policies/international/negotiations/paris_it)

⁴⁹ Ivi, p. 13.

la terra sotto i piedi, poiché ci si accorge che il pianeta non basta per tutti, dunque si è sempre sottoposti al rischio di perdere il proprio territorio. In questo scenario, la Natura viene ormai a coincidere con il territorio e

Non ha più senso parlare di ‘crisi ecologica’, di ‘problemi ambientali’, di biosfera da ritrovare, da preservare, da proteggere. È qualcosa di molto più vitale, esistenziale [...] Il problema è che un attaccamento, uno stile di vita ci vengono sottratti, un suolo, una proprietà cedono sotto i nostri passi⁵⁰

2.2 Sistema complesso

Uno degli obiettivi della collassologia consiste nel preparare l’immaginario prima del collasso della civiltà occidentale per evitare che questo provochi un impatto troppo violento sugli esseri umani. Infatti, se i vari *effondrements* dovessero avvenire in un futuro molto vicino i loro effetti sarebbero con ogni probabilità molto disastrosi e soprattutto si manifesterebbero come una rottura, una catastrofe. Questo perché al momento la civiltà termointerindustriale sembra essere ancora sufficientemente resistente, perciò la maggior parte della popolazione ha fiducia in essa, o addirittura non pensa o non riesce ad immaginare una vita per esempio senza petrolio. Sul versante opposto vi sono però già oggi numerose comunità ed anche stati, come nel caso dell’Islanda, che vivono senza petrolio.

Occorre costruire una narrazione collettiva che porti al crollo della fiducia nella civiltà termointerindustriale per riuscire a fronteggiare un collasso che si prospetta improvviso, rapido, invasivo, dato che la società occidentale rappresenta un particolare tipo di sistema complesso. Tale sistema è caratterizzato da omogeneità e interconnessione; le parti che lo compongono risultano infatti collegate e dipendenti l’una dall’altra, perciò non autonome. Inoltre essendo legate tra loro, il crollo di una parte determina il crollo dell’insieme. Così come la stabilità della parte dipende dalla tenuta del tutto, anche il collasso avviene ad effetto domino, perciò in modo improvviso e in caduta libera, senza lasciare in piedi nulla. Più un sistema diventa complesso, più le singole componenti diventano essenziali, vitali per l’equilibrio e il

⁵⁰ Ivi, pp. 16-17.

funzionamento del sistema nella sua completezza. Da ciò si deduce che anche un piccolo evento può provocare effetti di notevole entità.

Vi è un fenomeno che caratterizza un sistema complesso quale il nostro che può essere definito *effetto interruttore* poiché assomiglia al meccanismo di spegnimento o accensione di un interruttore. Tale fenomeno ha a che vedere con l'andamento delle degradazioni ambientali, come la perdita di biodiversità, il deterioramento del suolo ecc.; la nostra tendenza è immaginarle secondo un andamento lineare, tuttavia, come visto nel paragrafo 2.1, il sistema di produzione capitalista si appropria delle risorse ad un ritmo che non permette a queste di rigenerarsi, dunque l'impatto sulla biocapacità ha un andamento esponenziale e questo porta a supporre che anche le degradazioni possano seguire una curva simile. L'effetto interruttore prevede un momento di avvicinamento graduale al un punto di non ritorno e poi il passaggio istantaneo (o crollo istantaneo) allo stato opposto, come nel caso del passaggio di un interruttore dallo stato *on* allo stato *off*.

2.3 Eredità escatologiche

L'occidente contemporaneo, come abbiamo visto, è l'esito di più di duemila anni di storia, in cui si sono succeduti eventi, popoli, idee, conflitti, che hanno plasmato il mondo occidentale così come lo viviamo oggi. Tra le radici più salde e durature vi sono quelle affondate dalla tradizione ebraico-cristiana. Nessun discorso sulla fine, considerata nel suo senso di «tema culturale storicamente determinato»⁵¹, elaborato da una prospettiva occidentale, potrebbe prescindere dalla concezione ebraico-cristiana della fine. Inoltre, nel momento in cui interrogarsi sulla fine del nostro mondo appare sempre più urgente, data la gravità dei dati sul mutamento climatico e gli scenari che questi lasciano presagire, l'escatologia, quale discorso sulle cose ultime (dal greco ἔσχατος "ultimo"), torna ad acquisire un ruolo centrale. Possiamo individuare un ritorno sulla scena dell'escatologia già nel XX secolo, in pensatori come Karl Barth e Rudolf Bultmann.

⁵¹ E. De Martino, *La fine del mondo*, cit, p. 219.

Il nuovo significato assunto dall'escatologia non riguarda tanto la speranza di salvezza dopo la fine dei tempi, quanto piuttosto la rilevanza che l'imminente fine della storia assume nella vita quotidiana delle persone, in particolare nell'attribuzione di un senso al proprio presente.

L'escatologia ebraico-cristiana si è sviluppata per lo più attraverso la forma dell'apocalisse, intesa quale genere letterario caratterizzato da una visione che mostra ad un uomo scelto (spesso un profeta) delle cose nascoste, segrete. Il termine apocalisse sta infatti ad indicare una rivelazione, uno svelamento di una verità prima nascosta. Il termine apocalisse compare per la prima volta nel Nuovo Testamento nel libro dell'evangelista Giovanni intitolato appunto Apocalisse sulla base della prima frase del libro. Lo scopo dello scritto di Giovanni è promettere la venuta del Regno di Dio alle sette Chiese dell'Asia minore che all'epoca subivano le persecuzioni da parte dell'Impero romano. Giovanni racconta la sua visione dell'avvento dell'anticristo e della sua sconfitta cui segue il giorno del giudizio e l'instaurarsi della Gerusalemme celeste.

L'*Apocalisse di Giovanni* è il principale testo apocalittico della tradizione cristiana, ma non è l'unico della Bibbia. Il genere dell'apocalittica era presente già nell'ebraismo; all'interno del canone biblico (ebraico) il testo più importante con contenuti apocalittici è il *Libro di Daniele*, nel quale sono narrate alcune sue profezie; una di queste in particolare racconta una visione riguardo la risurrezione e la fine dei tempi.

Tuttavia occorre precisare che le apocalissi della tradizione ebraico-cristiana non costituivano soltanto visioni escatologiche sulla fine dei tempi e la vita nel regno celeste; i temi delle rivelazioni erano molto vasti e comprendevano la risurrezione, il giudizio finale, il paradiso, la lotta contro il male... Nella cultura secolare però il termine "apocalittico" ha finito per indicare quasi esclusivamente le visioni sulla fine del mondo e dei tempi.

La tradizione teologica ebraico-cristiana è la base su cui si è costruita successivamente la filosofia della storia occidentale, la cui matrice teologica è sempre presente, anche se in modo carsico. Una prima grande formulazione di teologia della storia è dovuta ad Agostino; appropriandosi dell'escatologia cristiana egli formula

una storia nei termini di storia della salvezza che fa da cornice alla storia profana: «il divenire storico acquista senso solo all'interno di una storia escatologica della fede, una storia segreta entro quella secolare, sotterranea ed invisibile per chi non crede»⁵². Questa storia della salvezza è regolata dalla Provvidenza, segno di Dio sempre presente nella storia. Inoltre Agostino rifiuta la visione ciclica del tempo propria del paganesimo e introduce una suddivisione della storia in sei epoche (come i giorni della creazione). La ciclicità risulta per lui incompatibile con gli eventi della nascita e morte di Cristo, i quali segnano una cesura nella storia. La prima epoca comprende il periodo da Adamo al Diluvio, «la seconda da Noè ad Abramo, la terza da Abramo a Davide, la quarta da Davide fino alla cattività babilonese, la quinta da quest'ultima fino alla nascita di Cristo. La sesta ed ultima epoca si estende infine dalla prima venuta di Cristo fino al suo ritorno alla fine del mondo»⁵³.

La visione agostiniana della storia perdura fino all'Illuminismo ed influenza particolarmente la formazione della filosofia moderna della storia. Infatti, questa si caratterizza come la secolarizzazione della tradizione teologica, in cui all'idea di Provvidenza viene sostituita l'idea di progresso.

Viveiros de Castro e Danowski (2017) hanno proposto una riflessione sulle paure della fine, raccogliendo alcune varianti del tema della fine del mondo tra gli occidentali e presso altre culture quali quelle amerindie. Tale approccio antropologico è da noi condiviso, perciò riportiamo qui alcune teorie escatologiche che gli autori ci suggeriscono. Per esempio, numerose formulazioni sulla fine in ambito amerindio si fondano sulla profezia della caduta del cielo. All'interno di una prospettiva di periodici cicli di distruzione e rigenerazione del mondo e dell'umanità, si ipotizza che l'invecchiamento del mondo e il peso crescente dei morti nel cielo possano provocare la caduta degli strati celesti; in questa teoria, propria della cosmologia yanomami, gli strati celesti caduti divengono i nuovi strati terrestri e le anime celesti dei morti costituiscono la nuova umanità terrestre. Altre cosmologie amerindie prevedono una distruzione del mondo causata da un diluvio o da una conflagrazione, sempre in una successione ciclica di Terre e umanità che vengono distrutte e si rigenerano.

⁵² G. Lingua, *La storia e le forme della fine*, Paravia Bruno Mondadori Editori, Milano 2000, p. 26.

⁵³ *Ibidem*.

È interessante notare come i temi del diluvio e della conflagrazione siano presenti anche nel panorama escatologico propriamente occidentale, il primo nella tradizione biblica, il secondo nella filosofia antica, per esempio nella concezione della fisica propria dello stoicismo; questo ipotizza infatti che la vita del mondo segua dei cicli di distruzione e formazione. Quando un ciclo si chiude e gli astri tornano alla posizione originaria, avviene una conflagrazione (*ekpyrosis*) che tutto distrugge; a questa segue una rigenerazione dello stesso mondo, l'ordine cosmico si rigenera identico a quello precedente.

Presso alcuni popoli mesoamericani i mondi e le umanità si succedono secondo una sequenza di ere o soli e con l'intervento delle divinità che plasmano gli umani a partire da elementi quali argilla, legno, mais...

Un aspetto significativo che gli autori rilevano presso le escatologie indigene è «l'impensabilità di un mondo senza persone»⁵⁴ infatti, ogni rigenerazione del mondo comporta sempre la rigenerazione di un'umanità, sempre diversa dalla precedente. Inoltre tali cosmologie includono anche i Bianchi e la loro cultura, considerati come i discendenti di un popolo che agli inizi dei tempi fu escluso dal centro del mondo a causa del suo carattere aggressivo, ma che successivamente, apparentemente senza motivo, vi ha fatto ritorno. La presenza dei Bianchi nella mitologia indigena assume probabilmente la forma di un problema, sin dall'arrivo degli europei nelle Americhe; questa perplessità metafisica è sicuramente oggi accresciuta, considerando che i Bianchi sono i portatori della catastrofe climatica, prospettiva che sembra sempre più vicina alle distruzioni periodiche pensate dalla cosmologia indigena.

2.4 Rottura o metamorfosi

Some say the world will end in fire,

Some say in ice.

From what I've tasted of desire

I hold with those who favor fire.

But if it had to perish twice,

⁵⁴ D. Danowski & E. Viveiros de Castro, *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine*, nottetempo, Milano 2017, p. 109.

*I think I know enough of hate
To say that for destruction ice
Is also great
And would suffice⁵⁵.*

In che modo questo mondo può giungere ad una fine? Prendiamo in considerazione due modalità: la catastrofe climatica e una lenta trasformazione verso modi di stare al mondo differenti, messi in atto da gruppi, comunità che gradualmente si allontanano dal circuito del mondo globalizzato.

Dall'analisi offerta dai collassologi circa la situazione del pianeta Terra, basata su dati scientifici e curve statistiche, risulta che nel prossimo futuro, se non si cambia la rotta fin da subito, si assisterà a numerosi *effondrements* collegati tra loro e dagli effetti imprevedibili. Siamo ormai al punto in cui tutto quello che si può fare è *too little, too late*; tale situazione di impotenza potrebbe provocare una perdita di speranza e la rinuncia ad impegnarsi per salvaguardare un futuro terreno. Questo sembra essere l'atteggiamento di molte élite di governanti che si rifugiano nelle loro *gated communities*.

Tuttavia, sebbene probabilmente non esistano vie di uscita dalla condizione attuale, per cui in un modo o nell'altro assisteremo a dei cambiamenti nell'ecosistema terra, vi è grande differenza nel ritrovarsi ad affrontare un collasso rapido ed imprevedibile piuttosto che un mutamento graduale e controllabile. Perciò pur non potendo frenare certi processi ormai avviati possiamo per lo meno rallentarli. Molte soluzioni sono state proposte negli anni per ridurre l'impatto negativo della società umana sul pianeta. Una di queste è per esempio la teoria della decrescita come proposta da Serge Latouche, il cui punto di partenza è l'impossibilità, quasi metafisica, della crescita illimitata in un ecosistema finito. Decrescita non deve essere intesa come crescita negativa, il che provocherebbe gravi danni in una società basata sulla crescita. Eppure è la fede nel progresso e nella crescita che sta portando verso questa direzione; poiché il sistema economico capitalista sta distruggendo l'ambiente, presto o tardi non vi sarà più un pianeta da sfruttare per produrre profitto e dunque la

⁵⁵ R. Frost, *Fire and ice* in L. Untermeyer (a cura di), *Robert Frost's poems*, Pocket books, New York, p. 242.

crescita verrà interrotta bruscamente. Quella che propone Latouche è piuttosto una a-crescita, infatti

[...] si tratta proprio di abbandonare una fede o una religione, quella dell'economia, del progresso e dello sviluppo, di rigettare il culto irrazionale e quasi idolatra della crescita fine a se stessa. [...] Si tratta di una proposta necessaria per ridare spazio all'inventiva e alla creatività dell'immaginario bloccato dal totalitarismo economicista, sviluppatista e progressista⁵⁶.

Inoltre la decrescita rappresenta in primo luogo un cambio di prospettiva che non incide solo sui consumi bensì anche sulla salute del soggetto come della comunità.

Il progetto della decrescita si articola su otto processi: rivalutare (scegliere quali valori incentivare per costruire una comunità sana e non autodistruttiva), riconcettualizzare (cambiare la prospettiva sul mondo in seguito alla definizione di nuovi valori), ristrutturare (modificare la struttura della produzione e dei rapporti sociali), ridistribuire (progettare un piano di distribuzione delle ricchezze e delle risorse naturali tra Nord e Sud del pianeta basato sull'equità, oltrepassando i rapporti di potere tutt'ora vigenti), rilocalizzare (spostare l'organizzazione della vita sul piano locale, a partire dalla produzione di ogni bene di prima necessità che possa essere effettuata localmente), ridurre (limitare l'impatto sull'ecosistema, tenendo presente che la migliore energia che esiste è quella che non viene consumata), riutilizzare (combattere lo spreco imparando ad aggiustare ogni oggetto usurato con l'intenzione di produrre il minor numero di rifiuti possibile). Questi otto processi sono le basi per costruire una società della decrescita; la loro attuazione comincia al livello locale poiché lì vi è maggiore possibilità di produrre un vero cambiamento e di trasportare il progetto della decrescita «pressoché immediatamente in programma politico. Si può dire che la decrescita rinnovi la vecchia formula degli ecologisti: pensare globalmente, agire localmente»⁵⁷.

Il progetto della decrescita rappresenta una delle modalità secondo cui questo mondo potrebbe finire, ossia attraverso la metamorfosi. Nel momento in cui una

⁵⁶ S. Latouche, *Breve trattato, Breve trattato sulla decrescita serena*, Bollati Boringhieri, Torino 2008 p. 18-19.

⁵⁷ Ivi, p. 57.

collettività di persone all'interno della società occidentale inizia ad immaginare un modo di fare mondo diverso da quello dominante comincia progressivamente a staccarsi dal blocco dell'Occidente, che lentamente si rimpicciolisce. È chiaro che non basta l'allontanarsi di qualche gruppo qua e là dal circuito del mondo occidentale per condurlo alla sua fine. Quello che notiamo però è che tale fenomeno di distacco è sempre più frequente e dà vita a comunità che si rendono in parte autonome e progettano una futura autosufficienza.

Questa autonomia, declinabile per esempio in ambito alimentare, porta ad un calo della domanda all'interno del sistema capitalista globalizzato, producendo un ritorno alla dimensione locale. È dunque possibile in linea di principio che un'azione congiunta di distacco determini piccoli *effondrements* in alcuni settori della società occidentale. La costruzione di società della decrescita come ipotizzata da Latouche non può che avvenire uscendo dal capitalismo, poiché questo rappresenta l'apice di una società fondata sulla crescita; tuttavia questo percorso di uscita non può avvenire in modo immediato bensì appunto mettendo in atto una lenta metamorfosi.

L'allontanamento dalla civiltà occidentale non è una scelta che possa essere presa nell'immediato poiché richiede anzitutto una presa di coscienza del proprio essere abitati da questo mondo fin nel profondo, il che impedisce un distacco radicale improvviso perché non si disporrebbe nell'immediato di altri modi di stare al mondo. Per questo un percorso di questo genere deve necessariamente essere svolto all'interno di una collettività previa una riflessione sulle motivazioni che spingono al distacco e sugli attaccamenti che invece legano ad esso. Un passaggio del genere non è facile perché comporta la rinuncia alla propria situazione che può essere più o meno stabile; occorre comprendere però che stare all'interno del mondo occidentale non garantisce più alcuna stabilità, in quanto i suoi modi di produzione ecc. lo stanno conducendo verso la catastrofe climatica. La comprensione dell'incapacità del mondo occidentale contemporaneo di garantire un futuro costituisce un'opportunità di uscire dalla prospettiva di *servitù volontaria* così come descritta da Étienne de la Boétie nel suo discorso redatto tra il 1546 e il 1555 il cui titolo originale era *Contr'un*, manifesto contro la tirannia in ogni sua forma, la cui attualità non è mai stata messa in dubbio da allora.

Je ne vous demande pas de le pousser, de l'ébranler, mais seulement de ne plus le soutenir, et vous le verrez, tel un grand colosse dont on a brisé la base, fondre sous son poids et se rompre⁵⁸.

La forza del tiranno non consiste nel trattenere lo schiavo in catene impedendogli di liberarsi, bensì nel renderlo schiavo nella mente; l'uomo asservito può rendersi libero in ogni momento, riconoscendo il padrone dentro di sé e rifiutandolo, uscendo dunque da sé stesso. Il paragone con il momento presente e l'esperienza dell'allontanamento dal mondo occidentale è per noi molto forte. Uscire dalla propria condizione di servitù volontaria oggi significa imparare a vedere un'alternativa a questo mondo orientato verso il collasso, là dove sembravano non esserci altri mondi possibili. Non è possibile far crollare questo mondo all'improvviso se prima non viene meno la fiducia che si ha in esso. Ma la perdita di fiducia in esso può farlo crollare.

Un approccio antropologico alla fine del nostro mondo non può evitare di domandarsi come gli *altri* affronterebbero una simile situazione, o come l'hanno già affrontata, in passato. Altri mondi sono già finiti, e ciascuno secondo modalità relative al proprio essere.

Un esempio di mondo finito nel collasso è la società dell'Isola di Pasqua. A causa della deforestazione dell'isola, probabilmente effettuata per poter trasportare ed erigere le grandi statue che la rendono famosa, la popolazione dell'isola diede inizio al processo che la condusse al collasso. La stessa produzione delle statue si interruppe in modo abbastanza improvviso intorno alla metà del XVII secolo molto probabilmente per l'assenza di legname. Questa impedì inoltre la creazione di canoe o barche portando ad una diminuzione della pesca e dunque del consumo di proteine. La deforestazione causò anche un certo livello di erosione del suolo e di conseguenza una diminuzione della fertilità e raccolti sempre più scarsi (Renfrew & Bahn 2012).

⁵⁸ E. de la Boétie, *Discours de la servitude volontaire ou le contr'un*, Mille et une nuits, Paris 2011 (prima ed. 1576). [Non vi chiedo di spingerlo, di scuoterlo, ma soltanto di non sostenerlo più e lo vedrete, come un grande colosso a cui avete rotto la base, dissolversi sotto il suo peso e rompersi. (trad. mia)].

Il fatto che il caso dell'Isola di Pasqua offra un parallelismo tanto diretto e scontato con la situazione attuale della civiltà occidentale non è di certo un buon segnale. Come la popolazione dell'Isola ha gradualmente distrutto il proprio ambiente, con conseguenze tanto nefaste per se stessa, la popolazione che abita l'Occidente, numerosissima e dotata di macchine avanzate, sembra sulla strada per compiere lo stesso passo falso. L'esempio del collasso dell'Isola di Pasqua rappresenta dunque un'altra delle modalità in cui un mondo può finire, in questo caso in maniera definitiva, con una rottura insanabile e l'impossibilità di rimettere in piedi il mondo, nemmeno in una diversa forma.

L'inaspettata resilienza della civiltà occidentale davanti alle crisi le ha permesso di mantenere sempre una costante fiducia da parte della popolazione; ora, nei confronti della "crisi" climatica, la tendenza generale, influenzata dall'atteggiamento degli stati, è aspettarsi che in un modo o nell'altro verrà superata. Tuttavia la gravità e la portata della situazione attuale, ma soprattutto degli *effondrements* probabili, se presa in considerazione seriamente, lascia presagire il rischio per il sistema occidentale di subire quello che è stato definito effetto interruttore, un improvviso mutamento di stato, caratterizzato da una rottura nella continuità. Siamo dunque posti davanti all'alternativa tra subire la rottura o scegliere la metamorfosi.

CAPITOLO TERZO

Prospettive critiche

3.1 *Inazione e catastrofismo*

Una critica che potrebbe essere mossa alla collassologia riguarda il fatto di non proporre delle soluzioni concrete ai problemi che vengono posti e analizzati. Questa incapacità è messa in parte sotto accusa da Catherine e Raphaël Larrère nel loro testo pubblicato nel 2020 con il titolo *Le pire n'est pas certain. Essai sur l'aveuglement catastrophiste*. Per i due autori il problema dei collassologi è appunto un certo tipo di accecamento; poiché la loro riflessione e analisi dei possibili collassi è svolta su scala globale, essi non riescono a proporre delle soluzioni a livello locale per evitare tali collassi. Sarebbe dunque un problema di scala, secondo i due autori, a far naufragare la *collapsologie* nell'inazione e in una sorta di catastrofismo. Il discorso dei collassologi tenderebbe, a loro dire, a depoliticizzare l'ecologia confinandola in un fatalismo caratterizzato dalla passività.

A nostro avviso, la collassologia può essere considerata catastrofista solo intendendo con ciò che essa disegna possibili scenari gravi i cui effetti potrebbero essere catastrofici per la vita sul pianeta come ora la conosciamo. Tuttavia questi scenari non sono frutto di immaginazione bensì derivano sempre da analisi e dati scientifici cui i collassologi fanno riferimento; per esempio fondamentali per il loro discorso sono le documentazioni fornite dal IPCC (Intergovernmental Panel on Climate Change)⁵⁹.

Inoltre come i due autori affermano nel titolo del loro libro *Le pire n'est pas certain*, e così *l'effondrement*. Un grande errore della collassologia è secondo loro il fatto di presentare gli scenari dei possibili collassi come troppo certi, una certezza che non ha alcun fondamento e che rischia di rendere impossibile trovare delle alternative possibili e di frenare l'azione invece di incentivare le persone ad organizzarsi per trasformare il proprio rapporto con il mondo.

⁵⁹ <https://www.ipcc.ch/>.

Per quanto riguarda l'inazione, bisogna ammettere che nei due testi fondamentali della collassologia non vengono proposte soluzioni concrete o azioni propriamente politiche da mettere in atto per frenare i collassi; questa tuttavia non è una mancanza, bensì parte del progetto degli autori. Il percorso che essi vogliono proporre è innanzi tutto una presa di coscienza dei dati sulla condizione climatica e sui possibili *effondrements* che mettono a rischio la civiltà occidentale. Il passo successivo, una volta compresi i dati, non è quello dell'azione politica volta a salvare il mondo; ciò che essi hanno individuato come essenziale è una preparazione interiore alla possibile fine del nostro mondo, con lo scopo di scongiurare la paura e l'angoscia che i dati possono aver generato, mettendo in luce che ogni crisi che la nostra civiltà sta affrontando, da quella ecologica a quella economica, è collegata alle altre, dunque tutto è sistemico e non serve fare una gerarchia tra i problemi e iniziare a risolverli uno alla volta.

Il percorso interiore non può essere svolto solo individualmente, occorre un lavoro collettivo; l'intenzione è quella di modificare il nostro rapporto con il mondo, con l'immaginario, con gli affetti ecc. Eppure, benché non esplicito, anche un approccio interiore costituisce già un agire ed è il primo passo di un'azione politica che sia ben pensata ed efficace. Cambiare la postura nei confronti del mondo che abitiamo, riconoscendo all'interno di noi stessi ciò che del mondo non ci piace più, e sostituendolo con altro, è un gesto che provocherà cambiamenti anche all'esterno.

3.2 *Sulla critica di anti-scientificità*

Spesso la collassologia viene attaccata a proposito del suo grado di scientificità; da un lato vi sono critiche che la accusano di non fornire argomentazioni accurate dal punto di vista scientifico come invece promette di fare nella definizione che i fondatori propongono:

l'exercice transdisciplinaire d'étude de l'effondrement de notre civilisation industrielle, et de ce qui pourrait lui succéder, en s'appuyant sur les deux modes

cognitifs que sont la raison et l'intuition, et sur des travaux scientifiques reconnus⁶⁰.

Dall'altro lato il fatto di volersi appoggiare a dati scientifici viene talvolta mal interpretato come volontà della collassologia di porsi come scienza; questo fraintendimento suscita critiche sul suo statuto di pseudo-scienza. Per il suo carattere interdisciplinare che comprende l'apporto di discipline come le scienze umane, le quali non appartengono all'insieme delle scienze *hard*, la collassologia non può essere considerata una scienza pura. Tuttavia questa critica non è pertinente, poiché sono i collassologi stessi a non voler fondare una nuova scienza bensì un campo di studi che raccoglie in sé una molteplicità di approcci e prospettive.

3.3 *Etnocentrismo della collassologia*

Un'altra possibile critica alla *collapsologie* porta l'attenzione sull'impostazione della riflessione. Questa prende le mosse da una prospettiva occidentale poiché è proprio la civiltà industriale dell'Occidente che si vuole analizzare; il problema risiede nella lieve e forse inconsapevole tendenza dei collassologi ad estendere tale prospettiva universalmente. Ciò che è importante ribadire è il fatto che il cambiamento climatico accentua le disuguaglianze sociali già presenti nella struttura del mondo. Forse per proporre un approccio più aperto occorrerebbe chiamare in causa coloro che maggiormente subiranno gli effetti del mutamento climatico – o già subiscono – per esempio le popolazioni del sud del mondo, molto più che gli europei.

Questa critica potrebbe essere feconda nel momento in cui si considera non tanto la prospettiva dei rischi del cambiamento climatico quanto piuttosto le conseguenze a livello di cambiamento dei modi di vivere che esso comporterà per l'Occidente. Se prendiamo come ipotesi la possibilità che in qualche modo, invertendo la rotta il prima possibile, si riesca a scongiurare grandi catastrofi ecologiche, questa inversione sarà contrassegnata da una riduzione della produzione e dunque dei consumi, di

⁶⁰ Servigne & Stevens, *Comment tout peut s'effondrer*, cit., p. 317. [l'esercizio interdisciplinare dello studio del collasso della nostra civiltà industriale e di ciò che potrebbe fargli seguito, appoggiandosi sui due metodi cognitivi della ragione e dell'intuizione e su degli studi scientifici riconosciuti. (trad. mia)].

energia, cibo... tutte queste riduzioni risulterebbero radicali soprattutto per gli abitanti dei paesi più ricchi. Ma questa “decrecita forzata” non risulterebbe altrettanto radicale per classi più povere o per chi pur vivendo nell’Occidente mette in pratica modi di vita non eccessivamente consumistici né aggressivi nei confronti delle risorse naturali.

Secondo i due autori prima citati, Catherine e Raphaël Larrère, l’approccio della collassologia è troppo globalizzante e a loro avviso, anche all’interno dell’Occidente stesso vi è una molteplicità di mondi, per cui non è possibile estendere gli scenari riguardo i possibili *effondrement* nemmeno a livello occidentale, occorre invece pensare su scale più piccole, valutando in che modo il cambiamento climatico e il disastro ecologico impatteranno da un punto di vista strettamente locale. Nella loro prospettiva dunque, se gli eventi si presentano su scala globale o per lo meno occidentale, le reazioni a questi eventi sono però diverse a seconda della comunità considerata. Per esempio gli stessi stati europei reagiscono in maniere diverse al problema climatico, anche a seconda del grado di importanza che gli conferiscono e quindi alle misure adottate per affrontarlo.

3.4 *Chiamare il sistema con il proprio nome*

Questa critica è comune tanto ad alcuni oppositori della collassologia quanto a coloro i quali rifiutano l’utilizzo del termine Antropocene poiché lo ritengono troppo generalizzante a causa del suo identificare la causa del situazione ecologica attuale in un astratto *anthropos*. In particolare i secondi preferiscono sostituire il termine Antropocene con quello di Capitalocene, in quanto «il cambiamento climatico non è il risultato dell’azione umana in astratto [...] bensì la conseguenza più evidente di secoli di dominio del capitale»⁶¹.

Per quanto riguarda i collassologi, essi vengono rimproverati di non fare sufficientemente riferimento esplicito al capitalismo; pur facendone l’analisi e la critica, utilizzano quasi sempre altri termini per descriverlo, quasi quella parola costituisse un tabù. L’utilizzo di termini quali civiltà termindustriale, società

⁶¹ J. W. Moore, *Antropocene o capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nell’era della crisi planetaria*, Ombre Corte, Verona 2017, p. 29.

complessa ecc. viene considerato un modo di evitare di rendere esplicito il termine capitalismo. In effetti non si può non notare che nel testo *Comment tout peut s'effondrer* (Servigne & Stevens 2015), il termine capitalismo e i suoi derivati compaiono molto raramente. Una possibile spiegazione di questa scelta lessicale potrebbe essere quella di non voler politicizzare il proprio discorso al fine di renderlo più aperto ed accessibile a tutti, quale che sia la provenienza politica.

In una recente intervista⁶² a Pablo Servigne si cerca di fare il punto sulla collassologia, la quale ha conosciuto una grande diffusione in Francia nell'ultimo anno, tanto da diventare ormai indipendente dai suoi fondatori. Alla domanda 'Come siamo arrivati a creare un mondo che si autodistrugge?' Servigne riconosce che il suo lavoro insieme a Stevens nel primo libro (Seuil, 2015) manca di una parte sulla cause della condizione attuale dell'Occidente e ammette che questa mancanza gli è stata molto rimproverata. Per dare una giustificazione però afferma che in quel momento e in quel luogo sarebbe stato impossibile elencare delle cause perché ciascuno ne individua una diversa: «Pour les Marxistes, c'est la lutte des classes. Pour des écologues, ce sont les humains depuis 50 000 ans. Pour d'autres, c'est invention de l'agriculture. Pour d'autres, c'est l'avidité, la finance mondiale, le patriarcat, ou le pétrole, etc.»⁶³. I due autori hanno dunque deciso nel 2020 di raccogliere in un altro libro (Servigne & Stevens 2020) una ventina di cause individuate, tra le quali compare anche il capitalismo che però non è solo causa bensì anche effetto di altri fattori quali la tendenza all'accumulazione, tipicamente occidentale, il colonialismo ecc.

3.5 *Desiderare l'effondrement*

Come abbiamo visto nel paragrafo 1.6 la fine può essere motivo di attrazione; un'occasione attesa per cambiare le carte in tavola, mettere fine ad un sistema ritenuto ingiusto, malato, per costruire un mondo migliore. Lo stesso si può pensare dell'*effondrement*; chi vorrebbe veder finire il mondo in cui non crede, si ritrova a

⁶² 'Une crise de civilisation', Le grand entretien, «*l'ionismag*» n. 48, mars/avril 2021.

⁶³ Ibidem. [Per i marxisti è la lotta di classe. Per alcuni ecologisti è l'umanità da 50 000 anni. Per altri è l'invenzione dell'agricoltura. Per altri ancora l'avidità, la finanza mondiale, il patriarcato o il petrolio ecc. (trad. mia)].

sperare nel collasso, considerato come mezzo per realizzare il proprio progetto di mondo. Questa concezione dell'*effondrement* si basa sulla supposizione secondo la quale l'*effondrement* svolgerebbe un ruolo di tabula rasa nei confronti del passato, permettendo di dare vita immediatamente ad un mondo nuovo. Questa critica coglie la tendenza rischiosa a idealizzare il collasso, la quale potrebbe oscurare la vista e banalizzare i pericoli reali collegati ad eventi del genere. Vi è ovviamente una grande differenza tra il considerare la fine come un'opportunità nel momento in cui questa sembra sempre più concreta e dunque ci si prepara ad accoglierla, e il desiderare tale fine per avere la possibilità di mettere in atto un cambiamento, quando un processo come l'*effondrement* appare tutt'altro che pacifico e privo di conseguenze negative per gli esseri viventi, gli ecosistemi...

CAPITOLO QUARTO

Rappresentazioni della fine

4.1 *Cicli*

Le immagini della fine sono sempre e costantemente immagini dell'inizio, e, insieme, immagini iniziatiche. La fine è costantemente rivelazione e scoperta secondo l'etimo di Apocalisse⁶⁴.

La rappresentazione prevalente della fine all'interno dell'Occidente capitalista si rifà ad un immaginario apocalittico. In quanto fondata su una concezione del tempo lineare, la cultura occidentale considera la fine come il punto di arrivo di una successione di eventi; dopo la fine, dunque, il nulla. Il tempo stesso finisce. Fine del mondo e fine del tempo coincidono. Come agire sapendo di avvicinarsi ad un evento così radicale? L'eredità cristiana propone un'ancora di salvezza; il tempo che giunge ad una fine è quello terrestre, lasciando spazio ad un non-tempo celeste, quello eterno del paradiso. È dunque possibile la vita fuori dal tempo. Eppure la fine in questo paradigma è sempre un momento di rottura irrimediabile, il mondo non può riprendere, la vita sulla terra giunge a una conclusione.

Ci sembra che una concezione del genere non possa venire in aiuto nel momento in cui dobbiamo pensare la possibile fine della nostra civiltà, ma soprattutto nel momento in cui tale fine appare sempre più vicina e probabile, dato il numero e la gravità dei possibili *effondrements*. Confrontarsi con un pensiero come quello della fine del mondo quando ci sentiamo già vicini ad essa non è cosa che possa essere affrontata in tutta serenità; a nostro avviso però l'angoscia, la perdita di speranza e di senso suscitate da un tale pensiero sono dovute alla particolare concezione che noi abbiamo del tempo e dunque della fine, che, come dicevamo, rientra in una visione temporale lineare. In questa prospettiva la fine viene percepita come un muro cui andiamo incontro sempre più rapidamente, senza possibilità di frenare in tempo.

⁶⁴ F. Vercellone, *Simboli della fine*, Il Mulino, Bologna 2018, p. 13.

Cosa accadrebbe se recuperassimo invece una visione ciclica del tempo? La fine sarebbe in questo caso un momento di passaggio, un punto sulla ruota del tempo cui ne seguirebbe subito un altro.

All'interno della cultura occidentale abbiamo individuato delle eccezioni alla visione temporale dominante basata sulla linearità. Una di queste eccezioni è l'artista contemporaneo Anselm Kiefer. Egli infatti recupera una concezione antica del tempo e dunque della fine. Il suo lavoro può essere utile per preparare l'immaginario per i tempi imminenti, sperimentando inizialmente attraverso l'immaginazione artistica un diverso rapporto con il tempo.

le immagini-mito di Kiefer si propongono in tutta la loro portata come emblemi simbolici di una narrazione nuova e insieme antica. Esse rispondono alla necessità di venire incontro [...] alla passività insita in ogni soggetto, a quella culla dell'essere narrati che pervade come una necessità imprescindibile tutta la vita umana⁶⁵

Nelle sue opere Kiefer pratica una mitopoiesi, in cui immagini della tradizione, occidentale prima di tutto, acquistano nuovi significati. La storia, come argilla, può essere riplasmata e mostrare delle forme alternative. Kiefer si muove in un eterno presente estraneo al tempo lineare, come se stesse seguendo il monito del nano dello Zarathustra:

‘Tutto ciò che è diritto mente’, mormorò il nano in tono di spregio. ‘Ogni verità è curva, il tempo stesso è un circolo’⁶⁶.

4.2 *La fine come l'inizio: Anselm Kiefer*

Anselm Kiefer venne al mondo tra le macerie della guerra, l'8 marzo del 1945, a Donaueschingen, in Germania. Quelle macerie che egli ha definito come il suo parcoghiochi, diverranno un elemento centrale della sua produzione artistica. Nel 1965 si iscrive all'Università di Friburgo per studiare giurisprudenza ma abbandona

⁶⁵ Ivi, p. 84.

⁶⁶ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Longanesi & C., Milano 1979, p. 226.

questa via l'anno successivo intraprendendo gli studi all'accademia d'arte, prima a Friburgo e poi a Karlsruhe. Successivamente studia a Dusseldorf dove diventa allievo di Joseph Beuys.

La sua carriera artistica inizia con un difficile compito: come fare i conti con l'eredità culturale tedesca sulla quale gravano gli orrori del nazismo? Il fatto di essere nato alla fine della guerra gli permette di confrontarsi dalla prospettiva distaccata dell'estraneo; attraverso una maggiore oggettività è in grado di negoziare con i fantasmi del passato, producendo nuove memorie. Il passato può essere rielaborato e deve esserlo per poter comprendere il presente.

Questa prospettiva si riflette nel suo lavoro artistico: l'artista infatti non crea mai *ex nihilo* bensì plasma una materia già presente trasformandola in qualcosa di nuovo, mai definitivo né stabile bensì destinato a mutare continuamente.

Che cosa fanno i quadri rinchiusi lì dentro per tutto quel tempo, fino a quando rispuntano tra i miei pensieri facendomi un cenno, suggerendomi un'idea che potrebbe riportarli in vita, offrendogli un posto nell'opera a cui sto lavorando? Li riesumo, e capisco subito le possibilità che racchiudono. Ma cos'è successo mentre erano relegati lì? Nulla? No di certo, perché hanno saputo raccogliere le forze per attirare l'attenzione su di sé. Dopo aver liberato la tela dall'oscurità, la ridipingo e in questo modo si compie una transizione verso un altro stato. Spesso molto diverso da quello iniziale⁶⁷.

Uno dei primi lavori di Kiefer, una performance dal titolo *Besetzungen* (Occupazioni), risalente alla fine degli anni '60, propone una riflessione sul nazismo. Egli si fa ritrarre in una serie di fotografie (poi raccolte in un libro con il titolo *Heroische Sinnbilder*, Simboli eroici, figura 1) mentre riproduce il saluto nazista in alcuni luoghi significativi attraverso l'Europa o in paesaggi suggestivi.

⁶⁷ A. Kiefer, *L'arte sopravvivrà alle sue rovine*, Feltrinelli, Milano 2018, p. 38.

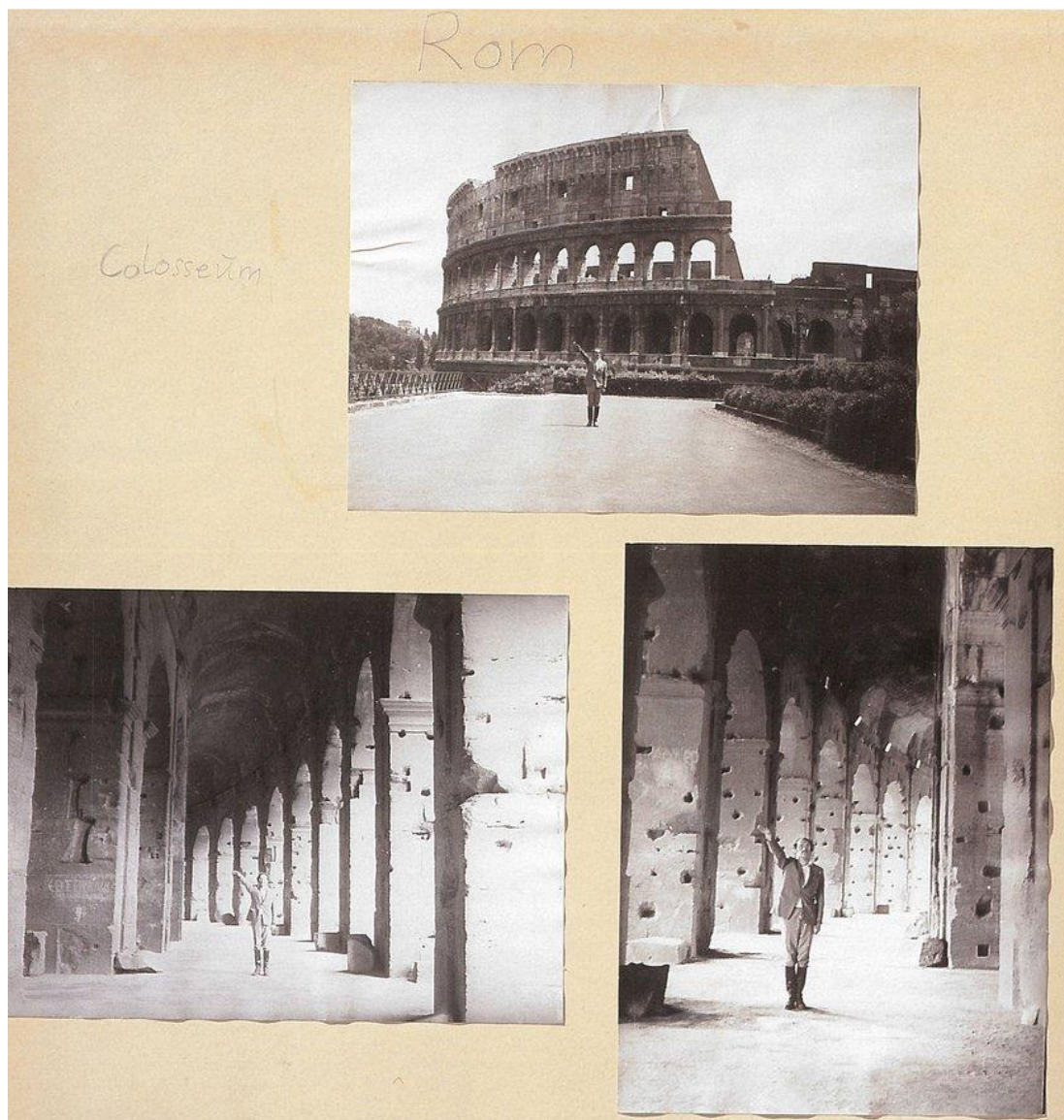


Figura 1. A. Kiefer, *Heroische Sinnbilder*, 1969, p. 20

Queste fotografie raccolsero numerose critiche negative, soprattutto da parte degli artisti e intellettuali che avevano vissuto gli anni della guerra e che rimproveravano a Kiefer di riaprire una ferita non ancora rimarginata. Durante gli anni '50 infatti, la maggior parte degli artisti tedeschi aveva messo da parte la storia recente per dedicarsi alle avanguardie d'oltreoceano oppure ad altre correnti artistiche.

L'intento di Kiefer era attuare un distacco ironico che allo stesso tempo rappresentasse un forte impegno politico. L'artista riproduce tale gesto cercando di calarsi nell'abito del nazista, non per identificarvisi, bensì per osservare la potenza del gesto, della postura, con l'unico scopo di comprendere la follia che vi sta dietro.

4.3 Nello studio dell'artista (nel laboratorio dell'alchimista)

Per comprendere meglio il lavoro dell'artista occorre studiare i materiali utilizzati, dai quali emergono con chiarezza i temi ricorrente e centrali di ogni opera: il tempo che scorre e la trasformazione di ogni cosa. Egli predilige materiali quali sabbia, argilla, cenere, paglia, piombo, vetro, fiori, semi; persino la pittura è usata come un materiale, per esempio ottenendo uno spesso strato di colore sulla tela che può poi essere scolpito o scrostato via. La tavolezza è il luogo della *poiesis*, dove «gli elementi pervengono alla loro 'giusta' combustione; bruciando, essi si liberano dalla fissità che li separava l'un l'altro, 'muoiono' all'esistenza che li costringeva a non essere null'altro che sé»⁶⁸. Molti dei quadri di Kiefer appaiono scuri, eppure all'inizio del processo la tela è bianca e i colori sono ben presenti. Durante il processo di produzione dell'opera, che mai giunge ad un risultato definitivo, l'artista ricopre la tela, strato dopo strato, come se volesse farla invecchiare prima del tempo, imprimendo sui vari strati la traccia del tempo trascorso.

Come un alchimista che accelera i processi naturali, così l'artista mostra sulla tela il tempo che corrode la materia. Un materiale molto caro a Kiefer è il piombo; questo è infatti il primo elemento nel processo alchemico per ottenere l'oro. In quanto collocato sul gradino più basso del percorso verso l'oro, il piombo rappresenta la pesantezza e l'attaccamento alla terra, ma allo stesso tempo esso contiene in sé l'argento, che gli conferisce un principio di leggerezza e di avvicinamento all'oro.

I suoi dipinti mostrano lo scorrere del tempo, la trasformazione degli elementi che subiscono processi chimici. Presso lo studio di Barjac, Kiefer ha esposto numerosi dipinti all'aria aperta, lasciando agli agenti atmosferici il compito di completare l'opera, trasformandola. Così spiega uno dei suoi metodi di produzione:

[...] ricopro il quadro di pittura nera, lo stendo a terra e lo bagno con dell'acqua grigia e sporca, lo restituisco alla natura, lo espongo all'aria e alle intemperie. Insomma, maltratto il quadro abbandonandolo al nulla, lo faccio precipitare deliberatamente e con crudeltà verso l'Orcus della "desolazione e del vuoto". È

⁶⁸ M. Cacciari, *Omaggio ad Anselm Kiefer*, in *Anselm Kiefer. Catalogo della mostra (Venezia, Museo Correr)*, Charta, Milano 1997, p. 11.

lasciato a se stesso, abbandonato dagli spiriti buoni, come il profeta che non riusciva più a distinguere la parola divina in mezzo al furore del mondo⁶⁹.

Durante una mostra alla Fondazione Vedova ai Magazzini del Sale di Venezia, Kiefer ha esposto delle fotografie incollandole su pannelli di piombo e le ha sottoposte all'elettrolisi (operazione che utilizza l'energia elettrica per sviluppare reazioni chimiche); in questo modo le opere si sono trasformate nel corso della mostra, mettendo in scena quello che può essere paragonato ad un procedimento alchemico di accelerazione dei processi naturali (figura 2).



Figura 2. A. Kiefer, *Salth of the Earth*, 2011, Venezia, foto di Vittorio Pavan

Kiefer è famoso per aver lavorato in grandi studi, da lui definiti come laboratori. Dal 1992 ha lavorato nel paesaggio bucolico di Barjac, nel sud-est della Francia, in un immenso spazio in cui ha costruito edifici, torri, scavato tunnel, cripte... Successivamente nel 2009 si è trasferito poco fuori Parigi in un enorme container all'interno del quale ha riunito tutti i suoi lavori e materiali, alcuni risalenti agli anni '70. Nessun opera o parte di essa è mai stata abbandonata da Kiefer, poichè tutto è

⁶⁹ A. Kiefer, *L'arte sopravvivrà alle sue rovine*, Feltrinelli, cit., p. 39.

destinato a trasformarsi, e il mutamento è continuo, ogni oggetto potrebbe portare ad una nuova idea. Egli si sposta in bicicletta all'interno di uno spazio che dice essere come il suo cervello; gli oggetti corrispondono a sinapsi e talvolta trova nuovi collegamenti tra loro.

4.4 *Rovine fertili*

Ruins are the most beautiful thing and because children do not judge, they just take them and play with them. They are for me not an end but a beginning. Sometimes, I knock down a tower by dismantling a piece just to watch how it falls. It is beautiful to see a tower, from which the keystone has been removed, reflecting if it wants to fall, how it hesitates; then everything goes very quick and with great noise to the ground. The feeling is comparable to that of starting an airplane. Full throttle is engaged. The airplane quivers with the power that wants to bring it forwards while the brakes still hold it in place, the machine, getting faster and faster, finally lifts itself into the sky⁷⁰.

Le rovine che in questo caso appaiono fonte di fascino sono quelle prodotte dalla civiltà occidentale; il crollo della torre di cui parla Kiefer non avviene casualmente, ma secondo la modalità di crollo che il mondo che l'ha prodotta prevede. Inizialmente esitante, sembra voler resistere in piedi a tutti i costi, poi all'improvviso crolla. Così come la costruzione avviene secondo i modi immaginati dal mondo di riferimento, anche il collasso dipende ed è influenzato dall'immagine che è stata pensata di esso. Non è un caso a nostro parere che Kiefer utilizzi come metafora un elemento tanto paradigmatico dell'Occidente moderno quale l'aeroplano.

⁷⁰ (<https://www.alejandradeargos.com/index.php/en/all-articles/21-guests-with-art/41746-interview-with-anselm-kiefer>). [Le rovine sono la cose più belle e i bambini, poiché essi non giudicano, le usano per giocare. Esse per me non sono una fine bensì un inizio. A volte faccio crollare una torre smantellandone un pezzo semplicemente per vedere come cade. È bellissimo vedere una torre cui sia stata tolta la pietra chiave, riflettere sul fatto se voglia cadere o no, e come esita; poi tutto crolla a terra molto velocemente e con grande rumore. Il sentimento è paragonabile a quello che si prova quando parte un aeroplano. L'accelerazione è al massimo. L'aereo trema per la potenza che lo spinge in avanti ma i freni lo tengono ancora in posizione, procedendo sempre più veloce finalmente si alza nel cielo. (trad. mia)].

Le rovine non sono per Kiefer il segno di una catastrofe bensì rappresentano il momento in cui le cose possono rinascere a nuova vita, dismettere la propria forma per assumerne un'altra. Come la notte che ogni giorno si trasforma in un'aurora.

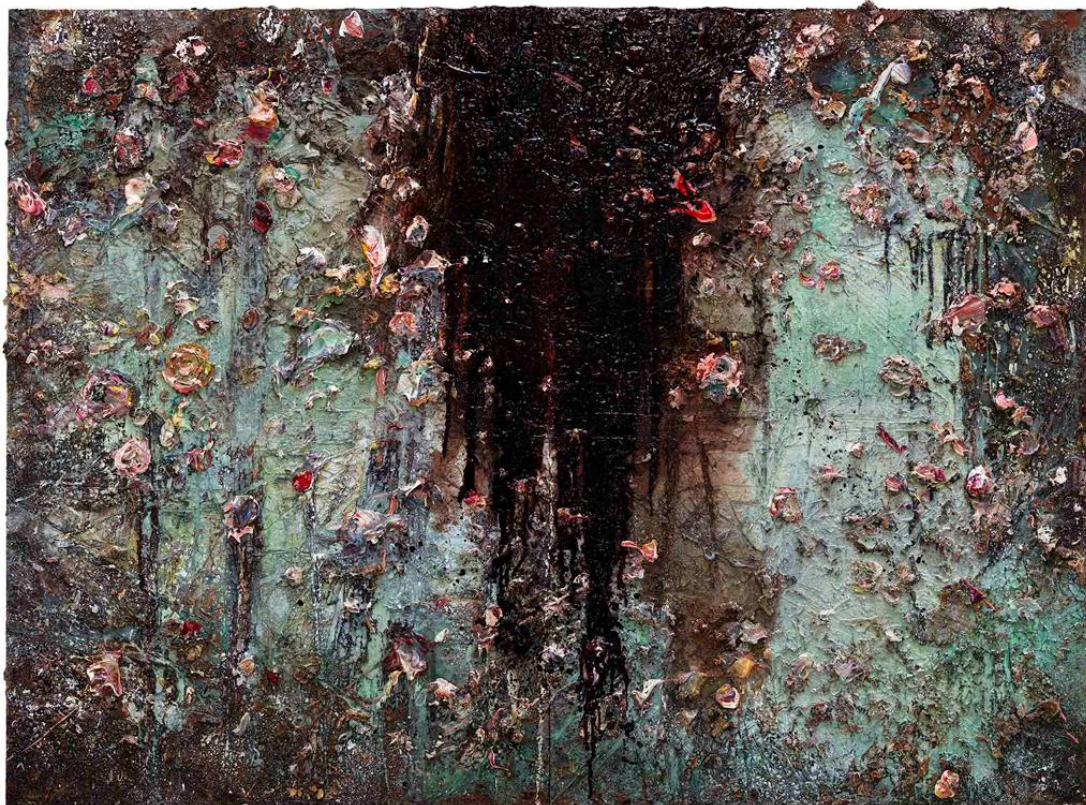


Figura 3. A. Kiefer, *Aurora*, 2015–17, olio, emulsione, acrilico, ceralacca, sedimenti di elettrolisi sulla tela, 280 × 380 × 9 cm, Gagosian Gallery, New York

Aurora rappresenta il momento in cui la natura si trasforma, in un passaggio graduale in cui la notte muore come oscurità e rinasce come luce.

Tra il 2010 e il 2011 Kiefer è titolare della cattedra di creazione artistica al Collège de France; le lezioni da lui tenute vengono raccolte nel testo *L'arte sopravvivrà alle sue rovine* (Kiefer 2018), citazione che egli sceglie come titolo senza riuscire a recuperarne la fonte, ma che ben si adatta alla sua concezione di arte. Tale citazione infatti esprime la potenza delle immagini in grado di durare nel tempo e di riaffiorare anche dopo l'eventuale distruzione o crollo del contesto che le ha prodotte. Una concezione che sembra richiamare quella di Aby Warburg per il suo concetto di *Nachleben* ossia di sopravvivenza delle immagini; studiando il Rinascimento fiorentino Warburg nota la ricomparsa di figure e forme (definite *pathosformel*, ossia

formule di pathos, di gestualità espressive di pathos) proprie della classicità greca. Le immagini oltrepassano il tempo come durata ed esistono in un presente fuori dal tempo. Kiefer sembra trasportare questa idea ad ogni sua opera che, anche se abbandonata, non è mai veramente cancellata, può sempre essere recuperata, acquisendo nuovi significati per l'artista, instaurando una nuova dialettica con il presente.

La sopravvivenza delle immagini non deve essere intesa come un processo statico: le forme che ritornano o vengono recuperate sono plastiche e in continuo divenire. Il superamento del tempo come durata è ciò che Nietzsche scoprì attraverso il pensiero dell'eterno ritorno⁷¹; nell'attimo convivono passato e futuro, come due sentieri che passano sotto la stessa porta carraia, ma sono entrambi infiniti, quindi l'attimo presente appartiene al tempo cairologico piuttosto che a quello cronologico.

Tutte queste concezioni vanno infatti nella direzione di un superamento del tempo cronologicamente inteso, come successione di momenti ed eventi, ed aprono perciò la possibilità di recuperare immagini e forme apparentemente passate, ma potenzialmente sempre presenti, in grado dunque di dare forma e senso a nuovi immaginari e nuove narrazioni.

4.5 Radici

Il confronto con la tradizione occidentale è costante nel lavoro di Kiefer. La presa di coscienza delle radici della propria cultura porta anche a cogliere con maggiore lucidità i fallimenti e le crisi del mondo occidentale. Egli sembra dialogare, attraverso

⁷¹ Ricordiamo la prima formulazione della teoria dell'eterno ritorno nel frammento 341 de *La gaia scienza* intitolato *Il peso più grande*, che così recita: «Che accadrebbe se, un giorno o una notte, un demone strisciasse furtivo nella più solitaria delle tue solitudini e ti dicesse: 'Questa vita, come tu ora la vivi e l'hai vissuta, dovrai viverla ancora una volta e ancora innumerevoli volte, e non ci sarà in essa mai niente di nuovo, ma ogni dolore e ogni piacere e ogni pensiero e sospiro, e ogni cosa indicibilmente piccola e grande della tua vita dovrà fare ritorno a te, e tutte nella stessa sequenza e successione – e così pure questo ragno e questo lume di luna tra gli alberi e così pure questo attimo e io stesso. L'eterna clessidra dell'esistenza viene sempre di nuovo capovolta – e tu con essa, granello di polvere!'. – Non ti rovesceresti a terra, digrignando i denti e maledicendo il demone che così ha parlato? Oppure hai forse vissuto una volta un attimo immane, in cui questa sarebbe stata la tua risposta: 'Tu sei un dio, e mai intesi cosa più divina!' Se quel pensiero ti prendesse in suo potere, a te, quale sei ora, farebbe subire una metamorfosi, e forse ti stritolerebbe; la domanda che ti porresti ogni volta e in ogni caso: 'Vuoi tu questo ancora una volta e ancora innumerevoli volte?' graverebbe sul tuo agire come il peso più grande! Oppure, quanto dovresti amare te stesso e la vita, per non *desiderare più* alcun'altra cosa che quest'ultima eterna sanzione, questo suggello? –

le sue opere, con i libri e i loro autori, dai poeti tedeschi a lui contemporanei ai testi della tradizione cabbalistica.

Un tema ricorrente, implicito, nelle opere dell'artista è la ricerca di un senso da parte dell'umanità, indipendentemente da qualsiasi fede o religione.

Il riferimento alla tradizione biblica è invece esplicito nell'opera intitolata *I sette palazzi celesti* (figura 3) esposta dal 2004 presso Pirelli HangarBicocca come installazione permanente. Le costruzioni sono ispirate al trattato *Sefer Hekhalot* o “Libro dei Palazzi” presente nel *Sefer Zohar*, il più importante testo cabbalistico della tradizione ebraica. Nel trattato vengono descritti numerosi palazzi posti in successione che devono essere attraversati per compiere l'ascesa verso Dio. Si tratta dunque di un percorso iniziatico di elevazione.



Figura 3. A. Kiefer, *I sette palazzi celesti*, 2004-2015, Pirelli Hangar Bicocca

Ideate a Barjac nel 2004 e poi trasferite e completate a Milano nel 2005, le torri misurano tra i 14 e i 18 metri di altezza e pesano circa 90 tonnellate ciascuna; sono realizzate in cemento armato adottando come misura modulare quella del container per il trasporto delle merci.

Le sette torri sono volutamente instabili, i blocchi sono stati impilati in un equilibrio precario per simboleggiare l'aspirazione prometeica dell'umanità moderna che tenta di elevarsi, quasi a volersi sostituire al divino, ma lo fa su basi non solide e sembra dunque prossima al crollo. La modernità è qui rappresentata nel materiale di costruzione di queste che assomigliano più che altro a rovine.

Tuttavia, un eventuale crollo delle torri, simbolo del crollo della civiltà che le ha prodotte, non comporterebbe una fine definitiva. Nella concezione di Kiefer, le rovine sono destinate a trasformarsi in altro, in un ciclo continuo. Ogni innovazione è una ricombinazione di vecchie tecniche; ogni trasformazione implica un nuovo presente intriso di passato.

Inoltre, le torri sono la raffigurazione del rapporto tra cielo e terra; secondo l'artista i due mondi sono complementari; in particolare, grazie ai meteoriti la terra ha raggiunto la sua completezza, integrando gli elementi di cui era priva. In senso figurato, le torri sono fatte di *polvere di stelle*.

Ciascuna torre ha un nome e un significato particolare: *Sefiroth*, la più bassa, sulla cui cima sono posti sette libri in piombo richiama la tradizione ebraica della cabbala. Il nome si riferisce alle emanazioni del divino espresse da dieci termini rappresentati con delle luci a neon. *Melancholia*, ispirata all'alchimia, è caratterizzata dal celebre "poliedro di Dürer" (figura presente nell'incisione di Albrecht Dürer del 1514 che porta il titolo *Melancolia I*) di cui Kiefer realizza una copia tridimensionale e la appoggia sulla cima della torre. La torre *Ararat* è un riferimento al monte su cui si dice si sia arenata l'arca di Noè. Sulla cima è presente proprio un modello stilizzato in piombo dell'arca. La quarta torre dal nome *Linee di campo magnetico* è la più alta (18 metri). Due torri poste molto vicine risultano complementari e portano i nomi *JH* e *WH* che presi in sequenza formano il nome di Jahweh. Ai piedi delle due torri vi sono dei meteoriti in piombo che si ipotizza possano simboleggiare i cocci dei vasi citati nello Zohar (testo principale della cabbala), quali rappresentazione del mondo del male (in quanto scarto) poi rigenerati da Dio che vi infuse nuova vita. La settima torre porta il nome di *Torre dei Quadri Cadenti* poiché su di essa sono state incastrate delle cornici di legno e piombo senza alcuna immagine all'interno, bensì solo lastre di vetro infranto.

Occorre evidenziare come l'installazione di Kiefer all'interno dell'HangarBicocca rappresenti una contraddizione, in grado però di rendere esplicito il contrasto suggerito dall'opera stessa: l'aspetto fragile, rovinoso delle torri risulta in contrasto con la struttura all'interno della quale sono situate, la quale sembra essere votata a "testimoniare l'eternità trionfale del Moderno"⁷². Gli edifici che compongono l'area di Pirelli HangarBicocca sono infatti costruzioni tipicamente industriali, sorte in un'area precedentemente destinata ad importanti aziende. In particolare l'installazione *I sette palazzi celesti* sorge nell'edificio chiamato "Navate", costruito tra il 1963 e il 1965 dalla sezione Elettromeccanica e Locomotive dell'allora azienda Breda Costruzioni Ferroviarie.

Dal 2015 sono stati aggiunti all'installazione cinque grandi dipinti (circa 6x7m) che donano un senso di profondità all'installazione. Due di questi portano lo stesso titolo *Cette obscure clarté qui tombe des étoiles* e raffigurano entrambi un paesaggio desertico in una notte stellata; tuttavia la notte è rappresentata in negativo, quindi il cielo è chiaro e le stelle sono realizzate con semi di girasole colorati di nero. I paesaggi desolati, l'assenza di alcuna traccia umana, l'incombere del cielo sulla terra, sono tutti soggetti ricorrenti nelle opere di Kiefer. Ben consapevole dei ripetuti fallimenti umani dell'epoca moderna, egli immagina uno scenario alternativo, forse il mondo alla fine del mondo, e lo rappresenta nei suoi quadri. Non vi è traccia di rovine, nessun rimpianto per il mondo perduto; il vortice di stelle scure sembra incombere sulla terra, tuttavia, come suggerito dal titolo, quel che cade dal cielo, nonostante appaia come *obscure* è in realtà *clarté* (chiarezza, splendore).

Un altro paesaggio desertico molto simile è raffigurato nel dipinto dal titolo *Alchemie* (figura 4), composto da due tele affiancate. Questa volta i semi di girasole sono utilizzati come gocce di pioggia, simbolo di fertilità in grado di donare nuova vita al terreno reso arido dal sole. Una bilancia pende sul paesaggio e i due piatti portano sale e pioggia, aridità e fertilità.

Un altro dipinto, dal titolo *Jaipur*, è la rappresentazione di una piramide invertita che simboleggia il fallimento del tentativo dell'uomo di avvicinarsi al divino attraverso le antiche ed enormi costruzioni architettoniche.

⁷² F. Vercellone, *Simboli della fine*, cit., p. 13.

La quinta tela è una riflessione sulla storia e il destino del popolo tedesco; dal titolo *La linea della salvezza tedesca*, raffigura un uomo davanti all'orizzonte, in riferimento ai quadri di Caspar David Friedrich. Quello che vede però è un arcobaleno su cui il pittore ha segnato i nomi dei più importanti pensatori tedeschi.



Figura 4. A. Kiefer, *Alchemie*, 2012, Olio, emulsione, acrilico, ceralacca, semi di girasole, oggetto di metallo e sale su tela. 660x1140x40 cm.

Courtesy Galleria Lia Rumma, Milano/Napoli

L'installazione *I sette palazzi celesti* raffigura quindi un paesaggio desolato, prossimo alla catastrofe; eppure sappiamo che l'eventuale catastrofe sarebbe confinata alla civiltà occidentale moderna e che dalle sue macerie si produrrebbe nuova vita. Nell'immaginario di Anselm Kiefer ogni catastrofe è anche una rigenerazione proprio perché concepisce il tempo come un circolo in cui non vi è un principio né una fine definitiva.

CAPITOLO QUINTO

Collapsosophie

5.1 *Comment ne pas s'effondrer*

La *collapsosophie* nasce per definizione nel 2018 grazie al testo *Une autre fin du monde est possible* (Servigne, Stevens & Chapelle) concepito come secondo passo nel progetto degli autori; mentre il primo, rappresentato dal libro precedente (Servigne & Stevens 2015) prevede l'ingresso nel mondo della collassologia attraverso un discorso che coinvolge la testa (il cervello), questo secondo passo si muove verso il cuore, per un approccio emotivo ed intuitivo all'*effondrement*; il terzo passo invece, come leggiamo sul sito personale di Servigne⁷³, consisterebbe in una *collapsopraxis*, rappresentata dalle mani, come applicazione pratica delle idee sul collasso, una via esteriore che può condurre verso l'impegno politico, la creazione di comunità resilienti...

La collassosofia costituisce un universo di riflessioni e legami che intendono trasformare il rischio di una fine catastrofica e definitiva in un *happy collapse* (Servigne, Stevens & Chapelle 2020). Questa alternativa corrisponde alla distinzione tra le due possibili modalità della fine del nostro mondo come individuate nel secondo capitolo, la rottura e la metamorfosi. Infatti queste possono essere trasportate sul piano individuale: di fronte all'eventualità di un *effondrement*, se il soggetto non ha preso in considerazione il rischio che il mondo possa finire, si ritroverà a subire la rottura del mondo come una rottura dentro di sé, vedendo crollare i propri punti di riferimento e non avendone individuati di nuovi a cui aggrapparsi per garantire la continuità della propria presenza al mondo. Se, al contrario, il soggetto ha preso coscienza di tale rischio e ha intrapreso un percorso interiore di preparazione e di trasformazione del proprio rapporto con il mondo circostante e con gli altri esseri viventi, allora avrà iniziato una metamorfosi che forse gli permetterà di accogliere in maniera più salda un eventuale *effondrement*. La collassosofia sta dalla parte della

⁷³ <https://pabloservigne.com/>

metamorfosi per mettere in atto una transizione verso un diverso modo di fare mondo, che parta dai soggetti implicati nella trasformazione.

Così gli autori definiscono questo nuovo ambito parente della collassologia:

Proponiamo di chiamare ‘collassosofia’ [...] l’insieme di comportamenti e prese di posizione che risultano da questa situazione inestricabile (tra i collassi che si verificano e un possibile collasso globale) e che vanno oltre il mero ambito della scienza⁷⁴.

Sebbene già la collassologia si collocasse al di fuori della scienza classicamente intesa, pur avendo a che fare con oggetti scientifici, la *collapsosophie* intraprende un percorso verso l’interiorità. Si presenta come il tassello mancante, che permette di riunire il cambiamento esterno con la necessaria trasformazione interna.

L’esercizio della collassosofia deve portarci a trasformare la sofferenza prodotta dal *climate despair* in slancio vitale, energia creativa per costruire un’immaginario che ci guidi attraverso i tempi più difficili. Preparandosi in anticipo ad affrontare eventi catastrofici o radicali trasformazioni del proprio modo di vivere ci si accorge davvero che *un’altra fine del mondo è possibile*, al di là del bruto finire.

We don’t want to end like this. The Great Turning is a transition, it’s something we’re doing instead of the collapse, something that can guide us through it⁷⁵.

Uno degli alleati della collassosofia che gli autori individuano e dal quale si lasciano ispirare è il progetto *The Work That Reconnects* creato già verso la fine degli anni ’70, da Joanna Macy, attivista sin dall’epoca del nucleare, studiosa e sostenitrice dell’ecologia profonda⁷⁶. Il progetto ha lo scopo di incentivare la solidarietà e il coraggio di agire nonostante l’aggravarsi della condizione ecologica. Il percorso è

⁷⁴ P. Servigne, R. Stevens & G. Chapelle, *Un’altra fine del mondo è possibile*, op. cit., p. 18.

⁷⁵ Joanna Macy interview: <https://www.youtube.com/watch?v=Y9vHc1aqSaM>. [Noi non vogliamo finire così. Il *Great Turning* è una transizione, è qualcosa che noi facciamo opponendoci al collasso, qualcosa che può guidarci attraverso di esso. (trad. mia)].

⁷⁶ Movimento filosofico-ambientale di tipo ecocentrico, il cui intento è considerare tutti gli esseri viventi sullo stesso piano, come parti dell’ecosfera. Il movimento è nato nel 1960 grazie all’alpinista e filosofo norvegese Arne Naess (1912-2009).

pensato per essere svolto collettivamente, creando innanzi tutto legami interpersonali, per uscire dalla solitudine e dall'atomizzazione imposta dalla nostra società. Quello che Joanna Macy vuole suscitare attraverso i suoi lavori, è un sentimento di *active hope*, speranza attiva, agente, in grado di trasmutare la sofferenza prodotta da un mondo autodistruttivo in entusiasmo e consapevolezza verso un modo più autentico di stare al mondo, con il mondo.

Un altro concetto essenziale nel lavoro di Macy è quello di *Great Turning*, il quale consiste in un mutamento nella percezione del problema; una volta raggiunto il lato più profondo della propria sofferenza, alla quale viene paragonata la sofferenza dell'ecosistema Terra, immaginata con il tentativo di umanizzare ogni essere vivente, accade che il dolore si trasforma in energia vitale.

The Chinese character for crisis is a combination of two forms: one means danger, the other opportunity. On this fulcrum danger turns to opportunity⁷⁷.

È un momento di svolta che può presentarsi all'improvviso (come un'epifania⁷⁸ joyciana) oppure che può essere raggiunto in maniera graduale, in un processo di compresione ed elaborazione del proprio ruolo all'interno del mondo. Il *Great Turning* è una nuova narrazione che viene formulata da coloro i quali non intendono lasciare alla società industriale l'ultima parola sul disastro ecologico né permettergli di vincere distruggendo la Terra; narrazione che prevede l'emergere della creatività e della novità orientate verso una transizione ad un sistema di vita più sostenibile per l'ecosistema. Dopo anni di azioni contro di esso, è ora tempo di discernere tra ciò che favorisce la vita in ogni sua forma e ciò che la impedisce.

Nella loro frequentazione di libri, conferenze, incontri dedicati al cambiamento climatico, all'Antropocene ecc., gli autori della collassologia hanno notato come quasi mai si faccia riferimento alle emozioni. Questa a loro avviso è una grande

⁷⁷ J. Macy & M. Young Bloom, *Coming back to life. The updated guide to the work that reconnects*, New Society, Gabriola Island 2014, p. 165. [Il carattere cinese che sta per "crisi" è la combinazione di due forme; una significa pericolo, l'altra opportunità. In questo punto cardine il pericolo si trasforma in opportunità. (trad. mia)].

⁷⁸ Improvvisa rivelazione di una verità o realtà fino a quel momento ignorata che porta ad un'immediata e più profonda comprensione di se stessi e della situazione nella quale si sta vivendo.

manca che impedisce di elaborare interiormente delle constatazioni così drammatiche e influenti sulla propria vita. La collassosofia nasce proprio per colmare questo vuoto e proporre un discorso completo sull'*effondrement*. La loro intuizione è considerare la reazione alle notizie sulla possibile fine del nostro mondo con lo stesso approccio utilizzato nel caso di un lutto. Infatti, come nel caso del lutto, affinché questo venga accolto e superato occorre un lavoro di rielaborazione, il che comporta l'attraversamento di alcune fasi che possono articolarsi in un'iniziale negazione, seguita da rabbia, depressione e accettazione. Il ruolo fondamentale della rielaborazione consiste nel riconoscere la sofferenza e accoglierla, dandole un nome e impedendole di trattenere il soggetto nella trappola della depressione.

Nel caso preso in esame, dopo l'accettazione spesso segue l'impegno concreto e infine anche la gioia, non tanto per l'aver trovato delle soluzioni al prolema, quanto per l'occasione riscoperta grazie ad un approccio più positivo, di vivere entro un nuovo orizzonte di senso conferito proprio dalla possibilità più concreta della fine. Inoltre è interessante osservare come nei momenti di crisi, si producano movimenti di solidarietà tra le persone e una maggiore umanità, segno che non esiste solo la legge della competizione dominante all'interno del sistema economico capitalista.

En effet, penser le ravage de nos milieux comme un préalable plutôt que comme le point d'arrivée fait une différence : ce qui importe alors n'est pas tant d'insister sur les catastrophes à venir que de continuer à cultiver un sentiment de joie, des relations non prédatrices, de nouvelles ressources, pour surmonter la fatigue de recommencer et transformer notre colère devant ces vies perdues en capacités d'agir et de penser⁷⁹.

Si smette quindi di pensare la situazione come una crisi passeggera che presto verrà superata abbandonando così anche l'intenzione di trovare delle soluzioni per evitare la catastrofe climatica e si arriva a comprendere che ciò che deve essere modificato è l'atteggiamento interiore nei confronti della situazione esterna.

⁷⁹ E. Hache (a cura di), *De l'univers clos au monde infini*, Editions Dehors, Bellevaux 2020, pp. 16-17. [Effettivamente vi è una grande differenza nel pensare alla devastazione del nostro ambiente come ad una situazione preventiva piuttosto che come punto di arrivo: l'importante non è tanto insistere sulle catastrofi imminenti bensì continuare a coltivare un sentimento di gioia, delle relazioni non predatorie, delle nuove risorse, per superare la fatica del ricominciare e trasformare la nostra rabbia causata dalla perdita di queste vite in capacità di agire e di pensare. (trad. mia)].

La collassosofia recupera la spiritualità per affrontare la possibile fine del nostro mondo; spiritualità intesa in un senso ampio, e piuttosto laico, come propone Dominique Bourg,

J'entends donc, en un premier sens, par spiritualité la fonction qui met en forme le mode particulier de relations qu'une société noue avec ce qu'elle appréhende comme un dehors, avec ce en quoi et à partir de quoi elle se développe⁸⁰.

È un Fuori, un Altrove ciò di cui la collettività ha bisogno per definirsi; una zona da cui trarre valori e simboli sui quali fondare la propria condotta. Non si tratta di un altrove nello spazio, ma della possibilità di trascendere la realtà a partire dalla realtà stessa, per raggiungere altri mondi possibili. Contro il disincanto del mondo provocato dal trionfo della razionalità moderna, quale unico mezzo attraverso il quale osservare, spiegare e dominare il mondo circostante (Weber 2004), l'approccio della collassosofia si muove nella direzione di un recupero del rapporto con il magico e l'invisibile, elementi che comportano innanzi tutto una relazione con la natura non più predatoria e di sfruttamento, ma rispettosa e solidale.

Come leggiamo nella prefazione di Dominique Bourg al testo dedicato alla collassosofia

Smettiamola di scivolare verso il baratro di questa modernità deleteria. [...] Impariamo di nuovo ad abbracciare i meandri della realtà o meglio delle realtà. Impariamo ancora una volta che il nostro mondo è più di quello che possiamo dominare, anche in modo indiretto, e anche semplicemente capire⁸¹.

Muoversi verso un atteggiamento di questo genere, riconnettendosi alla sacralità della natura e all'apertura di possibilità che essa comporta, permette di affrontare la crisi della nostra civiltà in maniera più sana e gioiosa, anche perché, se la realtà non

⁸⁰ D. Bourg, *Une nouvelle terre*, Éditions Desclée de Brouwer, Paris 2018, p. 11. [Intendo dunque per spiritualità, in un primo senso, la funzione che mette in forma il particolare modo di una società di costruire relazioni con ciò che essa concepisce come un Fuori, con ciò attraverso cui essa si sviluppa. (trad. mia)].

⁸¹ D. Bourg in Prefazione a P. Servigne, R. Stevens & G. Chapelle, *Un'altra fine del mondo è possibile*, cit., p. XV.

è limitata a ciò che appare, ma lo eccede, la fine del mondo non è senz'altro la fine di ogni cosa.

Un atteggiamento di riscoperta del magico nella natura potrebbe costituire un primo passo nella creazione di legami con i non-umani, troppo a lungo considerati come esseri inferiori nella *scala naturae* organizzata dagli umani. Tessere legami con i non-umani in un momento di crisi di un mondo che è soprattutto umano, potrebbe rappresentare per noi un grande vantaggio; da questi legami potremmo ricavare grandi lezioni di resilienza e risoluzione di problemi, ma soprattutto di sostenibilità. Stabilire rapporti pari a quelli tra umani ci permetterebbe di ottenere un aiuto per una situazione che non sappiamo più gestire.

La prospettiva resa visibile dalla collassosofia risiede nella possibilità di prepararsi e attraversare gli eventuali collassi nella maniera più umana, consapevoli che già recuperare un'umanità autentica costituirebbe una grande svolta nell'atteggiamento occidentale verso la fine. Oppure, come propone Latour (2015), per trasformare il proprio atteggiamento nei confronti della Natura occorre diventare *Terrestri* ed abbandonare la nozione di Natura a favore di Gaia, quale entità unitaria in grado di autoregolarsi grazie alla azione combinata di tutti gli organismi che lo abitano. La definizione di Gaia per indicare la Terra è stata formulata da James Lovelock⁸² a partire dal 1965 grazie ai suoi studi sull'atmosfera terrestre. Dalla constatazione che l'atmosfera non mantiene un equilibrio chimico, Lovelock poté descrivere la Terra come un pianeta vivente, a differenza per esempio di Marte, la cui atmosfera è in equilibrio chimico. Qual è dunque il fattore che rende la Terra viva? «Le comportement de la Terre est inexplicable sans l'addition du travail accompli par les organismes vivants»⁸³. Diventare terrestri significa imparare a reagire davanti alle trasformazioni che attraversano Gaia e acquisire una maggiore sensibilità nei suoi confronti, comprendendo che gli umani non ricoprono un ruolo di protagonisti né di guida, che non siamo cioè i soli al comando della Terra.

⁸² Chimico britannico (1919-). Pubblica per la prima gli studi sull'ipotesi Gaia nell'articolo scritto insieme a C.E. Giffin, *Planetary Atmospheres: Compositional and other changes associated with the presence of Life* del 1969. Il suo primo libro dedicato alla teoria di Gaia esce nel 1979 con il titolo *Gaia. A New Look at Life on Earth*.

⁸³ B. Latour, *Face à Gaia*, cit., p. 111. [Il comportamento della Terra è inspiegabile senza l'aggiunta del lavoro svolto dagli organismi viventi. (trad. mia)].

Al di là degli alleati alla collassosofia citati nel testo di Servigne, Stevens & Chapelle (Treccani 2020), vorremmo proporre un altro esempio che a nostro parere potrebbe fare parte di un'ipotetica *rete della collassosofia*. Ci riferiamo a Donna Haraway e al suo testo *Chthulucene*. L'autrice propone concetti e termini nuovi o da recuperare per "restare a contatto con il problema"; contro l'atteggiamento cinico e disfattista comune a tutti coloro che credono che non valga la pena di provare a salvare la vita sulla Terra, e contro la fiducia smisurata nella tecnologia che tutto rimetterà a posto, l'autrice ispira un movimento di ricongiungimento con il presente, non inteso come momento di passaggio tra un passato "epoca dell'oro" e un futuro apocalittico o ultraterreno, ma quel presente fatto di legami e di significati condivisi. A nostro avviso la prospettiva di Haraway è molto vicina alla collassosofia in quanto condivide con essa l'intenzione di costruire parentele tra umani e con i non-umani, avvicinandosi ad una comprensione dell'ecosistema Terra più umile e rispettosa. Questo non significa lasciar perdere il futuro e ogni speranza di sopravvivere all'Antropocene, tutto al contrario, poiché un diverso approccio con l'esistente circostante può solo che tornare a nostro vantaggio: «con-diveniamo insieme, gli uni con gli altri, oppure non diveniamo affatto»⁸⁴.

Chthulucene è la proposta creativa di Haraway che a suo giudizio permette di vivere meglio il nostro tempo rispetto ai termini Antropocene o Capitalocene. Questa

È composta da due radici greche (*khthôn* e *kainos*) che insieme definiscono una tipologia di tempo-spazio utile per imparare a restare a contatto con il vivere e il morire in forma responso-abile su una Terra danneggiata e ferita⁸⁵.

Chthulucene è il momento presente e contemporaneamente il tempo dell'inizio in cui vivono le creature ctonie (da *khthôn* appunto), appartenenti alla Terra «le creature ctonie sono mostri nel senso migliore del termine: dimostrano e performano l'importanza materiale dei processi terrestri e di tutte le creature»⁸⁶. Proponendo questo concetto Haraway mette fine alla concezione troppo antropocentrica del presente, togliendo agli umani e ai loro metodi di conoscenza il ruolo di protagonisti

⁸⁴ D. Haraway, *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, Nero, Roma 2019, p. 17.

⁸⁵ Ivi, p. 13.

⁸⁶ Ivi, p. 14.

della Terra. Questi esseri ctoni portatori di altre visioni insegnano a convivere e conmorire opponendosi alla forza divisiva dell'Antropo-Capitalocene, intrecciando gli umani in reti ecologiche all'interno delle quali il loro ruolo è pari a quello degli altri esseri viventi.

5.2. Esercizi spirituali

Che filosofare sia “imparare a morire” Montaigne ce lo ricorda, riprendendo Seneca. Perché dunque non servirci della filosofia per affrontare il collasso della nostra civiltà?

Il pensiero della morte, tanto individuale quanto collettiva, non può essere evitato. Vi è ovviamente una differenza tra la morte e la fine, ma nel pensiero della fine del mondo emerge il pensiero della morte, in particolare in questo panorama, l'orizzonte della morte individuale e della morte collettiva vengono a coincidere.

Ogni tentativo di elaborare un pensiero circa la fine del nostro mondo deve quindi essere accolto, perché in ogni caso possiede un valore propedeutico.

Nelle scuole filosofiche dell'antichità, era molto diffusa la pratica di esercizi che possiamo definire spirituali (Hadot 2005), volti ad insegnare al filosofo ad approcciarsi alla vita, alla morte, al dolore... Anzi, potremmo dire che la filosofia stessa consistesse in un saper vivere, che veniva insegnato appunto attraverso esercizi concreti, pratiche.

Un simile genere di pratiche dovrebbe oggi essere recuperato, per affrontare una prospettiva come quella del finire, intesa come capacità di mettere fine, anzitutto nel proprio immaginario, ad un mondo deleterio. Un finire che deve essere considerato come il rifiuto di continuare a perpetrare un mondo simile a quello occidentale. È necessario però che un simile movimento venga guidato da pratiche ben precise, essendo noi abitanti di quel mondo e abitati da esso, fin nel nostro corpo. Come ogni metamorfosi, deve essere intrapresa in modo graduale per non correre il rischio, sempre presente, di una fine definitiva dalla quale non è possibile tornare indietro, né produrre qualcosa di nuovo.

Riportiamo qui un pensiero di Epitteto (esponente della scuola stoica di epoca romana), che potrebbe essere applicato al nostro discorso sulla fine:

Ciò che turba gli uomini non sono le cose, ma i giudizi che essi formulano sulle cose. Per esempio, la morte non ha nulla di temibile, altrimenti sarebbe sembrata tale anche a Socrate. Ma è il giudizio che noi formuliamo sulla morte, cioè che essa è temibile, ad essere temibile nella morte⁸⁷.

Così come con la morte, il giudizio che formuliamo sulla fine del nostro mondo influenza direttamente la nostra esperienza di tale fine, che in sé non può essere definita né come temibile né come auspicabile, poiché il suo valore dipende solo dalla concezione che di essa noi ci costruiamo.

Approssimarsi alla fine avendo nella mente una visione catastrofica provocherà angoscia e paura; al contrario, preparare l'immaginario pensando alla fine come un'opportunità, un momento di passaggio, di metamorfosi e come parte essa stessa della vita, permetterà di non cadere nella depressione e nella perdita di senso.

⁸⁷ P. Hadot (a cura di), *Manuale di Epitteto*, Einaudi, Torino 2009, p. 153.

Conclusione

Ogni tentativo di conclusione per un discorso come quello affrontato non può che essere un'apertura verso il futuro, e verso un futuro anzitutto *terrestre* che deve essere pensato a partire da oggi.

Abbiamo visto che il discorso sulla fine oggi è caratterizzato da una particolare urgenza perché questa finestra di possibilità in cui (forse) ancora ci troviamo, non sappiamo per quanto ancora resterà aperta. Prendere delle decisioni oggi riguardo al futuro che vorremmo vivere è quindi vitale. Con l'aggravarsi della condizione climatica la possibilità di uscire da questo mondo immaginando delle alternative sarà probabilmente molto limitata e con essa anche la possibilità di una qualche operabilità per la costruzione di un mondo diverso.

L'analisi delle riflessioni di De Martino sul tema della fine del mondo ci ha mostrato come le sue intuizioni assumano nel presente una particolare drammaticità ed anche una preziosa guida per orientarsi in questo tempo difficile.

Confrontarsi con l'eventualità della fine ha avuto per noi lo scopo di riconciliarsi con il momento presente, riemergendo nell'oggi con una maggiore consapevolezza riguardo alla propria vita e al proprio tempo; si è trattato dunque di compiere un viaggio nell'immaginario del futuro per poter fare ritorno sulla Terra, in questo presente, e poterlo vivere con entusiasmo.

Il percorso che abbiamo intrapreso ci ha permesso di aprire delle vie che prima non riuscivamo nemmeno a vedere, in quanto erano fuori del nostro immaginario sulla fine. Accorgersi della possibilità della fine è il primo passo per prepararsi ad accoglierla con la giusta disposizione d'animo.

Un approccio filosofico ed antropologico alla collassologia era per noi fondamentale, per portare le questioni che essa pone ad un livello di efficacia ancora maggiore, mettendo in luce le parentele con la tradizione filosofica ed antropologica, così da avere le radici ben salde per poter reagire al mutamento climatico e ai possibili collassi senza rischiare di vivere il collasso del nostro mondo anche nella nostra interiorità.

Il nostro percorso ha voluto soffermarsi sull'analisi della produzione artistica di Anselm Kiefer perché riconosciamo alle sue immagini la capacità di veicolare una visione altra del tempo, e dunque della fine, diversa dalla percezione ordinaria che si può avere all'interno del mondo occidentale. La sua concezione del tempo non prevede un corso lineare ed una fine definitiva, bensì una trasformazione e rigenerazione delle cose in un ciclo continuo; questa visione è veicolata dalle sue opere, così come osservato nell'installazione *I sette palazzi celesti*, in cui le torri volutamente instabili suscitano l'immaginazione del loro possibile crollo, ma allo stesso tempo le loro rovine sarebbero materia per qualcosa di nuovo, il crollo metterebbe in moto una nuova trasformazione. Le torri di Kiefer sono lì per renderci consapevoli che «un inizio della e dalla fine è dinanzi a noi»⁸⁸ e ci spingono quindi ad iniziare un percorso che, grazie alla collassosofia, sappiamo essere necessario a partire dalla propria interiorità per rielaborare l'inizio della fine che vediamo fuori di noi e non lasciarci intrappolare nel suo vortice. Un percorso che assomiglia a quello che le torri stesse rappresentano: il viaggio iniziatico nei sette palazzi celesti per ascendere verso il cielo. Nel nostro caso il percorso non rappresenta un'ascesi bensì un ridiscendere sulla Terra, per tornare a vivere con una maggiore consapevolezza.

Sulla base del nuovo immaginario costruito occorre dunque scegliere cosa si vuole salvare, conservare di questo nostro mondo che si approssima a finire, seguendo l'avvertimento di Marco Polo al Gran Khan:

L'inferno dei viventi non è qualcosa che sarà; se c'è n'è uno, è quello che è già qui, l'inferno che abitiamo tutti i giorni, che formiamo stando insieme. Due modi ci sono per non soffrirne. Il primo riesce facile a molti: accettare l'inferno e diventarne parte fino al punto di non vederlo più. Il secondo è rischioso ed esige attenzione e apprendimento continui: cercare e saper riconoscere chi e cosa, in mezzo all'inferno, non è inferno, e farlo durare, e dargli spazio⁸⁹.

⁸⁸ F. Vercellone, *Simboli della fine*, cit., p. 24.

⁸⁹ I. Calvino, *Le città invisibili*, Mondadori, Roma 2016, (prima ed. 1972), p. 160.

Dargli solide radici per garantirgli di fare crescere i suoi rami in un futuro che si prospetta confuso e annuvolato, ma che noi ci immaginiamo carico di potenzialità, vivo e fecondo.

Bibliografia

- G. Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino 2000
- M. Aime, F. Remotti & A. Favole, *Il mondo che avrete. Virus, Antropocene, Rivoluzione*, Utet, Torino 2020
- P. Amine, *Anselm Kiefer: histoire et désenchantement*, in «Revue des deux mondes», Janvier 2011, pp. 161-163
- W. H. Auden, *The age of anxiety. A Baroque eclogue*, Faber and Faber, London 1948
- C. Baker, *Collapsing consciously*, North Atlantic Books, Berkeley 2013
- J. G. Ballard, *Il mondo sommerso*, Feltrinelli, Milano 2005 (ed. orig. *The drowned world*, Berkeley Books, 1962)
- F. Bellusci, *Michel Serres: una filosofia su ciò che ci attende*, in «Lo Sguardo», n. 22 2016
- D. Bourg, *Une nouvelle terre*, Éditions Desclée de Brouwer, Paris 2018
- O. Brown, *Migration and climate change*, IOM Migration Research Series n. 31 International Organization for Migration, Geneva 2008
- M. Cacciari, *Il potere che frena. Saggio di teologia politica*, Adelphi, Milano 2013
- I. Calvino, *Le città invisibili*, Mondadori, Roma 2016, (prima ed. 1972)
- G. Celant, *Anselm Kiefer: Il sale della terra*, Skira, Milano 2011
- G. Celant & M. Cacciari, *Anselm Kiefer. Catalogo della mostra (Venezia, Museo Correr)*, Charta, Milano 1997
- F. Chateauraynaud & D. Torny, *Les sombres précurseurs*, Les Éditions de l'EHESS, Paris 1990
- Y. Citton & J. Rasmi, *Génération collapsonautes. Naviguer par temps d'effondrements*, Éditions du Seuil, Paris 2020
- Y. Cochet, *L'effondrement, catabolique ou catastrophique?*, Institut Momentum, 27 mai 2011

- S. Consigliere, *Antropo-logiche. Mondi e modi dell'umano*, Edizioni Colibrì, Paderno Dugnano 2014
- P.J. Crutzen & E. Stoermer, *The «Anthropocene»*, «IGBP Newsletter», 2000, n. 41, pp. 16-18
- D. Danowski & E. Viveiros de Castro, *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine*, nottetempo, Milano 2017 (ed. orig. *Ha mundo por vir ? : Ensaio sobre os medos e os fins*, Cultura e Barbárie e Instituto Socioambiental, Florianópolis 2014)
- E. de la Boétie, *Discours de la servitude volontaire ou le contr'un*, Mille et une nuits, Paris 2011 (prima ed. 1576)
- E. De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Bollati Boringhieri, Torino 2007 (prima ed. Einaudi, 1948)
- , *La fine del mondo*, Einaudi, Torino 2002 (prima ed. Einaudi)
- P. Descola, *Oltre natura e cultura*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2021 (ed. orig. *Par-delà nature et culture*, Éditions Gallimard, Paris 2005)
- J. Diamond, *Collasso. Come le società scelgono di morire o di vivere*, Einaudi, Torino 2014 (ed. orig. *Collapse. How societies choose to fail or succeed*, Viking Press, New York 2005)
- C. Dion, *Petit manuel de résistance contemporaine. Récits et stratégies pour transformer le monde*, Actes Sud, Paris 2018
- M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno. Archetipi e ripetizioni*, Lindau, Torino 2018 (ed. orig. *Le Mythe de l'Éternel Retour. Archétypes et repetition*, Éditions Gallimard, Paris 1969)
- M. Fisher, *Realismo capitalista*, Nero, Roma 2018 (ed. orig. *Capitalism Realism: Is there no alternatives?* Zero Books, Winchester 2009)
- E. Hache (a cura di), *De l'univers clos au monde infini*, Editions Dehors, Bellevaux 2020
- P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 2005 (ed. orig. *Exercices spirituels et philosophie antique*, Éditions Albin Michel, Paris 2002)
- , (a cura di), *Manuale di Epitteto*, Einaudi, Torino 2009
- D. Haraway, *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, Nero, Roma 2019 (ed. orig. *Staying with the Trouble - Making Kin in the Chthulucene*,)

R. Hopkins, *Manuale pratico della transizione. Dalla dipendenza dal petrolio alla forza delle comunità locali*, Arianna Editrice, Bologna 2009 (ed. orig. *The Transition Handbook*, Green Books, Cambridge 2008)

C. G. Jung & K. Kerényi, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Einaudi, Torino 1948

A. Kiefer, *L'arte sopravvivere alle sue rovine*, Feltrinelli, Milano 2018 (ed. orig. *L'art survivra à ses ruines*, Éditions du Regard, Paris 2011)

D. Kopenawa, B. Albert, *La caduta del cielo. Parole di uno sciamano yanomami*, nottetempo, Milano 2018 (ed. orig. *La chute du ciel. Paroles d'un chaman yanomami*, Plon, Paris 2010)

E. Kubler-Ross, *On death and dying*, Routledge, Abingdon 2009 (prima ed. *On death and dying*, Tavistock Publications Limited, London 1970)

C. & R. Larrère, *Le Pire n'est pas certain. Essai sur l'aveuglement*, Premier Parallèle, Paris 2020

S. Latouche, *Breve trattato sulla decrescita serena*, Bollati Boringhieri, Torino 2008 (ed. orig. *Petit traité de la décroissance sereine*, Mille et une nuits, Paris 2007)

B. Latour, *Non siamo mai stati moderni*, Elèuthera, Milano 2009 (ed. orig. *Nous n'avons jamais été modernes*, Éditions La Découverte, Paris 1991)

-, *Face à Gaia. Huit Conférences sur le régime climatique*, Éditions La Découverte, Paris 2015

-, *Tracciare la rotta. Come orientarsi in politica*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2020 (ed. orig. *Où atterrir? Comment s'orienter en politique*, Éditions La Découverte, Paris 2017)

G. Lingua, *La storia e le forme della fine*, Paravia Bruno Mondadori Editori, Milano 2000

A. Lodeserto, *20 anni di solitudine. Sulle lezioni di Anselm Kiefer al Collège de France*, in «Altraparola», n.2 ottobre 2019, Associazione Culturale TeXtus

J. Lovelock, *Gaia. A New Look at Life on Earth*, Oxford University Press, Oxford 1979

-, & C.E. Giffin, *Planetary Atmospheres: Compositional and other changes associated with the presence of Life*, in «Advances in the Astronautical Sciences», vol. 25, 1969, pp. 179–193

J. Macy & M. Young Brown, *Coming back to life. The updated guide to the work that reconnects*, New Society, Gabriola Island 2014 (versione e-book)

M. Meschiari, *Antropocene fantastico. Scrivere un altro mondo*, Armillaria, 2020 (versione ebook)

J. W. Moore, *Antropocene o capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nell'era della crisi planetaria*, Ombre Corte, Verona 2017 (ed. orig. *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History and the Crisis of Capitalism*, PM Press, Oakland 2016)

E. Morin, *Introduction à la pensée complexe*, Éditions du Seuil, Paris 2005

-, *Insegnare a vivere. Manifesto per cambiare l'educazione*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2015 (ed. orig. *Enseigner à vivre. Manifeste pour changer l'éducation*, Actes Sud, Arles 2014)

-, *La sfida della complessità*, Le Lettere, Firenze 2017

F. Nietzsche, *La gaia scienza e Idilli di Messina*, Adelphi, Milano 1977 (ed. orig. *Die fröhliche Wissenschaft*, Chemnitz 1882)

-, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Longanesi & C., Milano 1979 (ed. orig. *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, 1883-1885)

P. Prini (a cura di), *Il mondo di domani*, Abete, Roma 1964

C. Renfrew & P. Bahn, *Archaeology. Theories, Methods and Practice*, Thames & Hudson, London 2012

P. Servigne, *Une sacrée rencontre: quelques instants avec Edgar Morin*, in «Yggdrasil», n. 1, juin 2019

P. Servigne & R. Stevens, *Comment tout peut s'effronder. Petit manuel de collapsologie à l'usage des générations présentes*, Éditions du Seuil, Paris 2015

-, (a cura di), *Aux origines de la catastrophe. Pourquoi en sommes-nous arrivés là?*, Les liens qui libèrent, Paris 2020

P. Servigne, R. Stevens & G. Chapelle, *Un'altra fine del mondo è possibile. Vivere il collasso (e non solo sopravvivere)*, Treccani, Roma 2020 (ed. orig. *Un autre fin du monde est possible*, Editions du Seuil, Paris 2018)

P. Sloterdijk, *L'ultima sfera. Breve storia filosofica della globalizzazione*, Carocci Editore, Roma 2005 (ed. orig. *Die letzte Kugel. Zu einer philosophischen Geschichte der terrestrischen Globalisierung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2001)

L. Untermeyer (a cura di), *Robert Frost's poems*, Pocket books, New York

F. Vercellone, *Simboli della fine*, Il Mulino, Bologna 2018

D. Wallace-Wells, *The Uninhabitable Earth*, in «New York Magazine», luglio 2017 (<https://nymag.com/intelligencer/2017/07/climate-change-earth-too-hot-for-humans-annotated.html>)

M. Weber, *La scienza come professione, la politica come professione*, Einaudi, Torino 2004 (ed. orig. *Wissenschaft als Beruf*, 1919)

E. Whitmont, *Return of the Goddess*, Routledge & Kegan Paul, London 1983

Collectif, *Résistons ensemble, pour que renaissent des jours heureux*, Massot Éditions, Paris 2020

Sitografia

Interview with Anselm Kiefer: <https://www.alejandradeargos.com/index.php/en/all-articles/21-guests-with-art/41746-interview-with-anselm-kiefer>

Joanna Macy Interview: <https://www.youtube.com/watch?v=Y9vHc1aqSaM>

Commissione europea: https://ec.europa.eu/clima/policies/international/negotiations/paris_it

Transition Networks: <https://transitionnetwork.org/>

Institut Momentum: <https://www.institutmomentum.org/>

Portail de collapsologie: <https://collapsologie.fr/fr/>

Le grand entretien, Ionismag n. 48, mars/avril 2021 <https://actu.ionis-group.com/pablo-servigne/>

IPCC (Intergovernmental Panel on Climate Change) <https://www.ipcc.ch/>

Filmografia

Demain, Cyril Dion & Mélanie Laurent, Francia, 2015

Solutions locales pour un desordre global, Coline Serreau, Francia, 2010

Elenco delle opere

L. Daguerre, *Boulevard du temple*, 1838,

A. Kiefer, *Heroische Sinnbilder*, 1969

(fonte: <https://www.tate.org.uk/research/publications/in-focus/heroic-symbols-anselm-kiefer/artist-books>)

-, *I sette palazzi celesti*, 2004-2015 (fonte: <https://pirellhangarbicocca.org/anselm-kiefer/>)

-, *Alchemie*, 2012 (fonte: <https://pirellhangarbicocca.org/anselm-kiefer/>)

-, *Aurora*, 2015-2017 (fonte: <https://wsimag.com/art/26142-anselm-kiefer>)

-, *Salth of the Earth*, 2011 (fonte: <https://www.fondazionevedova.org/node/146>)