

CREDERE NEL MONDO: L'UMANO E LA FINE

PAOLO MISSIROLI
Scuola Normale Superiore (Italy)
paolo.missiroli@sns.it

Abstract: In this essay I try to underline the relation between different ways to think about the end of the world and different philosophical anthropologies, which are always presupposed in those thoughts. The article begins with an analysis of some scenes of the film *Melancholia* of Lars Von Trier. The explanation of those scenes is supposed to clarify my intentions and some thesis I will demonstrate in the rest of the article. I approach the problem of the relation between the end of the world and the philosophical anthropology using De Castro and Danowski's book *Is there any world to come?*, and I develop their investigation by analyzing the work of Gunther Anders. I conclude the article trying to demonstrate that the problem of the Anthropocene is not the end of Life but the end of the world, and in this sense is important to conceive in a different way the man and its relation to the world.

Keywords: Anthropocene, anthropology, ecology, Anders, De Castro.

*Per Ilaria,
che non crede nel reale*

Parlare di Antropocene significa sempre parlare di fine del mondo, o quantomeno di fine di un mondo (quello che abbiamo conosciuto e abitato finora). La varietà di significati, gli uni contraddittori degli altri, che caratterizza il concetto di Antropocene (Bonneuil, Fressoz 2013; Crutzen 2005; Latour 2015; Nordhaus, Shellenberger 2007), è possibile ritrovarla per quanto riguarda le riflessioni sulla fine del mondo nel pensiero contemporaneo (Dupuy 2005; Foessel 2012; Servigne, Stevens 2015). Affrontare queste riflessioni direttamente, snocciolandone gli esiti e i presupposti teorici, è di fatto impossibile, data la vastità del campo. L'approccio che ho scelto a tale insieme problematico è questo: affrontare il legame tra il pensare la fine del mondo e il pensare l'uomo. L'ipotesi che proverò a dimostrare è quella secondo cui al fondo di quel topos culturale che è oramai il finire del mondo (Lino 2015) vi è sempre, esattamente come per quello che riguarda il pensare l'Antropocene tout court, un'antropologia, esplicita o (il più delle volte) implicita.

ISSN 2283-7949
GLOCALISM: JOURNAL OF CULTURE, POLITICS AND INNOVATION
2018, 3, DOI: 10.12893/gjcp.2018.3.2
Published online by "Globus et Locus" at www.glocalismjournal.net



Some rights reserved

Per affrontare questo compito, procederò nel modo seguente: l'intera infrastruttura del mio saggio si costruirà su un libro di Déborah Danowski ed Eduardo Viveiros de Castro, *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine*, che affronta il tema della fine del mondo negli stessi termini in cui l'ho appena fatto, legandolo cioè a quello dei diversi modi in cui si concepisce l'uomo proprio in relazione al suo specifico rapporto (o non rapporto) con il mondo. Prima, però, di trattare il modo in cui i due autori brasiliani impostano il problema, l'articolo comincerà con la descrizione di alcune scene del film di Lars Von Trier *Melancholia*, che serviranno a dare un'immagine, anche visiva, delle tesi contenute sia nel libro dei due sudamericani che nel pensiero di Günther Anders, oggetto del terzo paragrafo.

Attraverso un breve ma spero puntuale percorso nel pensiero di Günther Anders, infatti, cercherò una conferma per così dire empirica del legame a doppio filo tra l'idea di un uomo senza mondo e quella di un mondo senza uomo, in un itinerario che avrebbe come obiettivo quello di mostrare l'operare del negativo all'interno di uno specifico apparato concettuale com'è quello del pensiero andersiano.

Tornerò in seguito su *Esiste un mondo a venire*, analizzando l'originale proposta di alternativa (a partire dalla cosmologia degli indios yanomami) elaborata dai due autori rispetto a una serie di impasse tipiche del mondo occidentale in relazione da un lato all'antropologia, dall'altro al modo di pensare la fine. Da ultimo, ricollegandomi all'analisi di *Melancholia*, vorrei trovare conferma di quanto detto per concludere con un ulteriore elemento di riflessione sulle difficoltà che un certo apparato concettuale (legato a doppio filo alla categoria di Vita) incontra, oggi, qualora si impegni a pensare la fine del mondo ai tempi dell'Antropocene. In conclusione, proverò a illuminare una via di fuga interna al pensiero contemporaneo, a fianco di quella degli yanomami descritta in *Esiste un mondo a venire*.

Le finalità teoriche di questo articolo sono quindi le seguenti: in prima battuta, mostrare come non si possa parlare di Antropocene e di fine del mondo senza adottare un qualche paradigma antropologico; in seconda battuta, ricercare alcune vie di fuga all'impasse concettuale descritta da De Castro e Danowski, tra uomo senza mondo e mondo senza uomo; in terza battuta, provare a cogliere la differenza tra fine del mondo e fine della Vita, i loro presupposti, nonché le conseguenze,

pratiche e teoriche, che derivano dall'assumere l'una o l'altra come problema dell'Antropocene.

“MELANCHOLIA”. UNA FINE GIÀ AVVENUTA

Il film *Melancholia* di Lars Von Trier (2011) è senza dubbio uno dei più commentati, sia a livello più propriamente estetico, che a uno più filosofico/culturale¹. A noi interessano in particolar modo due scene. Torneremo, alla fine del saggio, su una terza scena (quella, famosissima, con cui si conclude il film). È però necessario, in via preliminare, spiegare brevemente l'opera. Gli eventi si svolgono su uno sfondo drammatico. Un enorme pianeta, chiamato appunto “Melancholia”, vaga nel sistema solare, distruggendo i pianeti che incontra sul suo cammino. Due terzi del film descrivono un matrimonio che si svolge, appunto, in questo scenario, con il pianeta che da molto lontano si avvicina alla Terra. La cosa a prima vista più scioccante è proprio il fatto che tutti gli eventi possono avere luogo, in un matrimonio che nei primi minuti pare perfettamente normale, in uno scenario del genere. Ma lo scopo di Lars Von Trier è in realtà mostrare come, in effetti, quel mondo che sta per venire distrutto da questo enorme pianeta sia già finito. Il matrimonio degenera sempre di più verso la più totale assurdità: la sposa rifiuta lo sposo, ma ha un rapporto sessuale con il primo ragazzo che passa, un imprenditore minaccia di licenziare quello stesso ragazzo se non estorcerà uno slogan pubblicitario dalla protagonista-sposa (Justine) in un contesto in cui il mondo sta per venire annientato per sempre e in generale il matrimonio si svolge svelando sempre di più la profonda insensatezza del suo stesso avere luogo.

In questo tipo di scenario, ci interessano sostanzialmente due scene. Nella prima – un dialogo tra Justine e sua sorella Claire – è Justine (la sola nel film a sapere delle cose) ad affermare che la vita della fine sulla Terra significa la fine della vita nell'universo e ciò non deve renderci tristi:

Justine: La Terra è cattiva. Non dobbiamo addolorarci per lei.
 Claire: Cosa?
 Justine: Nessuno ne sentirà la mancanza.
 Claire: Ma dove crescerà Leo?
 Justine: L'unica cosa che so è che la vita sulla Terra è cattiva.
 Claire: Potrebbe esserci vita in altri luoghi.
 Justina: Ma non c'è.

Vediamo dunque quella che De Castro e Danowski chiamano “disforia ontologica e assoluta”² (Danowski, De Castro 2017: 89), per cui è l’interezza della vita a essere malvagia, e la fine del mondo è in fondo buona proprio perché è la fine della vita. Tale termine è tuttavia qualcosa di meramente accessorio rispetto a un mondo che è già assolutamente finito. Quello spazio di senso che è il mondo dato dalle relazioni interumane ed eco-logiche è del tutto venuto meno, come possiamo vedere in tutta la parte del film dedicata al matrimonio. *Melancholia* è la descrizione di una società borghese del tutto sfasciata, in cui nessun senso può venire ritrovato nelle relazioni che vengono esibite in tutto il film. La fine che vediamo nella prima e nell’ultima scena, con l’impatto che annichisce in pochi istanti la Terra, è semplicemente una fine che sancisce una distruzione già da sempre (giacché è la vita in sé che è malvagia) accaduta. *Melancholia* distrugge solo ciò che è già distrutto. La fine del mondo è già avvenuta.

In questo contesto, dunque, viene delineata la figura di un’umanità (o addirittura di una vita) senza mondo, ovvero del tutto malvagia, secondo le parole di Justine, nonché quella di un mondo senza uomo, o meglio di un nulla radicale che si affaccia al futuro. Mi pare si possa vedere nel modo in cui il film viene impostato una radicalizzazione immaginifica delle posizioni che vedremo descritte nel testo di De Castro e Danowski.

DE CASTRO E DANOWSKI: L’UMANO E LA FINE DEL MONDO

L’idea di fondo del testo dei due autori brasiliani è che le paure della fine prendano una specifica forma solo in virtù del loro avere come presupposto specifiche risposte alla domanda “che cos’è l’uomo?”, e a partire dalla sotto-questione “che rapporto ha questo con il mondo, cioè con l’insieme degli enti che lo circonda?”. I due autori sono molto chiari, per esempio, nel passaggio seguente:

Il problema della fine del mondo è sempre formulato come separazione o divergenza, un divorzio o una vedovanza risultanti dalla scomparsa di uno dei poli della dualità tra il mondo e il suo abitante, l’ente il cui mondo è mondo (l’Uomo). [...] Per dirla in modo molto semplice, possiamo partire dall’opposizione tra un “mondo senza di noi”, ovvero un mondo dopo la fine dell’esistenza della specie uma-

na, e un “noi senza mondo”, un’umanità dismondizzata o disambientata, la sussistenza di una qualche forma di umanità o soggettività dopo la fine del mondo (Danowski, De Castro 2017: 57).

Cominciamo dunque a prendere confidenza coi due poli del nostro percorso: l’uomo e il mondo. A partire da diverse intersezioni tra questi due poli avremo diversi pensieri della fine. Il testo che stiamo descrivendo è strutturato per due terzi intorno alla descrizione di questi pensieri: vediamone rapidamente i passaggi principali.

Mondo senza di noi

Parlando del mondo senza di noi, Danowski e De Castro si riferiscono genericamente a quelle posizioni che pensano, o provano a pensare, la fine dell’umanità e la sopravvivenza del mondo (cioè della Terra) dopo questo catastrofico (per noi) evento. Non solo: i due autori fanno riferimento a posizioni che non si limitano a descrivere cosa potrebbe avvenire nel caso di un’estinzione immediata della specie umana, ma che guardano in qualche modo con favore a una tale evenienza, unico modo in cui potrebbe venire restaurato quell’Eden che è il mondo-senza-umani (Danowski, De Castro 2017: 64). Si tratta, evidentemente, di quelle posizioni interne all’ambientalismo contemporaneo che si rifanno all’idea di *wilderness*, di natura selvaggia, sacra, anteriore e superiore all’umano (Danowski, De Castro 2017: 65):

Il mondo edenico della *wilderness* è dunque un mondo *organico* e *plurale*. È costruito intorno a un’opposizione fondamentale tra la *vita*, inesauribile profusione di forme e sottile equilibrio di forze, e *l’umanità* (sia in quanto specie “antinaturale”, sia nella sua versione moderna-industriale), pensata come un fattore che sporca, diminuisce e squilibra, quantitativamente e qualitativamente, la vita (Danowski, De Castro 2017: 67).

Si noti, *en passant*, come tale tesi, apparentemente volta a valorizzare totalmente la natura come Eden di contro all’umano, visto come una specie di locusta ingigantita e distruttrice, finisce con il concedere a quest’ultimo uno statuto ontologico del tutto speciale e separato dalla natura stessa, giungendo in fondo a essere la posizione più moderna e dualista di tutte. I nostri due autori giungono a dire che la

decisione anti-antropocentrica alla radice del tema del ‘mondo-senza-noi’ si rivela, in fin dei conti, totalmente ossessionata dal punto di vista umano. Il tutto procede come se la negazione di questo punto di vista fosse un requisito di cui il mondo ha bisogno per esistere (Danowski, De Castro 2017: 84)³.

Tale concezione sviluppatasi soprattutto in ambito anglosassone, è quella che informa il testo di Alan Weisman, *Il mondo senza di noi* (Weisman 2008), il quale, nel tentare di descrivere un mondo infine liberato da un umano che lo ha radicalmente devastato, ne evidenzia la radicale negatività anarchicante l’intero pianeta Terra, giungendo a ribaltare lo stesso racconto biblico in un anassimandrisimo assoluto:

penso che durante il XX secolo, nel momento in cui la nostra popolazione è quadruplicata, siamo arrivati a un punto in cui abbiamo ridefinito il peccato originale: per il solo fatto di essere nati, siamo parte del problema (Weisman, in Danowski, De Castro 2017: 71).

Noi senza mondo

“Il mondo degli uomini senza mondo è il mondo dei Moderni” (Danowski, De Castro 2017: 76). Seguendo Latour (2009) ma in generale una ricostruzione comune nel campo dell’antropologia, basti pensare a Philippe Descola (Descola 2005) e della storia del pensiero (Löwith 2000), i due autori considerano i Moderni la civiltà che ha pensato il rapporto uomo-mondo per negazione, giungendo a quell’ontologia dualista che caratterizza il pensiero generalmente considerato moderno. Si tratta di un’antropologia in qualche modo culturalista, cioè che pensa l’umano come al di là della natura, come avente qualcosa (ad un livello anche ontologico) di più di quell’insieme di enti che comunemente chiamiamo mondo. Segno di ulteriore originalità del testo che andiamo descrivendo, Danowski e De Castro non si limitano a descrivere l’ontologia dei Moderni, nello stile di Latour (2012), ma provano a vedere quella che considerano l’ultima derivazione di quello stesso modo di pensare prometeico e tecnofilo: l’accelerazionismo. Come è noto, l’accelerazionismo, termine coniato da Benjamin Noys nel 2008 per descrivere un’ampia galassia di pensieri, è quel tipo di posizione che ritiene lo sviluppo tecnologico l’unica soluzione possibile per tutti i problemi generati dal capitalismo, dallo sviluppo tecnico e in generale da quello che le posizioni dell’uomo senza mondo defi-

niscono l'umano (Noys 2008). Tale campo di pensiero è naturalmente estremamente differenziato al suo interno, non solo teoricamente, ma anche a livello politico: Nick Land, per esempio, ritiene l'accelerazione funzionale a un sistema capitalistico finalmente non più umano ed esclusivamente meccanico, e proprio per questo la auspica; Mark Fisher e gli autori del *Manifesto Accelerazionista*, invece ritengono l'accelerazione ciò che può aprire le porte a un mondo infine liberato dalla presenza parassitaria del capitale. Al di là di queste differenze interne, De Castro e Danowski rinvencono una comune concezione della fine del mondo contemporaneo, visibile attraverso le molteplici crisi che lo costituiscono, come l'inizio di una nuova era di dominio incontrastato dell'uomo sul pianeta nella sua interezza⁴. L'Antropocene diviene così il buon Antropocene, o meglio l'apertura finale della possibilità di emancipazione radicale dalla natura e dal mondo. Si tratterà quindi, infine, di un umano del tutto solo in un mondo che non sarà più tale, di un umano "tecnicamente emancipato dal mondo" (Danowski, De Castro 2017:106).

L'intuizione principale degli accelerazionisti è che un certo mondo, che è *già* finito, deve *finire di finire*, perfezionare la propria inesistenza. [...] Così, l'unico modo di far accadere questo Fuori è produrlo a partire da dentro, mettere la macchina capitalistica in *overdrive*, accelerare l'accelerazione che la definisce. [...] Dopo l'apocalisse, il Regno (Danowski, De Castro 2017: 114).

Vi è quindi un elemento prettamente teleologico all'interno di questi pensieri della fine della natura⁵ e di sopravvivenza dell'umano (o meglio, di una qualche forma di soggettività) al di là di tale fine. La politica deve prendere la forma di una "politica prometeica di massimo controllo sulla società e sul suo ambiente" (Williams, Srnicek 2013). L'umano è quindi qui null'altro che, per alcuni (Meilassoux 2006; Land 2007) quel pezzo della natura che, pervaso da una potenza vitale di cui egli è sempre e solo un epifenomeno (Tarizzo 2010), non fa altro che essere all'avanguardia della Vita⁶ stessa nella sua affermazione infinita; per altri è l'essere che tenta di de-animalizzarsi, emancipandosi infine da una natura maligna⁷. Si tratta di posizioni, come si vede, che pongono sempre al centro l'uomo come essere definito a partire dalla propria assoluta potenza sulla natura e dall'affermazione di sé. In effetti, tali posizioni non sono, per de Castro e Danowski, realmente contraddittorie. L'uomo non è altro che parte di quell'infinito

flusso vitale che costituisce il pianeta, pezzo di una natura pensata come flusso autopotenziantesi e allo stesso tempo elemento di scarto da un'eterna ripetizione dell'identico, Spirito in grado di liberarsi dalle pastoie di un mondo naturale che non aspetta altro che venire elevato alla sua verità, in quanto la sua dimensione più prettamente mondana non è altro che un epifenomeno di quello stesso flusso vitale che solo conta, che solo sussiste realmente, e che rende persino giusto, al limite, la distruzione di questo vecchio mondo naturale in un mondo del tutto artificiale (ma che a questo punto sarà artificiale solo per modo di dire, in quanto la continuità natura-cultura si ristabilisce sotto il segno di un "angelogia materialista" in cui "noi" costruiamo integralmente un mondo nuovo (Danowski, De Castro 2017:114). Possiamo apprezzare anche qui quel collegamento che i nostri due autori fanno valere passo passo tra il modo in cui viene pensato l'uomo e il modo (in questo caso gioioso e liberatorio) in cui viene pensata la fine del nostro mondo.

ANDERS. DALL'UOMO SENZA MONDO AL MONDO SENZA UOMO

Si è soliti dividere l'opera di Günther Stern (Breslavia 1902 – Vienna 1992) (il cognome Anders con cui è universalmente conosciuto è lo pseudonimo ricevuto dal direttore del suo giornale, Herbert Ihering, nel 1930) (Anders 1991a: 48) in due grandi segmenti: prima e dopo il 6 agosto 1945. Prima Anders si sarebbe occupato della questione dell'uomo senza mondo, legandosi in qualche modo alla tradizione dell'antropologia filosofica e riflettendo sulla posizione dell'umano nel mondo, al centro dei dibattiti tra Francia e Germania negli anni Trenta e Quaranta. Dopo la bomba atomica di Hiroshima, invece, Anders si sarebbe dedicato all'attivismo politico e alla riflessione sulla tecnica, mettendo così da parte le riflessioni precedentemente svolte⁸. Si tratta in realtà di un'interpretazione avallata dallo stesso Anders, che arrivò, in una famosa intervista, a parlare di una personale svolta (come quella di Heidegger), una vera e propria *Kebre*, da una riflessione più classicamente filosofica a una riflessione/azione in grado di contribuire ad arrestare quella distruzione dell'umanità annunciata dalla bomba atomica (Anders 1991a: 71-73)⁹. Sembra dunque a prima vista legittimo leggere in questo modo discontinuista Anders, e certamente è apprezzabile un notevole spostamento concettuale

(di oggetto) del pensiero di Anders tra prima e dopo il 1945. Quello che però vorrei mostrare qui è una fondamentale continuità, o meglio, lo svilupparsi di uno stesso movimento interno al suo stesso pensiero; meglio ancora, l'ineluttabilità, a partire da certe premesse, di giungere a determinate conclusioni. Mi pare di poter dire che nel pensiero di Günther Anders si può vedere fino in fondo quel passaggio da un'antropologia negativa radicale, cioè che pensa l'umano a partire dal suo non essere nel mondo, dal suo negare ogni forma di datità, a un pensiero della fine del mondo intesa come radicale sparizione dell'uomo per causa dello sviluppo di una tecnica alienante e distruttiva. In altre parole, dall'uomo senza mondo al mondo senza uomo, il passo è breve: per dirlo con Roberto Esposito "dietro il 'non' si comincia a intravedere la sagoma inquietante del niente" (Esposito 2018: 11).

Naturalmente, non si tratta qui di criticare Anders: al contrario mi pare che le sue riflessioni siano tra le più lucide nel panorama contemporaneo proprio perché quell'uomo senza mondo che descrive è, come egli stesso poi riconoscerà, esattamente quello moderno – e abbiamo visto come questa sia anche la posizione di De Castro. Non si tratta nemmeno di negare l'importanza del negativo o della mancanza in una definizione dell'umano (abbiamo accennato ai pericoli legati a posizioni che sciolgano l'umano in un flusso vitale indistinto, concependolo nel segno della più assoluta completezza). Qui l'accento verrà messo, in primo luogo, sull'assolutezza di quel niente che costituisce l'umano nell'Anders degli anni Trenta (assolutezza per esempio non presente in altri autori dell'antropologia filosofica, che pure fondano l'idea dell'umano su quella di una mancanza originaria, come Gehlen e Plessner (Gehlen 2010; Plessner 2006)¹⁰ e sul modo in cui questo "non" travasa nel modo in cui viene pensato lo sviluppo tecnico contemporaneo, all'altezza della società industriale¹¹.

Uomo senza mondo

Ci riferiremo ora a due testi degli anni Trenta, scritti dal giovane Anders, apparsi in francese rispettivamente nei volumi IV e VI della rivista "Recherches Philosophiques", ai tempi dell'esilio a Parigi di Anders (Anders 2015), dai titoli *Une interprétation de l'a posteriori* (peraltro tradotto da Emmanuel Lévinas) e *Pathologie de la liberté*.

Avendo come riferimento teorico Von Uexküll (2010), mediato dalle riflessioni di Heidegger sul tema dell'animale e dell'Esserci, Anders descrive una radicale separazione tra l'animale e l'uomo proprio a partire da quel "coefficiente di integrazione" che l'animale possiede e l'umano, invece, no (Anders 2015: 3). L'animale ha quindi un *a priori* materiale e un "coefficiente di integrazione" elevato con il mondo: tali caratteristiche sono esattamente quelle che mancano all'umano.

L'uomo è installato nel mondo in modo da raggiungerlo *après coup*. L'uomo 'viene al mondo'; inizialmente ne è escluso. Non è integrato né in equilibrio col mondo, non è tagliato per il mondo (Anders 2015: 1).

Vi è quindi una radicale separazione originaria dell'uomo rispetto al mondo, un'estraneità che lo definisce. Proprio questa estraneità rende possibile l'esperienza, che per Anders consiste nel creare relazioni con il mondo "sottomettendo" le cose (Anders 2015: 9). Ma in cosa consiste questo creare relazioni? Essenzialmente per Anders, nella libertà data dalla praxis, cioè dalla costituzione di un mondo mediante l'azione e la tecnica.

La libertà della praxis esprime il fatto che l'uomo in una certa misura sa compensare la sua estraneità al mondo e il suo distacco [...] In quanto *homo faber*, l'uomo modella il mondo, lo modifica col suo intervento, trasporta in esso il suo proprio divenire; vi si crea nuove e imprevedibili specie, costituisce un suo mondo, una "sovrastruttura". [...] L'uomo è tagliato per un mondo che non esiste; ma è capace di recuperarlo, di realizzarlo *après coup* (Anders 2015: 9).

Quella negatività che pervade il rapporto dell'uomo con la natura (la definizione dell'uomo si fonda su una negazione, sul suo *non* essere adeguato) è quella che consente quindi l'esperienza e la pratica, che infatti secondo Anders è propria esclusivamente dell'umano: la pratica presuppone nella sua stessa definizione un'esistenza che si dà *a posteriori*, mentre l'azione dell'animale è già da sempre determinata *a priori*, a partire da una relazione con il mondo già definita fin dalla sua origine in modo stabile (Anders 2015: 10). Per Anders, invece, "l'artificialità è la natura dell'uomo e la sua essenza e l'instabilità" (Anders 2015: 17). La necessità dell'esperienza e della prassi nasce proprio dal suo non rapporto *a priori* con la natura e dalla sua necessità di trovare una qualche forma di adattamento a un mondo che però, per poter interagire con l'umano, deve venire continuamente costruito da quell'*homo faber* che

rappresenta la più intima essenza di questa *a posteriorità* dell'umano. L'uomo è *condannato* alla libertà dal mondo (sono chiari i punti di contatto con il Sartre di *L'Essere e il nulla*): egli percepisce la propria libertà in tutti i suoi atti (Anders 2015: 17). Il problema dell'umano (la grandezza di Anders sta anche nell'aver visto già da subito la problematicità di tale posizione e i rischi, intitolando non a caso il suo saggio *Patologia della libertà*) è quello della *dividuazione* (e non dell'individuazione), cioè l'esistenza di un soggetto separato dal resto dell'esistente (Anders 2015: 6).

È chiaro che impostare il tema antropologico in questi termini abbia come immediata ricaduta un ripensamento in termini negativi dello stesso concetto di libertà. Essa può divenire autonomia e produzione di mondi nuovi solo a partire dal fatto che

essere libero significhi: essere straniero, non essere legato a niente di preciso, non essere tagliato per niente di preciso; trovarsi nell'orizzonte del qualunque; in una postura tale per cui il qualunque può *anche* essere incontrato in altri qualunque (Anders 2015: 20).

Nella parte successiva del saggio *Patologia della libertà*, Anders descrive due tipi di uomini, quello storico (che ritrova un minimo di identificazione nella memoria) e quello nichilistico (che in qualche modo accetta questa infondatezza ed estraneità dell'umano). Sarà chiaro, a questo punto, il motivo per cui Anders ritiene il "ritratto del nichilista filosoficamente molto più importante del ritratto dell'uomo situato nell'esistenza storica" (Anders 2015: 45). Se, infatti,

l'essenza dell'uomo sta effettivamente nella sua non-fissità, e dunque nella sua propensione a mille incarnazioni, è il nichilista a fare di questa instabilità *come tale* il suo destino effettivo, e a determinarsi per mezzo dell'indeterminazione; ed egli non ne approfitta per specificarsi in un modo o nell'altro (Anders 2015: 45).

Ricapitolando: l'umano si definisce negativamente, a partire dal suo non essere nel mondo, dalla sua estraneità, dalla sua non fissità, e in generale dalla sua distanza dalla natura. Tale distanza dal mondo però, nella misura in cui può essere mantenuta nella sua assolutezza per tutta la durata dell'esistenza, viene colmata mediante l'azione e in particolare mediante la tecnica, che contribuisce a costruire un mondo culturale e artificiale nel quale l'uomo possa abitare e per il quale possa essere tagliato, dato che non lo è nei confronti del mondo natura-

le. L'uomo è quindi prima di tutto *homo faber*, costruttore di un mondo nuovo, in cui egli non era originariamente nato. È sempre e prima di tutto un costruttore; la tecnica è il principale strumento di tale costruzione:

L'uomo deve creare da sé di volta in volta lo schema del suo mondo e della sua società. Questa creazione, ossia la sua *pratica*, è la sua risposta alla sua vuota genericità, all'indeterminatezza della dotazione ricevuta (Anders 2003a: 290).

Mondo senza uomo

A partire dal 1945, lo abbiamo detto, Anders cambia senza dubbio oggetto di ricerca, e dall'uomo comincia a indagare il mondo contemporaneo (Portinaro 2003: 28). Punto di massima distanza con Heidegger sarà, in generale, l'aver pensato la storicità delle specifiche condizioni dell'Esserci e del mondo anche nelle sue dimensioni esistenziali. Secondo Anders Heidegger rimarrà sempre legato a una visione della tecnica che definisce tipica di un "calzolaio" (Anders 1998); inoltre, importante a questo proposito è la critica andersiana a un'idea – quella heideggeriana – eccessivamente astratta dell'Esserci, non pensato nella materialità del suo bisogno¹².

I due libri sui quali mi sembra maggiormente apprezzabile quell'esplosione del negativo di cui parlavo all'inizio di questo paragrafo sono i due volumi del capolavoro di Anders, *L'uomo è antiquato*. Tuttavia, è in un altro luogo della produzione teorica andersiana che è presente un buon riassunto della sua posizione:

Il nostro mondo, sebbene l'abbiamo inventato ed edificato noi stessi, con il trionfo della tecnica, è diventato tanto smisurato, che in verità ha smesso di essere "nostro", nostro in senso psicologicamente verificabile. Insomma che ci è diventato troppo (Anders 2007: 29).

Quel mondo di cui abbiamo parlato precedentemente, quello che l'uomo senza mondo doveva necessariamente costruire per poter avere un qualche ambiente in cui orientarsi, quell'artificio radicale che era la società, portato dalla tecnica, è come se fosse sfuggito dalle mani degli uomini, che diventano semplicemente "creature di un mondo tecnico" (Anders 2007: 29). Esso è troppo nel senso che noi non possiamo più comprendere le nostre stesse azioni: non riusciamo a capire

cosa facciamo. Secondo Anders chi uccide centinaia di migliaia di persone premendo un pulsante, come il pilota dell'Enola Gay, non commette omicidio, nella misura in cui non ha la capacità immaginativa di cogliere il suo gesto: l'incredibile sviluppo tecnico rende l'uomo un "analfabeta emotivo", secondo la bella espressione di Natascia Mattucci (Mattucci 2018).

Tale mondo integralmente tecnico diviene scopo di sé stesso e di ogni aspetto dell'esistenza visibile:

non avrebbe assolutamente senso affermare che questo sistema di apparecchi, questo macroapparecchio, è un mezzo, che è a nostra disposizione per una libera scelta di fini. Il sistema di apparecchi è il nostro mondo (Anders 2003a: 12).

Il fine del mondo tecnico non è più quella libertà e quella costruzione di uno spazio di esistenza tipico di quell'uomo senza mondo descritto nei testi degli anni Trenta, ma il permanere dello stesso cosmo tecnico.

Il mondo all'altezza dell'età industriale diviene un mondo senza uomo nel senso che quell'essere libero, estraneo al mondo, viene radicalmente meno divenendo nient'altro che un ingranaggio di questa mega-macchina mondiale.

Il mondo nel quale oggi viviamo e in cui tutto si decide sopra le nostre teste, è un mondo tecnico; al punto che non possiamo più dire che, nella nostra situazione storica, esiste tra l'altro anche la tecnica, bensì dobbiamo dire: la storia ora si svolge nella condizione del mondo chiamata tecnica; o meglio, la tecnica è ormai diventata il soggetto della storia con la quale noi siamo soltanto 'costorici' (G. Anders 2003b: 3).

Mi pare chiaro qui l'operare di quel negativo che abbiamo visto parlando dell'uomo senza mondo. Quell'estraneità assoluta, concedendo alla tecnica un ruolo di primo piano nell'esistenza umana e rendendo l'uomo un essere assolutamente artificiale, diviene condizione di possibilità di questo processo storicamente necessario: l'autonomizzarsi della tecnica nel segno del dominio integrale del pianeta e la conseguente distruzione della dimensione più propriamente umana della libertà come distanza dal mondo. Non è tanto il pensare l'umano come sempre *homo technicus*, quanto il pensare questo suo essere tale a partire da una distanza incolmabile con quel fondo dato che è il mondo che fa sì che lo spazio mondiale ormai del tutto tecnicizzato possa divenire non più "uma-

no”. Oramai l’uomo è antiquato, appunto, in quanto il suo primo sentimento nei confronti delle macchine è quello della vergogna prometeica, cioè il sentire l’inadeguatezza in termini di funzionalità e di efficienza nei confronti delle macchine (Anders 2003b: 32.). I prodotti, per Anders, “esigono da noi qualche cosa di eccessivo, qualche cosa di impossibile e che, con la loro pretesa, ci cacciano realmente in uno stato patologico collettivo” (Anders 2003a: 51). Alla luce di tutto questo si può comprendere quello sdoppiarsi dell’*homo faber* descritto nei testi degli anni Trenta analizzati in precedenza da un lato in *homo creator*, in soggetto capace di produrre non solo un mondo artificiale ma una vera e propria seconda natura (costruendo interamente il suo mondo), dall’altro in *homo materia*, oggetto di manipolazioni anche bio-genetiche e ingranaggio della megamacchina tecnica (Anders 2003b: 14-19) (Portinaro 2003: 65). Proprio a partire da quella dimensione tecnica, tipica dell’umano, si crea un uomo scisso tra un costruttivismo indeterminato nei suoi esiti (anche materialmente nichilistici, si pensi alla bomba atomica), e un uomo assolutamente sottomesso alla tecnica, non soggetto, co-storico rispetto alla megamacchina. Forse la posizione interpretativa di Portinaro risulta troppo estrema quando sostiene che in Anders “l’uomo è immorale per quello che è più che per quello che fa” (Portinaro 2003: 156). Tuttavia, la stessa caratterizzazione dell’umano come di un nulla già da sempre costretto a essere *homo faber* spinge Anders a pensare questo passaggio dall’uomo senza mondo al mondo senza uomo in termini quasi consequenziali, e quindi a rendere estremamente problematica, l’identificazione di una via di uscita da una condizione che solo in modo parziale possiamo definire storicamente determinata.

Quest’assoluto dominio della tecnica non va pensato solo sul piano sincronico, ma anche su quello diacronico: non c’è futuro oltre la tecnica.

La fase che descrivo, cioè quella della tecnocrazia, è essa stessa definitiva e irrevocabile; dato che questa fase, anche se non dovesse portare, un giorno o l’altro, alla fine dei tempi, neppure potrà essere seguita da una fase successiva, ma sarà e rimarrà per sempre un tempo finale. Questa costante non è un dato della nostra natura umana ma uno stato artificiale, in cui noi uomini abbiamo finito per cacciarci, cosa di cui siamo stati capaci solo perché la capacità di cambiare il nostro mondo (anzi, non soltanto il nostro, ma il mondo in generale) e noi stessi, appartiene paradossalmente alla nostra natura (Anders 2003a: 184).

Esattamente la nostra capacità di cambiare il mondo mediante la tecnica, che è il proprio della nostra non-natura (*l'homo faber* descritto negli anni Trenta) è ciò che ha portato a questo tempo finale che abitiamo e che non è superabile. Quell'uomo senza mondo ha creato un mondo del tutto artificiale che ha assunto una sua assoluta autonomia rispetto a esso stesso. Di tale epoca è possibile fare una genealogia storica, ma essa in quanto tale non è superabile storicamente. Difficile non notare in questo passaggio i punti di vicinanza della disincantata analisi andersiana con le riflessioni, di pochi anni precedenti, di Lewis Mumford in *The transformations of man* sull'uomo post-storico, a partire da una visione della storia contemporanea come del tutto sottomessa a un apparato meccanico che impedisce ogni avvenire ulteriore (Mumford 1950: 150)¹³. Anche Pier Paolo Portinaro nel suo libro, classico, su Anders, evidenzia come “l'intarsio di Marx e Heidegger conduce piuttosto Anders all'esito della *post-histoire*” (Portinaro 2003: 141). Si potrebbe pensare che questo esito sia specifico di un determinato tipo di tecnica, quello occidentale, e che sarebbe possibile pensare una tecnica radicalmente diversa, più vicina all'umano. In realtà secondo Anders

la tendenza al totalitario fa parte dell'essenza della macchina e originariamente nasce dal regno della tecnica; la tendenza, insita in ogni macchina in quanto tale, di sopraffare il mondo, di sfruttare in modo parassitario i pezzi di mondo che non ha sopraffatti, di crescere con altre macchine e di funzionare insieme a esse come pezzi all'interno di un'unica macchina totale; tale tendenza rappresenta il fatto fondamentale (Anders 2003b: 409).

La tecnica è già da sempre sulla strada di questa sopraffazione e di questa riduzione dell'umano a ingranaggio della megamacchina. Non si tratta di relegare Anders in una visione destinale della tecnica o di sostenere (sarebbe assurdo, alla luce dei testi) che non sia presente una riflessione su una qualche forma di resistenza alla situazione presente di “dislivello prometeico” nel suo pensiero. Possiamo però dire che in primo luogo, come fa notare Portinaro, con il passare degli anni l'idea di una possibile via di uscita scema sempre di più, proprio in virtù di un cortocircuito tra antropologia negativa ed ermeneutica prognostica, che rende impossibile il compito dell'etica, avendo già eliminato dal campo quello della politica¹⁴ (Portinaro 2003: 155); in secondo luogo, che in fin dei conti questa via di uscita si configura sempre come un adatta-

mento della nostra facoltà immaginativa alla nostra facoltà di produrre, che in quanto tale non può essere arrestata (e mi pare, questa, la più coerente conseguenza di quel modo di pensare l'uomo-senza-mondo che abbiamo visto all'inizio); inoltre bisogna ricordare come comunque quell' "intransigenza della disperazione" che caratterizza sempre di più l'ultimo Anders lo porti a mettere sempre più da parte il tema del risveglio delle facoltà, di cui non vi è traccia, per esempio, nel secondo volume de *L'uomo è antiquato* (Portinaro 2003: 155). Come sostiene Portinaro, la categoria di emancipazione non fa parte del lessico filosofico andersiano (Portinaro 2003: 14); è per questo che l'autore de *Il principio disperazione* può affermare che, in Anders, anche "la politica è antiquata" (Portinaro 2003: 71).

Il filosofo austriaco è universalmente conosciuto, tra le altre cose, per le sue riflessioni sulla bomba atomica, che prendono forma in una serie di testi e di interventi, anche legati a una militanza nel movimento contro il nucleare (Anders 2014; Anders 2016; Anders 2008). In questo senso si parla di Anders come del filosofo del mondo senza uomo (Cernicchiario 2014). In effetti, se si leggono con attenzione i testi, quello che emerge è che il mondo tecnico della megamacchina globale descritto da Anders ne *L'uomo è antiquato* non è davvero tale. Mi pare che la seguente citazione sia estremamente significativa al riguardo:

Il mondo scompare in quanto mondo. [...] Dato che i pezzi che costituiscono questo tipo di mondo [quello tecnicizzato] non hanno altro scopo se non quello di essere incorporati, divorati e assimilati, la ragione d'esistenza del mondo della Cuccagna consiste esclusivamente nel perdere il suo carattere di oggetto; ossia di non esserci come mondo (Anders 2003a: 184).

Il mondo che la bomba atomica potrebbe distruggere è un già finito, o meglio, non esiste più in quanto tale¹⁵. Questa non esistenza è data dall'annullarsi di quella distanza che è costitutiva del rapporto dell'uomo con il mondo (questo non solo per Anders, ma in generale nella tradizione fenomenologica (Husserl 2008). Il mondo è ciò che ci sta di fronte, a una certa distanza, non ciò che ci viene consegnato immediatamente ogni volta che lo chiediamo. Quell'enorme "paese della cuccagna" in cui viviamo, non è un mondo. La bomba atomica non è altro che la minaccia di far finire un mondo che per colpa dell'espansione radicale del mondo tecnico è già, di fatto, un

non mondo. Se ci si fa caso, è esattamente la situazione descritta in *Melancholia*. Se si mette la bomba al posto del pianeta che vaga nello spazio, tutto combacia tra Anders e Lars Von Trier: la mancanza di controllo dell'umano su questo elemento ormai a lui del tutto estraneo, l'arrivo di una fine che fa terminare un mondo che non è già più tale e la totale cecità degli uomini (ormai non più umani) di fronte al disastro.

Da ultimo, una precisazione. Non si è trattato, qui, di criticare Anders. Al contrario, il filosofo austriaco pare uno dei più lucidi e disincantati interpreti della nostra attuale situazione storica, e il suo studio antropologico-filosofico una delle più corrette descrizioni dell'uomo occidentale, nonché della sua auto-percezione. Come diceva de Castro, l'uomo senza mondo è quello dei Moderni. Sembra dunque che questo passaggio dall'uomo senza mondo al mondo senza uomo sia una descrizione (esagerata, amplificata, come è nello stile – rivendicato – di Anders) (Anders 2015: 44; Anders 2003a: 23) di alcuni processi storici avvenuti negli ultimi due secoli. Si tratta però di vedere se l'umano così concepito, a partire da un suo non-avere un mondo, dall'annullare qualsiasi coefficiente di adattamento e recuperarlo integralmente nella tecnica, sia l'unica strada percorribile da un punto di vista teorico e (forse in prima battuta) pratico. Perché la descrizione di Anders è forse non un'antropologia filosofica *tout court*, ma un'antropologia dei moderni, o meglio, della visione maggioritaria dell'umano presso i moderni. De Castro e Danowski ci mostreranno che non è l'unica possibile.

NOI PRIMA DEL MONDO. GLI YANOMAMI

È chiaro ed evidente come sarebbe semplicemente assurdo ridurre l'interessa della tradizione filosofica, culturale e anche politica propria dell'Occidente alle posizioni sopra esposte, sia in termini di uomo senza mondo che di mondo senza uomo (nel loro, come abbiamo appena visto, stretto legame). È quindi perfettamente possibile, e anzi auspicabile, intraprendere una lunga ricerca ricostruttiva che faccia emergere al cuore della tradizione novecentesca ma generalmente moderna, posizioni che si smarchino da questo tipo di paradigmi per come li abbiamo descritti, presi nella loro assolutezza. Non si tratta, mi pare, di posizioni che, pur essendo egemoniche, hanno conquistato l'interessa del campo della riflessione antropologica interna alla modernità: è quindi senza

dubbio possibile trovare coloro i quali se ne sono smarcati, con diversi esiti e partendo da diversi presupposti. Torneremo brevemente su questo in conclusione.

Volendo però riportare la nostra attenzione sul testo descritto nella prima parte di questo saggio, in quanto forse il maggior punto di originalità sta proprio nella sua parte ricostruttiva, possiamo affermare che anche in tradizioni non occidentali ci sono modalità di pensare l'uomo (e la fine del mondo) che si scostano radicalmente dai modelli visti in precedenza.

Prendendo a esempio la cosmologia amerindia, in particolare modo quella del popolo yanomami, i due autori trovano un paradigma differente rispetto ai due che abbiamo visto, cioè quelli di un mondo senza uomo e di un uomo senza mondo: quello di un uomo prima del mondo, o meglio, dell'umanità come dimensione comune a tutti gli enti. In che termini? Semplicemente, per gli yanomami, ogni ente presente sul pianeta vede sé stesso come umano e gli altri in relazione al tipo di relazioni che essi instaurano con lui. Il giaguaro non vede sé stesso come giaguaro, ma come umano; allo stesso tempo egli vede l'umano che insegue come un capibara, che a sua volta vedrà l'umano che lo caccia come un giaguaro. Non solo: lo schema indigeno rovescia anche il mito biblico della creazione. L'uomo, per gli yanomami, non è affatto il coronamento della creazione: originariamente, tutti gli enti erano umani. Il differenziarsi dei viventi è in realtà un loro specializzarsi, un loro evolversi in un certo senso, a partire da una comune condizione umana che viene conservata al livello dell'essenza: "è la Natura che *nasce* o si 'separa' dalla Cultura e non il contrario, come per la nostra antropologia e filosofia" (Danowski, De Castro 2017: 147-148). Per usare le parole dei due autori a proposito di questo prospettivismo¹⁶:

Tutto ciò che esiste nel cosmo vede sé stesso come umano. [...] L'umanità è sia una condizione universale che una prospettiva strettamente deittica e autoreferenziale. [...] Noi umani (ovvero noi amerindi) non vediamo dunque gli animali come degli esseri umani. Non sono *umani per noi*; ma noi sappiamo che sono *umani per loro*. Sappiamo, allo stesso modo, che noi non *siamo umani per loro*, che ci vedono come prede, o belve predatrici, o potenti tribù nemiche. [...] L'antropomorfismo è un totale rovesciamento ironico dell'antropocentrismo (Danowski, De Castro 2017: 153-155).

Come dobbiamo leggere quest'ultima frase? Questo tipo di cosmologia implica un mondo che non è altro che "una

molteplicità di molteplicità intrinsecamente connesse” (Danowski, De Castro 2017: 150). Il mondo non è altro che uno spazio di relazioni, in virtù proprio dell’essenza umana di tutti gli enti; è quindi impossibile l’antropocentrismo (cioè il dominio o la predominanza dell’umano sugli altri esseri) proprio in virtù del radicale antropomorfismo. Vi è qui un punto di fondamentale importanza, mi pare, anche per l’ecologia filosofica occidentale, che spesso ha come principale nemico il rischio dell’antropomorfismo, giungendo così (è il caso dei pensieri della Vita) a valorizzare la potenza (scadendo così in posizioni che in realtà sono del tutto antropocentriche). Ancora una citazione illuminante dal testo:

Quando la filosofia occidentale compie la propria autocritica e si sforza di *attaccare* l’antropocentrismo, il suo modo usuale di negare l’eccezionalità umana è di affermare che siamo, a un certo livello fondamentale, animali, o esseri viventi, o sistemi materiali *uguali a tutto il resto* – la riduzione o eliminazione “materialista” è il metodo favorito per equiparare l’umano al mondo preesistente. Il principio antropomorfo afferma, al contrario, che sono gli animali e gli altri enti a essere umani *come noi* – la generalizzazione o espansione ‘panpsichista è il metodo basilare per equiparare il mondo all’umano preesistente (Danowski, De Castro 2017: 156).

Non è la riduzione dell’umano al materiale che conta o che libera dal rischio di un rapporto distruttivo con la natura. Al contrario, tali posizioni erano molto vicine, come si sa, a quelle di Adolf Hitler, esattamente come il pensiero del dittatore tedesco era informato di quel pensiero della Vita poi trapassato in tante posizioni anche contemporanee (Tarizzo 2010: 161). Al contrario, è il tipo di relazione con il mondo che una specifica cosmologia (ontologia) consente di instaurare che rende possibile quella che De Castro e Danowski chiamano una “cosmopolitica” tra umani e mondo (Danowski, De Castro 2017: 151), che potremo apprezzare a pieno analizzando ciò che gli yanomami dicono quando parlano della “fine del mondo”.

È per questo insieme di motivi che, se si analizza il testo di riferimento di Danowski e De Castro, *La caduta del cielo*, di Davi Kopenawa (sciamano yanomami) e Bruce Albert (antropologo vissuto a lungo tra gli stessi yanomami), la prima impressione che si ha è quella di un atteggiamento quasi liquidatorio nei confronti dei bianchi. I Bianchi sono coloro che non vedono l’essenza delle cose, che non capiscono la necessità degli sciamani per poter vedere la verità degli enti che abitano

il mondo. I Bianchi non sono in grado di fare cosmo-politica in quanto non sono mai stati in grado di vedere l'umanità che giace al fondo di ogni ente:

I Bianchi ci trattano da ignoranti solo perché siamo persone diverse da loro. Ma il loro pensiero è limitato, e oscuro; non riesce ad andare oltre ed elevarsi [...] I Bianchi non sognano lontano come noi. *Dormono molto, ma sognano solo se stessi* (Kopenawa, Albert 2018: 411-412).

I Bianchi, in fondo, sono letteralmente stupidi. Si fanno dominare dalla forma della merce e dalle loro stesse macchine, e pensano scioccamente di essere il centro del mondo senza per questo comprendere l'umanità degli altri enti. Essi non sognano lontano, come gli yanomami, che già da sempre abitano quel cosmo, brulicante di esseri, che è la foresta amazzonica. I Bianchi distruggono quella foresta, senza comprendere che così facendo, distruggono la possibilità stessa dell'esistenza del mondo, perché il mondo non consiste in altro che in quella molteplicità di umanità che vivono quella foresta. Essi, in altre parole, non sanno relazionarsi con il mondo poiché non ne colgono l'umanità. Nulla di più lontano dai pensieri della *wilderness*. È proprio questa forma di umano pensato negativamente di cui abbiamo tanto parlato che viene radicalmente meno tra gli yanomami, che superano di slancio la divisione che ha informato di sé tutto il libro di Danowski e De Castro:

I due personaggi mitici del nostro saggio formano qui una figura con un lato solo; l'umanità non si trova sul lato opposto dell'essere, non è il contrario o il negativo del mondo, così come il mondo non è il contesto ("l'ambiente") di un Soggetto che lo contro-definisce come Oggetto. Non è questo dualismo che conta, né, tanto meno, è questa la negatività che si impone (Danowski, De Castro 2017: 185).

Se quanto detto finora ha avuto una qualche logica, il lettore dovrebbe aspettarsi a questo punto un passaggio ulteriore: da questa nuova idea di umano, che tipo di pensiero della fine può emergere? Abbiamo imparato infatti che le due cose vanno sempre insieme, e che condizione di possibilità di ogni pensiero della fine è una determinata idea dell'umano, o meglio, che non si può pensare la fine del mondo prescindendo da una antropologia. In effetti, nel penultimo capitolo del loro testo Danowski e De Castro si occupano precisamente di mostrare come per gli yanomami, semplicemente, non sia possibi-

le pensare la fine del mondo al di là, o prima, della fine dell'uomo. Mentre per gli occidentali, come abbiamo visto, la fine del mondo consiste in una qualche forma di separazione tra questi due poli (uomo senza mondo / mondo senza uomo), all'interno di questo specifico contesto antropologico (teorico-pratico) è semplicemente impossibile disgiungere i due ambiti:

Ciò che sembra essere una costante nelle mitologie indigene della fine del mondo è l'impensabilità di un mondo senza persone, senza un'umanità per quanto differente dalla nostra. La distruzione del mondo è distruzione dell'umanità e viceversa; [...] L'umanità è *consustanziale* al mondo, o, per meglio dire, *oggettivamente* "correlazionale" al mondo, relazionale come il mondo (Danowski, De Castro 2017: 161-162).

L'umanità è tutto ciò che costituisce l'essenza profonda degli enti; essa non è però tipica dell'umano, non è il marchio imposto da un essere sugli altri, ma ciò che accomuna la molteplicità di ciò che esiste al di là della differenza. L'umanità sta agli amerindi come il cielo sta a uno stormo di uccelli. Solo su quel terreno può darsi la loro comunicazione e il loro muoversi insieme, cioè la loro relazione, eppure quel terreno non esaurisce le loro differenze. Non vi è fine del mondo che non sia anche fine dell'umanità, perché dove vi è umanità, ma nel senso degli yanomami, e non in quello ("antropocentrico" e non "antropomorfo") degli occidentali, vi è mondo, cioè un ambito di relazione tra gli esseri che abitano uno spazio.

L'apparente impossibilità di concepire la fine del mondo come qualcosa che implichi la scomparsa definitiva di ogni tipo di umanità o di vita è una semplice trasposizione nel futuro della nozione fondamentale di un'origine antropomorfa dell'esistente. Può esserci stata un'umanità prima del mondo; ma non può esserci un mondo dopo l'umanità, un mondo, insomma, privo di relazione e alterità (Danowski, De Castro 2017: 167).

IL MONDO E LA VITA

Quest'ultimo paragrafo parte da una constatazione. Il problema dell'Antropocene non è quello della fine della Vita, ma quello della fine del mondo. Ma cosa significa che la Vita finisce? Per capirlo, utilizziamo il testo di Michaël Foessel, *Après la fin du monde*, che descrive proprio questa dinamica

della vita come al cuore del pensiero apocalittico contemporaneo¹⁷.

La vita si colloca al di sotto del vivente, la sua energia creatrice è in eccesso in rapporto alle sue manifestazioni empiriche. Ecco un aspetto quasi sempre evocato dai discorsi che valorizzano la vita: essa è movimento, non riposo, forza, non forma, spirito, non materia. Immanente a tutto ciò che produce, essa è sempre *altrove*, come riserva di energia nella quale si può sempre sperare, anche nella più grande disperazione (Foessel 2012: 213).

La vita, questo “termine definente, al di qua di ogni forma di vita” (Tarizzo, 2010: 63) è semplicemente quel flusso che rende possibile l’esistenza delle cose, che in quanto tale sono meri epifenomeni di quello stesso flusso. Essa rende inoltre sempre possibile la speranza, nel senso che la sua potenza balugina in ogni dove, indipendentemente dalla distruzione di quelli che sono solo aspetti della sua infinità potenza, del suo eterno fluire. Solo in *Melancholia*, in una finzione, in cui non solo il mondo letteralmente esplode (è noto come anche un grande meteorite non distruggerebbe radicalmente la vita sulla terra), ma anche si postula (grazie alla figura assertiva di Justine) che non esista vita in alcuna parte nell’universo, si può smettere di sperare. Da questo punto di vista, nonostante *Melancholia* sia spesso considerato un film sulla fine del mondo, bisogna dire che si tratta piuttosto di un film sulla fine della Vita. O meglio, la fine del mondo è epifenomenica a fronte del reale avvenimento, e cioè il fatto che la vita nella sua interezza sparisca dalla faccia dell’universo. Solo in questo contesto (accuratamente costruito a livello narrativo), la vita finisce. In qualsiasi altro caso, si spererà sempre nella sua potenza infinita. La vita non finisce mai e si irradia continuamente dappertutto.

Di fronte all’attività espansiva della vita, il mondo e gli altri non possono che apparire come residui di materia che propagano la sua stessa espansione. Per noi, il problema non è tanto di sapere se la vita è qualcosa che conserva o che crea, quanto di capire che la vita è sempre uno strumento di giustificazione di ciò che esiste già (Foessel 2012: 217).

È un giudizio politico quello che Foessel esprime in questa sede. La vita concepita nei termini dei moderni giustifica l’esistente in quanto ogni singola cosa è parte della vita: *il reale è vitale, il vitale è reale*. È come se Foessel dicesse che la vita,

politicamente, è un obiettivo troppo semplice da raggiungere. La vita è in ogni caso in salvo, e già da sempre ci consente di sperare: solo in *Melancholia*, con tutta una serie di presupposti e di finzioni, si può di-sperare anche della Vita stessa. Cosa, invece, non è sempre in salvo? Esattamente il mondo, che, infatti, scompare in questo contesto filmico, o almeno viene messo in secondo piano. Al di là del film, se ci si pensa bene, ci si rende conto che il problema dell'Antropocene non è affatto quello della fine della vita. Nessuno studio scientifico sulla crisi ambientale dubita del fatto che la crisi ecologica cancellerà o meno la vita. In fondo, c'è stata vita sul pianeta anche quando le temperature erano estremamente più alte e il pianeta molto più inospitale di come lo sarebbe anche se le peggiori previsioni sulla catastrofe ambientale si avverassero. Hamilton sostiene, a ragione, che avere come obiettivo la semplice sopravvivenza della specie umana è ben poca cosa (Hamilton 2013: 257); inoltre, come spiega Foessel “la logica del vivente si definisce a partire dalla semplice esigenza della conservazione” (Foessel 2015: 215). Dunque, la difesa della vita, intesa in questo senso vitalistico (cioè in termini di flusso e non di forma) se diviene l'obiettivo principale di chi vive nell'Antropocene, disinnesci ogni capacità critica di tale concetto. Tutto diventa “sostenibile”¹⁸ e nulla pericoloso. La stessa sesta estinzione di massa non coincide affatto con la fine della vita: essa è piuttosto parte della fine di un mondo, cioè di un insieme storicamente determinato di relazioni tra esseri anch'essi contingenti e radicalmente precari nella loro stessa esistenza storica, forme-di-vita il cui esistere e rapportarsi reciprocamente sul pianeta Terra all'altezza dell'Antropocene costituisce un mondo. Il problema dell'Antropocene non è quello della fine della Vita, è quello della fine di un mondo. E tale obiettivo, cioè quello della difesa di questo nostro mondo, della sua specifica conformazione, nonché il riuscire a trovare una modalità di azione e di vita in grado di non distruggere questo orizzonte che è il mondo all'altezza della nostra era, pare un obiettivo ben più difficile da raggiungere della difesa della Vita, eppure più degno di essere perseguito. Concludiamo con una constatazione sempre su *Melancholia*. Nell'ultima scena del film, prima che il pianeta si schianti sulla Terra e il mondo (la Vita) finisca, i tre umani rimanenti attendono la fine dentro una capanna fatta di pezzi di legno, tenendosi per mano. Il piccolo figlio di Claire crede che quella capanna sia magica e che possa salvarli; Claire e Justine utilizzano quegli ultimi secondi per stringersi la mano, per guardarsi

negli occhi, e per ridare, seppur sull'orlo della catastrofe, un senso alle loro esistenze. Esse costruiscono, in altre parole, un mondo, cioè uno spazio di senso all'interno del quale solo si può dare una forma-di-vita libera e felice, o quantomeno in cui sia possibile dare un significato, anche solo per quei pochi secondi finali, alla propria esistenza. Contro la fine di tutte le cose, contro la fine della Vita, contro la fine del mondo, si abita un mondo, o meglio, si sta in un'ecumene (Berque 1987).

CONCLUSIONI

Nel terzo paragrafo abbiamo accennato a una differenza, interna allo stesso pensiero contemporaneo, a proposito del modo in cui viene concepito l'uomo. Si trattava di una constatazione non formale, nella misura in cui impediva di appiattare tutta la filosofia occidentale su un'unica posizione, e di considerare in questo modo unica via d'uscita dal nostro "canone" l'antropologia amerindia. In effetti, nella prospettiva di De Castro, pare a tratti che siano gli indigeni a incarnare la "lateralità macchinica e rizomatica" e in generale, il "prospettivismo" che sarebbe fornito (ma esclusivamente al livello metodologico) dall'opera di Deleuze e Lévi-Strauss (De Castro 2017: 192). Il rischio che si corre in questo modo è quello che l'indigeno decastriano svolga, quando si parla di antropologia filosofica, il ruolo che il folle svolgeva quando Foucault parlava di follia nei primissimi anni Sessanta: quello di una figura semi-mitica cui fare riferimento per liberarci dalla nostra condizione presente (Foucault 1961). Per quanto, è stato riconosciuto molte volte anche in queste pagine, le analisi decastriane a proposito degli yanomami siano colme di interesse da un punto di vista storico e comparativo (rendendo evidente la storicità e la contingenza di un rapporto con la natura – quello che ha portato all'Antropocene – che è il nostro), è forse possibile identificare altri paradigmi, *interni* alla filosofia e all'antropologia filosofica contemporanea, che sfuggano a quel meccanismo negativo descritto in Anders¹⁹.

Se proviamo a sfruttare, per così dire, le riflessioni svolte, mi pare sia possibile identificare un autore, che, più di tutti, sfugge a quell'alternativa del mondo senza uomo e dell'uomo senza mondo. Naturalmente, parlarne qui in maniera più che abbozzata è impossibile. Mi interessa solo delineare almeno questa "linea di fuga" e mettere da parte l'idea che l'antropologia

negativa (o il vitalismo assoluto, che ne è l'inversione) sia *tout court* l'antropologia occidentale.

Stiamo parlando di Maurice Merleau-Ponty. In questo filosofo francese è infatti presente l'idea, in sintesi, che l'uomo è parzialità, e quindi relazione, ma non a partire da una mancanza assoluta, da uno scarto rispetto al mondo e alla natura, ma proprio a partire dall'essere nel mondo dell'umano. Si tratta di un problema di prospettiva. Percepire, per Merleau-Ponty, significa essere in un mondo corporalmente, appartenervi, e proprio per questo non percepire mai *tutto*, non avere dispiegata di fronte a sé l'interezza di tutti gli orizzonti, ma solo quello che rientra nel campo del mio visibile (Merleau-Ponty 2017). Quella parzialità, che in Anders aveva un fondo negativo che si ribaltava in un'attività assoluta (nichilistica), si fonda qui, al contrario, su un'appartenenza dell'uomo al mondo, ma in un senso che preclude anche l'idea che l'umano sia esclusivamente passività, cioè legato a un dato immutabile a cui egli sarebbe legato indissolubilmente. L'uomo è infatti in un rapporto con il mondo sempre attivo-passivo (di *gioco*, per usare il lessico merleau-pontiano) in un rapporto di precario equilibrio con il mondo: "In questo circuito non esiste rottura, è impossibile dire che qui finisce la natura e incomincia l'uomo o l'espressione" (Merleau-Ponty 1989: 59). Tutta una parte della riflessione di Merleau-Ponty è dedicata alla questione della storia e del linguaggio (e quindi, se si vuole, all'*attività* umana), dimensioni che non sono affatto negate dal filosofo francese, ma concepite a partire da una certa passività di fondo (legati a quell'appartenenza dell'umano a un mondo di cui si parlava). Si spezza così quel circolo di negazione e nichilismo che avevamo visto all'opera in Anders: in Merleau-Ponty l'apertura al mondo si fonda sull'equilibrio (precario e instabile, mai armonico) tra uomo e mondo, che lascia spazio all'azione ma sempre all'interno di un orizzonte, che è quello del mondo. Nulla di più lontano dal vitalismo di cui abbiamo parlato o dalla separazione ontologica che abbiamo descritto. La posizione di Merleau-Ponty si svincola dall'alternativa delineata da De Castro e Danowski in quanto nel suo pensiero non c'è affermazione o negazione pura, c'è solo parzialità. E quindi, relazione.

NOTE

¹ *Melancholia* viene descritto in letteralmente tutti i libri che parlano di apocalisse o di fine del mondo, almeno quelli a me noti, usciti dopo il 2011. Oltre ai testi che analizzeremo, come quello di De Castro-Danowski, dove una parte specifica è dedicata alla descrizione del film, è presente un commento al film anche in Servigne e Stevens (2014), nonché, come vedremo in Foessel (2012). Si può trovare una descrizione di alcune scene del film, da un punto di vista diverso ma in qualche modo legato a quanto ci interessa in un bel libro di Peter Szendy (tra le altre cose) (Szendy 2012). Il numero di articoli che commenta il film è sterminato e non avrebbe senso citarne anche solo una parte. Segnaliamo comunque l'eccellente analisi di Shaviro (2012).

² Sarebbe interessante ampliare il discorso a proposito di questa visione del tutto negativa della natura nel cinema di Lars Von Trier, ragionando sul modo in cui la metaforica vontrieriana che identifica il femminile alla natura permetta, in questo film così come negli altri due della trilogia cui appartiene (*Antichrist* e *Nymphomaniac*), di “dimostrare” l'intrinseca negatività dell'una attraverso quella dell'altro. Justine, per esempio, rappresenta il nulla che erode da dentro quel mondo già distrutto, raddoppiando la negazione che lo costituisce.

³ Questo elemento di paradossale contraddittorietà radicale è presente anche all'interno della tradizione del realismo speculativo, lungamente descritta da Danowski e De Castro a cui purtroppo ora, per motivi di spazio, non possiamo dedicarci (Danowski, De Castro 2017: 76-87).

⁴ Tale posizione acquisisce sempre più spazio anche nel dibattito intorno alla crisi climatica attraverso una serie di posizioni della cosiddetta geo-ingegneria, che consiste nel pensare di poter risolvere tutti i problemi ecologici attraverso una massimizzazione dell'intervento tecnico (Hamilton 2013).

⁵ L'annuncio della fine della natura, nonché dell'ambientalismo *tout court*, fu fatto qualche anno fa da Nordhaus e Shellenberger (2007) e permane ancora oggi in tutta una serie di discorsi che descrivono il raggiungimento da parte dell'uomo di uno *status* praticamente divino, che consisterebbe del dominio incontrastato (ingegneristico) sul pianeta (Lynas 2011).

⁶ Quando si usa qui il termine Vita con la “v” maiuscola lo si intende nel senso vitalistico-moderno del termine per come viene descritto da Tarizzo, a partire da Foucault (Tarizzo 2010; Foucault 1966). Esistono naturalmente molti modi di pensare la vita non tutti riconducibili a questo che è naturalmente uno schema storico generale e quindi non pienamente accurato da un punto di vista meramente descrittivo.

⁷ Roberto Esposito ha mostrato recentemente la debolezza delle posizioni che si fondano su di un semplice negare la negazione, in quanto esse, rovesciando il negativo rimarrebbero “pur sempre interne a ciò che negano”. Secondo Esposito infatti “il percorso negativo non può essere negato senza essere al contempo potenziato – dal momento che due negazioni non producono un'affermazione, ma un sovrappiù di negazione” (Esposito 2018: XIV). Questo tipo di esito nichilistico delle posizioni realiste e vitalistiche mi pare una conferma, in un campo diverso da quello del pensiero politico di cui si occupa Esposito nel libro citato, delle sue tesi.

⁸ Si tratta, per esempio, dell'interpretazione che dell'autore dà Alessio Cernichiaro (2014: 20-21).

⁹ Anders ribadisce altrove questa sua auto-lettura del proprio percorso: “il giorno stesso di Hiroshima, il 6 agosto 1945, pur senza tradursi subito in ‘testi’, rappresenta in fondo (per adottare un termine di Heidegger) una ‘svolta’ (*Kehre*), un rovesciamento del mio tema principale. Tant'è vero che prima della data di cesura quasi tutte le mie occupazioni speculative, politiche, pedagogiche, letterarie – una distinzione che peraltro mi appare piuttosto priva di senso – riguardavano al contrario l'uomo senza mondo” (Anders 1991b: 29).

¹⁰ Ulteriori informazioni sull'antropologia filosofica tedesca sono nella completissima antologia commentata a cura di Maria Teresa Pansera (2007). Per una lettura in termini di eccedenza pulsionale di questa mancanza costitutiva bisogna ricorrere ai testi di Ubaldo Fadini (1991, 2015, 2016, 2018: 22-37).

¹¹ L'idea di una sostanziale continuità tra il primo e il secondo Anders è rinvenibile anche nell'articolo di Christophe David (2011).

- ¹² Sulla critica di Anders a Heidegger (Anders 1988, 1998; Cernicchiaro 2014: 149-176; Mattucci 2018: 115-129; Portinaro 2003: 125-127).
- ¹³ Per una riflessione sul tema dell'uomo post-storico e sulla possibilità di un diverso pensiero della tecnica si veda Fadini (2018: 7-20).
- ¹⁴ Sulla contraddittorietà e insostenibilità della proposta di resistenza andersiana si veda ancora il bel libro di Portinaro (2003: 72-80).
- ¹⁵ Bisogna naturalmente ricordare come in Anders quello dell'esagerazione sia un preciso stile discorsivo volto ad amplificare l'effetto dello scrivere nei confronti del lettore (Anders 2003a: 23).
- ¹⁶ "Prospettivismo" è il nome che De Castro da, in un altro testo recentemente tradotto in italiano, a queste cosmologie amerindie (De Castro 2017).
- ¹⁷ Sulla questione della vita come "indicatore epistemologico" della modernità, si veda il già citato testo di Davide Tarizzo (2010), che ovviamente nasce da una lettura del testo di Michel Foucault *Le parole e le cose* (Foucault 1966).
- ¹⁸ Il concetto di sostenibilità ha una serie di problemi trattati da Feilli e più recentemente da Emanuele Leonardi (Feilli 2016; Leonardi 2018).
- ¹⁹ Sarebbe possibile anche trovare esperienze concrete in Occidente, oltre che mere teorie, che si contrappongono a quel rapporto distruttivo nei confronti della natura che certamente, sul piano storico generale, è vincente. Oltre alle migliaia di esperienze locali specifiche in tutta Europa, per esempio, buona parte delle popolazioni dell'Italia centrale non vive affatto in un rapporto negativo con il proprio mondo (naturale-culturale), avendo costruito quella che Alberto Magnaghi chiama una "bio-regione", in cui il *proprio* delle comunità che vi abitano è proprio la costante ricerca di un equilibrio (non edenico, ma agonico, di sfida, o meglio, di gioco) con il proprio ambiente natural-culturale (Magnaghi 2014).

BIBLIOGRAFIA

- G. Anders (1988), *Nichilismo ed esistenza*, in "Micromega", 2, 4-6, pp. 181-209.
- G. Anders (1991), *Opinioni di un eretico* (Roma: Theoria).
- G. Anders (1991), *Uomo senza mondo. Scritti sull'arte e la letteratura* (Ferrara: Spazio libri editori).
- G. Anders [1948] (1998), *Heidegger esteta dell'inazione*, in F. Volpi (a cura di), *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche* (Roma: Donzelli), pp. 23-62.
- G. Anders [1980] (2003a), *L'uomo è antiquato I. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale* (Torino: Bollati Boringhieri).
- G. Anders [1995] (2003b), *L'uomo è antiquato II. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale* (Torino: Bollati Boringhieri).
- G. Anders [1964] (2007), *Noi figli di Eichmann* (Giuntina: Firenze).
- G. Anders [1979/1987] (2008), *Il mondo dopo l'uomo. Tecnica e violenza* (Milano-Udine: Mimesis).
- G. Anders (2014), *Diario di Hiroshima e Nagasaki. Un racconto, un testamento intellettuale* (Verona: Ghibli).
- G. Anders [1937] (2015), *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione* (Salerno: Orthotes).
- G. Anders (2016), *L'ultima vittima di Hiroshima. Il carteggio con Claude Eatherly, il pilota della bomba atomica* (Milano-Udine: Mimesis).
- A. Berque (1987), *Écoumène* (Parigi: Belin).
- C. Bonneuil, J.B. Fressoz (2013), *L'événement Anthropocène* (Pargi: Seuil).
- A. Cernicchiaro (2014), *Günther Anders. La cassandra della filosofia* (Pistoia: Petite Paisance).
- P. Crutzen (2005), *Benvenuti nell'Antropocene!* (Milano: Mondadori).
- D. Danowski, E. Viveiros de Castro (2017), *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine* (Milano: Nottetempo).

- C. David (2011), *Fidélité de G. Anders à l'anthropologie philosophique: de l'anthropologie négative de la fin des années 1920 à l'obsolescence de l'homme* in "L'Homme et la société", 3, 181, pp. 165-180.
- P. Descola (2005), *Par-delà nature et culture* (Pargi: Gallimard).
- V. De Castro (2017), *Metafisiche cannibali. Elementi per un'antropologia post-structurale* (Verona: ombrecorte).
- J.P. Dupuy (2004), *Pour un catastrophisme éclairé* (Pargi: Seuil).
- R. Esposito (2018), *Politica e negazione. Per una filosofia affermativa* (Torino: Einaudi).
- U. Fadini (1991), *Configurazioni antropologiche. Esperienze e metamorfosi della soggettività moderna* (Napoli: Liguori).
- U. Fadini (2015), *Divenire corpo. Soggetti, ecologie, micropolitiche* (Verona: ombrecorte).
- U. Fadini (2016), *Il tempo delle istituzioni. Percorsi nella contemporaneità: politiche e pratiche sociali* (Verona: ombrecorte).
- U. Fadini (2018), *Fogli di via. Ai margini dell'antropologia filosofica* (Firenze: Clinamen).
- R. Feilli (2016), *La grande adaptation. Climat, capitalisme, catastrophe* (Pargi: Seuil).
- M. Foucault (1961), *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* (Pargi: Gallimard).
- M. Foucault (1966), *Les mots et les choses* (Pargi: Gallimard).
- A. Gehlen [1940] (2010), *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo* (Milano-Udine: Mimesis).
- C. Hamilton (2013), *Earthmasters. The Dawn of the Age of Climate Engineering* (New Haven: Yale University Press).
- M. Heidegger [1930] (1992), *I concetti fondamentali della metafisica. Mondo-finitezza-solitudine* (Genova: Il Nuovo Melangolo).
- E. Husserl [1973] (2008), *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo* (Macerata: Quodlibet).
- D. Kopenawa, B. Albert (2018), *La caduta del cielo. Parole di uno sciamano yanomami* (Milano: Nottetempo).
- N. Land (2007), *Fanged noumena. Collected writings 1987-2007* (Londra: Urbanomic).
- B. Latour [1991] (2009), *Non siamo mai stati moderni* (Milano: Elèuthera).
- B. Latour (2012), *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des Modernes* (Pargi: La Découverte).
- B. Latour (2015), *Face à Gaïa* (Pargi: La Découverte).
- E. Leonardi (2018), *Lavoro natura valore. André Gorz tra marxismo e decrescita* (Salerno: Orthotes).
- M. Lino (2015), *L'Apocalisse post-moderna tra letteratura e cinema* (Firenze: Le Lettere).
- K. Löwith [1967] (2000), *Dio, uomo, mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche* (Roma: Donzelli).
- M. Lynas (2011), *The god species. How the planet can survive the age of humans* (Londra: Fourth Estate).
- A. Magnaghi (2014), *La biorégion urbaine. Petit traité sur le territoire bien commun* (Pargi: Eterotopia France).
- N. Mattucci (2018), *Tecnocrazia e analfabetismo emotivo. Sul pensiero di Günther Anders* (Milano-Udine: Mimesis).
- Q. Meilassoux (2006), *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence* (Pargi: Seuil).
- M. Merleau Ponty [1945] (2017), *Fenomenologia della percezione* (Milano: Bompiani).
- M. Merleau Ponty [1964] (1989), *L'occhio e lo spirito* (Milano: SE).
- L. Mumford [1956] (1968), *Le trasformazioni dell'uomo* (Ivrea: Edizioni di Comunità).
- B. Noys (2008) *Accelerationism*, disponibile su: <http://leniency.blogspot.com.br/2008/10/accelerazioni-sm.html>.

- T. Nordhaus, M. Shellenberger (2007), *Break Through: From the Death of Environmentalism to the Politics of Possibility* (New York: Houghton Mifflin).
- M.T. Pansera (2008), *L'antropologia filosofica. La peculiarità dell'umano in Geblen, Scheler, Plessner* (Milano: Mondadori).
- H. Plessner [1928] (2006), *I gradi dell'organico e l'uomo* (Torino: Bollati Boringhieri).
- P.P. Portinaro (2003), *Il principio disperazione. Tre studi su Günther Anders* (Torino: Bollati Boringhieri).
- P. Servigne, R. Stevens (2015), *Comment tout peut s'effondrer* (Parigi: Seuil).
- S. Shaviro (2012), *Melancholia, or the romantic anti-sublime*, in "Sequence", 1, 1.
- P. Szendy (2015), *Apocalypse-cinema. 2012 and others ends of the world* (Fordham: Fordham University Press).
- D. Tarizzo (2010), *La vita, un'invenzione recente* (Roma-Bari: Laterza).
- J. Von Uexküll (2010), *Ambienti animali, ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili* (Macerata: Quodlibet).
- A. Weisman (2008), *Il mondo senza di noi* (Torino: Einaudi).
- A. Williams, N. Srnicek (2013), *#ACCELERATE MANIFESTO for an accelerationist politics*, in "Critical Legal Thinking", 14 maggio.

