

Recensioni

E. Piergiacomì, *Storia delle antiche teologie atomiste*, Sapienza Università Editrice, Roma 2017, 431 pp., € 25,00.

«Tu, infine, Epicuro, rendi dio inerme; gli hai sottratto tutti i dardi, qualsiasi potere e, perché non fosse temibile per nessuno, lo hai spedito fuori dal mondo. [...] Eppure tu vuoi dare l'impressione di onorare costui non altrimenti che un genitore, con animo grato, come io suppongo, oppure, se non vuoi sembrare grato, poiché non hai nessun suo beneficio, bensì a formare il tuo agglomerato sono stati gli atomi e queste tue particelle piccolissime in modo del tutto fortuito e causale, perché lo veneri?» (Sen. *De benef.* IV 19 = fr. 364 Us., trad. Ramelli). Le obiezioni che Seneca lancia a Epicuro in queste frasi sono *grosso modo* quelle che accompagnarono la riflessione teologica epicurea (e atomistica in generale) lungo tutta l'età antica e che, molto spesso, portarono anche all'accusa di vero e proprio ateismo, determinandone financo l'esclusione dal novero delle teologie propriamente intese. A partire dalla validità – storicamente negata – del concetto stesso di “teologia atomista”, dunque, il libro di E. Piergiacomì si ripropone di esaminare a fondo i principi e lo statuto filosofico della riflessione degli antichi atomisti sulla divinità, da Democrito agli Epicurei di età imperiale, con due obiettivi: da una parte, dimostrare il loro pieno diritto a essere considerate autentiche teologie, e cioè “discorsi sulla divinità” legati in maniera organica a un'epistemologia, un'ontologia e un'"antropologia" ben specifiche (e, forse, irrimediabilmente differenti da quelle dei loro detrattori). Dall'altra, mostrare l'impatto etico che tali teorie vantarono all'interno delle relative dottrine, fugando così una volta per tutte quei dubbi e quelle accuse che ne decretarono l'esclusione dal

novero delle teologie antiche. Nelle linee che seguono si tenterà di dare una breve presentazione del libro, soffermandosi su alcuni snodi concettuali che sono sembrati particolarmente fecondi, oltre che originali e convincenti.

Il volume, che è la rielaborazione della dissertazione di Dottorato dell'autore, tenutasi nel 2016 presso l'Università di Trento in cotutela con la Sapienza Università di Roma, consta di cinque capitoli, a cui si aggiungono un'appendice contenente le testimonianze dossografiche sugli Epicurei, una fornitissima bibliografia e tre indici: dei passi, degli autori antichi e di quelli moderni. I primi quattro capitoli sono dedicati rispettivamente a Democrito, a Epicuro, agli allievi di Epicuro fino al II sec. a.C. e agli Epicurei fino all'età imperiale, e offrono un tentativo assai ben riuscito di dimostrare che – e come – gli antichi atomisti credettero effettivamente nell'esistenza della divinità e costruirono attorno a essa delle autentiche teologie. Un concetto centrale nelle analisi svolte da Piergiacomini, e che costituisce forse uno degli spunti più originali del suo lavoro, è quello del dio «ipoumano»; tramite questo neologismo, l'autore descrive un carattere comune a tutte le antiche teologie atomiste, che consiste nel considerare la divinità come un essere superiore all'umano proprio nell'avere qualcosa *di meno* rispetto a esso, e non *di più*, come accade nella maggior parte delle concezioni del divino a noi note (pp. 112-5). Il dio, insomma, che non è onnipotente, non è in grado di occuparsi della generazione e dell'amministrazione del cosmo e non può nemmeno intervenire in maniera decisiva negli affari umani. Mentre, però, Democrito ammette un certo influsso attivo della divinità almeno nei confronti di coloro che sono a essa affini, ovvero i saggi (cfr. infatti pp. 29-31), è nella riflessione di Epicuro che emerge, in tutti i suoi caratteri più peculiari, l'«ipoumanità» divina; l'autore argomenta che l'estraneità totale del dio rispetto a ogni tipo di attività e passione, che sarebbe stata affermata in maniera perentoria da Epicuro, fosse strettamente dipendente dalla più ampia considerazione dell'azione umana (πράξις), la quale risulta essere sempre motivata da una qualche debolezza (ἀσθένεια) o mancanza (pp. 70-90). Il dio, quindi, che noi concepiamo necessariamente come eterno e beato (pp. 60-70), dovrà anche essere totalmente estraneo a ogni causa di corruzione e turbamento, e quindi non parteciperà in alcun modo dell'azione e dei motivi che la spingono. Di conseguenza, la natura meno complessa e meno articolata del dio risulta, «paradossalmente», superiore rispetto a quella ben più complessa dell'essere umano, dal momento che non può essere soggetta, per sua natura, a nulla di ciò che in quest'ultimo può generare paure, turbamenti e dolori.

La storia della teologia epicurea non si fermò col suo fondatore, ma proseguì *grosso modo* secondo una serie di «variazioni ortodosse» (pp.

117-22), specialmente a partire da Ermarco, secondo scolarca del Giardino (capp. 3 e 4). Con «variazioni ortodosse» l'autore intende (sulla base di *Ep. Men.* 123) una modifica parziale della posizione di Epicuro, che però non ne metta in dubbio i punti fondamentali, quelli cioè su cui si fonda il resto della ricerca (in tal caso si tratterebbe di "eterodossia"); nel caso della teologia, questi punti sono rintracciabili nell'immortalità e nella beatitudine del dio (assieme alla sua totale indifferenza per le cose umane), ovvero quelle proprietà che sono conosciute tramite la comune cognizione (κοινὴ νόησις); fintantoché si manterranno intatti questi punti, sarà possibile "variare" il dettato epicureo e integrarlo con ulteriori specificazioni, e allo stesso tempo rimanere a tutti gli effetti degli "ortodossi": per esempio, sarà possibile dire che la divinità respira, o che conversa coi suoi pari (Ermarco) o che addirittura risulti per certi aspetti «virtuosa» (Filodemo); in sostanza, è possibile negare l'assoluta inattività del dio rimanendo nell'ortodossia. Si tratta di un chiarimento metodologico non certo banale, che affronta uno dei temi più dibattuti negli studi epicurei degli ultimi decenni; per mezzo di esso, l'autore ha potuto ridimensionare l'"eterodossia" di alcune figure molto spesso ritenute tali (come Leonteo, Nicasirate o Antifane) e leggere con una certa continuità le considerazioni teologiche dei vari pensatori Epicurei. Il problema delle ricadute etiche del pensiero teologico atomista viene infine affrontato nel quinto capitolo; basandosi su una divinità generalmente intesa come «entità non invasiva» (p. 240), gli atomisti furono effettivamente in grado di rielaborare e trasformare pratiche (come per esempio la preghiera) e farle proprie, adattandole alle proprie teologie. Un ruolo di primo piano rivestì sicuramente l'elaborazione di «modelli di imitazione di dio» (pp. 294-303), differenti tra Democrito ed Epicuro, e forse anche tra questi e i suoi seguaci, che contribuirono a modellare il criterio di condotta dei vari pensatori.

Va detto, in conclusione, che il volume si districa in maniera egregia nelle problematiche di cui di volta in volta si occupa; pur formulando a volte proposte esegetiche che oltrepassano la lettera delle non numerosissime fonti in nostro possesso (cfr. infatti l'*Introduzione*, pp. 4-5), su cui si potrebbe talvolta dissentire, l'autore argomenta e spiega dettagliatamente ogni sua affermazione "forte", distinguendo spesso i gradi di plausibilità del proprio discorso e confrontandosi in maniera costante e serrata, sia con le fonti primarie a sua disposizione, che con l'ampia letteratura secondaria esistente; di entrambe egli dimostra un'ottima padronanza. In sostanza, si tratta di un libro assai ben strutturato e organizzato, che assolve pienamente gli obiettivi prefissati; per la completezza e la profondità delle argomentazioni, oltre che per i non pochi spunti di originalità, esso costituirà sicuramente uno strumento necessario per gli studi dell'antico atomismo, e non solo.

Federico Giulio Corsi

J. Offray de La Mettrie, *L'arte di godere*, a cura di F. Venturi, testo francese a fronte, La vita felice, Milano 2017, 128 pp., € 9,50.

L'editore La vita felice propone nella collana "Il piacere di leggere" *L'art de jouir* del medico e filosofo bretone Julien Offray de La Mettrie, nato a Saint-Malo il 25 dicembre 1709 e morto a Postdam l'11 novembre 1751, a casa dell'ambasciatore francese Milord Tirconnel, che aveva organizzato un banchetto per ringraziarlo di averlo guarito, per gli eccessi alimentari e forse per la cura impropria che egli stesso si prescrisse con un salasso. La Mettrie si era rifugiato a Berlino, alla corte di Federico II il Grande di Prussia, dove divenne amico di Voltaire, per sfuggire al carcere sanzionatogli dopo la pubblicazione del suo scritto più celebre – *L'homme plus que machine*, pubblicato anonimo nel 1748. Aveva già pubblicato *L'Histoire naturelle de l'âme* (1745), in cui sosteneva la materialità corporea dell'anima e già a motivo di questi primi scritti fu censurato e condannato come pensatore ateo e materialista.

L'art de jouir fu pubblicata nel 1753 ad Amsterdam, con la menzione à *Cythère*. Il biografo di La Mettrie Pierre Lemée ne retrodata la pubblicazione al 1751 a Berlino (cfr. P. Lemée, *Julien Offray de La Mettrie, sa vie, son œuvre*, Éditions Mortainais, Mortain 1954). Questo piccolo capolavoro del libertinismo erotico settecentesco, edito tre anni dopo *Les bijoux indiscrets* di Denis Diderot, ma privo della carica eversiva e del successo dell'opuscolo di Diderot, riprende il tema del piacere erotico già trattato in *La volupté* (1745). Una traduzione italiana era già apparsa a cura di Stelio Mazziotti di Celso (traduzione rivista da Domenico Corradini Broussard, ETS, Pisa 1996). La nuova traduzione, impreziosita dal testo francese a fronte e da un utile apparato di note, fa rivivere lo spirito del curatore, il grande storico Franco Venturi, studioso tra i maggiori dell'Illuminismo francese e indimenticato autore dell'imponente *Settecento riformatore* (cinque volumi in sette tomi, pubblicati tra il 1969 e il 1990). Questa edizione si basa sul testo curato da Francine Markovits e inserito nelle *Oeuvres philosophiques, de mr. de la Mettrie*, Tome II, Fayard, Paris 1987, pp. 299-334, edite nel *Corpus des Oeuvres de Philosophie en Langue française sous la direction de Michel Serres*. La Mettrie – è noto – fu uno di quei medici che affrontarono il problema cartesiano del dualismo tra *res extensa* e *res cogitans* in chiave rigorosamente meccanicistica, connettendo organicamente l'anima al corpo e le funzioni morali a quelle fisiche. Anche per questo motivo, è considerato uno dei fondatori delle neuroscienze, con Diderot, Claude-Adrien Helvétius, Paul Henri Thiry d'Holbach e Jean-Paul Marat.

In questo scritto, che ricerca una sua raffinatezza letteraria, pur non sempre efficace, non mancano gli echi di una visione materialistica ed

edonistica che fa leva sulla corporeità e sulla naturalità del *jouir*, termine tradotto correttamente con “godere”, lontano dal più spirituale e immateriale *bonheur*, al quale lo stesso autore aveva dedicato tre anni prima un discorso: *Anti-Sénèque ou Discours sur le Bonheur* (1748). Ne offro una selezione, a dimostrazione dell’orientamento filosofico dell’autore. Dopo aver chiesto alla «fredda Filosofia» di tacere (p. 11), La Mettrie si rivolge agli «spiriti mobili e delicati, che circolate liberamente nelle mie vene», gli spiriti animali, «figli viziati della Natura e dell’Amore» (p. 15), ed espressamente a Epicuro, il mentore dell’opuscolo (presente anche con riferimenti diretti alle *Epistole* e al *De rerum natura* di Lucrezio), che ha aperto «il santuario della Natura, rischiarato dall’amore» (pp. 15-6). Ma anche, indirettamente, al Platone del *Simposio*, con l’asserzione sulla povertà di Amore. La naturalità dell’amore viene vista in contrasto con «il rapporto con gli uomini», «fatale per la [vostra] felicità» (p. 27). Il libro ha nella grandezza naturale dell’amore il suo *Leitmotiv*: «questa importante azione della Natura, con la quale tutto cresce, si moltiplica e si rinnova senza tregua, e per la quale tutte le altre azioni non sembrano essere che delle distrazioni» (p. 77). La centralità e l’eternità dell’amore viene rimarcata con due chiare affermazioni materialistiche: «l’uomo è stato fatto per esser felice in tutti gli stati della vita»; l’«impero [dell’amore] finisce solo con l’Universo» (p. 53).

Non mancano inoltre i riferimenti alla tradizione filosofica francese, sempre trascelti in chiave materialistica. È il caso di una riflessione di Michel de Montaigne sul valore fisico dei contatti umani: «un *contatto*, e fortuito, e con una spalla, arriva a riscaldare ed eccitare un animo raffreddato e snervato dall’età, e il primo fra tutti i mortali per severità di costumi!» (cfr. M. de Montaigne, *Saggi*, vol. II, a cura di F. Garavini, Adelphi, Milano 1982, p. 1982). O quello della citazione della *Venus physique* (1745) di Pierre-Louis Moreau de Maupertuis, che affronta il tema della generazione umana sostenendo alcuni concetti “evolutivi”, come l’ereditarietà dei caratteri parentali e la mutazione casuale: «si sa già che *Venere* può essere *fisica*, senza perdere nulla delle sue grazie» (p. 71). O ancora dell’eco del dibattito sulla natura del piacere in rapporto al dolore – «il dolore è un secolo e il piacere un momento» (p. 97) – anch’esso affrontato da Maupertuis nell’*Essai de Philosophie morale* (1749) e ripreso da Pietro Verri nel *Discorso sull’indole del piacere e del dolore* (1772); una discussione che avrà gran peso nelle riflessioni che Giacomo Leopardi consegna allo *Zibaldone*.

Al centro, insieme all’amore, si trova la Natura che «ti ha trattato da madre, e l’uomo da matrigna» (p. 103). Il godimento è soltanto sensibile e naturale («il voluttuoso ama la vita, perché ha un corpo sano, lo spirito libero e senza pregiudizi. Amante della Natura, ne adora le bellezze perché ne riconosce il valore», pp. 104-5), nel più squisito spirito epicureo:

«al di sopra dell'ambizione, ha soltanto quella di essere felice; al di là dei tuoni, da Filosofo epicureo, non teme più il fulmine della morte» (p. 105). L'esaltazione del godimento cancella anche le barriere della normatività sessuale, con l'esaltazione, nelle ultime pagine di un piacere "saffico" e di una dimensione femminile dell'amore: «tutto è donna in ciò che si ama: l'impero dell'amore non conosce altri confini se non quelli del piacere!» (pp. 112-3).

Il tessuto dello scritto è adornato dalla cultura classica e classicheggiante, e da estesi richiami mitologici, talmente diffusi da presumere una facile comprensione per il pubblico colto dell'epoca e da richiedere un consistente apparato di note per quello attuale. Riporto le opere classiche che offrono a La Mettrie spunti letterari e mitologici: *Egloghe*, *Georgiche* ed *Eneide* di Virgilio, *Fasti* di Ovidio, *Elegie* di Tibullo, *Carmina* di Catullo, *Satyricon* di Petronio Arbitro, *De Ismeniae et Ismenes amoribus libri XI* dello scrittore bizantino Eustatio Macrembolite. Spesso gli echi rinviano a opere moderne, come nel caso dello scritto erotico bizantino appena ricordato, che diviene *Les Amours d'Ismène et d'Isménias* di Godard de Beauchmanps. E anche a opere teatrali in musica, come la pastorale eroica *Issé* di André-Cardinal Déstouches, *Arista e Temira* di Carlo de Salvioli, *Gli amori di Dafni e Cloè*, attribuito allo scrittore greco Longo Sofista, che ispirerà tanti scrittori e musicisti moderni, da un'opera incompiuta di Jean-Jacques Rousseau a un balletto di Maurice Ravel. Non mancano le riprese musicali moderne di personaggi biblici come Iefte, che La Mettrie poteva conoscere tramite un *Oratorio* di Giacomo Carissimi, la *tragédie lyrique Jephthè* dell'abate Simon-Joseph Pellegrin o il dramma corale *Jephtha* di Georg Friedrich Händel. Come non possono mancare opere letterarie moderne, dal romanzo cavalleresco del ciclo bretone *Amadis de Gaule* di Nicolas Herberay des Essarts, alle tragedie di Voltaire, in specie *Mérope e Zaïre*, alle *Faibles* di Jean de la Fontaine, ai romanzi del libertino Claude-Prosper Jolyot de Crébillon *fil*s e a Suzon, personaggio femminile di uno dei più celebri romanzi pornografici del Settecento, l'*Histoire de dom Bougre, portier des chartreux, écrite par lui-meme* di Jean-Charles Gervaise de Latouche.

L'*art de jouir* fa gustare tutto un mondo filosofico e letterario insieme materialistico e impregnato di amore per la cultura classica.

Gaspare Polizzi

G. La Rocca, *Soggettività e veridizione nell'ultimo Foucault*, Sapienza Università Editrice, Roma 2018, 194 pp., € 15,00.

Il lavoro di Giorgio La Rocca che sto per commentare costituisce un valido contributo nel campo degli studi foucaultiani, ora disponibile per

ricercatori e pubblico interessato, grazie all'edizione del servizio di pubblicazioni della Sapienza Università di Roma.

Lo studio dell'opera di Foucault, e in particolare dell'ultimo periodo della vita di questo grande pensatore, ci ha dato negli ultimi anni contributi chiave nei campi della filosofia e delle scienze sociali. Nessuno dovrebbe stupirsi di questo, poiché, in tutta onestà, Foucault è ancora considerato il grande pensatore del potere e, come dice Giorgio La Rocca nel suo libro, «ciascuna relazione di potere poggia su una verità. La dimensione circolare, dinamica e produttiva del potere, messa in evidenza da Foucault, richiede sempre e comunque un assenso ad una dimensione di verità. Nessuna egemonia è possibile senza una qualche forma di aleurgia» (p. 1).

In questo contesto di piena e ardente attualità, dobbiamo situare e comprendere l'approccio di Giorgio La Rocca a un argomento così suggestivo e complesso, come la relazione tra soggettività e verità. In tal senso, l'attenzione va alla sua analisi delle radici delle idee di Foucault, anche se, a mio parere, l'aspetto maggiormente rilevante è il suo studio della proiezione etica e politica delle indagini di Foucault sulla costruzione della soggettività e le sue connessioni con l'uso della verità, nella sua doppia dimensione soggettiva e sociale.

Foucault è riuscito infatti a costruire, come Giorgio La Rocca dimostra perfettamente nel suo lavoro, una filosofia politica che mantiene un rapporto vitale con l'etica, nel suo aspetto di impegno dell'individuo verso se stesso e anche nella dimensione della possibile azione per raggiungere l'obiettivo di una trasformazione della realtà sociale che abitiamo. D'altra parte, è proprio questo l'orientamento con cui Giorgio La Rocca ci mostra come Foucault sia riuscito a porre come sfida personale la costruzione di un'estetica dell'esistenza. Aver svelato i dettagli di tale costruzione è, dal mio punto di vista, uno dei più grandi successi di questo lavoro.

Un punto centrale del libro è infatti quello di aver illustrato l'elaborazione del discorso politico, in generale, ma anche di aver realizzato in parallelo una chiara esposizione del modo in cui Michel Foucault ha compiuto un'opera genealogica così difficile. Così l'autore si avvicina alla conoscenza della genealogia del potere contemporaneo e ci incoraggia ad approfondire il suo complesso studio, ricollocando al suo posto il ruolo che la conoscenza filosofica è destinata a svolgere in questo tipo di ricerca.

In questo modo, il libro di Giorgio La Rocca riesce a dare valore all'obiettivo filosofico dell'ultimo Foucault di difendere con la propria ricerca il valore della verità e di rafforzare la libertà della persona di diventare chi vuole essere. Senza dimenticare che, per questo, è necessario sospendere anzitutto il valore imperativo delle opinioni che la società ha voluto imporre rispetto all'ideale di persona.

Alla luce di queste considerazioni, i temi sviluppati assumono un'importanza particolare. L'aver evidenziato la correlazione dell'età con la saggezza, pur essendo un tema classico, diventa un contributo originale per la sua connessione con la lettura che Foucault fa del cinismo. Allo stesso modo, diventano punti fondamentali del libro la connessione della dimensione del linguaggio e della *parrhesia* con la formazione del carattere, sottolineandone così il valore performativo e di azione nella formazione della personalità. A tal proposito, non si può non sottolineare come per entrare nel vivo dello studio del rapporto tra auto-costruzione e costruzione del vero sia stato necessario esplorare almeno la connessione delle idee di Foucault con il concetto di "saggezza tragica" di Nietzsche. Con il riferimento alle radici nietzscheane del pensiero di Foucault, Giorgio La Rocca ha potuto così offrirci un'adeguata spiegazione del legame tra vita e pensiero, che il pensatore francese ci ha mostrato nel suo ultimo periodo di vita, in particolare attraverso lo studio del cinismo antico, considerato come modello ed esempio di resistenza etica.

Infine, nell'ultimo capitolo, il nono, il libro propone non solo le idee dell'ultimo Foucault, ma presenta anche una proiezione pratica che queste idee possono avere. Quando il discorso sulla verità si unisce alla ricerca di una forma autentica di esistenza, vediamo come la filosofia può cambiare la vita di ognuno di noi. La filosofia cessa di essere una costruzione teorica, andando a occupare il vero centro della vita di coloro che prendono sul serio il compito di rendere la loro vita un'opera d'arte.

Giorgio La Rocca lo spiega chiaramente parlando della concezione che Foucault ha sviluppato sulla *parrhesia*. In tal senso, va detto che giustamente «la *parrhesia* è usata da Michel Foucault come un esempio di una delle possibili *tecniche di sé*, capace di costituire un soggetto veridico che si conforma alla verità pronunciata, ai suoi significati e ai suoi effetti. Come tale, la *parrhesia* è un'azione. Nella fattispecie si tratta di un atto linguistico che opera prima di tutto sul soggetto che parla, poi anche sul soggetto che ascolta il dir-vero» (p. 149). È importante sottolineare che queste tecniche, lungi dall'essere una sorta di "fossile" del passato, possono avere anche oggi un effetto liberatorio per l'essere umano.

Le proiezioni etiche e politiche di questa lettura del pensiero dell'ultimo Foucault si riflettono molto bene nello studio che Giorgio La Rocca fa del rapporto con la ricerca di una soggettività libera in un mondo che non lo è mai. Come lui stesso ci dice, la tesi fondamentale che ha voluto difendere in questo lavoro «è che la dimensione formativa presente nell'ultimo Foucault riconduce al tema del carattere che costituirebbe l'elemento fondativo del soggetto» (p. 158).

Domingo Fernández Agis

M. Tedeschini, *Il conflitto estetico. Teoria del disgusto*, Lithos, Roma 2018, pp. 149, € 15,00.

A partire già dal titolo – *Il conflitto estetico. Teoria del disgusto* – l'ultimo lavoro di Marco Tedeschini presenta il suo cuore teorico. È in effetti nell'ambito dell'estetica che l'Autore colloca la propria «teoria del disgusto» – esposta principalmente nel terzo e ultimo capitolo dell'opera – la quale è sorretta dalla tesi di fondo per cui «i rapporti umani» sono attraversati da una «conflittualità insopprimibile» (p. 9). Il sentimento del disgusto viene così a configurarsi per Tedeschini come espressione di tale «strutturale inimicizia» e, perciò, parimenti come un «potente strumento d'indagine» nei confronti di questa (*ibid.*).

Un'indagine sul disgusto, dunque, è come si potrebbe definire il libro di Tedeschini, il cui merito è innanzitutto quello di presentare al lettore italiano un quadro esaustivo dello stato dell'arte concernente il tema in oggetto, offrendo approfondimenti di carattere storico e di natura teorica di grande interesse. Il libro è strutturato nella maniera seguente: nel primo capitolo – in cui si fa ricorso principalmente a Freud – l'Autore definisce il disgusto e mette a tema il problema del rapporto tra la natura e la cultura di questo; nel secondo capitolo sono presentate in maniera critica le più influenti posizioni di alcuni scienziati americani (Rozin e Fallon, Angyal, Kelly) sulla natura del disgusto; nel terzo capitolo, da un lato sono trattate le teorie di fenomenologi come Kolnai, Sartre, Schmitz e del filosofo della mente McGinn nell'ottica di far emergere alcuni nodi teorici rilevanti, dall'altro – con un ricorso a Schlegel – Tedeschini colloca definitivamente nell'ambito dell'estetica la propria posizione, per poi farla emergere con ulteriore nettezza in chiusura del testo.

Con il suo lavoro, dunque, Tedeschini prende anche una posizione filosoficamente impegnata sulla questione del disgusto. In effetti, è nella natura stessa del tema – specialmente per come esso viene presentato – di richiedere che ci si schieri: espressione di un «conflitto», di un'«inimicizia» e, quindi, di un'irriducibile «differenza» tra parti, il fatto del disgusto implica necessariamente che il soggetto si collochi in una posizione. Anzi, il disgusto deriva proprio dal darsi nel mondo della differenza, una differenza insopprimibile che produce un «disordine» la cui «evidenza» – «dolorosa o inconfessabile» – è all'origine di questo «sentimento intollerabile» (p. 12).

Ma questa «intollerabilità» nulla ha a che vedere con il diritto o con la morale: da ciò deriva il «senso estetico» dell'avversione propria del disgusto, secondo Tedeschini. I conflitti «estetici» all'origine del disgusto, infatti, «prescindono da qualsiasi ingiustizia o sgarbo», «non hanno nulla di morale» (*ibid.*). Questo «sentimento intollerabile», dunque, non sanziona

ciò che non deve essere tale a livello universale, bensì – *sic et simpliciter* – ciò che non è: il “diverso” – appunto – ovvero «ciò che non si è» (p. 17).

Il disgusto indagato e restituito da Tedeschini è dunque l'indice di un «limite» svincolato dalla prassi, il quale – paradossalmente – includendo se stesso nell'ambito dell'estetica, amplia i confini di quest'ultima; il che – come chiarisce l'Autore – «almeno dal punto di vista della storia dell'estetica, non va da sé» (p. 13). Si tratta del «limite del gusto» (*ibid.*), gusto che è «intimamente» legato al sé; si tratta dunque del limite di una «soggettività» che l'analisi di Tedeschini rivela essere connessa in maniera «inscindibile» al sentimento del disgusto (p. 131).

Il disgusto è dunque l'indice del limite tra sé e “diverso” da sé, “altro” rispetto a cui il soggetto si ribella con un'avversione profondamente radicata, allorché quest'alterità – «tanto meno rischiosa, tanto più insopportabile» (p. 136) – esibisce la propria presenza «invadente» (p. 121) nel modo di una «prossimità» (pp. 131 ss.) che è vissuta dal soggetto (a torto) come minacciosa, in quanto sembra costringerlo all'«esposizione» della propria «intimità», fino a fargli provare addirittura uno sconcertante senso di «nudità» (p. 135). Perciò, secondo Tedeschini, il disgusto ingenera scontri di cui «il conflitto di opinioni e il conflitto tra gli esseri è solo una conseguenza» (p. 136). Il contrasto originario in atto nel soggetto rispetto all'oggetto disgustoso è in effetti di carattere «conservativo» e reagisce al sentimento del «rischio di perversione» del proprio sé (p. 137) causato dal tentativo imputato all'oggetto di voler «abbattere ogni differenza» tra soggetto e oggetto (p. 120).

Dunque lo scontro è tra “essere” e “non essere”, tra l'essere e il non essere del soggetto e non tra “essere” e “dover essere”: non si tratta di un conflitto morale – lo abbiamo detto –, si tratta di un conflitto estetico e soggettivo che, motivato «né dalla natura né dal sapere, tocca le corde della più oscura intimità» (p. 131).

Ora, che il sentimento del disgusto non si origini meramente nella natura e nel processo evolutivo non è cosa scontata; e questa posizione – assieme a quella di carattere “estetico” – costituisce un altro elemento caratterizzante la tesi di Tedeschini. Una larga parte del testo (il secondo capitolo, nello specifico) è in effetti impiegata dall'Autore per criticare le teorie che legano in maniera esclusiva il disgusto a meccanismi di difesa: secondo Tedeschini, la cornice evolutiva necessita di essere «integrata» (p. 89). Integrata e non sostituita o rinnegata, s'intende: per l'Autore infatti, il quadro evoluzionistico si rivela semplicemente insufficiente per spiegare il disgusto, giacché «non è facile risolvere il problema del disgusto nei termini della sua pericolosità per il soggetto» (p. 16). Allo stesso modo, anche l'aver estromesso in prima battuta la morale dalla ricerca sul significato del disgusto non significa che l'una non incroci l'altro e non sia mai

in qualche modo connessa a esso; semplicemente, si sta dicendo che la repulsione del disgusto non è necessariamente causata da istanze morali né dev'essere legittimata a motivare sanzioni in questo campo.

Ma se né l'istinto di sopravvivenza né la legge morale giustificano il disgusto, è lecito chiedersi – e Tedeschini lo fa – «se il disgusto non sia qualcosa di insensato» (p. 125). Come a chiedersi se ciò che il disgusto intende semplicemente non sia, ovvero sia un che senza ragion d'essere: l'«assurdo» (p. 117). Parimenti, l'insensatezza del disgusto potrebbe anche risiedere nella pretesa normativa esibita dal soggetto, poiché la norma ch'egli fissa allorché – per preservare se stesso – si dissocia dall'oggetto che lo ripugna non può essere universalizzata, ma riguarda solamente il singolo nella sua individualità. In altre parole, i limiti del disgusto variano, sono soggettivi e, dunque, potrebbero non essere indice di alcun senso “oggettivo”: così il disgusto, «più che essere il sentimento del caos o dell'assurdo, diverrebbe esso stesso assurdo e frutto di assurdità» (p. 124). A questa conclusione giunge Tedeschini allorché – sul finire del terzo capitolo – si dissocia della proposta teorica di Schmitz per il quale «disgustosi sono gli esseri deformi poiché rendono confusa la solida determinatezza [...] delle categorie biologiche» (p. 123). A questo punto del lavoro, infatti, Tedeschini congeda ogni lettura del disgusto «che non sospenda il riferimento all'essere e/o alla conoscenza» (p. 123). Per Tedeschini «la deformità che disgusta non ha a che vedere con l'oggettività della biologia e delle sue categorie» (p. 125). Citando Montaigne – *via* de Saint-Hilaire – Tedeschini dichiara che «ciò che chiamiamo “mostri” non lo sono per Dio» (p. 124) e non lo sono nemmeno per la biologia – che è «oggettiva, razionale», «di Dio» (p. 125) – il che costringe a svincolare l'indagine sul disgusto dalla scienza e dalla conoscenza.

Del tutto non banale e di assoluta attualità – stante che le interrogazioni sulle variazioni possibili rispetto a una pretesa “norma” riguardante l'umano sono all'ordine del giorno – la questione ricorda a chi scrive lo scrutatore calviniano il quale, interrogandosi sulla soglia di ciò che possa dirsi “umano”, giunge alla conclusione che «l'umano arriva dove arriva l'amore; non ha confini se non quelli che gli diamo», apportando apparentemente più domande che risposte, o forse semplicemente esaltando i limiti del teoreticismo.

Allo stesso modo, il libro di Tedeschini si configura come l'apertura di un problema ampio e complesso, più che come la risoluzione dello stesso in una semplice presa di posizione. Pur esponendo la sua linea teorica, infatti, l'Autore stesso dichiara che il suo testo spiana la strada a «un programma di lavoro ancora da sviluppare» (p. 9), purtuttavia non presentandosi né come «mutilo» né come «mancante» (p. 15). Un lavoro, dunque, che può essere di grande interesse per coloro i quali si interroga-

no su questa conflittualità propria dell'animo umano e intendono portare avanti – come Tedeschini – la riflessione su questa intrigante e complessa questione, la cui portata filosofica è non solo attuale, ma anche urgente.

Giorgia Vasari

D. McLoughlin, *Agamben and Radical Politics*, Edinburgh University Press, Edingurgh 2016, pp. 280, € 22,00.

Il pensiero di Giorgio Agamben è da tempo stato assunto come riferimento per una riflessione capace di complicare le categorie politiche mediante la contaminazione di biopolitica e teologia politica. Nei decenni Agamben è stato lodato, con toni spesso enfatici, per la capacità di anticipare gli eventi, grazie a uno sguardo profondo che indaga le dinamiche fondamentali che governano il pensiero e l'azione occidentali. Eppure, a fronte di una lucidità diagnostica innegabile, e, anzi, proprio per la natura ontologica delle analisi agambeniane, l'impegno che esse richiedono è spesso al limite del pensabile e del dicibile, al punto che c'è chi l'ha definito una riedizione dell'heideggeriano «solo un dio ci può salvare», o un'attesa di un intervento magico in una quietistica incapacità di reagire, rappresentata dalle figure inerti che Agamben elegge a soggetti di una inaudita resistenza.

Ciò nonostante l'indubbia capacità agambeniana di avvicinare i fenomeni con sorprendente anticipo pare essere stata alla base anche della pubblicazione, nel 2007 e quindi un anno prima della crisi economica e finanziaria, del volume *Il Regno e la Gloria*, in cui avviene l'originale connubio di teologia politica e teologia economica, della dimensione trascendentale della sovranità e della massima prossimità del governo, in cui si cerca di dare risposta alla penetrazione sempre più profonda del governo nelle nostre vite e al trionfo dell'economia su ogni aspetto della politica sovranitaria. È proprio a questa svolta dei lavori del cantiere agambeniano che è dedicato il volume curato da Daniel McLoughlin, *Agamben and Radical Politics*: il libro si incarica di indagare i risvolti più rilevanti, gli strumenti resi disponibili all'analisi e le nuove strade aperte da Agamben per pensare altrimenti la politica.

L'interazione tra la teologia politica di origine schmittiana e la governamentalità di matrice foucaultiana si inserisce nel tentativo comune all'intero progetto *Homo sacer* di estendere l'orizzonte storico e categoriale della biopolitica di Foucault; ma, con una mossa tipicamente agambeniana, entrambe le impostazioni ed entrambi i paradigmi che esse sostengono subiscono una ridefinizione nel confronto, così che anche la sovranità e la teologia politica vedono profondamente riformulati i propri limiti. Il

potere non ha nel suo essere il proprio fondamento, non è la sua ontologia a legittimarne la possanza: il potere, la cui fondazione è sempre un fatto violento che origina un'area di diritto e un'area eccepita da essa, ha nella azione governamentale, nella sua economia la propria vera sostanza. Ed è rispetto a essa che ci si deve esercitare nella torsione emancipativa che apre la strada per la riconquista della forma-di-vita come riconquista di quella inoperosità che occupa il centro della vita umana e che il potere rende inaccessibile.

Il Regno e la Gloria ripropone l'urgenza di ripensare il concetto di forma-di-vita, come strategia destituente, dopo l'estensione dell'analisi dalla dimensione politica a quella economica, dalla dimensione ontologico-sovrana a quella governamentale. È in particolare attorno al concetto di uso e con interesse nei confronti dello studio della vita francescana che McLoughlin e colleghi riarticolarono una ridefinizione positiva di questa categoria capitale e complessa della proposta politica agambeniana, al fine di individuarvi la via d'accesso a una nuova dimensione comunitaria, a protezione della cui precarietà non viene imposto un quadro legale; una vita comunitaria che, anzi, si sottrae alla negatività insita in ogni ordine politico, senza per questo ricadere nell'alveo dell'illegalità o del rifiuto ribelle all'obbedienza, ma semplicemente rendendo inoperativa l'autorità giuridica. Una strana specie di resistenza, che si colloca nel medesimo spazio di eccezione, animandolo con una gestualità opposta a quella della decisione sovrana: se quest'ultima "prende fuori", la forma-di-vita ne rende ineffettuale la presa per poter praticare l'inclusione. Questo, è interessante notarlo, colloca in uno scenario che non impone una regola a una vita che deve identificarvisi: in esso abita una vita per la quale, nel suo modo di vivere, ne va del vivere stesso e, nel suo vivere, ne va anzitutto del suo modo di vivere.

Certo, anche le figure drammatiche dell'*homo sacer* e del Musulmano erano tali per cui la loro identità, nel bando, coincideva con la loro stessa sopravvivenza; ma qui sta l'opportunità offerta da Agamben, e valorizzata nel volume di McLoughlin, di vivere una vita che, disattivata la cattura del potere, non rimanga bandita e dunque minacciata in una zona anomica, ma riconquisti la propria integralità nella forma dell'uso critico e consapevole di ciò che è. La forma-di-vita può essere infatti osservata non tanto come una nuova vita, una contemplazione inerte e impolitica, quanto invece come una complessa torsione e un minimo spostamento tale da produrre una discrepanza tra sé e la propria forma di vita, tra la propria vita e l'identità imposta dalla presa governamentale e accettata in maniera irriflessa come significato essenziale e completamente esaustivo di sé. La forma-di-vita si presenta, così, come la possibilità di dismettere il proprio statuto giuridico e materiale, di sganciarsi dalla propria forma

di vita imposta, di impedire alla presa dei dispositivi di identificarci ed esaurire la nostra esistenza. Il fine è quello di fare di questa povertà, giuridica oltre che materiale, la propria condizione di possibilità e di pienezza in un contesto storico, come quello attuale, in cui il diritto è sempre più funzionalizzato alla razionalità economica e in cui, perciò, la sovranità, nata come autoregolazione della collettività, getta la maschera e si qualifica come dispositivo di cattura e direzione della vita.

Va infine segnalato come, forse per l'intenzione di rimanere aderente all'elaborazione agambeniana, nel volume curato da McLoughlin rimanga inesplorata la dimensione oggi centrale per la riflessione politologica, della *governance*: si tratta di una categoria che sempre di più oggi completa il lavoro filosofico-politico intorno all'eclissi del modello sovranitario, e che, proprio a partire dall'integrazione che Agamben offre del pensiero foucaultiano della governamentalità, potrebbe rivelare uno scenario emancipativo ben più concreto di quello spesso tacciato di astrattezza presente nel progetto *Homo sacer*.

Carlo Crosato