

Società
Filosofica
Italiana

Edizione

Quaderni della Sezione Friuli Venezia Giulia



LE VOCI DEL CORPO

a cura di
Claudia Furlanetto e Claudio Tondo



MIMESIS

Redazione:

Beatrice Bonato, Claudia Furlanetto, Claudio Tondo, Eliana Villalta

Società Filosofica Italiana – Sezione Friuli Venezia Giulia

Sede sociale: via Borgo Peressotti 38/a – 33010 Pagnacco (Udine)

www.sifvfg.info

Questo volume è stato pubblicato con il contributo di


FONDAZIONE
CRUP



Ogni sforzo è stato compiuto nel tentativo di raggiungere i detentori dei diritti delle immagini incluse nel volume. L'editore rimane comunque a disposizione degli aventi diritto per eventuali fonti iconografiche dubbie o non identificate.

In copertina: illustrazione tratta da *Anatomy of Human Bodies* di William Cowper,
concessa con licenza Creative Commons
(<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>)

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: Società Filosofica Italiana – EDIZIONE Quaderni della Sezione Friuli Venezia Giulia
Isbn: 9788857528847

© 2015 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383
Fax: +39 02 89403935

ELIANA VILLALTA
IL GUSTO DEL CORPO

Marginalizzazione e rivincita del gusto

Delle antiche e moderne inimicizie fra filosofia e culinaria, non sembra rimanere più nulla, così pure dei dualismi che hanno strutturato la storia della nostra cultura, in modo inquieto e niente affatto uniforme, certo, ma con insistente costanza.¹ La marginalizzazione del gusto, evidente in buona parte della filosofia occidentale, si spiega quindi in parte con la concomitante delimitazione e mortificazione – se *corpse* è, innanzitutto, il cadavere – del corpo(reo) nella sua opposizione alla dimensione immateriale e razionale dell'anima. Se è vero, infatti, che il senso del gusto è stato considerato un senso inferiore, per il suo radicamento corporeo, animale, oltre che per la sua radicale soggettività e incomunicabilità, è vero anche che la gerarchizzazione dei sensi non esaurisce la portata del gesto metafisico iniziale. L'antica inimicizia della filosofia per il senso del gusto oltrepassa l'estesiologia e le obiezioni al gusto strutturano l'estetica in rapporto alla bellezza, oltre che alla gerarchia delle arti, e, significativamente, anche l'etica, almeno per quanto riguarda il piacere del palato e la sua pericolosità.² Il gesto platonico si ripete fin nella modernità, con numerose variazioni, e non manca di riproporsi oggi, nonostante sia in corso quella che molti ormai chiamano “la rivincita del gusto”.³ Pierre

-
- 1 Platone, *Gorgia*, 462 A-466 A. Il dialogo platonico non verte sul gusto, naturalmente, ma il problema della retorica e dell'oratoria sono trattati in analogia con la culinaria per il loro pericoloso potere seduttivo e per l'orientamento passionale-corporeo. La discussione sulle tecniche ne è un nodo cruciale.
 - 2 N. Perullo, *Il gusto come esperienza. Saggio di filosofia e estetica del cibo*, Slow Food Editore, Bra 2012, p. 35. La tradizionale obiezione contro il gusto si estende ovviamente al livello epistemologico poiché, relegato fra i sensi minori più legati al corpo e all'animalità umana, è più soggettivo e incomunicabile, quindi non veritativo.
 - 3 Si vedano ad esempio R. Cavalieri, *Gusto. L'intelligenza del palato*, Laterza, Roma-Bari 2011; Id., *E l'uomo inventò i sapori. Storia naturale del gusto*, il Mu-

Bourdieu, nella sua critica sociale del gusto, afferma che l'estetica colta, legittima, si è costituita contro il gusto del palato e che pure la critica kantiana del gusto non è esente dalla ripetizione di un certo platonismo, dualismo, umanismo. L'estetica ha sempre rigettato ciò che è volgare, l'animalità umana e il desiderio, il piacere della compagnia. "L'atletismo del gusto" moderno è stato una gara per la distinzione in senso esclusivo.⁴ Non saranno sfuggiti i significati oscillanti del termine gusto di cui scrive Bourdieu: esso non è il senso fisiologico o percettivo, tuttavia non corrisponde neppure alla nozione moderna di gusto, a sua volta estremamente polisemica, ricca, stratificata. L'esplicito confronto con Kant, alla fine dello studio critico, non fa che approfondire la tesi di un'estetica che mira alla distinzione sociale, più che al bello in sé.⁵ Nel testo del sociologo francese si trovano condensati alcuni aspetti del dibattito del secondo Novecento, al netto dello spettacolare – è il caso di dirlo – successo mediatico attuale dell'universo gastronomico-gustativo in cui sta avvenendo la "rivincita del gusto". Egli sembra oltretutto mettere in guardia verso molti comportamenti che attualmente possono rientrare nell'ampio processo culturale di nobilitazione del gusto, attuati anche attraverso una spolveratina di cultura alta e un pizzico di filosofia. Quanto basta.

L'appendice kantiana del testo di Bourdieu è molto importante in una stagione che vede diversi filosofi impegnati in una rilettura della *Critica del Giudizio*, spesso in un movimento di presa di distanza dall'estetica tradizionale che indica una direzione "politica". Da Gracian a Kant, la polivocità della nozione di gusto, estesa inizialmente dalla sensibilità alla decisione morale – "ogni decisione richiede tatto", ossia gusto – finisce per delimitare il solo giudizio sul bello naturale e artistico.⁶ Dopo Kant, quindi, il gusto finisce, nel senso che

lino, Bologna 2014; N. Perullo, *L'altro gusto. Saggi di estetica gastronomica*, ETS, Pisa 2008; Id., *La cucina è arte? Filosofia della passione culinaria*, Carocci, Roma 2013.

- 4 P. Bourdieu, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, tr. it. di Guido Viale, il Mulino, Bologna 2001.
- 5 Bourdieu non manca di rivolgere la sua critica anche a Derrida, in quegli anni intento alla decostruzione dell'estetica, in parte orientata anche al gusto. La polemica del sociologo contro la lettura derridiana della terza Critica kantiana, attesta insieme la necessità di una ridefinizione sociologica e filosofica del campo dell'estetica, allora molto avvertita, e la diffidenza nei confronti della decostruzione, accomunata alle altre forme di distinzione, di gusto per ciò che non è facile (ivi, p. 512; p. 511). J. Derrida, *La verità in pittura*, tr. it. di G. e D. Pozzi, Newton Compton, Roma 2005.
- 6 H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, tr. it. di G. Vattimo, Bompiani, Milano 2004, pp. 82 e sgg.

la nuova temperie romantica proporrà concezioni estetiche in cui il genio o lo Spirito prevarranno sul gusto. Una volta perdute nell'Ottocento – il secolo della gastronomia – le dimensioni morali e politiche del gusto, di questa categoria “estetica” moderna iniziano a perdersi le tracce per lungo tempo. Alla sua ricomparsa nella seconda metà del Novecento, come in parte si è visto, nulla è più come prima. L'irriducibile complessità della nozione di gusto – come di quella di corpo del resto – quando fa la sua ricomparsa, attesta piuttosto una decostruzione del “gusto” che è per la verità da tempo in corso anche all'interno degli studi antropologici, culturali, gastronomici ed estetologici e che, in alcuni casi, si oppone alla riduzione pornografica dell'universo gustativo, inteso in termini non solo sensoriali.⁷

Non è una passione antiquaria che, quindi, nel trattare del gusto, riconduce continuamente a Kant, come la sua opera non è un orizzonte stabile di riferimento, in ragione della moltiplicazione delle letture interpretative nel secondo Novecento. La feconda stagione novecentesca, che nella produzione *mainstream* rischia di diventare a sua volta puro modernariato funzionale alla nobilitazione del gusto in senso estetizzante, appare straordinariamente viva, continua a promettere un altro pensiero del corpo e, forse, un altro gusto, facendone nuovamente un problema etico e politico peraltro difficilmente *affrontabile*.

Molte delle interpretazioni attente allo snodo kantiano, vanno in direzioni opposte. Circa vent'anni prima di Bourdieu, i testi kantiani erano stati studiati, non senza accenti critici, da Gadamer, nella sua prospettiva ermeneutica e nell'intenzione di rivendicare invece un ruolo importante alla riflessione moderna sul gusto pre-kantiano.⁸ È il caso di dire che il filosofo tedesco continua in parte la tradizione della marginalizzazione del senso del gusto, per valorizzare la poliedrica nozione moderna. Gadamer punta all'individuazione di una dimensione intersoggettiva delle scienze umane ricondotta all'ermeneutica e si propone di recuperare concetti guida umanistici come giudizio, senso comune, gusto, cultura (*Bildung*), all'interno del suo paradigma. La terza Critica kantiana è cruciale nella Prima parte di *Verità e metodo*, ma al contempo è indicata come momento distruttivo della tradizione moderna che ruota attorno al gusto, perché in essa il giudizio (riflettente) di fatto restringe il campo alla sola bellezza, mettendo al centro la soggettività trascendentale.⁹

7 Si veda ad esempio N. Perullo, *L'altro gusto*, cit. Per l'Ottocento è onnipresente il testo di A. Brillat-Savarin, *Fisiologia del gusto*, tr. it. di R. Ferrara, Sellerio, Palermo 2012.

8 H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit.

9 Ivi, pp. 59 e sgg.

Fra estesiologia, estetica, morale e politica, uno dei grandi problemi da affrontare è quindi quello dell'intersoggettività. La sua difficoltà è data anche dalla componente del piacere (o dispiacere) che mette in campo un'economia del desiderio impossibile da trascurare anche nel suo sporgersi oltre la riflessione estetica. Il modo inquietante in cui il gusto si lega al piacere ha fatto sì che l'estetica kantiana fosse fondata sull'idea di un piacere negativo, disinteressato, ma non incorporeo. Fuori dal paradigma ermeneutico, altri autori hanno letto Kant nella sua aporeticità, aprendo strade che portano a riconsiderare la corporeità del gusto ritornando anche sull'aporia fondamentale: il senso che fra tutti è il più privato e discriminante è anche quello che si trova alla radice della comunicabilità e dell'intersoggettività, non solo per analogia.¹⁰

Fra le grandi letture novecentesche della *Critica del giudizio*, quella di Hannah Arendt ha assunto un grande rilievo, operando un deciso spostamento dall'estetica alla politica. L'interesse dell'autrice per l'estetica kantiana, per il suo ruolo chiave politico, prende forma ben prima dell'ultima fase della sua vita e se ne trovano tracce molto profonde già negli anni in cui Gadamer andava mettendo a punto la sua opera principale.¹¹ L'interpretazione arendtiana, com'è noto, verte principalmente sul *sensus communis* che è alla radice del giudizio e della comunicabilità del piacere estetico e di una riflessione sullo spazio pubblico piuttosto distante dalla "civiltà della conversazione" moderna, come pure dall'habermasiana teoria della comunicazione razionale. Il sospetto per il corpo non manca di ripetersi nell'opera di Hannah Arendt, dove però c'è un ben diverso coraggio dell'aporia, come vedremo in seguito.

Il contributo della fenomenologia e di Heidegger, benché non abbia un rilievo specifico e diretto per il gusto, rimette in campo la problematica del corpo, sia in chiave soggettiva che intersoggettiva, a molti livelli. Autori come Lyotard, Derrida e Nancy non mancheranno di tornare alla questione passando per la fenomenologia, per metterne in discussione gli esiti e coniugarla diversamente. Come si legge in *Economimesis* di Jacques Derrida, testo dedicato alla *Critica del giudizio*:

Una volta introdotto in un'altra rete lo "stesso" filosofema non è più lo stesso, e d'altronde non ha mai avuto identità fuori dal suo funzionamento.¹²

10 Sull'analogia si veda J. Derrida, *La verità in pittura*, cit.

11 H. Arendt, *La crisi della cultura: nella società e nella politica*, in Id., *Tra passato e futuro*, tr. it. di T. Gargiulo, Garzanti, Milano 1991, pp. 256-289.

12 J. Derrida, *Economimesis. Politiche del bello*, tr. it. di F. Vitale, Jaca Book, Milano 2005, p. 35.

I filosofemi “gusto” e “corpo” – in se stessi e nel loro intreccio – rispondono a una stratigrafia storica di reti di scrittura non padroneggiabile, sottoposta a continue torsioni, ricostruzioni, più che rovesciamenti, contaminazioni fra linguaggio filosofico e lingua comune, fino alla loro messa in questione radicale da parte di Jean-Luc Nancy, quando scrive che “Forse *corpo* è la parola che per definizione non ha uso. La parola *di troppo* in ogni linguaggio”.¹³

L’esposizione all’altro – umano e non umano – rompe l’unità del corpo e lo rende inappropriabile, come il gusto che si spartisce, si con-divide nelle differenze. La complessità e aporeticità del gusto indicano anche questo venire al pensiero di altri modi di darsi del “corpo”: attraversato dal piacere e dal godimento il corpo spartito e con-diviso non è il corpo oggetto, né il corpo proprio della fenomenologia, radicato nella soggettività (moderna) e nell’intersoggettività analogica della *Paarung*.¹⁴

Le pagine che seguono potranno condurre solo attraverso qualche esile tratto di questo decostruirsi del gusto, peraltro spesso indiretto, marginale.

Sapere/sapore

Nella disputa sulla modernità e il postmoderno, ad esempio, autori come Lyotard hanno attinto alla terza Critica kantiana scardinandone le letture tradizionali, nella direzione di una transoggettività politica oltre che estetica che fa leva sulla tensione fra il sublime e il bello.¹⁵ Il piacere estetico riconquista, in alcuni suoi testi, una dimensione corporea, senza perdere i caratteri di sentimento che traghetta verso la possibilità della comunicabilità e dell’intersoggettività, impedendo però che queste si sostanzino, siano appropriabili e prive di resti. Fuori dalle opere più note, è in uno scritto pro-trettico precedente che la dimensione gustativa compare (apparentemente) come efficace analogo della filosofia, mostrandone piuttosto una radicale

13 J.-L. Nancy, *Corpus*, a cura di A. Moscati, Cronopio, Napoli 1995, p. 20.

14 È ovviamente impossibile ricostruire qui in tutta la sua profondità e ricchezza l’immenso contributo della fenomenologia a un radicale cambiamento del pensiero del corpo, soprattutto in Husserl e Merleau-Ponty. Essa costituisce un costante punto di riferimento per la maggior parte degli autori convocati nel nostro breve testo, pur non essendoci una tematizzazione diretta del problema del gusto, se non attraverso quello non coincidente del tatto.

15 Fra i testi imprescindibili ricordiamo J.-F. Lyotard, *Il dissidio*, tr. it. di A. Serra, Feltrinelli, Milano 1985; Id., *L’entusiasmo. La critica kantiana della storia*, tr. it. di F. Mariani Zini, Guerini e Associati, Milano 1989; Id., *Economia libidinale*, PGreco, Milano 2012.

dimensione non viva, non teoretica, peraltro non aliena dal farsi del linguaggio come lingua:

La filosofia solleva le sue domande solo a partire dalla realtà; e mi sembra che l'immanenza del filosofare al desiderio si manifesti fin dall'origine della parola, se prestiamo attenzione alla radice del termine *sophia*: la radice *soph-* è la stessa radice latina *sap-*, sapere, e del francese *savoir* e *savouer*. Chi è *sophon* è chi sa assaporare; ora assaporare presuppone tanto la degustazione della cosa, quanto la sua distanza; ci si lascia penetrare dalla cosa, ci si mescola a essa e, allo stesso tempo, la si tiene distinta, per poterla dire, giudicare. La si mantiene in quell'esterno dell'interno che è la bocca (che è anche il luogo della parola).¹⁶

L'impressione di trovarsi di fronte a un ennesimo "rovesciamento del platonismo" dopo Nietzsche è inizialmente forte, però il recupero originale dell'adagio "sapere/sapore" costituisce un accesso a un'altra tradizione, come ci ricordano molti.¹⁷ È un'altra storia, che promette inoltre un avvenire della filosofia dopo la filosofia, strutturandosi su una scena di desiderio che transita dal corporeo al linguistico, al non umano, essendo rivolta al corpo del mondo nella sua strana topologia. La bocca – quell'interno dell'esterno – è due volte luogo di "comunicazione", nell'atto di gustare il "corpo" del "mondo" introiettandolo e nella sua funzione linguistica, funzioni non più considerate alla stregua di opposti. Studioso di Kant, il maggiore teorico del postmoderno pensa il dissidio alla radice della socialità e della comunicazione, come pure nella radicalità del domandare filosofico, decentrandolo rispetto all'asse conoscitivo, visivo, fondato su un'estesiologia e un'estetica fortemente gerarchizzate in senso metafisico.¹⁸ C'è il paradosso della presenza di un'assenza, del mancare della filosofia a se stessa, un rinvio all'eros del *Simposio* platonico, ma per correggerlo con

16 J.-F. Lyotard, *Perché la filosofia è necessaria*, tr. it. di R. Prezzo, Cortina, Milano 2013, p. 20.

17 L'adagio sapere/sapore è onnipresente nella letteratura storica e filosofica sull'argomento, anche se il più delle volte ha la funzione di dare dignità all'universo del palato e alla storia dell'arte culinaria. Si vedano i molti libri di Massimo Montanari e i testi citati di Nicola Perullo.

18 J.-F. Lyotard, come gli altri autori francesi citati, pone Auschwitz come "abisso aperto quando bisogna presentare un oggetto capace di convalidare l'idea di diritti dell'uomo" (*Il dissidio*, cit., p. 81), Budapest per i diritti dei popoli, Kolyma per l'uguaglianza marxista. Il problema delle vittime e del torto irreparabile è al centro del *dissidio*. Nei testi citati uno dei problemi principali è quello della definizione di un "noi" etico-politico.

la parola di Lacan.¹⁹ Lyotard non manca di porre un'ulteriore domanda sulle "unità sociali", attraversate dalla stessa dinamica del desiderio, mai davvero unitarie.²⁰

Alla moderna "civiltà della conversazione" – autolegittimatasi, costruita sul gusto o sul giudizio riflettente – Lyotard non contrappone semplicemente una "società della comunicazione" trasparente a se stessa e razionale, poiché all'origine dell'intersoggettività si trovano il sentimento e i corpi.²¹ Altre reti, altre storie, dunque, dove le poste in gioco si moltiplicano, riguadagnando un terreno politico.

Il gusto pone la questione della singolarità più segreta insieme a quella della costituzione di un "noi" pubblico, politico. Pervaso dal desiderio e dal piacere, ma paradossalmente votato alla socialità, il gusto del corpo, come vedremo, passa per il senso (del gusto), ma apre ad altre dimensioni comunicative ed etiche. Ci si può chiedere se oggi si possa sperare in una "nuova civiltà del gusto" o se invece la "rivincita del gusto" non sia un'illusione senza nulla di sublime, un entusiasmo tutto sommato frivolo e destinato a forme di feticismo in cui i corpi, non solo umani, invece di spartirsi si assoggettano. La dimensione del piacere apre infatti ad altre letture, dove alla politica non manca di affiancarsi l'economia, in senso generale e ristretto. Fra queste, a cavallo fra lo scorso secolo e l'attuale, hanno particolare rilievo quelle di Derrida e Sloterdijk, scarsamente presenti nella vasta letteratura sul tema.²²

Economia del godimento e disgusto

La terza Critica kantiana propone un'estetica fondata sul giudizio riflettente e caratterizzata dall'esplicita opposizione bisogno/piacere e piacere/godimento, distinguendo come è noto il piacere estetico disinteressato dal

19 J.-F. Lyotard, *Perché la filosofia è necessaria*, cit., pp. 6-7. In queste pagine si è volutamente solo accennato alla psicoanalisi, anche se essa assume un ruolo determinante per il nostro tema. Si vedano i saggi di C. Furlanetto, *Il corpo denudato. Decostruzione dello sguardo e del desiderio in Lucian Freud* e F. Stoppa, *I corpi della psicoanalisi* in questo volume.

20 Ivi, p. 11. *Economia libidinale*, soprattutto, torna costantemente a interrogare "i corpi".

21 Il confronto fra Lyotard e Habermas non sarà sviluppato qui per ragioni di spazio, ma è chiaro che ha una sua importanza nella definizione della politica e della democrazia, nello specifico.

22 Si vedano ancora i testi citati di Perullo, dove l'autore sviluppa una sua originale concezione del gusto a partire da Derrida e Wittgenstein.

bisogno come dal godimento. Nei testi su Kant, Derrida si è chiesto se esista un piacere di questa natura e ha notato che il filosofo tedesco non usa più la parola *Lust* quando parla del piacere estetico puro, disinteressato, preferendo invece il termine *Wohlgefallen*, “compiacimento”. Il piacere estetico è un autocompiacimento che si dà, a certe condizioni, fra certi tipi di uomini, anche se aspira all’universalità, come scrive Derrida, “Questo piacere dunque rinuncia [...] e al concetto e al godimento. Non può essere dato che nel giudizio riflettente. E secondo l’ordine di un certo *socius*, di una certa intersoggettività riflettente.”²³

L’intersoggettività kantiana è quindi esclusiva, discriminante, si dà fra uomini liberi, uguali, e non è propria dell’intera umanità, come ci si aspetterebbe. Due note sul lavoro nella *Critica del giudizio* appaiono a Derrida particolarmente rivelatrici su questo punto, perché portano anche alla contrapposizione arte bella/arte mercenaria, ossia le arti utili, le tecniche artigianali. (Qui tornerebbe anche la culinaria.) A differenza dell’attività artistica, il lavoro non dà piacere, è un bisogno, una necessità, una costrizione che limita la libertà umana e si addice quindi agli schiavi o agli animali, oppure agli uomini in quanto rimangono animali. Quella del lavoro “è sempre stata un’economia del debito e del sacrificio”: il genio non lavora perché la natura si offre nella sua creazione, bella, senza fatica.²⁴ L’opposizione si struttura allora anche intorno alla coppia lavoro/consumo, ma sottrae il piacere estetico al consumo dissipatore, diversamente da Hegel. Così il piacere estetico disinteressato è “il proprio dell’uomo” come *Weltburger*, il cittadino del mondo, l’uomo europeo borghese civilizzato. Esclusi dall’umanità e dalla bellezza rimangono tutti gli altri uomini, ma anche il resto dei viventi, fuori dalla capacità di esercitare il giudizio estetico, capacità che presuppone una rinuncia alla determinazione conoscitiva e alla determinazione di scopi e che però è facoltà di sentire il bello, sorto da un *libero gioco* dell’immaginazione.

Il giudizio e il gusto hanno un potere discriminante, sebbene diverso, e, nella loro teorizzazione, poggiano su una doppia discriminazione di fondo, quella che passa fra uomo e uomo, come fra uomo e animale: l’universalismo umanistico si definisce, infatti, a partire da una doppia esclusione poiché il gusto estetico non è una sensazione, né una preferenza individuale. Tutti gli uomini hanno la capacità di giudicare, ma non tutti hanno gusto estetico, il libero gioco d’immaginazione e intelletto che può far nascere

23 J. Derrida, *Economimesis*, cit., p. 47.

24 Ivi, p. 46, ma un’intera sezione del libro sviluppa il problema. Sul tema del sacrificio torneremo brevemente in seguito.

nella sua purezza il piacere estetico; i lavoratori o l'aborigeno australiano, ad esempio, ne sono privi, come il resto dei viventi.²⁵ La tracciatura di questo confine passa fra natura e cultura, ma non solo. All'interno della stessa umanità la mancanza di una certa cultura esclude dal bello, come il lavoro. Nonostante questa doppia discriminazione, il giudizio riflettente poggia su un *sensus communis*, un senso "comunitario" distinto dal sensorio comune, che rende possibile comunicare il piacere estetico e dividerlo. Così Kant ha pensato di risolvere anche l'aporia del gusto – il senso più privato e incomunicabile che è però alla radice della possibilità di comunicare – proprio perché il giudizio estetico è distinto dalla mera sensibilità e si eleva sul corpo.

Alla base della socialità e del piacere estetico c'è questo sentimento condivisibile fra umani, che tuttavia ammette l'avvertimento di un suo contrario non nel brutto, bensì nel disgustoso.²⁶ Il disgusto, a livello sensoriale, è immediato e irriflesso come il gusto e l'olfatto, ma come contrario del bello *dovrebbe* passare per il giudizio riflettente e il *sensus communis*, diventando così anche condivisione estetica, sebbene in negativo: un consenso intorno a ciò che ripugna che pare quasi più forte di quello per il bello. Se ne potrebbe evincere che il contrario del bello e del buono, vista la qualità morale che non manca di caratterizzare l'uomo di mondo, è l'altro, l'escluso, ma anche l'altro dall'estetico (puro), il piacere che ha il suo resto e, come sua controparte, il vomito.²⁷ Il disgusto è l'altro, l'inassimilabile nella "buona società"? È il corpo dell'altro, anche dell'animale umano, che gode nell'immediatezza, senza giudizio, ma è anche il corpo disgustoso deformato dal tatuaggio, se comparato, ad esempio, alla figura umana assunta come ideale della bellezza. Scrive ancora Derrida, precisando alcuni esiti del lavoro decostruttivo sul testo kantiano:

Col favore di un'indeterminazione regolata, la moralità pura e il culturalismo empirico stringono alleanza nella critica kantiana dei giudizi di gusto puro. Benché non ne occupi mai il proscenio, una politica agisce dunque in questo discorso. [...] Una politica e un'economia politica sono implicate, certo, in ogni discorso sull'arte e sul bello.²⁸

-
- 25 J. Derrida commenta, come poi altri autori postcoloniali, alcuni celebri passaggi dell'*Antropologia* kantiana.
- 26 J. Derrida, *Economimesis*, cit., p. 72, dove si segue il testo kantiano nella lettura in cui si decostruisce.
- 27 Ivi, p. 76. In tutto questo discorso è importante il tema del lutto per il morto (morso).
- 28 Ivi, p. 35, che è anche l'inizio del testo, ma è strettamente connesso a Id., *La verità in pittura*, cit. Si veda il saggio introduttivo di F. Vitale a *Economimesis*.

A tavola con Kant?

Il pensiero kantiano si può comprendere diversamente passando dalla *Critica del giudizio* all'*Antropologia pragmatica*, si può circostanziare fuori dalla preoccupazione critica e dalla sistematica trascendentale. In questo testo diventa chiaro anche ciò che nella *Critica del giudizio* non era centrale, ossia che il linguaggio dell'essere umano civilizzato è il momento privilegiato del buon gusto, in società, poiché il pranzo è ampiamente trattato come occasione della conversazione civile: "un buon pranzo in buona compagnia " non solo è fonte di piacere, ma è un esercizio, un'educazione all'umanità entro la "buona società". Kant non fa nessun riferimento al cibo, descrive piuttosto un cerimoniale complesso capace di tenere insieme la "buona società" secondo regole di conversazione che appaiono al posto delle portate, quasi come loro "analoghi". Il senso del gusto rimane ancorato al suo rango di senso inferiore, ma il piacere della conversazione non è dissociato dal benessere corporeo: il piacere della tavola è solo un mezzo che ha come fine il godimento della reciproca compagnia. Il piacere spirituale richiede la soddisfazione del corpo, ma è sul piano della socievolezza civile e conversevole che si gioca l'autentica umanità e nel gioco conviviale c'è interazione fra corpo e spirito solo se si passa dal piano del cibo a quello della parola e del gioco sociale.

Lo spazio privato della casa in cui si riceve per il pranzo sembra tendere quindi verso la costruzione di uno spazio pubblico costituito da uomini di mondo dalla mentalità aperta, secondo la concezione illuministica del filosofo di Königsberg. A dispetto di quest'apertura, il cerimoniale kantiano scandisce le inclusioni e le esclusioni necessarie per dare vita a una sfera pubblica: giovani, ma non donne, uomini misurati, ma non anacoreti o cinici, studiosi ma non troppi filosofi, non troppa serietà tedesca, ma nemmeno gli eccessi della galanteria (francesi). Ogni aspetto della sessualità è bandito insieme alle donne, alla galanteria e alla *coquetterie* (francese), la preoccupazione morale è sovrastante. Lo spazio della tavola kantiana non è evidentemente un convito filosofico, di cui afferma che sarebbe noioso e poco salutare, come nel mangiare da soli si mangia "il proprio cuore".²⁹ Il piacere della tavola kantiana non ammette godimento e consumo.

29 I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, tr. it. di M. Bertani e G. Garrelli, Einaudi, Torino 2010. Si veda in rete l'interessante articolo di A. Tagliapietra, *Tra corpo e spirito. Kant e l'abbozzo di un'antropologia della conversazione*, in "I Castelli di Yale", vol. 12, n. 12, 2012, pp. 115-146.

Nella sua introduzione all'*Antropologia*, Foucault ha notato che nel cerimoniale della *Tischengesellschaft* le tre grandi funzioni del linguaggio sono tutte presenti: raccontare, ragionare, scherzare, in questa successione, delimitano e ritmano lo spazio privato/pubblico del pranzo kantiano, mettendo in gioco soprattutto le facoltà umane superiori, l'esercizio e il modellamento di ciò che è propriamente umano.³⁰ Il godimento dato da "un buon pranzo in buona compagnia" è in realtà un piacere regolato e controllato che si esprime linguisticamente e che è possibile tenendo a bada il corpo, che deve fare il suo lavoro subordinato a vantaggio della bocca, in quanto organo della fonazione e non del gusto. L'opposizione fra le due funzioni della bocca (mangiare/parlare) è persistente e il desiderio dell'altro differente è escluso da questa forma di spazio pubblico. Inoltre, questo spazio di uguali, dominato dalla libertà e comunque rigidamente definito, sembra a una prima considerazione trattare i corpi come servi di un piacere sociale che tende a disincarnarsi mentre assimila, incorpora, padroneggiando.

Foucault preferisce seguire un'altra strada, quella del linguaggio incarnato nel corpo di una lingua determinata come elemento centrale nello scambio che è alla base di questo "divenire ciò che si è" in società, nel convito kantiano: "lo scambio [nell'*Antropologia*] compie la verità universale dell'uomo".³¹ La preferenza per questa direzione interpretativa foucaultiana apre però un'ulteriore prospettiva, poiché in entrambi i casi – nel linguaggio e nel gusto – si tocca il luogo enigmatico dell'incontro fra l'intersoggettività e la singolarità più idiomatica. Verrebbe da dire, fuori dal testo: un luogo poetico dove lo scambio è altra cosa dal calcolo

30 M. Foucault, *Introduzione all'"Antropologia" di Kant*, in I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, cit., pp. 75-77. L'affascinante testo di Foucault non sfiora il tema del gusto, tuttavia sono numerosissimi i contributi che esso potrebbe dare a un suo diverso inquadramento. Anche il problema della corporeità non è presente direttamente, poiché è la questione della sensibilità in rapporto all'uomo a prevalere nel momento detto da Foucault, con linguaggio fenomenologico, delle "sintesi passive". Per il riferimento diretto al testo kantiano dell'*Antropologia* si vedano le pp. 291-292 e precedenti. Sicuramente accostare il problema del gusto a partire dal lavoro di Foucault sarebbe interessante come ricerca specifica anche in rapporto a quest'*Introduzione*.

31 Ivi, p. 77. La parte immediatamente successiva dell'*Introduzione* è posta sotto l'ala di Heidegger e nel segno del linguaggio come casa dell'uomo, ma il lavoro complessivo di Foucault appare già molto autonomo. Anche in questo contesto, tutto il tema del *sensus communis* è significativamente ignorato. La mia citazione di Nietzsche è invece a mio parere congrua rispetto a un'impostazione complessiva della lettura foucaultiana.

e dal profitto, ma si offre come difficile “arte” del dono.³² In un’accezione specifica, l’arte (*Kunst*) è “la negazione della passività originaria”, che rimane però non oltrepassabile: essa si esercita invece sempre nell’incertezza fra l’artificioso e la manifestazione di un necessario modellamento umano, fra costrizione e spontaneità. La questione delle regole del gusto e conviviali passa anche per questo tratto impervio. Lo iato si apre a diversi livelli, soprattutto fra l’incondizionatezza incalcolabile della libertà e il farsi diritto (regola, norma) della morale stessa. Tuttavia – sebbene solo sul filo di un *come se* – anche Kant aveva colto la rilevanza non solo morale, ma altresì economico-monetaria, e dunque anche simbolica, del commercio sociale come “gioco di dissimulazioni” che concretizza l’azione morale:

Tutta la virtù che l’uomo mette in circolazione vale quanto la cartamoneta: chi la prende per oro puro è ingenuo come un bambino. – È tuttavia meglio avere una moneta di questo genere che non avere in giro nessun simile mezzo di scambio: alla fin fine, la cartamoneta si può comunque scambiare con l’oro puro, anche se con una perdita considerevole. Darla via [...] è un delitto di alto tradimento commesso ai danni dell’umanità.³³

L’oro puro, il bene, sarebbe esso stesso scambiabile, pur rendendo possibile ogni scambio, mentre il luogo incerto di una finzione indica il costituirsi della stessa possibilità del legame sociale e dello scambio, di un *come se* in cui l’analogia non si risolve in un calcolo.

Spazio pubblico e mondo comune

Di tutt’altro segno – quasi a sembrare un corpo estraneo – è la celebre interpretazione politica di Hannah Arendt, soprattutto per il rilievo totalmente positivo che vi ha il senso comune, non più solamente radice dell’intersoggettività e della comunicabilità estetica, ma vera e propria possibilità dell’azione politica. Il *Weltburger* deve “educare l’immaginazione a recarsi in visita”, come sottolinea l’autrice nella sua lettura della *Critica del giudizio* e dell’*Antropologia pragmatica*, e ancora, “Bisogna essere soli

32 È estremamente interessante il taglio che Foucault dà alla questione dell’arte come *Kunst* nell’ambito dell’antropologia prammatica kantiana, forse proprio perché non si sviluppa in direzione estetica e problematizza l’intero progetto antropologico.

33 I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, cit., p. 142.

per pensare ed essere in compagnia per gustare un pranzo”.³⁴ Anche per la pensatrice politica questo momento del pranzo è rivelatore, specialmente in relazione alla costituzione di uno spazio pubblico che è aperto da una pluralità. Le massime dell’Illuminismo, formulate altrove da Kant, contribuiscono a decidere questa lettura, d’altra parte condizionata anche da un certo aristotelismo.³⁵ Arendt, ignorando lo smaccato culturalismo settecentesco e kantiano ravvisato proprio in quegli anni da Derrida, prende sul serio la massima illuministica che riguarda il “mettersi al posto degli altri” e ne fa un manifesto della pluralità, mentre l’uguaglianza è ripensata al di fuori delle facoltà e della naturalità della specie e in rapporto a una differenziazione che si esprime a molti livelli, soprattutto nell’apertura del discorso inteso come azione.³⁶

Arendt non ignora l’aporia del gusto. Il dettato kantiano – il gusto non come preferenza individuale, ma come giudizio riflettente reso possibile dal *sensus communis* – è così sintetizzato: “L’elemento soggettivo dei sensi non oggettivi consiste nell’intersoggettività”; lo stesso Kant, rileva ancora Arendt, pensava che nel gusto (estetico) “dobbiamo rinunciare a noi stessi in favore di altri”. C’è uno slittamento continuo dal piano estesiologico al piano estetico in cui il linguaggio è il nodo cruciale, poiché lo spazio pubblico si costituisce solo se c’è una pluralità, che diventa politica tramite l’azione intesa come discorso.³⁷ Il gusto (senso) rimane un pretesto, mentre le dimensioni estetica e linguistica sono riconosciute come essenziali nella politica.³⁸ La rinuncia a un punto di vista individualistico non è però per Kant una rinuncia al proprio, quanto piuttosto un suo potenziamento in vista di un problematico piacere estetico e di un ancor più problematico progresso dell’umanità.

Questo ritorno a Kant, come noto, si comprende anche in rapporto ad una delineazione della condizione umana che vorrebbe essere radicale, soprattutto in *Vita activa*, dove la politica è ripensata contro la stessa tradizione filosofica. In questo testo l’autrice distingue la condizione dell’uomo

34 H. Arendt, *La vita della mente*, tr. it. di G. Zanetti, il Mulino, Bologna 1987, p. 560.

35 La tensione fra Kant e Aristotele, come fra gli autori antichi e moderni, attraversa tutto il pensiero di Hannah Arendt.

36 Bisognerebbe sviluppare il tema attraverso quello dell’immaginazione, come H. Arendt fa in *Teoria del giudizio politico*, tr. it. di P.P. Portinaro, il melangolo, Genova 1990.

37 Ivi, p. 103. La teoria dell’azione politica, come noto, si dipana a partire da *Vita activa*.

38 H. Arendt, *La crisi della cultura: nella società e nella politica*, cit.

come vivente politico, da quello dell'*homo faber* “costruttore di mondo” e soprattutto da quella dell'uomo come vivente radicato nel bisogno e nella pena del lavoro: l'*animal laborans*. Nel momento in cui è massima la volontà di staccarsi dalla filosofia, vi è dunque la ripetizione di un'antropologia implicita che non sembra oltrepassare la linea della discriminazione del corpo come organismo, condannato al bisogno di nutrirsi e mantenersi in vita, al lavoro, a subire violenza.³⁹ La vulnerabilità radicale dei corpi non è però l'ultima parola della Arendt:

Il mondo in cui gli uomini nascono contiene molte cose [...] che hanno tutte in comune il fatto di *apparire*, e sono quindi destinate ad essere viste, udite, toccate, gustate e odorate, ad essere percepite da creature senzienti munite degli appropriati organi di senso. [...] Gli esseri viventi *fanno la loro apparizione* come attori su una scena allestita per loro. La scena è comune a tutti i viventi, ma *pare* diversa anche a ciascun esemplare individuale.⁴⁰

Seguendo il biologo Portman, nel suo ultimo testo incompiuto, *La vita della mente*, Hannah Arendt tesse un elogio dell'apparenza in cui l'impulso all'autoesibizione (*Selbstdarstellung*), una dimensione intrinsecamente estetica della vita, è comune a tutti i viventi e non solo agli esseri umani. La pluralità non è solo l'apertura all'altro uomo in quanto capace di mettersi con l'immaginazione al posto degli altri, ma è “la legge della terra”, ciò che accomuna tutti i viventi fra terra e mondo. Sembra annunciarsi in queste pagine la possibilità di un altro pensiero della corporeità che in prima battuta disfa le tradizionali gerarchie fra i sensi e concede a tutti i viventi l'oltrepassamento di una naturalità deterministica, nella sua apparenza estesiologia ed estetica, nel suo carattere di mondo/teatro, si potrebbe dire. Il mondo comune, la realtà, viene a dipendere, in generale, da quest'ultima scena in cui l'apparenza fenomenica del vivente esorbita dal solo vedere e si dona nella ricca complessità del sensibile, ricchezza accresciuta dalla pluralità percettiva delle specie e dei singoli. Il carattere di *spettacolo* del mondo, tuttavia, pare ripristinare subito un primato della vista sugli altri sensi, avvicina alla fenomenologia e prende distanza da essa, anche per quanto riguarda l'intersoggettività. Arendt rifiuta in modo esplicito la distinzione fra corpo e carne di Merleau-Ponty, distinguendo fra il concetto di mente e quello di anima. All'affermazione di Merleau-Ponty, “C” è un

39 H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, tr. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano 1991.

40 H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 99; è la pagina iniziale del primo capitolo sull'apparenza, che struttura tutto il testo e la distinzione fra le facoltà.

corpo della mente e una mente del corpo, e tra di essi un chiasmo”, l’autrice risponde che “Proprio l’assenza di tali chiasmi o incroci costituisce l’aspetto decisivo dei fenomeni spirituali [...] Ma ciò che è vero della mente non è vero dell’anima e viceversa. [...] essa ‘trabocca’ nel corpo”.⁴¹ Il rifiuto del dualismo implica il pensare la vita non solo come passività, ma anche come spontaneità corporea e correlato in positivo dell’azione umana, del giudizio e del linguaggio. Se Merleau-Ponty individua un’intercorporeità alla base dell’intersoggettività, la predilezione arendtiana va per il carattere attivo dell’azione politica e al giudizio dello spettatore che scaturisce dalla facoltà di giudicare, distinta dal pensiero e dalla volontà.⁴² L’espressione mondo/teatro, che in Merleau-Ponty non è solamente spettacolo, è anche il filo conduttore di un testo importante di Nancy, in cui possiamo leggere anticipatamente una ben diversa presa in carico del problema:

Ogni volta che vengo al mondo, ogni giorno, quindi, le mie palpebre si aprono su quello che non si può chiamare uno spettacolo, perché subito sono preso, trascinato da tutte le forze del mio corpo che avanza in questo mondo, ne incorpora lo spazio, le direzioni, le resistenze e le aperture, muovendosi in quella percezione di cui è soltanto il punto di vista a partire da cui si organizza quel percepire che è anche agire.⁴³

Arendt distingue la realtà dall’oggettività, poiché la realtà è costruzione intersoggettiva, né percettiva né intellettuale; tuttavia i corpi, continuamente convocati nel testo, arretrano di fronte all’azione politica e al giudizio dello spettatore. La sfera pubblica è quella degli spettatori: nell’efficacia esemplare del discorso e nell’entusiasmo degli spettatori si tesse la tela di un *inter homini esse* radicato anche nel mondo-teatro. La funzione della politica, infatti, nello spazio pubblico aperto dalla pluralità, è di preservare il mondo comune prodotto delle tecniche umane e della cultura in generale, in se stesso fragile, transeunte, come la bellezza della terra una volta distrutta l’unità organica del *Kosmos*. Non c’è spazio

41 Ivi, p. 114. Il riferimento è a M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l’invisibile*, nell’edizione Evanston del 1968. Senza alcun riferimento all’autrice, questi temi sono poi ripensati, nel confronto con Merleau-Ponty, in numerosi testi di J.-L. Nancy.

42 Tuttavia i due filosofi non hanno di mira gli stessi problemi. Mentre la Arendt pensa a partire dalla questione della fine della politica, Merleau-Ponty elabora una filosofia della percezione che ridelimita tutti i concetti tradizionali, in particolar modo l’intersoggettività. L’intercorporeità del vivente umano e non umano e del non vivente è alla base di questa filosofia della carne che, dopo Husserl, oltrepassa anche la nozione di corpo proprio (*Leib*).

43 J.-L. Nancy, *Corpo teatro*, tr. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2010, p. 9.

per l'immondo. Seguendo il testo, non sempre limpido, de *La vita della mente*, la facoltà di giudicare rende possibile l'ancoraggio del pensiero al mondo e alla terra, ma questo nuovo pensiero del corpo che sembrerebbe annunciarsi a partire dal gusto continua a mancare. Forse non c'è un'esplicitazione di un problema del corpo, così presente nella fenomenologia e nelle letture "francesi"; in Arendt esso rimane soprattutto luogo di esposizione al bisogno e alla violenza e il suo apparire è uno splendore non sufficientemente indagato.

In un testo degli anni Cinquanta si trova già presente l'opposizione cultura/consumo, in cui il godimento associato al consumo si contrappone alla cura del mondo comune:

L'industria del divertimento, alla quale si contrappongono pantagruelici appetiti che consumano i suoi prodotti distruggendoli, è costretta a offrire merci sempre nuove. [...] Una società di consumatori non saprà mai prendersi cura di un mondo e delle cose pertinenti in esclusiva allo spazio delle apparenze terrene, perché la sua posizione fondamentale verso tutti gli oggetti – il consumo – significa la rovina di tutto ciò che tocca.⁴⁴

Tocchiamo qui un punto cruciale: il godimento e il consumo, vincolati al processo vitale dell'*animal laborans*, del corpo organico e non del corpo "estetico", trascinano tutto nella distruzione. Perché prendersi cura del mondo comune? Perché è bello? Il mondo non è un "cosmo" già dato, armonico, ordinato, perfetto, è un costruito che si eleva da un'intercorporeità estetica non utilitaristica a una realtà intesa come rete relazionale storica, ma, non oltrepassando l'idea di spettacolarità, rimane costretto nel rappresentabile, narrabile nel discorso, in una forma di eroica padronanza. Il gusto sensibile, nominato nell'apertura della *Vita della mente*, resta estraneo – irrepresentabile, inenarrabile – fuori dalla delicata e fragile cornice di una sfera pubblica da ricostruire sempre di nuovo per oltrepassarlo. Il fantasma del godimento divoratore, smisurato, impolitico, che distrugge ogni cultura – nel senso tradizionale – favorisce il dominio del "mi piace" più transeunte e funzionale. Che ne è però della storia della "cultura"? Arendt in questo testo non si limita a ricostruire il significato del termine, afferma che nelle società consumistiche il lavoratore ha sostituito l'artista e arriva a definire un conflitto fra l'arte e la politica, ma solo entro una società in cui il giudizio più che il gusto sia criterio di scelta nella sfera pubblica.⁴⁵ Finita

44 H. Arendt, *La crisi della cultura: nella società e nella politica*, cit., p. 267 e p. 272.

45 Ivi.



la politica, nella società dei consumi finisce anche l'arte, per lasciar posto all'industria culturale.⁴⁶ Il problema politico-culturale rimane quello della scelta della *buona* compagnia operosa ma senza lavoro.

*L'Illuminismo comincia sui Docks...*⁴⁷

Pur segnando la sua distanza dagli autori fin qui convocati, la disputa sul gusto e sulla modernità può continuare al confine fra antropologia e filosofia. Peter Sloterdijk ha dedicato alcuni testi, o parti di essi, alla riflessione sull'economia delle passioni, orientandola politicamente oltre che polemicamente, soprattutto contro i francofortesi.⁴⁸ Il rimosso del gusto e dei corpi moderni ci fa leggere a rovescio la trama e l'ordito dei nostri filosofemi, così come mostra un'altra faccia della modernità:

Dopo Colombo si vive come dopo Cristo [...] Chi ora prova in sé l'indomito desiderio verso il totalmente altro, chi sogna una vita trasfigurata sull'altra sponda, non deve più richiedere la resurrezione né sognare un'esistenza al di là della barriera mortale; ora c'è l'America [...] Parlando di economia del desiderio all'alba della modernità, accanto ai motivi atlantici si deve parlare di una seconda fonte dei sogni europei di miglioramento della vita terrena [...] il mercato veneziano delle spezie giocava un ruolo di primo piano nell'evoluzione del gusto europeo [...] L'idea di un'altra vita era [...] legata alla speranza di un altro gusto.⁴⁹

La modernità in cui si è sviluppata l'idea occidentale di (alta) cultura – e di civilizzazione attraverso la conversazione e il buon gusto – porta il segno della ricerca di un extraprofitto, mai appagabile e violento, rispetto al quale il consumo voluttuario acquisisce dimensioni assolutamente incomparabili. Nell'ideale di misura e di stile che contraddistingue i valori del gentiluomo europeo si annida la dismisura che oltrepassa il piacere e

46 Sull'industria culturale si veda anche J.-F. Lyotard, *L'entusiasmo*, cit. Nei testi di Lyotard non c'è tuttavia alcun riferimento all'opera della Arendt.

47 P. Sloterdijk, *Il mondo dentro il capitale*, tr. it. di S. Rodeschini, Meltemi, Roma 2006, p. 128.

48 La nota polemica di Sloterdijk con Habermas e i suoi allievi, scaturita dalla pubblicazione di *Regole per il parco umano*, ha avuto ampia risonanza anche in Italia. Fra gli studi su Sloterdijk ricordo quelli italiani di A. Lucci, *Il limite delle sfere. Saggio su Peter Sloterdijk*, Bulzoni, Roma 2011 e Id., *Un'acrobatica del pensiero. La filosofia dell'esercizio di Peter Sloterdijk*, Aracne, Roma 2014.

49 P. Sloterdijk, *Crescita o extraprofitto*, tr. it. di A. Sciacchitano, Mimesis, Milano-Udine 2013, pp. 25-27.



il desiderio, la volontà europea di una vita ricca, di un più di godimento che è ancora la cifra della nostra epoca di capitalismo globalizzato. L'idea di extraprofitto, liberando la dismisura del godimento, contraddice fortemente l'idea moderna di cultura e civilizzazione, tese anche alla ricerca di un autodomínio, non solo morale, dei comportamenti pubblici. Non si tratta dell'eccesso del desiderio o del godimento, nemmeno del dispendio: l'extragodimento supera tutte queste dimensioni. Quest'analisi mette in gioco la compatibilità stessa dell'idea moderna di cultura (di derivazione agricola) con la teoria liberista e con la realtà del mercato capitalistico: non solo la morale e la politica che ne sono emerse, ma soprattutto l'ideale di umanità che si impone nel dominio del mondo inteso come globo, oltre che sui viventi in generale.

L'alone zuccherino di cui si circonda l'elaborazione delle figure del gentiluomo e dell'uomo di mondo (il cosmopolita), sprigiona odore di sangue e di carni divorate. Il prezzo della ricerca della ricchezza, nel riorientamento della vita verso una "trascendenza intramondana", che prendeva il nome di America, il prezzo del gusto europeo, sottaciuto o giustificato dalla trattatistica moderna, è stato enorme:

Nel nostro secolo, che si immagina sia stato il più spaventoso della storia, ancora quasi nessuno sa niente di questo trisecolare terrore ben organizzato [spezie, colonie, schiavi], dietro al quale tutto sommato stanno un prodotto e un'esigenza – l'eroico prodotto di nome zucchero, senza il quale il metabolismo di innumerevoli europei neppure funzionerebbe più. Tutta la galanteria europea è costruita sullo zucchero [...] Per secoli si sono installate nuove forme di gusto e nuovi appetiti, che in violente ondate travolgevano i corpi degli Europei.⁵⁰

La modernità ha avuto le sue vittime, il gusto moderno si è eretto su un'economia dell'eccesso su cui è fiorito – paradossalmente? – il gusto per i valori politici fondamentali del liberalismo. La dismisura del godimento ha finito per distruggere l'ultima sfera abitabile per l'uomo, mentre forgiava le buone maniere europee entro un'idea di civilizzazione di cui bisognerebbe finalmente poter fare a meno. La grande narrazione sloterdijkiana della modernità – e di un gusto che, così inteso, è comunque moderno – è attenta anche alla trasformazione del corpo, non tanto quale nozione o concetto filosofico classico, quanto come realtà metamorfica plasmata dalle pratiche, dalle antropotecniche:

50 Ivi, p. 37.

Una volta messa in moto la moderna valanga del desiderio, i corpi degli europei furono portati a un livello più elevato da eccitanti ed euforizzanti. I prodotti di punta a questo scopo sono caffè, the, tabacco, tutti e tre tipici esponenti della cultura dei nuovi stimolanti e delle droghe dell'efficienza.⁵¹

L'uomo, l'animale lussureggiante, è un onnivoro; la sua sensibilità si è evoluta biologicamente dal bisogno di nutrirsi in determinati ambienti e il corpo dell'animale umano si è storicamente formato in corrispondenza a tali bisogni e alle tecniche e pratiche alimentari, soprattutto con l'uso del fuoco e della cottura dei cibi.⁵² La stessa ominizzazione, l'antropogenesi, dipende in modo non trascurabile dalle scelte alimentari e dalle forme di convivenza con altre specie viventi: anche per questo l'opposizione natura/cultura – che ricalca i dualismi metafisici – non ha ragione di essere più accolta, accettata. Bisogno/desidero, *fressen/essen*, nella distinzione che la lingua tedesca fa fra il divorare animale e il mangiare umano, ripropongono lo iato fra natura e cultura posto da una concezione prometeica e dalle varie forme storiche di umanesimo.⁵³ Le tecniche e i saperi alimentari, come antropotecniche, rimodellano continuamente l'umanità europea e sembrerebbero sostenere la plasmazione non innocente di quell'animale di lusso che è l'uomo occidentale.⁵⁴ Il passaggio antropologico non si arrende a una forma di naturalizzazione deterministica. Il lusso sembra essere per Sloterdijk una caratteristica dell'animale umano che si rivela però, *in questa forma*, come “proprio” della modernità.⁵⁵ Nell'*Antropologia* kantiana l'esercizio è una delle modalità specifiche del giudizio e del farsi uomo dell'uomo non in senso fisiologico, ma come “cittadino del mondo”, all'interno di una cultura o, si potrebbe *altrimenti* dire, di una forma di vita. Il tema dell'esercizio, così profondo nel pensiero di Sloterdijk, si potrebbe riverberare anche su quello del gusto, tuttavia tale aspetto non è esplicitamente affrontato.⁵⁶

51 *Ibidem. Il mondo dentro il capitale*, cit., soprattutto, sviluppa la maggior parte di questi motivi sullo sfondo di una rilettura della globalizzazione. Per l'autore, il dato principale della modernità non è la rivoluzione copernicana, ma la convinzione che il denaro giri intorno alla terra (p. 51) e lo spaesamento timotico diventi la vera cifra dell'epoca.

52 R. Cavalieri, vedi nota 3.

53 Come sopra. L'autrice, a differenza della linea seguita in questo scritto, enfatizza sempre l'umanesimo (tradizionale) del gusto.

54 Sulle antropotecniche in Sloterdijk, anche in rapporto con la concezione foucaultiana delle pratiche, si vedano soprattutto i testi di A. Lucci citati precedentemente.

55 Vedi nota precedente.

56 Per quanto possa sembrare del tutto azzardato, questo passaggio è giustificato dal lato della pregnanza del pensiero di Foucault all'interno dei lavori di Sloterdijk,

Riprendendo il filo del testo di Sloterdijk, il gusto e il corpo, anche in una dimensione intersoggettiva e “culturale” sono dunque “economici” e si formano all’interno di un’economia atlantica che offre nuovi cibi, nuove specialità, un’abbondanza di prodotti che rispondono alle esigenze di un certo tipo umano europeo e che contrassegnano inoltre i luoghi in cui si è andata a costituire la sociabilità moderna: il salotto, il Caffè, la sale da the o il più esclusivo club maschile, vere e proprie palestre, luoghi d’esercizio di nuove forme di vita sociale.

Inoltre, Sloterdijk sembra riportarci indirettamente, questa volta per opposizione o rovesciamento non dialettizzabile, al “piacere disinteressato” kantiano, all’estetica “pura” cui si faceva riferimento all’inizio, suggerendoci che il prodotto più persistente della modernità è quindi il consumismo – il culto delle merci che trasformano i nostri gusti e i nostri corpi “travolgendoli” a sua immagine e somiglianza. L’altra storia del gusto, nella sua occultata dimensione economica, si rivela quindi a noi quasi più familiare: da qui sembra svilupparsi la dimensione “pornografica” della culinaria, del cibo e dell’universo gustativo corporeo, di cui si parlava all’inizio, l’oscurità della spettacolarizzazione. La civiltà moderna lascia infine posto alla noia del consumatore di fronte a un troppo pieno che si riduce a un vuoto, dove la pulsione orale si mostra come piacere di divorare per *divorare*.⁵⁷ Pur non ignorandone i lati oscuri, Sloterdijk manifesta una forte ammirazione per alcuni dei tratti dell’impresa moderna, dal momento che egli vede in essa la formazione di un universo abitabile per l’uomo europeo. Il filosofo tedesco enfatizza però l’esito catastrofico del progetto moderno, l’inizio dello sfondamento globale di ogni possibilità umana di abitare, di avere un mondo.⁵⁸ Questa ricostruzione del gusto mette di certo radical-

mentre rimane da sviluppare nella problematica del gusto. Dal punto di vista dell’alimentazione (che non è il gusto) Foucault propende sempre verso una lettura che si orienta a partire dalla tradizione della dietetica e della medicina, presenti anche nell’*Introduzione* citata. La dimensione del piacere è sorprendentemente assente nella lettura foucaultiana dell’*Antropologia*. Non così il corpo, anche se l’articolazione rimane tradizionale in questo testo.

- 57 Chiunque abbia visto alcuni dei numerosi format di cucina e di gusto avrà notato che la conversazione e la comunicazione sono quasi sempre escluse dalla rappresentazione mediatica, a vantaggio di rapporti verticali di subordinazione nei confronti degli *chef* (capi), maestri della cucina e del gusto, giudici spesso impetosi. La gara ha come fine la vittoria, non la distinzione; la preferenza del capo è sovrana, feroce e vorace nei confronti dei concorrenti, più che del cibo. Molti credono che il successo dei format in questione dipenda soprattutto da questo.
- 58 Sulla questione del mondo in rapporto all’umanismo, mi permetto di rimandare a un mio precedente scritto, *Ancora Lettere sull’umanismo?*, in B. Bonato, C.

mente in scacco – anche da questo lato – l’umanesimo moderno, forse per fare appello alla possibilità di un altro umanesimo, non antropocentrico. L’atletismo per Sloterdijk è di tutt’altro segno rispetto a quello denunciato da Bourdieu, è un’acrobatica in cui fra le antropotecniche possono trovare posto anche altre tecniche, come le pratiche alimentari, nel rispetto per le alterità non umane in coevoluzione.⁵⁹ Se la modernità illuministica ha avuto inizio sui Docks, la globalizzazione non è però necessariamente solo la schiuma in cui si sono dissolte tutte le sfere, poiché è sempre possibile un altro gusto, un’altra coniugazione e trasformazione dei “corpi” attraverso pratiche e tecniche ancora da inventare e socializzare. In altri termini, si potrebbe dire che ciò che oggi affligge i (nostri) corpi e le (nostre) esistenze è dato dall’insostenibilità dell’essere moderno, plasmato nelle forme della vita ricca, nell’individualismo del comfort, un paradossale atletismo negativo del consumo, dell’(auto)(etero)distruzione, che non spinge nessuno a “cambiare la propria vita”.⁶⁰

S.r.l

La società moderna del gusto e della conversazione assomiglia dunque a una *società a responsabilità limitata*, per così dire, in cui l’apertura di una sfera pubblica e politica si è modellata sulla soggettività autonoma (occidentale) e sulle violente discriminazioni che ne hanno permesso l’istituzione e fissato i confini. L’espressione “rivincita del gusto” sembra rimandare in buona parte a una riedizione consumistica e impolitica della modernità, in cui lo spettacolo mediatico sostituisce anche il mondo come spettacolo e come orizzonte cosmopolitico. La mondializzazione del gusto richiede una nuova responsabilità, in risposta all’insostenibilità della vita ricca dell’essere moderno e in considerazione di un altro gusto e di altri modi di esposizione dei corpi, non solamente umani, in un orizzonte decisamente biopolitico in cui si aprono sempre di nuovo le questioni delle pratiche e delle tecniche. È stato Derrida, sporgendosi ben oltre la decostruzione di un’estetica del gusto e del giudizio, a riaprire la nozione di responsabilità mettendo in questione l’umanesimo, anche l’umanesimo dell’altro uomo, nella sua portata sovversiva nei confronti della filosofia. Nell’intervista con

Tondo (a cura di), *Fabbricare l’uomo. Tecniche e politiche della vita*, Mimesis, Milano-Udine 2013, pp. 131-155.

59 A. Lucci, testi citati alle note precedenti, in modo assai più ampio e problematico.

60 A. Lucci, testi citati alle note precedenti, per l’inquadramento generale e per una lettura critica.

Jean-Luc Nancy “*Il faut bien manger*”, ou le calcul du sujet, Derrida individua l’urgenza di pensare la responsabilità come illimitata e orientata a un’etica e a una politica del vivente, a partire da una domanda più generale sulla questione del soggetto.⁶¹ Che cosa significa mangiare? E che cosa può significare oggi mangiare bene? Che cosa ne è dell’introiezione o dell’incorporazione dell’altro, del vivente, in tutte le questioni di (buon) gusto? E che ne è del “corpo” nell’incorporazione dell’altro nelle pratiche alimentari e simboliche? Il moltiplicarsi delle domande è anche un segno del decostruirsi dei filosofemi entro altre cornici e in rapporto a altre pratiche: esse non conducono né alla sparizione dell’uomo, né tanto meno a ideologie ecologiste o animaliste, vegetariane, peraltro molto diffuse:

Anche i vegetariani mangiano l’animale e pure l’uomo. Praticano un’altra modalità di rifiuto. Dunque, la questione morale non è, e non è mai stata, si deve mangiare o non si deve mangiare, mangiare questo e non quello, il vivente o il non vivente, l’uomo o l’animale, ma poiché si deve pur mangiare [*il faut bien manger*] e che sia bene, e che sia buono, e che non ci sia altra definizione del bene, come si deve mangiare bene? E cosa implica ciò? Cos’è mangiare? Come regolare questa metonimia dell’introiezione? E in cosa la formulazione di queste questioni nel linguaggio dà ancora da mangiare? In cosa la questione, se vuoi, è ancora carnivora?⁶²

La filosofia ha sempre fatto parte di una cultura centrata sul sacrificio carnivoro, in cui il diritto e la politica si istituiscono sulla messa a morte sacrificale dell’altro.⁶³ Ogni domanda etico-politica e ogni pratica si trovano dunque assillate dal problema di “mangiare l’altro”, letterale e figurale, nel desiderio e nel piacere che danno forma a un atto di nutrirsi che non è mai sola necessità biologica e in cui i confini fra bisogno, desiderio, piacere e godimento non sono facili da tracciare. Il rilancio di un pensiero della responsabilità illimitata e di un’ospitalità infinita non è un azzardo utopico: rifiuta il progresso, ma attende l’evento oltre ogni identità intesa come auto-nomia. La domanda sul mangiare, e il tema del gusto nella sua

61 J. Derrida, “*Il faut bien manger*” o il calcolo del soggetto, a cura di S. Maruzzella e F. Viri, Mimesis, Milano-Udine 2011.

62 Ivi, p. 41.

63 Ivi, p. 38. Platone rifiutava l’alimentazione carnea, Hitler era vegetariano, per sintetizzare brutalmente il discorso. Su queste tematiche e sulla questione animale di cui si dirà a breve si veda anche J. Derrida, *La Bestia e il Sovrano*, 2 voll., tr. it. di G. Carbonelli, Jaca Book, Milano 2009-2010. Mi permetto di rimandare al volume di C. Furlanetto, E. Villalta (a cura di), *Animali, uomini e oltre. A partire da La Bestia e il Sovrano di Jacques Derrida*, Mimesis, Milano-Udine 2011.

equivocità, deve tener conto della mancanza di uguaglianza e di prossimità, deve quindi farsi carico della questione dell'animale e del vivente in generale, centrale soprattutto negli ultimi seminari di Derrida. Così, "il buon pranzo in buona compagnia" diventa altra cosa dall'atletismo del gusto, dalla distinzione della buona società, settecentesca o novecentesca che sia:

"Si deve ben mangiare" [*Il faut bien manger*] non vuol dire innanzitutto prendere e comprendere in sé, ma apprendere e dare da mangiare, apprendere-a-dar-da-mangiare-all'altro. Non si mangia mai da soli, ecco la regola del "si deve mangiare bene" [...]. È una legge dell'ospitalità infinita. [...] Il raffinarsi sublime nel rispetto dell'altro è anche una maniera di "Mangiare bene" o di "mangiare Bene". Anche il bene si mangia. Bisogna mangiare il bene.⁶⁴

Non si mangia mai da soli, oltre a mangiare con l'altro, si mangia sempre l'altro, l'animale, l'altro uomo, sé come altro. Bisogna fare i conti con questa auto-etero-fagia: si mangia non solo il corpo dell'altro, con un gusto così esposto, non sempre generoso e segreto, oltre l'idea della comunità. Come scrivere della misura del godimento che viene da altri? Bisogna pensare diversamente i corpi, avere gusto per una relazionalità che si offre sul filo di una scrittura e non si traduca in una convivialità assimilatrice.⁶⁵

Forse corpo...

Alla fine di queste pagine, l'effetto ricostruttivo – che sembra comunque prodursi pure in rapporto ai fenomeni odierni – non depone alcuna delle sue ambiguità. Al confine, sempre rimesso in discussione, fra le discipline, i diversi modi di interrogarsi e gli stili di pensiero, il corpo stesso come parola e nozione si moltiplica, alterandosi in altre parole e dimensioni. Come ha scritto Nancy:

Corpo è la certezza sconvolta, messa in frantumi. [...] mostro impossibile da inghiottire. [...] Chi altri al mondo conosce qualcosa come il "corpo"? È il prodotto più tardivo della nostra vecchia cultura, quello che è stato più a lungo depurato, raffinato, smontato e rimontato. Se l'Occidente è – come dice

64 J. Derrida, "*Il faut bien manger*" o *il calcolo del soggetto*, cit., p. 42.

65 Rimando ancora a F. Stoppa, *I corpi della psicoanalisi*, cit. Il riferimento a Lacan è nell'espressione "lettere di godimento". Bisognerebbe ritornare a J. Derrida, *Il fattore della verità*, cit. per vedere come tutta la polemica con Lacan (sulla *Lettera rubata*) passi anche per la cucina.

il suo nome – caduta, il corpo è il peso ultimo [...]. Ma non dobbiamo credere di esserci liberati di tutto questo. Non parliamo più di peccato, abbiamo corpi salvati, corpi di salute, di sport, di piacere. Ma chi è che non si accorge che così il disastro si aggrava?⁶⁶

Diversamente dalla modernità – forse come suo precipitato – un pensiero del corpo dovrebbe impegnarsi non a riscattare la corporeità, ma a rimetterla in questione. Diversamente dalle molte concezioni del corpo (il corpo sacrificale, il corpo oggetto, il corpo organismo, il corpo proprio vissuto) una pratica antianatomica passa per la bocca, per il gusto come per la lingua, per tutti gli enigmi del nostro commercio con il mondo e con gli altri viventi. Infine, se il gusto s’inscrive in un ordine simbolico e non solo sensoriale, esso non rimanda per forza alla “buona” compagnia assimilatrice, non nega il dramma che si dà nella separazione, né riduce ogni dramma a sacrificio. Si può rinunciare alla violenza discriminante o incorporante dell’assimilazione – all’azzeramento della civiltà come spazio differenziale e politico – rimettendo in gioco lo scarto fra lo spettacolo e il teatro, tenendo conto del fatto che

una “cultura” consiste proprio nella possibilità di mettere insieme e formare un modo dello spettacolo, cioè di presentare e significare che appena c’è mondo, ci sono corpi che s’incontrano, si attirano, si respingono, si mostrano gli uni agli altri mostrando contemporaneamente dietro di loro, intorno a loro, la notte incorporata della loro provenienza.⁶⁷

Infine, non si conclude, e il “gusto”, nelle sue eterogeneità – qui solo sfiorate – non è mai dato, come in una rappresentazione, ma va sempre trovato, inventato. Come il “corpo”? Discorsi bastardi. Invenzioni che accadano *tra* noi e ci trascendono sempre.

66 J.-L. Nancy, *Corpus*, cit., pp. 9-10. In *Corpo teatro*, cit., Nancy esplora altrimenti il centro del suo pensiero negando la spettacolarità del mondo, ma è il teatro a esprimere “la grande tensione primordiale fra i corpi”. Per il confronto di Derrida con il “pensiero del corpo” di Nancy si veda soprattutto J. Derrida, *Toccare, Jean-Luc Nancy*, tr. it. di A. Calzolari, Marietti, Genova 2007.

67 J.-L. Nancy, *Corpo teatro*, cit., p. 37.