

Marco Tedeschini

Il pre-giudizio del disgusto tra conoscenza e valutazione. A partire da Aurel Kolnai

Lunedì 24 settembre 2007, nelle maggiori città e suoi quotidiani più importanti d'Italia, sono apparsi i manifesti di una campagna di sensibilizzazione contro l'anoressia, *No Anorexia*, promossa dalla casa di moda Nolita e realizzata da Oliviero Toscani. L'opinione pubblica (non solo italiana) si è rapidamente spaccata e si è arrivati (almeno nel comune di Milano) persino a rimuovere i manifesti dai cartelloni pubblicitari ove erano affissi¹. La campagna consisteva nell'esposizione di un'unica fotografia di una giovane donna anoressica, Isabelle Caro, mentre posava nuda.

La buona intenzione di promuovere la conoscenza di questa malattia alimentare e sensibilizzare la popolazione nei suoi confronti non ebbe alcun peso nella valutazione dell'immagine. Il giudizio di condanna (e dunque, nel senso più ordinario, un giudizio di valore negativo) fu il più delle volte senza attenuanti né appello. A esser condannata però non fu naturalmente la campagna, né inizialmente il modo della sua realizzazione – se diverse istituzioni e quotidiani aderirono all'iniziativa –, ma l'immagine con il suo contenuto. Questo aspetto ha sostanzialmente sopravanzato tutti gli altri, rendendoli il più

¹ Sulla campagna in questione rimandiamo al libro che lo stesso Toscani (2008) curò l'anno seguente.

delle volte inefficaci tanto nel processo di valutazione della vicenda nella sua complessità, quanto in quello relativo alla liceità dell'immagine. Per molti versi, allora, il giudizio di valore su quell'immagine non è mai stato un giudizio estetico, ma immediatamente etico.

Non discuteremo qui se ciò sia lecito o meno, né entreremo nel merito della questione (estetica) della liceità delle immagini². Nonostante l'analisi filosofica e le diverse opinioni che in merito sono e sono state formulate, situazioni come quella appena descritta continuano infatti a ripetersi. Il nostro contributo proverà allora a isolare la logica che vi sta dietro e a causa della quale un elemento *negativo* finisce per assorbire in sé altri elementi di una stessa cosa o vicenda, rendendoli irrilevanti nel relativo processo di valutazione compiuto da un soggetto. Non dunque con il fine di risolvere il problema della liceità e del rapporto tra etica ed estetica, ma nella convinzione che sia un lavoro non meno proficuo quello di studiare le condizioni della manifestazione di questi ordini di problemi.

L'ipotesi che vorremmo avanzare è che, dietro le reazioni del genere che abbiamo osservato, si annidi una dinamica che definiremo *disgustosa*. Meglio, questo genere di vicende esibisce una *logica* che chiameremo *logica del disgusto*. Essa consiste nel fatto di ridurre gli oggetti che lo suscitano al solo tratto disgustoso che, in realtà, lo rende legittimo e nel riprovarli a motivo di questo stesso unico tratto.

Si potrebbe naturalmente obiettare che l'immagine di Isabelle Caro non sia tanto disgustosa, quanto penosa o dolorosa. E tuttavia, per quanto si possa provare dolore o pena per il

² Sull'autonomia dell'arte (e dell'estetica) dall'etica resta ancora oggi un punto di riferimento Levinson (1998). Per una letteratura più recente in merito a tale dibattito rinviamo a Stecker (2005) e Harold (2011).

soggetto riprodotto in quell'immagine, ciò non significa ancora che il disgusto ne resti escluso. Del resto, proveremo a mostrarlo, il modo in cui il giudizio di valore negativo è stato formulato, il rapporto che si è venuto a creare tra l'immagine stessa e la vicenda che l'ha preceduta e seguita – un rapporto di schiacciamento di questa su quella – sembrano presentare delle forti analogie con il comportamento tipico di un soggetto disgustato.

Ora, il disgusto non implica *eo ipso* un giudizio di valore negativo. E tuttavia, per quanto debole possa essere il rapporto di motivazione che si può individuare tra il primo e il secondo (May 2014), stando a molti autorevoli studiosi questo sentimento si trova spesso alla base di giudizi morali negativi (Prinz 2006; Sorolla, Chapman 2016). In questo senso, crediamo legittimo il tentativo di provare a fondare almeno il giudizio di valore negativo che ha riguardato la vicenda di *No Anorexia*.

Debitori della prospettiva fenomenologica sul disgusto presentata da Aurel Kolnai (1929)³, nel saggio *Der Ekel (Il disgu-*

³ Trattandosi di un pensatore pressoché sconosciuto val forse la pena di offrirne alcuni cenni biografici. Aurel Kolnai nasce Stein a Budapest il 5 dicembre 1900, in un'abbiente famiglia ebrea. Nemmeno diciottenne sostiene con entusiasmo la rivoluzione dei crisantemi (1918) guidata da Mihály Károlyi; in quello stesso anno cambia il proprio cognome in Kolnai. Trasferitosi a Vienna nel 1920, entra a far parte della società psicoanalitica, che frequenta assiduamente e alle cui attività contribuisce con conferenze e articoli. Nel 1922 si iscrive alla facoltà di filosofia. Nel 1923 si avvicina al cattolicesimo. Nel 1924 segue le lezioni di Bühler su Külpe, Brentano, Meinong e Husserl; legge Scheler, a cui dedicherà un'aspra critica su uno degli organi principali di diffusione delle teorie psicanalitiche (Kolnai 1925). Tuttavia, nel 1925, abbandona questa disciplina e il suo circolo viennese per aderire proprio alla fenomenologia. Il 1926 è l'anno del suo battesimo e della discussione della sua tesi di dottorato, *Der ethische Wert und die Wirklichkeit* (1927). Come giornalista e come filosofo, Kolnai anima il dibattito intellettuale di Vienna fino al 1937, anno in cui lascia l'Europa per via delle leggi razziali promulgate dal Nazionalsocialismo e comincia a peregrinare

sto), il primo passo per motivare la nostra ipotesi e spiegare la dinamica, che sommariamente abbiamo descritto, consisterà nel ripercorrere le tappe salienti del suo importante studio. La sua analisi ci permetterà di comprendere che il disgusto costituisce la reazione a un vero e proprio modo di manifestarsi delle cose, in cui si verifica quella che chiameremo una situazione “allucinatoria” in base alla quale, da un lato, per una sorta di “illusione totalizzante”, l’oggetto viene letteralmente ridotto al suo tratto disgustoso; da un altro, per effetto di una specie di “illusione della purezza”, il soggetto bandisce dalla sua orbita esperienziale l’oggetto con il fine di non esserne contaminato. Grazie all’analisi di Kolnai saremo in grado di smascherare l’abbaglio che sta dietro all’uno e all’altra, e di fare chiarezza sulla dinamica che ha riguardato la polemica (e soprattutto la censura) che ha fatto seguito alla circolazione del nudo di Isabelle Caro.

1. *La fenomenologia del disgusto di Aurel Kolnai*

Se si escludono l’analisi della *nausée* e quella del *visqueux* di Jean-Paul Sartre (1938, 1943)⁴, quello di Kolnai è l’unico studio

nare per il Nord America; si stabilizzerà di nuovo solo nel 1945, in Canada, dopo essere stato assunto come *Professeur agrégé* di Storia della filosofia moderna presso l’Università di Laval. Nel 1955 rientra in Europa, per la precisione in Inghilterra, a Londra, dove resterà fino alla morte, avvenuta il 28 giugno 1973. I suoi saggi sono di carattere prevalentemente etico e politico. Tra i più importanti ricordiamo, oltre alla tesi dottorato già richiamata, *Der Ekel* (1929), il saggio che qui analizzeremo, e *The war against the West* (1938), un’importante analisi teorica delle radici concettuali che sono alla base del Nazionalsocialismo. Per una breve introduzione al pensiero di Kolnai, cfr. Bassemans (2013), mentre per un lavoro bio-bibliografico più dettagliato, cfr. Francis Dunlop (2002). Segnaliamo infine l’utilissima autobiografia (Kolnai 1999).

⁴ Su cui, a quanto pare, lo stesso Kolnai avrebbe influito: cfr. Vendrell Ferran (2013: 23 e n. 21) e Didi-Huberman (2000). Più cauti Carolyn Korsmeyer e

fenomenologico che tenti di prendere sul serio il problema del disgusto. Ma non solo, perché, da un punto di vista più generale, Kolnai è stato tra coloro che per primi hanno condotto un lavoro sistematico ed esclusivo su questo sentimento (Meninghaus 2016: 34).

Sentimento che, evidentemente, troppo spesso è stato ritenuto di importanza marginale. Kolnai era invece convinto che in questa “componente ordinaria e piuttosto rilevante della vita affettiva” (Kolnai 1929: 515) si celasse un’autentica “questione vitale” (Kolnai 1929: 561): *vitale* in primo luogo perché il disgusto riguarderebbe per lo più la vita; ma *vitale* soprattutto perché, *della* vita, indicherebbe ciò che è indegno e dunque da allontanare.

Ora, agli occhi di Kolnai l’analisi del disgusto presentava delle difficoltà intrinseche. In primo luogo, nonostante sia “una qualità univocamente e unitariamente caratterizzata e ben identificabile, è al tempo stesso [...] estremamente difficile da spiegare in termini concettuali” (Kolnai 1929: 515). A una tonalità tanto precisa, già difficile da descrivere, corrisponde poi in secondo luogo un “ambito di pertinenza eccezionalmente vasto” (Kolnai 1929: 515): si va dai corpi fisici e, per l’esattezza, dalle realtà organiche e dotate di vita, agli oggetti *lato sensu* morali, che riguardano l’esistenza umana ben al di là della sola dimensione biologica. Ciò significa, prosegue Kolnai, che proviamo “lo stesso ‘disgusto’ nella sfera fisiologica e in quella morale” e che, correlativamente, qualsiasi sia la realtà di riferimento dell’*unico* disgusto, la qualità disgustosa sarà sostanzialmente la *stessa* (Kolnai 1929: 515).

Barry Smith, per i quali l’esistenzialismo di Sartre è però la posizione filosofica che meglio “risuona” con quella di Kolnai (Smith, Korsmeyer 2004: 17).

In altri termini, non è solo difficile *descrivere* il sentimento di disgusto, ma anche cogliere la “legge di coesione” (Kolnai 1929: 515) che permette di identificare tutte quelle realtà con l’unico oggetto disgustoso. Due problemi che Kolnai propone di risolvere mediante un’accurata e fedele descrizione dei vari momenti che costituiscono inscindibilmente il *vissuto* del disgusto: l’atto intenzionale, cioè il momento propriamente coscienziale del disgusto, e il suo oggetto.

L’analisi comincia inquadrando il sentimento nel suo genere di appartenenza: le “reazioni di difesa”, o “tonalità di disapprovazione” (Kolnai 1929: 516), nelle quali – lo si capisce – si annida già il presupposto emozionale possibile di molti giudizi di valore, poiché è iscritta in queste reazioni una valutazione della realtà cui rispondono. Ora, il disgusto sembra avanzare la pretesa di fondare questa valutazione in una “conoscenza”: Kolnai parla di una forte componente *cognitiva*, in virtù della quale il sentimento “è in grado di fornire immediatamente una conoscenza parziale del suo oggetto e, può darsi, una conoscenza propriamente intuitiva” (Kolnai 1929: 524). Mentre altri sentimenti, quali ad esempio l’angoscia, non godono di un tale privilegio (Kolnai 1929: 520), il disgusto include sempre l’intuizione di un vero e proprio tratto caratteristico dell’oggetto, che è poi “la sua stessa natura” (Kolnai 1929: 523), cioè il suo *esser-così* disgustoso. Ciò significa che nel disgusto l’oggetto è ed è valutato disgustoso *per se stesso*.

Tuttavia, per Kolnai, è il momento valutativo a costituire “il punto di partenza del disgusto” (Kolnai 1929: 528) vero e proprio, la violenta reazione che tutti avvertiamo quando proviamo disgusto. Ora, questa reazione è possibile soltanto se, al contempo, è presente una peculiare forma d’*attrazione* per l’oggetto che disgusta. Un desiderio che si esprime nel fatto

che “il disgusto resta *attaccato* all’oggetto che lo causa” (Kolnai 1929: 523), portando “la propria attenzione verso l’essenza di quest’ultimo” (Kolnai 1929: 528), e addirittura nella “possibilità di afferrare positivamente l’oggetto, che ciò significhi toccarlo, mangiarlo o stringerlo” (Kolnai 1929: 528).

L’immagine che ne viene è quella di un sentimento complicato: dà conoscenza di una natura che, al contempo, è contesa tra un moto di attrazione e uno di repulsione. Ci troviamo qui in presenza di due pulsioni antagoniste (“divieto” e “voglia”) che, insieme all’imprescindibile momento conoscitivo, danno luogo all’unico vissuto intenzionale del disgusto. Un vissuto che, “nei termini della psicanalisi”, Kolnai definisce *ambivalente* (Kolnai 1929: 528). Con la differenza che, in questo caso, non ha senso parlare, come fece Freud, di una pulsione cosciente – ciò che chiamiamo disgusto – e di una inconscia⁵; perché *nella* reazione di difesa si dà “come *parte* anche un certo invito, direi una macabra attrazione” (Kolnai 1929: 526), o meglio “una voglia (repressa) di ciò che lo provoca” (Kolnai 1929: 528). È quello che Kolnai efficacemente chiama il *paradosso* del disgusto (Kolnai 1929: 526).

Un paradosso perché, al contempo e inscindibilmente, il soggetto è attratto e respinto dall’unico oggetto disgustoso, che sembra così essere investito di una duplice valutazione, positiva e negativa. Un contrasto che resta vivo fin tanto che l’oggetto è presente e intuibile con le sue caratteristiche oggettive.

⁵ Ad esempio, Freud (1970: 507 e 1975: 38). Sul concetto di *ambivalenza*, cfr. il saggio fondativo di Eugen Bleuler (1914: 95-106).

2. L'abbaglio del "disgustoso" e i rischi del disgusto

Il "disgustoso" è un momento dell'oggetto che il disgusto riconosce e sanziona. Un momento che, inevitabilmente, compromette la natura dell'oggetto stesso. Infatti, Kolnai ne parla nei termini di "un'espressione 'inconsueta' e come eccessiva della vita, di una sua 'esuberanza' (tumore, ulcera!) che è già, insieme, decadimento. [...] A provocare disgusto non è la mera mancanza di vita in sé, bensì la vita fuori posto che può fondarsi su quella: il 'precipitare' della vita nella sua plasticità" (Kolnai 1929: 545). Si tratta allora, sì, sempre di vita, ma di un'altra espressione della vita che, in tutte le sue forme, "precipita": una vita che nasce per lo più dalla morte ed è strutturalmente inconsueta ed eccessiva, esuberante e decadente, fuori luogo e inappropriata, "fluttuante" e "priva di forma", "senza senso" (Kolnai 1929: 541). Una vita, insomma, compromessa, che, rispetto alla sua natura originaria, si è *guastata*. Per questo Kolnai riconosce nella *putrefazione* il paradigma del disgustoso (Kolnai 1929: 536).

Il carattere specifico della *putrefazione* è che contiene ed esibisce in sé, nello stesso tempo, la *vita* e la *morte*. Non tanto come se fossero fuse insieme, ma come inscindibili poli di una stessa realtà che, senza, semplicemente non sarebbe. E, in effetti, per Kolnai ciò che unifica qualsiasi oggetto qualificabile come disgustoso è il fatto di rinviare in una "maniera determinata" alla vita e alla morte (Kolnai 1929: 553). Tutto sta nel comprendere in che consista questa "maniera determinata".

Nel caso della vita, l'oggetto disgustoso si presenta come *Lebensplus* ("più-di-vita") (Kolnai 1929: 553), una vitalità eccessiva e *di troppo*, "potenziata e aumentata" (si pensi alla carcassa divorata dall'interno da vermi e insetti e larve), il cui rovescio è però "decomposizione, polvere e *indifferenza* uni-

versale (brulichio)” (Kolnai 1929: 555). Ma una forma di vita che sia decomposizione e polvere e che abbia perduto i caratteri che la differenziano da altre forme di vita è, in tutta evidenza, qualcosa che rinvia strutturalmente alla morte.

Sempre, però, in “maniera determinata”. Perché la morte che ha qui in mente Kolnai non è l’“ineluttabilità puramente esistenziale” (Kolnai 1929: 558) cui siamo abituati a pensare con angoscia. Si tratta, piuttosto, di una materia che è abitata da un “impaziente anelito di morte, da una volontà di gettar via l’energia vitale e dissiparla” (Kolnai 1929: 555) ed esaurirsi in quella indifferenza universale che auspica. La vita disgustosa annuncia pertanto ogni volta in sé una morte che è, per questa stessa ragione, marcescenza.

Kolnai ritrova questo reciproco rinvio di vita e morte l’una all’altra anche in altre realtà. Anzitutto, per restare al disgusto fisico, negli *escrementi* e nelle *secrezioni*, ma poi nella *sporcizia* e in alcune specie *animali*, in particolare gli *insetti*, nel *cibo* (soprattutto se andato a male), talvolta anche nello stesso corpo umano e, infine, nella *malattia* e nella *deformità*⁶.

Nella sfera delle relazioni (inter-)personali, quella degli oggetti detti *moralmente* disgustosi, questa situazione compare, ad esempio, di fronte alla *menzogna*, che fa girare a vuoto le normali funzioni linguistiche di corrispondenza veritativa con la realtà; e alla *corruzione*, con la quale va perduta la “molteplicità valoriale della vita” (Kolnai 1929: 551) per non lasciarne altro che una maschera vuota (Kolnai 1929: 551)⁷.

⁶ Per la lista appena riprodotta, cfr. Kolnai (1929: 536-45).

⁷ Per una casistica più ampia di quella riprodotta, cfr. Kolnai 1929 (545-53).

Ora, si potrebbe dire che la situazione disgustosa è estremamente *parziale*, per quanto descrittivamente corretta⁸. In effetti, gli oggetti disgustosi elencati qui *non* si riducono al loro carattere *disgustoso*. Per quanto intuitivamente ciò, *prima facie*, non appaia, è chiaro che da un punto di vista fenomenologico e husserliano il carattere del disgustoso altro non è se non un'*Abschattung* (cioè, un adombramento) dell'oggetto, inserita nella complessità del suo orizzonte di manifestazione. E all'interno di quest'ultimo non s'iscrive soltanto questo momento, ma anche, prendendo a titolo di esempio feci e secrezioni, le loro preziose e salutari funzioni biologiche. Lo stesso si potrà dire di un cadavere, il quale, per quanto putrescente, è allo stadio terminale di una vita che non si lascia interpretare dalla lente impietosa del disgusto. Ancora, è noto come gli insetti svolgano una fondamentale funzione nel mantenimento dell'equilibrio degli ecosistemi e questo fatto, nonostante l'insop-

⁸ Kolnai stesso sembra offrire più di una ragione per proseguire la sua riflessione in questa direzione. Abbiamo già riportato il passo in cui Kolnai parla della capacità del disgusto di offrire una conoscenza "parziale" dell'oggetto disgustoso (Kolnai 1929: 524). A ciò si aggiunga che, nella sezione dedicata all'idea di un *superamento del disgusto* (Kolnai 1929: 566-9), con la quale si chiude il saggio, Kolnai osserva che "da un punto di vista pratico-funzionale, vi sono due generi di oggetti disgustosi: quelli che, per così dire, sono già disgustosi per natura e quelli che lo diventano solo a certe e ben determinate condizioni. Al primo gruppo appartengono in particolare gli escrementi e le cose marce *tout court*. Si tratta di 'rifiuti' naturali che vengono rimossi ed eliminati dai processi vitali. L'invito che procede da essi viene inequivocabilmente ricoperto dagli effetti repellenti che emanano. Il sentimento di disgusto verso di essi è qualcosa di 'naturale' e, in senso stretto, di conforme all'oggetto; 'disgustoso' è qui una caratteristica allo stesso modo in cui lo sono il colore o la consistenza. Diversamente stanno le cose per quegli oggetti che, in qualche modo, sono ancora 'capaci di funzione' e che stanno all'interno della sfera della vita: cibi, animali, prodotti di vita. In questo caso, riposando maggiormente sulla 'decisione' del soggetto di difendersi, il sentimento di disgusto è costantemente – in generale, si potrebbe anche dire sempre – questione di 'volontà'" (Kolnai 1929: 567).

portabile disgusto che possono suscitare, restituisce loro la dignità che il sentimento gli sottrae. Infine, malattia e deformità, cui non si possono in alcun modo ridurre le persone che vi convivono. E come non dire lo stesso per la menzogna, che costituisce un atto specifico – fosse pure “seriale” – nella vita di una persona.

Se così stanno le cose, ne viene che il disgustoso riguarda *un* momento (foss’anche quello estremo, terminale) della costituzione dell’oggetto, che, venendo esteso a tutti gli altri che l’hanno preceduto e che lo seguono, produce una sorta di *allucinazione* fenomenologica, per la quale l’oggetto intero viene misurato esclusivamente con il metro del disgusto. In altri termini, il disgustoso è *un* momento, *una* dimensione di una realtà più complessa, che inavvertitamente viene dimenticata, passando fenomenologicamente in secondo piano. La forza epistemica del disgusto, dovuta alla sua funzione eminentemente cognitiva, che già giustificava – ma non ancora del tutto, come vedremo – il risvegliarsi di pulsioni ambivalenti tanto decise, sembra motivare adesso un’illusione *totalizzante*, in base alla quale la natura dell’oggetto è ridotta esclusivamente al suo carattere disgustoso. Per una specie di “sineddoche fenomenica” il disgustoso finisce allora per identificarsi con l’oggetto e definirlo, la sua sfera di senso *estendendosi* oltre il dovuto.

Questa situazione non sembra verificarsi di rado. L’ipotesi che vogliamo avanzare qui è che proprio qualcosa del genere sia accaduto anche all’immagine di Isabelle Caro.

Per capire veramente che cosa sia accaduto non ci si può però fermare a questa altezza del discorso. Così lasceremmo fuori una parte importante dell’analisi del disgusto svolta da Kolnai e ci precluderemmo la via alla comprensione delle ra-

gioni dell'invocata (e realizzata) censura – e in generale delle aspre polemiche – suscitate da quell'immagine. Proseguiamo dunque.

Che il disgusto possa implicare un tale abbaglio, in virtù del quale, appunto, nel vissuto qualcosa brilla di più e copre il resto, è provato dal fatto che, come è stato appena osservato, un'analisi poco più approfondita degli oggetti in questione conduce a dubitare che essi possano essere misurati unicamente con il metro di questo sentimento.

Occorre allora una “sana” critica del disgusto, che consenta di restituire all'oggetto disgustoso la sua autentica complessità. Il che non riguarda solo l'oggetto del disgusto ma anche il soggetto disgustato. Infatti, il rischio maggiore è che sia proprio quest'ultimo a cadere vittima del miraggio del disgusto. Infatti, la forma di *dépense*, per dirla con Bataille (2011), che Kolnai ravvisa nelle realtà disgustose riguarda sorprendentemente in primo luogo proprio l'uomo. Ed è l'oggetto disgustoso a rivelarlo, “rammentandoci [...] il nostro segreto desiderio di morte” (Kolnai 1929: 558).

Troviamo adesso, allora, l'autentica ragione dell'attrazione che abita il disgusto: di fronte all'oggetto disgustoso viene risvegliato il desiderio di *dissipazione* che abita l'uomo e che lo rende simile a tutte le realtà disgustose.

E, in effetti, questa inquietante analogia tra il soggetto e l'oggetto *disgustoso* si fonda sul fatto d'essere abitati da una stessa “intenzione di morte” (Kolnai 1929: 555). Con una differenza lieve, eppure capitale:

Ciò che la smorfia della morte ci ricorda è che siamo *essenzialmente* sudditi della morte: ci ricorda il senso di morte che permea la nostra stessa vita, il nostro consistere di materia destinata alla morte, si potrebbe dire fradicia di morte, pronta alla decomposizione. Il disgu-

stoso non tiene in mano alcuna clessidra, ma ci mette di fronte agli occhi uno specchio deformante. Non però il teschio, con la sua arida eternità, ma proprio ciò che mai in esso troveremo: la sua grondante marcescenza (Kolnai 1929: 558-9).

Ecco l'allucinazione relativa a noi stessi che viviamo di fronte al disgustoso: non il fatto indubitabile d'essere "*essenzialmente* sudditi della morte", cioè costituiti dalla morte che "permea la nostra stessa vita", ma di esibire questa verità come *già* presente, laddove *non* lo è *ancora*. In questo "specchio deformante" il soggetto riconosce infatti non il senso di un tempo che ineluttabilmente fugge e finisce (la "clessidra") o il destino definitivo, e da sempre già scritto, dell'uomo (il "teschio"); di fronte al disgustoso il soggetto vede la "sua grondante marcescenza" come ciò che realmente è. In altri termini, riconosce se stesso *in* quella marcescenza che ha di fronte e scopre di non essere più che vita abitata da morte, vita "abortiva" (Kolnai 1929: 556); una vita "impoverita nelle sue dimensioni e [che] diserta la sua struttura complessiva per traboccare lungo *una* sola linea": quella della morte (Kolnai 1929: 555).

A essere messo a repentaglio, allora, rischiando di andare perduto nel momento in cui si cedesse a questa visione di sé, sarebbe il resto della vita umana: negato, mortificato. Proprio ciò che accade agli oggetti quando si prova disgusto. È allora per difendere il *resto* dell'essere umano che l'altro momento dell'ambivalenza del disgusto – quello propriamente repulsivo – si fa valere contro l'oggetto disgustoso.

Perché questo è il problema del disgustoso: che da qualunque lato del vissuto lo si prenda (oggettivo o soggettivo), sembra tentare di illuderci. Che *assolutizza* qualcosa che è semplicemente un tratto, un aspetto della vita: un rapporto con la morte intimo e costitutivo. Dal fatto, per Kolnai indubbio, che

vi sia una “prossimità sostanziale” tra l’essere vivente e “lo *speciale* esser-così dell’oggetto” (Kolnai 1929: 559) – ovvero tra la vita e la vita disgustosa – non si può però trarre la conseguenza che il disgustoso rispecchi fedelmente l’essenza di quell’essere. L’oggetto disgustoso, in cui pure l’uomo si rispecchia, non lo riguarda in profondità, perché il disgustoso indica una forma di vita la cui molteplicità valoriale e intera consistenza ontica si trova “compressa in un ‘fluidò’ vitale essenzialmente uniforme [nel quale] abita il non-vivere” (Kolnai 1929: 556).

Sia che riguardi l’oggetto sia che chiami in causa il soggetto, il pericolo che abbiamo definito “allucinatorio”, che è insito nel vissuto del disgusto, consiste nel credere che un’*Abschattung* possa costituire un *profilo* esauriente dell’oggetto o della persona. La funzione cognitiva del disgusto, nonostante la sua (pretesa) oggettività, dà luogo a un’illusione nel momento in cui pretende – indebitamente – che la dimensione colta costituisca l’intera verità dell’oggetto e, di conseguenza, dell’uomo che vi si rispecchia. Con una doppia conseguenza: da un lato, l’oggetto potrebbe essere pensato come meno di quello che è (l’insetto diverrebbe allora solo un essere disgustoso, perdendo la qualifica di essere vivente in senso proprio, di elemento fondamentale di un ecosistema, e via dicendo); dall’altro, in modo forse ancora più inquietante, il soggetto potrebbe venir meno a se stesso per aderire a questo profilo parziale e fare della dissipazione il senso della propria esistenza.

Il moto di ripulsa che anima il vissuto del disgusto respinge allora con virulenza *anche* questa stessa possibilità. Se ciò, come stiamo per vedere, non tutela affatto l’oggetto, quantomeno consente al soggetto di tornare in sé. Ne ribadisce la specifica differenza, ma non inibisce il meccanismo allucinato-

rio sotto il profilo oggettuale, anzi lo libera definitivamente. Nello stesso tempo, allora, e per questa ragione, si innesca un movimento non meno allucinatorio che mette al bando l'oggetto disgustoso proprio perché è quella cosa lì *disgustosa*. Ovvero, perché la repulsione difende il soggetto dall'oggetto. In altri termini, non risponde adeguatamente a *quel* tratto particolare dell'oggetto che è il disgustoso, ma vi include l'intero oggetto in quanto si presenta *come* disgustoso. Con la conseguenza di cercarne l'esclusione dalla sua orbita esperienziale e una non meno illusoria impressione di *purezza*, smentita appunto dalla comunanza d'intenzioni tra soggetto e oggetto del disgusto.

In effetti, come rilevato da più di uno studioso (cfr. almeno Miller 1997; Nussbaum 2004; Haidt 2012), è la purezza ciò che a ogni costo il disgusto difende. Una purezza che, tuttavia, non va solo intesa in termini morali, ma innanzitutto ontologici e ambientali. La tesi che avanziamo qui è che questa "ossessione" sia il contraccolpo dalla logica della sineddoche che abbiamo individuato e dell'ambivalenza riscontrata da Kolnai nel disgusto.

3. *Per un'etica del disgusto*

La forza del disgusto è tutta nella sua pretesa conoscitiva. Per questo si potrebbe dire che riconosce, attesta e difende la *prossimità* tra le *nature*, contro l'"indifferenza universale" pretesa dalle realtà disgustose. Questa coscienza – che salda insieme cognizione e valutazione – può essere acquisita e sviluppata secondo la duplice direttrice iscritta nell'ambivalenza del disgusto, ciò che pone *eo ipso* un problema *etico*. Infatti, se non tradiamo il dettato di Kolnai, si potrebbe sostenere che cedere alla tentazione presente nell'oggetto disgustoso costi-

tuisca un *danno* per l'uomo nella misura in cui non vivrebbe una vita *propriamente* umana, corrompendosi "ciò che di più intimo, vivente e, per così dire, prezioso c'è nella persona" (Kolnai 1929: 564). È questa, con ogni probabilità, la situazione che Kolnai chiama "putrefazione morale" (Kolnai 1929: 565). Viceversa, ma su questo Kolnai non dice nulla, assumere l'invito implicito nel disgusto, che difende la specificità della vita umana, significa assumere la *differenza* metafisica (ontologica e assiologica) esistente tra la vita *propriamente* umana e la sua espressione *disgustosa* e vivere in piena consapevolezza proprio ciò che di più prezioso c'è nella persona. Ora, è iscritto in questa seconda opzione etica che l'uomo possa assumere detta differenza metafisica fino al parossismo. Si cede e si porta alle estreme conseguenze l'illusione di purezza, che *già* sul piano pre-concettuale e *pre-giudiziale* del sentimento allontanava e "ghettizzava" gli oggetti disgustosi.

Per evitare "il rischio di un trinceramento precipitoso e miope dietro il punto di vista del disgusto e di una mancata considerazione dei valori presenti" (Kolnai 1929: 566), Kolnai invoca la necessità di un "superamento del disgusto" (Kolnai 1929: 566). Qui, in difesa di questo valore che può riguardare tanto la persona quanto la vita in generale, l'etica combatte l'impulso del disgusto a dar ragione alla logica riduzionistica del disgustoso, che esibisce oggetti a una sola dimensione: quella della morte.

L'insegnamento di Kolnai è prezioso. La conoscenza che dà il disgusto è sempre *parziale*. Da prendere *cum grano salis*. Si potrebbe dire che non è più di un'informazione parcellare da integrare con un'analisi complessiva del suo oggetto, che pre-scinda, per quanto possibile, dal sentimento e solo in un secondo momento lo reintegri. Se così stanno le cose, assecon-

dare la tendenza normativa e normalizzante implicita in questo vissuto e assolutizzarne il contenuto epistemico in un senso soggettivo o oggettivo, facendone un criterio ideale assolutamente valido, è un'ingenuità che non possiamo permetterci di compiere. Da questo punto di vista, la vicenda di *No Anorexia* ci pare estremamente istruttiva.

Diversamente dal dolore, che pure si potrebbe provare dinanzi all'immagine di Isabelle Caro e che, come il disgusto, sembra possedere una logica non meno fagocitante e *lato sensu* riduzionista, il disgusto *impedisce* strutturalmente – se non per adesione volontaria e, dunque, come forma perversa di superamento del disgusto – l'identificazione con ciò che l'oggetto restituisce. L'esibizione del dolore ha in fondo un carattere rassicurante, risveglia il vittimismo dell'osservatore e dei coinvolti; è esposto al rischio di diventare oggetto d'empatia; infine, può celare una qualche forma di piacere. Il disgusto è invece inaccettabile; l'attrazione che pure lo costituisce è frustrata o repressa; combattuta (con l'impressione di dirompente rifiuto) è ogni forma di identificazione con l'oggetto. In una parola risveglia, non assopisce.

Certamente, se l'immagine di Toscani avesse suscitato solo dolore e non, invece, per rimanere fermi al solo piano emotivo, anche disgusto, sarebbe stata accolta con meno risonanza e polemica. Probabilmente, non sarebbe stata censurata. Facilmente, avrebbe risvegliato un positivo rancore verso la malattia, per empatia e, appunto, identificazione. Ma non sarebbe riuscita a metterci di fronte al solo problema con cui è necessario fare i conti: il silenzio assordante che riguarda ancora oggi, dieci anni dopo, l'anoressia e l'esclusione delle persone anoressiche dal campo visibile delle nostre società.

La logica del disgusto ha attivato un corto-circuito per il quale, da un lato, l'immagine è stata esclusa e presto rimossa; da un altro, proprio secondo le direttrici dell'ambivalenza che pertiene il disgusto, è stata oggetto di aspra polemica; da un altro ancora, per l'illusione totalizzante che caratterizza in modo decisivo la logica interna a questo vissuto, l'intero dibattito si è come polarizzato su quest'unica immagine destituendo tutto il contesto e, soprattutto, l'autentica natura dell'iniziativa di ogni validità e pertinenza ai fini della sua valutazione.

Bibliografia

Anderson, J. e Dean, J., *Moderate autonomism*, "British Journal of Aesthetics", n. 38/2 (1998), pp. 150-66.

Bassemans, C., *A short introduction to Aurel Kolnai's moral philosophy*, "Journal of Philosophical Research", n. 38 (2013), pp. 203-32.

Bataille, G., *La notion de dépense* (1933), Fécamp, Ligne, 2011.

Bleuler, E., *Die Ambivalenz*, in *Festgabe zur Einweihung der Neubauten der Universität Zürich 18.IV.1914 (Festgabe der medizinischen Fakultät)*, hrsg. v. Universität Zürich, Zurich, Schulthess & Co., 1914, pp. 95-106.

Didi-Huberman, G., *La matière inquiète (Plasticité, viscosité, étrangeté)*, "Lignes", n. 1/1 (2000) (<https://www.cairn.info/revue-lignes1-2000-1-page-206.htm>).

Dunlop, F., *The life and thought of Aurel Kolnai*, Burlington, Ashgate, 2002.

Freud, S., *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, Leipzig-Wien, Deuticke, 1915³ (tr. it. a cura di C. Musatti, *Tre saggi sulla teoria sessuale*, in *Opere*, IV, 1900-1905, Torino, Bollati Boringhieri, 1970, pp. 443-546).

Freud, S., *Totem und Tabù. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, Leipzig-Wien, Heller & Cie., 1913

(tr. it. a cura di C. Musatti, *Totem e tabù. Alcune concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici*, in *Opere*, VII, 1912-1914, Torino, Bollati Boringhieri, 1975, pp. 7-164).

Haidt, J., *The righteous mind*, New York, Pantheon, 2012.

Harold, J., *Autonomism reconsidered*, "British Journal of Aesthetics", n. 51/2 (2011), pp. 137-47.

Kolnai, A., *Max Schelers Kritik und Würdigung der Freudschen Libidolehre*, "Imago. Zeitschrift für die Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaft", XI (1925), pp. 135-46.

Kolnai, A., *Der ethische Wert und die Wirklichkeit*, Freiburg i.B., Herder, 1927.

Kolnai, A., *Der Ekel*, "Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung", X (1929), pp. 515-69 (http://www.digizeitschriften.de/dms/resolveppn/?PID=PPN827944462_0010%7CLOG_0011).

Kolnai, A., *The war against the West*, New York, The Viking Press, 1938.

Kolnai, A., *Political memoirs*, a cura di F. Murphy, Lanham-Oxford, Lexington, 1999.

Levinson, J. (a cura di), *Aesthetics and ethics. Essays at the intersection*, Cambridge University Press, Ithaca, 1998.

May, J., *Does disgust influence moral judgment?*, "Australasian Journal of Philosophy", n. 92/1 (2014), pp. 125-41.

Menninghaus, W., *Ekel. Theorie und Geschichte eine starken Empfindung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1999 (tr. it. *Disgusto. Teoria e storia di una sensazione forte*, Milano-Udine, Mimesis, 2016).

Miller, W.I., *The anatomy of disgust*, Cambridge, Harvard University Press, 1997.

Nussbaum, M.C., *Hiding from humanity. Disgust, shame, and the law*, Princeton, Princeton University Press, 2004.

Prinz, J., *The emotional basis of moral judgments*, "Philosophical Explorations", n. 9/1 (2006), pp. 29-43.

Sartre, J.-P., *La nausée*, Paris, Gallimard, 1938.

Sartre, J.-P., *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943.

Smith, B. e Korsmeyer, C., *Visceral values. Aurel Kolnai on disgust*, in A. Kolnai, *On disgust*, a cura di B. Smith e C. Korsmeyer, Chicago-La Salle, Open Court, 2004.

Giner-Sorolla, R. e Chapman, H., *Beyond purity. Moral disgust toward bad character*, "Psychological Science", in corso di stampa (il manoscritto accettato è consultabile al seguente link: <https://kar.kent.ac.uk/57863/3/Beyond%20Purity%20FINAL%20accepted%20version.pdf>).

Toscani, O., *Anorexia. Storia di un'immagine*, Milano, La Sterpaia, 2008.

Vendrell Ferran, I., *Aurel Kolnai. Fenomenología de los sentimientos hostiles*, in A. Kolnai, *Asco, soberbia, odio. Fenomenología de los sentimientos hostiles*, Madrid, Encuentro, 2013.