



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA
APPLICATA

CORSO DI LAUREA IN FILOSOFIA

L'ARCHITETTURA DEL SÉ RIBELLE

Edonismo, corporeità e libertà in Michel Onfray

Relatore

Chiar.mo Prof. Giovanni Gurisatti

Laureando

Giacomo Valenti

Matricola n. 1199357

ANNO ACCADEMICO 2022-2023

INDICE

INTRODUZIONE	1
CAPITOLO I - Una rivoluzione filosofica: l'edonismo filosofico materialista	4
1. <i>Eterodossia: il ventre dei filosofi e la critica della ragion dietetica</i>	4
2. <i>Elogio del materialismo edonista</i>	10
CAPITOLO II - La scultura di sé per una morale laica e vitale	13
1. <i>Essere padroni e scultori di se stessi</i>	13
2. <i>Utilitarismo giubilante ed edonismo</i>	18
CAPITOLO III - Corpo amoroso ed erotica solare	19
1. <i>Genealogia del desiderio</i>	19
2. <i>Apologia del piacere o difesa dal piacere?</i>	22
3. <i>L'individuo come atomo sociale</i>	26
CAPITOLO IV - Dalla corporeità all'opposizione al potere: apologia della disubbidienza e crisi della civiltà occidentale	27
1. <i>Ribellione, resistenza, insubordinazione</i>	27
2. <i>Fine della civiltà occidentale e transumanesimo</i>	29
CONCLUSIONE	33
BIBLIOGRAFIA	35
SITOGRAFIA	38

INTRODUZIONE

La filosofia di Michel Onfray per molti versi può essere definita rivoluzionaria, ma si inserisce in una lunga tradizione - oscurata o scotomizzata - che va dai Cinici a Nietzsche e che pone al centro della filosofia il piacere di vivere, il corpo, la carne e la posizione del soggetto critico. Onfray riprende e rinnova questa tradizione, ed è questo che rende la sua opera particolarmente interessante.

Onfray nasce nel 1959 in Normandia da una famiglia di modeste condizioni: padre operaio e bracciante, madre addetta alle pulizie, uno zio membro della Resistenza francese, arrestato e internato in un campo di concentramento nazista. Cresciuto nella cittadina di Argentan (dove ha vissuto quasi ininterrottamente fino al 2013), a causa di problemi finanziari del padre e caratteriali della madre viene affidato all'età di dieci anni a un istituto cattolico salesiano. In questo luogo egli racconta di avere ripudiato definitivamente la religione, di avere maturato il rifiuto dell'autorità e di essersi interessato alla filosofia, anche in seguito al fatto di avere subito un «regime carcerario» con molestie da parte dei sacerdoti che avrebbero dovuto accudirlo. Esce dalla tutela alla maggiore età. Dopo avere lavorato come operaio in un caseificio locale (la prima volta a 14 anni) e in una fabbrica, completa gli studi e consegue la laurea in Filosofia all'Università statale, e matura ideali anarchici scoprendo le idee di «una sinistra diversa, non comunista e non liberale», che «rifiuta il socialismo del filo spinato» e al contempo «vuole la fine dello sfruttamento capitalista, la felicità per gli umili e i diseredati, una società più giusta o (se si preferisce) meno ingiusta». Dal 1983 al 2002 insegna Filosofia in un istituto tecnico a Caen, una scuola cattolica, contrastato dai dirigenti per le sue idee eterodosse. Lo fa in contrasto con il programma didattico nazionale che, secondo lui, prevede solo l'insegnamento della storia della filosofia del passato, trascurando la pratica della stessa nella vita quotidiana e i più recenti sviluppi del pensiero in rapporto alle scienze. Nel 1987, a ventotto anni, viene colpito da un grave infarto cardiaco, dal quale si riprende pienamente: questo evento lo spingerà a dedicarsi definitivamente alla filosofia. Si dimette dall'incarico di insegnante nel 2002 per impegnarsi attivamente nella filosofia e nell'attivismo politico, e da allora si dedica alla ricerca in proprio. Nel corso dello stesso anno crea l'*Université populaire de Caen* e numerose attività collegate, e, nel 2004, ne scrive il manifesto (*La communauté philosophique*). Da allora è docente nella stessa università da lui fondata, e, quando non viaggia per promuovere la sua attività, risiede stabilmente in Normandia. Anche in Italia Onfray diviene noto, oltre che per i suoi libri, per i

suoi significativi interventi in convegni internazionali concernenti il pensiero filosofico, la religione e la spiritualità. Onfray sostiene attivamente la legalizzazione dell'eutanasia e del suicidio assistito in Francia e nel 2014 ha rivelato di avere aiutato a morire la sua compagna affetta da un male incurabile. Onfray, oltre che di insegnamento e divulgazione, si occupa della direzione di alcune collane editoriali incentrate sulla filosofia, oltre che di un seguitissimo sito web ricco di materiali multimediali di interesse filosofico, e partecipa come opinionista alle trasmissioni della radio *France Culture*. Dirige la rivista *Front populaire*.

I temi trattati nella vastissima bibliografia di Onfray (basti qui richiamare, tra i saggi di maggiore diffusione, *Trattato di ateologia*, *Teoria del corpo amoroso*, *La politica del ribelle*, *Crepuscolo di un idolo: smantellare le favole freudiane*, e *Controstoria della filosofia*, un ciclo di libri in continuo *work in progress*) sono contenuti *in nuce* già nella tesi di dottorato del filosofo sostenuta nel 1986, il cui abstract, qui di seguito riportato, può essere considerato una dichiarazione di intenti:

L'oscuramento del mondo che molti filosofi scoprono con la morte di Dio è in parte dovuto al crollo della mitologia che accompagnava la credenza nella sua esistenza. Fino a Hegel compreso, una serie di paradigmi ha funzionato come temi su cui i filosofi hanno praticato variazioni: gli elementi di una logica del migliore dei mondi possibili, in cui Dio, la legge e lo Stato mantenevano un singolare rapporto di autogiustificazione, stanno diventando sempre più obsoleti. Il senso della storia e del progresso sono messi in discussione. La decomposizione del cristianesimo presuppone il riflesso hegeliano di mantenere la vecchia legge in nuove forme. Schopenhauer, Feuerbach, Stirner, Bakunin, Nietzsche e Spengler hanno reagito contro questo progetto, che Hegel ha reso il filo di Arianna del suo sistema. Ciò che li accomuna è l'ateismo e la ricerca delle implicazioni etiche e politiche delle loro opzioni deicide. Le soluzioni, le ossessioni concettuali e gli obiettivi distrutti sono molteplici. Questi pensatori attaccano la teodicea, l'universale, l'idealismo, la metafisica e la filosofia. Il pessimismo, la rivolta e il nichilismo diventano attivi e si scoprono vie d'uscita: la negazione della volontà, l'antropoteismo, la soggettività pura, l'estetica del rifiuto e del potere, l'ordine cesareo e la nuova politica. Nella confusione delle imprese si staglia una norma prometeica, al pari del crimine commesso contro Dio: la filosofia diventa, impercettibilmente ma sicuramente, l'ascesi con cui il soggetto si fa carico della propria esistenza per trasformarla in opera d'arte. Poiché la guida di questa metamorfosi

metodologica è il filosofo-artista, è compito di Nietzsche essere il filosofo del superamento della rivoluzione cinica e dell'intrattabile malinconia che ne consegue.¹

Scopo di questa tesi è dare un contributo di conoscenza sulle idee e l'opera di Onfray che, pur essendo state diffuse sia attraverso monografie di successo (in molti paesi, tra cui l'Italia) che sui media (soprattutto in Francia), non sono sufficientemente riconosciute nel contesto filosofico, soprattutto a livello accademico. In particolare, si cercherà di evidenziare nell'opera di Onfray il tratteggio di una architettura del sé ribelle, un archetipo dell'uomo contemporaneo finalmente liberato dalle costrizioni della tradizione.

¹ M. Onfray. *Les implications éthiques et politiques des pensées négatives de Schopenhauer à Spengler*, Tesi di Dottorato, Caen, 1986.

CAPITOLO I

UNA RIVOLUZIONE FILOSOFICA: L'EDONISMO FILOSOFICO MATERIALISTA

1. Eterodossia: il ventre dei filosofi e la critica della ragione dietetica

Da Nietzsche e Foucault, a cui Onfray fa spesso riferimento, sappiamo naturalmente che la sensualità, gli affetti, il corpo e il piacere fanno parte della filosofia. Ma questi due autori non hanno discusso i fondamenti profondi e materialistici della filosofia, anche se in un caso hanno constatato la morte di Dio e nell'altro la fine dell'uomo. Eppure, quando Nietzsche in *La volontà di potenza* scrive «Dioniso contro il Crocifisso: eccovi il contrasto» è estremamente vicino, un secolo prima di lui, alle proposte di Onfray. Ma il padre di Zarathustra avrebbe dovuto capire che la sua filosofia era soprattutto una filosofia dell'occhio e dell'orecchio, che doveva essere sostituita, come fa Onfray, da una filosofia del naso e della bocca. Qui sta la rivoluzione filosofica di Onfray. Certo, come Nietzsche nota perfettamente, altri come l'illuminista ateo Julien Offray de La Mettrie o, molto prima, Diogene e i Cinici, avevano intuito che l'uomo era dotato di cinque sensi (e non solo dei due privilegiati) e che il piacere era la sua forza motrice. Come Nietzsche, anche i Cinici si erano interessati al sesso dei filosofi, al loro stomaco e al loro cibo, ma nessuno, come Onfray, aveva sistematizzato l'impresa fino a riconsiderare completamente il punto di vista filosofico tradizionale. Per lui, «il corpo è l'unica porta di accesso alla conoscenza».¹ Siamo quindi invitati ad adottare un materialismo edonico. Un materialismo spinto a tal punto da squalificare qualsiasi concezione filosofica classica precedente. Di conseguenza, Onfray si interessa a filosofi eterodossi, devianti, poco frequentati o considerati asociali, e li presenta come "uomini più umani". Ma la storia non finisce qui, perché l'obiettivo di Onfray non è più quello di dissociare il pensiero classico dal ventre e dal cibo che lo ha prodotto. Non dissocia più il corpo dal pensiero, la ragione dagli affetti e dagli impulsi, il piacere. Reincarna la filosofia. Non sceglie tra essenza ed esistenza. Dimostra che l'una non può esistere senza l'altra.

L'infarto subito da Onfray nel 1987, all'età di ventotto anni, non sembra essere estraneo a questo punto di vista, se dobbiamo credere alla prefazione del suo primo libro di grande diffusione: *Il ventre dei Filosofi: critica della ragione dietetica*.

¹ M. Onfray. *Il ventre dei filosofi: critica della ragione dietetica*, trad. it. di G. Bogliolo, Rizzoli, Milano, 1991.

Per spaventare tutta questa gente, alla fine del 1987 mi è venuta l'impertinente e malvagia idea di un infarto. Questa battuta non è fuori luogo, perché devo le pagine che seguono a questo delirio dei vasi sanguigni. Rimasero tutti di stucco: le statistiche non mi avevano previsto o trovavano la mia insolenza piuttosto stravagante. Un infarto a ventotto anni [...].² Questa è una parte della chiave del lavoro di Onfray. Un'altra, naturalmente, sta nella lotta contro la dietologa che lo perseguita con i suoi ragionamenti dietetici! A questo, come se volesse rinfacciarglielo, l'autore oppone *il ventre dei filosofi* e la sua *critica della ragione dietetica*.

Qualche tempo dopo la dietetica dei centri ospedalieri e di riabilitazione, sono tornato alla vita normale [...] e quindi alle cucine normali. Per preparare alla mia astuta dietologa una pietanza a modo mio, mi venne in mente che un insieme di ricette per una gaia scienza alimentare non sarebbe stato di troppo. A quel gendarme serviva una lezione di edonismo. Ecco perché sono nate queste pagine.³

E forse è anche per questo che esiste l'intera opera. Onfray ci invita poi a un banchetto molto particolare: il banchetto dei filosofi. Diogene, Rousseau, Kant, Fourier, Nietzsche, Marinetti e Sartre non sono invitati a questo banchetto per esibire la loro filosofia, ma per spiegare come la loro filosofia non possa essere compresa al di fuori del contesto delle loro abitudini alimentari e di vita. Tutto questo è ben lontano dal banchetto socratico:

Petomane, onanista e cannibale, Diogene invitò al suo banchetto i commensali più emblematici: Rousseau, l'erbivoro paranoico, che canta il gusto plebeo; Kant, l'ipocondriaco austero, che si preoccupa di conciliare etica ed etilismo; Nietzsche, il germanofobo che impone la cucina piemontese come purificazione dal cibo prussiano; Fourier il nebuloso, che ambisce essere il Clausewitz della polemologia nutrizionale; Sartre, il pensatore del vischioso, che cucina le aragoste con la mescalina; o Marinetti, il gastrosofo sperimentale, intermediario di sapori più inattesi.⁴

Al di là di questo, sono tutti qui per esprimere l'importanza del corpo e, soprattutto, un'etica (l'autore osa parlare di “ragione alimentare”) della vita, sostenendo, con La Mettrie, l'edonismo qui e ora in assenza di un'esistenza successiva: «Destinata alla putrefazione e all'esplosione in molteplici frammenti, la carne non ha altro destino che quello anteriore alla morte. Il cattivo

² *Ivi*, p. 16.

³ *Ivi*, p. 18.

⁴ *Ivi*, p. 21.

uso del corpo è un errore che ha in sé la sua sanzione: non si recupera il tempo perduto».⁵ È questa, in definitiva, la lezione che possiamo trarre dall'analisi dei gusti e dei costumi dei filosofi che abbiamo citato. Da lì in poi, il gusto smodato di Diogene per un cinismo filosofico che negava e sfidava ogni *doxa*, anche nelle sue abitudini alimentari, e che, rifiutando l'idea stessa di preparare il cibo in modo appropriato, persino di cucinarlo, morì per aver voluto mangiare un polpo crudo; la passione di Rousseau per i cibi rustici, in particolare per il latte e i latticini; la passione di Kant per l'alcol e i pasti conviviali; la passione di Fourier per i pâté, che purtroppo non riusciva a digerire, ma che erano le armi più nobili di una guerra gastronomica; i problemi alimentari di Nietzsche, le sue difficoltà a digerire il cibo e il fatto che dovesse consumare più di un pasto al giorno, il suo rifiuto della cucina tedesca a favore di quella piemontese; il rivoluzionario e futuristico sistema di decostruzione della cucina di Marinetti; il gusto, o meglio il disgusto, di Sartre per l'arte culinaria e, più in generale, per tutto ciò che ha a che fare con la tavola.

Sono un'immagine speculare, o in alcuni casi antitetica, del sistema filosofico messo in atto dagli autori. In ogni caso, ci permettono di cogliere che il cibo e la filosofia sono anche una questione di corpo e di soggetti, e che non possono essere astratti da questo contesto.

Le filosofie “fredde” (Kant) sono prodotte da persone spesso troppo “calde”, così come le filosofie passionali (Nietzsche, Fourier) sono forse prodotte da persone frustrate dalla carne e dal cibo. Come minimo, *l'art de vivre* o il *mal vivre* degli autori sono profondamente iscritti nei solchi della loro filosofia. Questa è sicuramente la lezione che sta alla base dell'intera opera di Onfray. Non c'è filosofia senza carne. Non c'è filosofia senza vita. Non c'è filosofia senza uomo. Così, in un batter d'occhio, l'autore permette di associare il pensiero di Hegel che integra la filosofia in una dinamica storica («la filosofia è figlia del suo tempo»), quello di Husserl o più ancora di Foucault che situa il sapere e la scienza nella vita, e infine quello di Nietzsche che profetizza una filosofia nutrizionale e dionisiaca per un “troppo umano” che nega il suo corpo, le sue pulsioni, la sua animalità. Così facendo, il filosofo chiede una rivoluzione filosofica. Riporta in contatto la filosofia e la vita. Ridistribuisce il sistema di positività che permette di organizzare lo spazio filosofico. Soprattutto, rifiuta il valore modernista della razionalità e della sola razionalizzazione. Reintegrando il ventre (*epithumia*) nella mente (*noos*), restituisce l'uomo all'animale, ma restituisce anche la filosofia a tutti gli uomini.

⁵ *Ivi*, p. 157.

Con il ventre dei filosofi aperto, la filosofia materialista edonistica dell'autore può dispiegarsi nello spazio discorsivo. Senza dubbio, come figlia del suo tempo, può riscoprire l'*episteme* postmoderna che molto probabilmente sostituisce la passione alla ragione, il piacere all'abnegazione, l'incarnazione agli angeli nell'universo assiologico.

Ma prima dobbiamo riabilitare le filosofie della carne, del naso e dell'olfatto. Dobbiamo far risorgere, per un certo periodo, i filosofi il cui ideale esistenziale è il cane. È il relativo silenzio delle biblioteche e delle università in generale sull'argomento che guida Onfray verso coloro che, a differenza di Platone, Socrate o Aristotele, sono "dimenticati". Aristippo, la cui esegesi è condotta da Diogene Laerzio, appare nel gruppo dei filosofi cirenaici, in prima fila (dopo l'esergo nietzschiano) tra i purificatori del piacere corporeo. Viene descritto come un estimatore dei piaceri del corpo nel qui e ora (ben lontano dalle posizioni platoniche!). «Frequentava beatamente le case di piacere, del resto viveva con un'etera, confessava passione per il buon cibo, le leccornie e gli spasso. Di lui sappiamo anche che alle feste ballava con abiti femminili. Dettaglio che mette in primo piano un solo aspetto, ma suscita simpatia: amava i profumi, mentre tanti filosofi ebbero il naso amputato».⁶ Più in generale, è perché i Cirenaici insegnano che il piacere è una regola di vita, anche se deriva dalle cose più vergognose, che vengono riabilitati e restituiti al pensiero contemporaneo dall'autore. Lo stesso vale per gli gnostici, in particolare per gli gnostici licenziosi come «Simone il Saggio, spinto dalla propria sagacia a vivere in libera unione con una trentina di coppie, che praticavano lo scambio dei partner [...] si nutrivano con gli alimenti destinati ai sacrifici agli dèi, praticavano l'incesto e promuovevano le fornicazioni più sportive e audaci».⁷ È il caso anche dei settari Ofiti, Perati e Sethiani, che praticavano la sodomia come rito di iniziazione, dei Barbelognostici fanatici bevitori di sperma e degli Euchiti che si rifiutavano di lavorare e passavano la maggior parte del tempo a non fare nulla o a ballare e a drogarsi.⁸ In breve, Onfray porta alla luce sistemi di rappresentazione del mondo di cui Foucault, pur essendo stato definito da alcuni come "il grande archivista", a suo tempo, non aveva parlato nella sua *Storia della sessualità*, accontentandosi spesso di leggere filosofi e pensatori molto più ortodossi. Onfray porta alla luce un mondo insospettato che trova posto nell'universo assiologico contemporaneo. In questo modo, tocco dopo tocco, facendo riferimento a un passato lontanissimo che è stato scotomizzato dal pensiero classico, l'autore ci

⁶ M. Onfray. *Cinismo*, trad. it. di S. Atzeni, Rizzoli, Milano, 1992, p. 17.

⁷ *Ivi*, p. 18.

⁸ *Ibidem*.

porta all'interno del suo sistema di valori edonistici. Gli autori strappati all'oblio sono lì per un solo scopo: rivoluzionare lo spazio discorsivo filosofico, rompere l'ordine tradizionale del discorso. Introducendo sangue nuovo (o, fino ad allora, nascosto) nell'ordine filosofico, essi rendono possibile la fondazione di una filosofia radicalmente rivoluzionaria. Se Fourier voleva sostituire una società basata sulla passione con una basata sulla ragione, Onfray resuscita queste figure dimenticate per costruire un santuario dei piaceri della carne contro l'edificio filosofico della razionalità.

Da questo punto di vista, sono i Cinici che più di ogni altro trovano il favore dell'autore. Tra questi, Diogene è senza dubbio per lui l'ideale filosofico antico:

Dietro la causticità di Diogene, dietro la sua volontà di scandalizzare, percepiamo un atteggiamento filosofico serio, quanto poteva esserlo quello di Socrate. Se si è impegnato a far cadere una a una le maschere della vita civile, e a opporre abitudini “da cane” all'ipocrisia generale, è perché pensava di poter proporre agli uomini una via per la felicità. Diogene si fa dunque medico della civiltà quando il malessere trabocca dal vaso e riempie la vita quotidiana.⁹

In una frase è detto quasi tutto. Alla fine, il cinico che promuove una morale da cani è, nel suo atteggiamento provocatorio, ciò che permette a Onfray di offrire un po' di attenzione e, soprattutto, una nuova morale edonistica alla nostra società, che non ha valori, o almeno è ancora organizzata intorno a valori escatologici o ortodossi. Il filosofo in forma di cane è un antidoto alla modernità razionalista trionfante. In questo senso, Onfray chiede una rivoluzione morale, una trasmutazione dei valori (per usare un lessico nietzschiano). Così, in contrasto con il frontespizio dell'Accademia platonica, che reca il motto più volte ripetuto: «Non entri qui nessuno che non sia un geometra», l'autore propone un frontespizio completamente diverso con Diogene: «Non entri qui nessuno che non sia un sovversivo». Infatti, se la filosofia cinica è qui per il suo apprezzamento della carne e del corpo, per il suo materialismo edonistico, è anche invitata per il suo potenziale rivoluzionario. Ed è qui che si sviluppa l'intero progetto di Onfray. Diogene, e più in generale i Cinici, sono stati fatti uscire dall'oblio solo per consentire una totale riconsiderazione dei valori del senso comune attuale (a cui l'autore contrappone spesso le *Considerazioni inattuali* di Nietzsche).

Di fronte al nazionalismo, l'autore, come Diogene, propone il mondialismo e l'universalismo: «Un uomo giusto dovrebbe essere valutato più di un consanguineo. Piuttosto

⁹ *Ivi*, p. 21.

un barbaro, se è saggio, che un greco, se è stupido. La formula vale per tutte le epoche... C'è quanto basta a dar da pensare ai patrioti e ai nazionalisti di sempre – ammesso che siano capaci di pensare». ¹⁰ Di fronte al trittico fascista della Francia di Vichy "lavoro, famiglia, patria", che è ancora molto vivo, Onfray ci invita a considerare la filosofia del Cinismo: «Diogene avrebbe probabilmente riso di essere disoccupato. La sua dignità non ne avrebbe risentito. Si sarebbe stupito di questa moderna fissazione sull'idea del lavoro». Attraverso questa posizione, egli invoca la pigrizia e il tempo libero, le antitesi materialiste del lavoro. Citando Nietzsche, scrive: «Chi non ha due terzi della sua giornata per sé è uno schiavo». ¹¹ Sono testi che i Cinici «avrebbero sottoscritto circa venticinque secoli dopo». ¹² Per quanto riguarda il secondo polo del trittico petainista, la filosofia cinica e, per estensione, la morale di Onfray sono appena più indulgenti: «Contro il matrimonio, il cinico incoraggia la libera unione, in balia della fantasia. È sempre troppo presto per sposarsi quando si è giovani, sempre troppo tardi quando si è vecchi». ¹³ In breve, dopo i Cinici non rimane più nulla dei tre pilastri dell'edificio assiologico ortodosso contemporaneo. Per l'autore, è questo, tra l'altro, che li rende così preziosi. Ma è anche il loro rifiuto di dèi e padroni, e la loro derisione di premi sportivi e di altro tipo (medaglie e riconoscimenti), a renderli attraenti per l'autore. È anche la loro derisione del denaro e dei futili beni materiali a renderli esemplari. Ma è soprattutto il loro gusto smodato per i piaceri della vita, per il gioco ("Un'etica ludica" è un capitolo del libro), per il cibo (qualunque esso sia) e per il sesso duettistico, onanistico o plurale.

Quando il libro è terminato, degli stereotipi morali e assiologici modernisti non rimane più nulla. Diogene e, più in generale, i Cinici sono gli arieti concettuali che Onfray usa per aprire le porte ermeticamente chiuse della cittadella filosofica a una nuova filosofia della vita, nella vita, attraverso la vita. Riesumando questi autori riservati, egli può ridistribuire la filosofia e darle nuovi spazi di libertà. Ed è proprio questo il suo obiettivo:

La filosofia oggi è confiscata dai dotti e dai verbosi, dai tecnici e dagli universitari. Nulla è altrettanto malsano e mortifero. La passione per la saggezza è morta e l'attività filosofica è stata confinata in territori recintati dove gira a vuoto a beneficio di pochi raggruppati in parrocchie. La filosofia muore perché vive soltanto nelle università e viene scorta, con

¹⁰ *Ivi*, p. 129.

¹¹ *Ivi*, p. 118.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ivi*, p. 124.

parsimonia, soltanto in luoghi abitati da pochi. Ha perduto il senso della strada e della interrogazione comune, per diventare una nuova teologia per laici nostalgici del tempo della potenza ecclesiale.¹⁴

Cinismo era in definitiva un pretesto. Diogene, Ipparco e Antistene si limitano a fornire una storia e un punto di partenza, molto distante, da cui può svilupparsi il mondo filosofico di Onfray, così attuale. Ma *Cinismo* colloca anche la metodologia di Onfray molto vicina a quella di Foucault, invitando autori poco conosciuti, trascurati o dimenticati, e riorganizzando lo spazio del discorso. Apre percorsi insoliti. Rivoluziona le rappresentazioni del mondo e, più localmente, dell'episteme filosofica. Sposta parole e cose in luoghi dove prima non esistevano. Dopo *Il ventre dei filosofi* e *Cinismo*, tutto è pronto per la nascita di una filosofia satura delle reti del presente. Una filosofia postmoderna in cui il corpo trascende la mente e in cui la carne diventa l'essenza dell'umanesimo. Una filosofia del *carpe diem*.

2. Elogio del materialismo edonista

*L'arte di gioire: per un materialismo edonista*¹⁵ è senza dubbio uno dei capolavori dell'opera di Onfray. In ogni caso, è l'opera che definisce veramente la filosofia e la morale dell'autore. Due aforismi del libro facilitano l'immediata comprensione del contenuto. Il primo apre il capitolo intitolato "Virtù" ed è tratta da *Maximes et anecdotes* dell'illuminista Nicolas de Chamfort: «Godi e fa' godere, senza fare del male a te stesso e a nessuno: la morale è tutta qui».¹⁶ Il secondo è stato scritto da Paul Valéry nei *Cahiers*: «Strano che il corpo non svolga un ruolo nelle filosofie conosciute, o svolga solo un ruolo scialbo o vergognoso o dissimulato».¹⁷ È tra questi due poli fondamentali che si sviluppa l'intera problematica di Onfray. Da un lato, c'è la necessità imperativa di organizzare la propria vita intorno al godimento nel qui e ora, intorno al godimento altruistico e positivo; dall'altro, corollario o conseguenza di ciò, non può che esserci una vera filosofia del corpo. Con La Mettrie, suo omologo nel secolo dei lumi, Onfray può infatti affermare che tutta la filosofia risiede nell'essere materiale. La sostanza estesa è ovviamente primaria. Non sorprende quindi che oltre un terzo delle pagine del libro siano

¹⁴ *Ivi*, p. 132.

¹⁵ M. Onfray. *L'arte di gioire: per un materialismo edonista*, trad. it. di G. De Paola, Fazi, Roma, 2007.

¹⁶ *Ivi*, p. 215.

¹⁷ *Ivi*, p. 101.

dedicate al “corpo”. E questo corpo non è più quello delle filosofie descritte come filosofie dell'occhio e dell'orecchio, ma un corpo e una filosofia in cui i cinque sensi svolgono un ruolo attivo.

Anche in questo caso, un aforisma ci aiuta a comprendere l'essenza del pensiero di Onfray. Questa volta viene da Feuerbach (*Contro il dualismo di corpo e anima, carne e spirito*): «Il tatto, l'olfatto e il gusto sono materialisti, sono carne; la vista e l'udito sono idealisti, sono spirito. Ma gli occhi e le orecchie rappresentano la testa, gli altri sensi il ventre».¹⁸ La conseguenza di questa posizione è, ovviamente, la definizione e la promozione di una filosofia materialista edonistica, ma anche di una filosofia del gusto, del naso e del tatto. E ancora una volta, c'è una pletora di riferimenti filosofici, come in *Cinismo* e in *Il ventre dei filosofi*, anche se trovano spazio autori molto più noti rispetto alle prime opere citate. La Mettrie, Marx, Nietzsche, Fourier, Sade, Marcuse e Diogene contribuiscono a promuovere e a stabilire questo nuovo ordine filosofico di fronte a Cartesio, Kant, Platone, Malebranche, Pascal, e, più in generale, ai pensatori della modernità trionfante.

Fondamentale è anche la dimostrazione che si è gradualmente stabilita una gerarchia dei cinque sensi, che considera il naso come volgare e umile e la vista come alta e positiva. L'Illuminismo, come il Cristianesimo, è stato estremamente importante in questo processo. All'epoca, sull'esempio di Kant, ma anche oggi, molte persone tolleravano l'udito e la vista. Ma il gusto e l'olfatto erano considerati dal filosofo dell'*Aufklärung* e da molti suoi predecessori come soggettivi, riducendo l'uomo alla sua animalità e meritando solo disprezzo. Il naso è pericoloso perché serve a sentire i profumi, il cibo, il sesso, tutto ciò che ha a che fare con la carne, la voluttà, la pelle e il piacere fisico. La filosofia classica lo rendeva detestabile. Questa avversione è stata poi divulgata attraverso i deodoranti per ambienti e i profumi. «Il corpo troppo fenomenico, per utilizzare la terminologia kantiana, è condannato dall'olfatto. In tutti i casi, gli si preferirà l'odore di sanità, soave meraviglioso tipico di corpi già gloriosi di santi e sante estatiche».¹⁹

L'*Arte di gioire* trabocca di ricchezza sia nella forma che nel contenuto. Inoltre, la lettura porta di scoperta in scoperta, di sorpresa in sorpresa. La sua novità - oltre al profondo attaccamento dell'autore a La Mettrie, Diogene e Nietzsche, che ci fa scoprire o riscoprire - è il suo aspetto rivoluzionario. Senza dubbio possiamo accontentarci di riassumerla con l'autore,

¹⁸ *Ivi*, p. 102.

¹⁹ *Ivi*, pp. 105-106.

lasciando al lettore l'*hapax* (momento unico della propria esistenza - parola cara a Onfray) che la lettura costituisce:

Nella volontà di promuovere i sensi, Nietzsche, dopo Feuerbach, tracciava i lineamenti di un'autentica filosofia del corpo: una carne in pace con se stessa e con il mondo, l'unico mondo esistente. Una carne capace di erotismo e gastronomia, estetica e musica, sensazioni tattili e olfattive. Una carne in armonia col reale, che non vada in una direzione opposta, ma nella sua stessa direzione, che obbedisca alle sollecitazioni di Dioniso piuttosto che ai divieti di Apollo. Avendo il piacere, come filo conduttore dell'etica, "l'uomo non è più un artista, ma è divenuto un'opera d'arte". È dunque necessario un corpo artista, estetico: contro gli angeli e le loro tentazioni bianche, i loro modelli traslucidi, la carne deve diventare virtù.²⁰

²⁰ *Ivi*, p. 213.

CAPITOLO II

LA SCULTURA DI SÉ PER UNA MORALE LAICA E VITALE

1. *Essere padroni e scultori di se stessi*

In *La scultura di sé*¹ come nelle opere precedenti l'aforisma iniziale ci permette di cogliere il progetto. La frase, breve e incisiva, è tratta da *La volontà di potenza* di Nietzsche: «Sii padrone e scultore di te stesso».

Quest'opera è incentrata sulla scultura e sulla maestria. È sostenuta da due fili conduttori estremamente forti e complementari. Il primo si basa sull'immagine archetipica della volontà di potenza rappresentata dalla statua equestre in bronzo, capolavoro del Verrocchio, del condottiero Bartolomeo Colleoni (1400-1475), che, come saggio condottiero di mercenari, difese sia Venezia che Milano in guerra tra loro. Questa statua, che l'autore ha incontrato per caso durante un viaggio a Venezia, è in un certo senso l'immagine emblematica della volontà di potenza e della capacità di essere padroni e scultori di se stessi. Onfray segue a lungo le orme del Condottiero, ricavandone una vera e propria etica estetica dell'autocostruzione. Ma un secondo filo conduttore, che include il primo, attraversa il libro, come una pietra miliare.

Siamo invitati ad unirci all'autore in una sorta di viaggio iniziatico, un'etnologia filosofica che ci porta sulle orme di Nietzsche da Venezia a Sils Maria e Nizza. Ma non è questo il cuore della questione: esso sta piuttosto nel tentativo di definire una vera e propria morale estetica, come indica il sottotitolo del testo. Infatti, sullo sfondo di queste due figure identificative, è la morale di Onfray che si rivela nella sua interezza. In questa prospettiva, ogni capitolo si concentra su uno dei canoni di questa nuova morale. Il primo, nella sezione intitolata *Etica*, formalizza il «ritratto del Condottiero virtuoso». Se il Condottiero o, meglio, la sua statua del Verrocchio, che trascende il personaggio, viene descritto nel primo paragrafo come il modello estetico della “energia piegata”, è perché si tratta di uno dei modelli di base della filosofia di Onfray, mutuato in parte da Nietzsche:

Una figura etica, un personaggio *concettuale*, mi affascinano più quando emergono dal concreto, dalla pratica. In questo modo, essi possono così servire a trovare la teoria, la quale ha senso solo se fecondata dalle esperienze, generata dalle emozioni, dalla vita. Il

¹ M. Onfray. *La scultura di sé: per una morale estetica*, trad. it. di G. De Paola, Fazi, Roma, 2007.

Condottiero più che per ciò che è stato storicamente, mi piace per ciò che rende possibile sul piano dell'etica.²

Il punto essenziale è definito. Uno dei primi fondamenti dell'etica estetica di Onfray sta nel fatto di porsi come soggetto decisivo, e il *Condottiero* è questa figura. Come per Nietzsche, il “tu devi” deve essere sostituito da “io voglio”, e la figura della sottomissione da quella dell'emancipazione. Il *Condottiero* è questa immagine metaforica concreta. E quest'ultimo punto è importante per Onfray, che può così continuare la sua rivoluzione filosofica uscendo dai sentieri della filosofia classica (quella del discorso teorico). L'uso di immagini della realtà concreta come giustificazione filosofica è una delle innovazioni del libro. Molti esempi di questa innovazione si trovano nell'opera successiva dell'autore. Il *Condottiero* è presente, quindi, innanzitutto come simbolo emancipatorio dell'affermazione del soggetto. L'energia piegata è la sua essenza. È questa energia, pronta a esprimersi, che costituisce il soggetto, gli dà forza, lo colloca in una postura critica, un atteggiamento di resistenza. La statua di Verrocchio contiene questo. Ma contiene anche (e questo è il titolo del successivo capitolo) “virtuosismo”. Questa *virtù* (evitando i rimandi al «mutismo della virtù del cristianesimo»)³ è infatti “l'arte del punto”, o si potrebbe anche dire per ogni individuo l'arte della vetta.

Virtù è incandescenza, brace e fuoco. Essa induce il virtuosismo, la capacità di realizzare un'azione con brio, eleganza ed efficacia. Allo stesso modo, essa implica l'eccellenza e la manifestazione di una personalità, di un modo unico di procedere. Dotato di grande talento, abile e superiore in tutto quello che fa, il virtuoso segna la realtà con la sua impronta, imprime uno stile e rivela strade da nessun altro imboccate. Con lui si manifestano nuovi metodi, nuove genealogie: è un punto oltre il quale possono essere concepite nuove pratiche, una specie di primo giorno per un nuovo anno.⁴

È questo l'ideale di autoscultura a cui ci invita Onfray. Colleoni, il *Condottiero*, è il prototipo concreto. In questo senso, è un invito all'esultanza e all'ateismo, l'opposto dello spirito religioso, libertario e contro tutti i totem: «Liberté, Egalité, Fraternité» e «Travail, Famille, Patrie».⁵

Questo è ciò che lo rende un virtuoso. Ma se il virtuosismo è uno degli aspetti dell'autoscultura proposta dall'autore, non è di per sé sufficiente a costituire un'etica estetica. Un secondo elemento è essenziale: l'eccezione. Il soggetto, per porsi come tale, deve essere e

² *Ivi*, p. 19.

³ *Ivi*, p. 35.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ivi*, p. 48.

concepirsi come eccezionale. Le figure di Diogene, ancora una volta, del *dandy*⁶, dell'*anarca* di Ernst Jünger,⁷ dell'*Uomo Moltiplicato* di Filippo Tommaso Marinetti⁸ e di molti altri emergono a sostegno di questa tesi. In ogni caso, l'eccezionale sfida il potere e tutti i poteri, eccettuato il potere su se stesso. In questo è narcisista, cerca di creare il momento eccezionale. Questo momento può poi portare a un *hapax* esistenziale. «Ne seguono del tutto naturalmente le premesse per un rapporto con se stessi, il cui scopo potrà essere la promozione di un'estetica».⁹

Questo è l'inizio della seconda parte del libro, in cui l'autore ci accompagna in un viaggio verso la scultura di noi stessi. Lungo il percorso, emerge la figura dell'artista, così come le figure dell'«energia piegata», del «virtuosismo» e dell'«artista» e ancor prima dell'«eccezione».

Onfray preferisce l'artista al filosofo: «L'artista è una figura che mi riposa del filosofo quando quest'ultimo è divenuto una caricatura di se stesso».¹⁰

L'artista nega infatti ciò che è apollineo, come il rigore matematico, la scienza e la precisione. Di conseguenza, si fa beffe della ragione e dell'eccessiva razionalizzazione, preferendo invece l'intuizione e l'emozione. Ma soprattutto, l'artista non è un seguace. Non è passivo. Cerca di promuovere un'opera, ma non è ossessionato dal proprio successo. È anche in questo modo che è un modello morale ed estetico. Inoltre, posizionarsi come artista, come può essere il Condottiero, significa soprattutto porsi la domanda su come l'artista riesca nella sua opera, a riuscire nella sua vita: «*vuole fare della sua vita un'opera d'arte*».¹¹ Qui sta l'essenza della posizione artistica come modello di esistenza. Nella misura in cui siamo materialisti, accettiamo l'impossibilità di futuri escatologici o trascendenti, siamo consapevoli che esiste solo la vita sulla terra, allora è chiaro che l'unica filosofia possibile, quella suggerita dalla statua equestre del Verrocchio, è quella di ritagliare la nostra vita alla maniera di un'opera d'arte. Questo si può ottenere solo ponendosi come artista. In questo senso, la “scultura” è un modello etico ed

⁶ Nella prospettiva di Foucault il dandismo è estetica dell'esistenza, nella direzione di «fare della propria vita un'opera d'arte». Si veda in proposito lo sviluppo teoretico proposto in: G. Gurisatti, *L'animale che dunque non sono. Filosofia pratica e pratica della filosofia come est-etica dell'esistenza*, Mimesis, Milano, 2016.

⁷ E. Jünger, *Trattato del ribelle*, trad. it. di F. Bovoli, Adelphi, Milano, 1990.

⁸ F.T. Marinetti, *L'uomo moltiplicato e il regno della macchina*, in *Manifesti futuristi*, a cura di L. Caruso, Spes-Salimbeni, Firenze, 1980.

⁹ M. Onfray, *La scultura di sé*, cit., p. 65.

¹⁰ *Ivi*, p. 69.

¹¹ *Ivi*, p. 71.

estetico, perché permette alle forme di emergere e prendere forma; allo stesso modo essa, come ogni opera d'arte, è caratterizzata e riconoscibile perché testimonia uno "stile". Questo aspetto è particolarmente importante per Onfray.

Etimologicamente, lo stile si riferisce alla verticalità¹². In questo senso, si oppone al quadrupedismo, ma anche al chinarsi. Una scultura della propria vita che testimoni il proprio stile consiste nel costituirsi come una singolarità. Significa anche rifiutare di abbassarsi di fronte agli altri. In questo senso, l'immagine e la scultura del Condottiero sono particolarmente potenti. Fornisce un modello etico oltre che estetico. La scultura, essendo un modello di arte, è anche un modello di vita: «L'arte contemporanea, nella sua componente scultorea, in senso lato, è il luogo di una singolare riattualizzazione dell'antico gesto cinico. Numerosi artisti sono fratelli di Diogene, emulatori di Cratete, complici di Ipparchia».¹³ Tutto si incastra nel sistema filosofico di Onfray.

L'artista, non essendo ortodosso, riluttante ad abbassarsi di fronte a chiunque e soprattutto impregnato di pulsione, erotismo, sensualità e "viscere", è ovviamente più dionisiaco che apollineo. Preferisce la carne alle idee astratte. Attraverso il contatto con i materiali, è un attore del mondo. Non subisce, agisce; e, per di più, agisce spesso in modo critico rispetto al suo tempo. È anche in questo senso che Onfray può vedere il teatro contemporaneo come un modello morale e/o filosofico: «Anche in questo caso, sono pratiche che assomigliano alla scultura; i corpi, il tempo, i gesti, le parole, le azioni, lo spazio, tutto il reale sono considerati come materiali da cui bisogna estrarre forme».¹⁴ La body art¹⁵, gli happening e simili operano secondo

¹² Etimologicamente, dal latino *stilus*, originato dal greco *stylos*, con significato di "colonna".

¹³ M. Onfray, *La scultura di sé*, cit., p. 97.

¹⁴ *Ivi*, pp. 100-101.

¹⁵ Osserva G. Gurisatti in tema di *body art*: «Quello che ci interessa è sottolineare la forma e lo stile, che, nella enorme diversità, esibisce una unica est-etica di fondo: la capacità auto- ed eteropoietica da parte del *body artist* di essere-e-farsi opera, simultaneamente soggetto-e-oggetto di se stesso, totalmente presente in se stesso nel distacco da se stesso – anche nell'eccesso, nella trasgressione estrema, nella catastrofe del corpo, altrimenti si darebbe bensì "realtà", ma non "opera", corpo ma non *del* corpo. E' questa la verità specificamente umana del performer, *anche quando la sua azione è portata al limite e oltre il limite*. Ancor prima di (e a prescindere da) ogni ulteriore analisi sul senso etico, estetico, morale, culturale, sociale, storico, esistenziale, ecc., dei contenuti dei messaggi di ogni sua specifica performance, ci sembra che la verità estetica del *body artist* – ciò che lo distingue comunque da ogni animale e da ogni uomo comune, e che lo qualifica nella sua peculiarità umana – consista nella capacità di *fare dei limiti del suo corpo un'opera d'arte*, prendendo consapevolmente posizione nei confronti di

questa logica, e superano il teatro tradizionale. In questo senso, possono essere interessanti anche dal punto di vista di un'etica "economica" o, più propriamente, "dispendiosa". Questa è la terza parte de *La scultura di sé*.

È nell'eccesso che si misura la capacità vitale. Lo sperpero e la dilapidazione fanno parte della festa. È questo che rende interessante un'etica dionisiaca come quella che l'autore cerca di promuovere. L'«eccesso sontuoso» è particolarmente rilevante per lui.

Risparmiare la propria vita è l'antitesi di scolpire se stessi. Al contrario, più si spende la vita in modo irrazionale, più è probabile che si arrivi all'edonismo. Ma ovviamente «ogni dispendio senza un sostegno etico è inaccettabile».¹⁶ Nello stesso senso, una spesa senza un fondamento etico positivo può portare a dittature e barbarie, che Onfray non può accettare in nessun caso. La sua etica edonistica non può essere dissociata dall'umanesimo, anche e soprattutto quando propone di tenere conto dell'animale nell'uomo. In ogni caso, possiamo vedere perfettamente come la statua del Verrocchio possa essere un modello per questo. Il Condottiero è l'immagine stessa del dispendio sontuoso della sua vita, del suo essere. Essere sontuosi significa rifiutare lo spazio di una piccola vita. Significa scolpire se stessi, ancora una volta, come eccezionali, come un soggetto unico in una vita unica. La magnificenza è una virtù che va nella stessa direzione.

Un altro aspetto da considerare è il tempo, che non può essere escluso da un' "economia" come la intende l'autore. All'interno di questo tempo, due elementi in particolare vanno evidenziati: la capacità di dimenticare e la possibilità di vivere la propria vita secondo il proprio tempo e non quello dell'orologio, che polverizza il principio del piacere. Il risentimento è infatti il contrario dell'etica desiderata. Al contrario, l'oblio definitivo dovrebbe, in alcuni casi, essere valorizzato. Dobbiamo agire in modo da non conservare il peggio degli altri nella misura in cui il positivo ha, in termini edonistici, superato il negativo. Inoltre, ogni momento è un'esperienza che può avere un significato solo per chi la vive. Il tempo, quindi, non può che essere totalmente soggettivo e soggettivato.

tali limiti, cioè rimanendo, in quest'atto liberamente creativo, l'attore, regista e spettatore di se stesso». (G. Gurisatti, *L'animale che dunque non sono*, cit., p. 438).

¹⁶ M. Onfray, *La scultura di sé*, cit., p. 128.

2 Utilitarismo giubilante ed edonismo

Nell'ultima sezione, l'autore ci fa intravedere i fondamenti ultimi della sua etica, così diversi da quelli della maggior parte dei filosofi contemporanei, che lo allontanano peraltro in modo molto marcato anche da Foucault. Se per Foucault la funzione est-etica della filosofia è eminentemente eto-poietica,¹⁷ Onfray ci presenta l'«utilitarismo giubilante» e l'edonismo. La rinuncia alle passioni, tanto apprezzata da tutta la modernità, deve essere riconsiderata perché costituisce un essere vivente già morto, un uomo senza animalità. Al dunque, un uomo che non è se stesso, ma la sua sola ragione. È a questo che *La scultura di sé* propone di rinunciare. In ogni caso, non sorprenderà scoprire che gli ultimi termini simbolici di questa etica sono «del sublime» e «dell'aristocrazia». L'etica onfrayana è l'eccesso di fronte alla moderazione, l'originalità di fronte all'uniformità, l'eccezione di fronte alla regola. È quindi l'aristocrazia di fronte alla democrazia - ma una aristocrazia per tutti - e il sublime di fronte al banale e al quotidiano.

La scultura di sé è quindi un moderno manuale di morale o, meglio, la sua antitesi assoluta. Non sorprende quindi che il libro si concluda seguendo le tracce di Nietzsche fino a Sils Maria, dove l'autore si imbatte nuovamente nel condottiero Bartolomeo Colleoni. La foto dei suoi resti mortali ritrovati a Bergamo conferma l'intuizione che apre il libro. Quando Nietzsche stava scrivendo il suo Zarathustra, non poteva ignorare l'immagine emblematica del Condottiero.

‘Sui gradini della cappella il sole bruciava. Ho avuto la strana sensazione di assistere alla chiusura di un uroburo, punto di congiunzione e di apertura infine mescolati, congiunti e ritrovati’. Venezia, Sils e Bergamo recitando la tragicommedia dell'Eterno Ritorno sotto il segno di Zarathustra [...] Avevo trovato l'intuizione del mio libro, il destino me ne confermava la fondatezza.¹⁸

¹⁷ Scrive in proposito G. Gurisatti: «La “funzione eto-poietica” (espressione e grafia sono di Foucault) della saggezza consiste quindi nella continua interrogazione sulla propria condotta, nel vigilare su di essa, nel formarla e nel “plasmare se stessi come soggetti etici”». (G. Gurisatti, *L'animale che dunque non sono*, cit., pp. 234-235).

¹⁸ M. Onfray, *La scultura di sé*, cit., p. 227.

CAPITOLO III

CORPO AMOROSO ED EROTICA SOLARE

1. *Genealogia del desiderio*

In *Teoria del corpo amoroso: per un'erotica solare*,¹ partendo come spesso fa dalla propria esperienza e attingendo a filosofi antichi, l'autore ci invita a riflettere sulla coppia e sulla relazione amorosa e/o sessuale.

Una delle caratteristiche originali e distintive dell'opera è che in essa Onfray utilizza metafore animali, come facevano i filosofi antichi, per stimolare la riflessione del lettore sul problema dell'amore e/o delle relazioni sessuali. Egli ci offre in prima istanza un «manifesto per la vita filosofica» in cui si propone di realizzare un progetto basato su figure animali, di cui formula una prima elaborazione teorica. Dalla sirena al riccio, passando per la platessa, il cane, l'elefante, l'ape e il maiale, ecco uno zoo metaforico ricco di significati per il pensiero filosofico, utilizzato ampiamente dai filosofi antichi, e ora riutilizzato per invitarci a riflettere sulla nozione di epicureismo, ricordando in particolare che l'etimo di "epicureo" rimanda a *epikourios*, che descrive individui capaci di fornire aiuto e assistenza. In altre parole, l'edonismo non sarebbe possibile senza cercare conforto per gli altri.

La prima parte, incentrata sulla «genealogia del desiderio», è divisa in due capitoli: uno utilizza la metafora della platessa e una critica alla filosofia di Aristofane per formulare una critica radicale alla neutralizzazione sessuale, all'androginia, all'astinenza e alla coppia; l'altro si basa essenzialmente su Democrito, contro Platone, che valorizza la potenza animale nell'uomo e invita alla secolarizzazione e alla desacralizzazione del corpo.

La seconda parte, intitolata *La logica del piacere*, è anch'essa composta da due capitoli e si basa su due metafore zoologiche, quella dell'elefante monogamo e quella del maiale epicureo. Il primo animale è chiamato a essere criticato in ultima istanza nella metafora che aiuta a formulare, quella della coppia stabile, della continenza, della verginità, dell'avversione e della ripugnanza della carne, del platonismo paolino.² Permette una seconda critica fondamentale dell'eredità giudaico-cristiana e la promozione, attraverso l'edonismo libertario, di una dottrina femminista edonistica. Il maiale, invece, serve soprattutto a mettere in luce il lato non ascetico

¹ M. Onfray. *Teoria del corpo amoroso: per un'erotica solare*, trad. it. di G. De Paola, Fazi, Roma, 2007.

² *Ivi*, p. 80

della dottrina di Epicuro e a mostrare come il piacere debba essere posseduto ma non si debba essere posseduto da esso. Questo capitolo è un invito a una vita amorosa nomade e a un eros leggero e libertino, dove l'obiettivo non è creare una durata neutralizzante (la coppia giudeocristiana o platonica), ma una magnifica durata che si soddisfa solo con momenti di vero edonismo libertino. In tal senso, la prospettiva di Onfray di una sessualità libertina ribalta la posizione di Foucault. In Foucault emerge un'idea di sessualità contenuta e normata già dalla spiritualità cristiana e cementificata nella società ottocentesca-borghese, la cui morale diffusa aveva prodotto una forte inibizione della sessualità individuale a differenza, invece, della società greca e romana nella quale era vissuta liberamente. Da questo punto di vista, la morale borghese e quella cristiana si profilano come morale della negazione e del disconoscimento della sessualità, che è parte, invece, co-esistenziale dell'essere umano. Tra il XVIII e il XIX secolo si è sviluppata una *scientia sexualis*, come viene definita da Foucault, con riferimento a un campo di conoscenze che istituisce e definisce una verità sul sesso. La prospettiva foucaultiana apre alla visione di una specifica fisionomia pervasiva di un potere che, allo stesso tempo, è disciplinare ed istituzionale. Un potere che irradia la sua autorità mediante le istituzioni: la famiglia e l'educazione e i campi disciplinari del sapere: medicina, psichiatria, sociologia, pedagogia e demografia, che si accompagnano all'individuo sin dall'infanzia e finiscono per fargli interiorizzare come assoluta un'idea di normalità che è giusta, lecita, approvata socialmente e, quindi, contrapposta a un'idea di anormalità, di illecito, di follia. Come afferma lo stesso Foucault: «Il sesso non si giudica solo, si amministra. Esso riguarda il potere politico. Richiede procedure di gestione».³ Secondo Foucault, la monogamia insieme all'istituzione del matrimonio è stata legittimata dalla morale cristiana, diventando regola e orientando la funzione della sessualità unicamente ai fini riproduttivi. Come forma di potere ha normato la sessualità, creando un legame tra obbedienza e conoscenza dell'individuo che accettando e rispettando le norme stabilite da tale morale, in tal modo, si vede riconosciuto socialmente. Successivamente alla morale cristiana sono subentrate ulteriori tecniche "positive". Il potere si è esteso, infatti, in nuovi settori come la statistica, demografia, medicina, psichiatria e pedagogia. La conseguenza di ciò è che queste discipline hanno assunto un ruolo nella meccanica funzionale di produzione di discorsi sul sesso. È così che il potere si è sedimentato all'interno di una sovrapproduzione di discipline scientifiche, esplicandosi in vari

³ M. Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità* 1, trad. it. di G. Pasquino e P. Procacci, Feltrinelli, Milano, 2011, p. 26.

campi di conoscenza e spiegazione della sessualità. E l'Ottocento è un'epoca che si caratterizza proprio per una sorta di scissione tra il sesso e il corpo, diventando due parti radicalmente distinte nell'analisi scientifica e medica, avviando il «grande campo medico-psicologico delle "perversioni", che doveva sostituire le vecchie categorie morali della dissolutezza e dell'eccesso [...] Da qui il progetto medico, ma anche politico, di organizzare una gestione statale dei matrimoni, delle nascite e della sopravvivenza».⁴

La «teoria delle disposizioni libertarie» costituisce il cuore della terza parte dell'opera di Onfray, che in due capitoli formula nuove metafore zoologiche che servono da base per le dimostrazioni. Il primo capitolo utilizza l'immagine dell'ape gregaria per metterla in discussione come modello, in particolare per le donne. Il risultato è una riattivazione della critica della famiglia come ordine politico e una valorizzazione dell'immagine dello scapolo come figura radicalmente antipolitica. Questo capitolo chiede anche la possibile rinuncia alla riproduzione come fatto naturale, in opposizione alla cultura libertaria edonista. Ma il punto più forte di questa sezione è l'immagine simbolica del riccio. Il riccio, per il libertino, l'edonista materialista, formula la giusta distanza da adottare quando si tratta di relazioni amorose: né troppo vicino né troppo lontano. Le punture respingono, ma la morbidezza del ventre attrae. In altre parole, Onfray formula il giusto livello di relazione interindividuale che ritiene possibile nelle relazioni amorose. La coppia stabile, e ancor meno il matrimonio, non sono forme accettabili. Al contrario, si tratta di stipulare con l'altra persona contratti in cui non ci si impegna oltre le proprie forze, cioè in nessun caso per la vita o per la permanenza, cioè riducendo a nulla la minaccia di sgradevolezza.

Infine, l'opera si chiude con un manifesto per il romanzo autobiografico in filosofia, ispirato alle posizioni di Luciano di Samosata.

Onfray persegue il suo progetto materialista edonista. La scelta di metafore zoologiche rende l'opera originale, ma è soprattutto l'evocazione di filosofi o scrittori antichi poco conosciuti che arricchisce il lettore: Saffo di Lesbo, Leucippo, Democrito di Abdera, Diogene di Sinope, Aristippo di Cirene (già citato in altre opere), Erodoto, Pitocle, Mecenate, Metodoro di Lampsachae, Demetrio, Zenone di Sidone, Filodemo di Gadara, Tibullo, Luciano di Samosata, Diogene di Enanda. Ma Onfray rivisita anche, a modo suo, autori più noti come

⁴ *Ivi*, p.105.

Lucrezio, Orazio, Virgilio ed Epicuro, permettendoci di vedere le sfaccettature solitamente nascoste delle loro opere.

2. *Apologia del piacere o difesa dal piacere?*

Evitando di indulgere nell'apologetica del testo onfrayano, può essere utile evidenziarne alcune aporie, giacché esso rappresenta in modo esemplare l'atteggiamento di difesa nei confronti del piacere: si presenta infatti esplicitamente come una apologia del piacere, che si fa strada attraverso una lucida e cristallina critica al platonismo e alla sua erotica del desiderio, per riprendere una visione edonistica di stampo epicureo, con forti accenti materialistici.

Ma questo stesso encomio, senza che l'autore se ne renda conto, si rovescia (come del resto succede nell'edonismo antico) in un'etica del piacere, che rappresenta una sorta di battuta d'arresto nei confronti del piacere stesso, che trasforma il piacere (regolamentandolo, in qualche modo normalizzandolo) in un innocuo sentimento piacevole, in una forma di godimento. Quello che Onfray mostra con estrema chiarezza (forse suo malgrado) è come, dietro ogni difesa *del* piacere si celi in sostanza una difesa *dal* piacere: nel tentativo di creare una teoria del piacere, un sistema, un modello comportamentale, infatti, si finisce sempre per trasfigurarne la natura, per cui il piacere stesso si inverte in una sorta di esercizio del piacere. L'esercizio del piacere, come ogni esercizio, prevede una normativa, una ripetitività e un'abitudine (un abito, un habitus, un'abilità, che presuppone un sapere, una scienza, una tecnica). Ma il piacere in quanto tale esiste (se esiste) soltanto in virtù del proprio accadere, del proprio straripare, del proprio eccedere: non si può fare una tecnica del piacere, perché il piacere è soltanto un dato di fatto; il piacere è un'eventualità, qualcosa che può succedere, non è calcolabile, né tanto meno ripetibile: non è un meccanismo, né un risultato. Il piacere non è qualcosa che puoi possedere (non è una cosa, non è oggettivabile). A differenza di ogni tecnica, di ogni abilità, di ogni etica, il piacere non produce alcunché, né può essere prodotto, né tanto meno riprodotto.

Emerge in modo altrettanto evidente la logica immunitaria che sottende l'intero discorso sul piacere, che vorrebbe preservarci da ogni sofferenza, da ogni malumore, da ogni frustrazione, e finisce per svuotare il piacere, trasformandolo in una forma astratta priva di rischio: il piacere stesso diviene fonte di autoaffermazione del soggetto agente, e del suo potere sovrano, innanzitutto su se stesso: incorruttibile e impenetrabile, l'io padrone di sé, usa il piacere come uno strumento di dominio (di auto-dominio), e di controllo (di autocontrollo); non solo egli

pretende di misurare il piacere (di fruirne con misura, con moderazione) ma, cosa ancora più assurda, egli tenta di misurare se stesso (di misurarsi, di confrontarsi) con il metro del piacere. Inutile dire che fare del piacere una misura implica l'identità del piacere a se stesso (ovvero che il piacere sia sempre uguale a se stesso), implica che si possa dare un controllo, una gestione, del piacere in quanto tale, implica la possibilità che ci si possa rapportare ad esso, che esso sia un rapporto.

Emerge inoltre una certa confusione tra piacere e desiderio: Onfray, infatti, non sembra evidenziare sostanziale differenza tra questi due moti dell'animo. Egli dice, ad esempio, che «il desiderio ignora codici sociali e trova le formule della sua espansione dove vuole, dove può, lontano da ogni moralismo e nella pura gioia di un esercizio che è impossibile differire».⁵ Ciò di cui parla Onfray non è desiderio bensì piacere. Il desiderio, infatti, non solo può differire, ma deve differire, per essere tale. Un desiderio rimanda, procrastina, è questa la sua principale attività. Inoltre, il desiderio, sebbene non sia necessariamente legato a codici sociali e morali, è facilmente assoggettabile ad essi: in quanto progetto, orizzonte, speranza, esso può facilmente integrarsi in una logica produttiva, una logica del sacrificio che investe nel futuro le forze del presente, e che si inserisce benissimo nei codici comportamentali socialmente e moralmente accettati (se non addirittura esaltati). In breve, potremmo dire che, se non è originariamente educato, il desiderio è comunque facilmente educabile. Lo stesso, ovviamente, non potremmo dire del piacere, che si scontra con la logica del profitto e della produttività, che non conosce il sacrificio e non conosce la rinuncia.

Onfray cerca invece di dimostrare che il desiderio non è legato alla mancanza, bensì all'eccesso, e lo fa andando direttamente alla fonte, ossia a quella che è considerata l'origine e insieme la massima autorità in merito, il *Simposio* di Platone, in cui, attraverso il mito dell'androgino, viene fondato «il luogo comune del desiderio come mancanza».⁶ Collocandosi su questa linea di pensiero, Onfray si allinea all'*Anti-edipo* di Deleuze e Guattari:⁷ il fondamento della «psichiatria materialistica» è che «il desiderio non manca di niente». È un principio che si impone come contrario all'idea – che parte appunto da Platone per arrivare alla psicoanalisi contemporanea – per cui se si desidera qualcosa è perché questa ci manca. Postulare che il desiderio non manca di niente significa fronteggiare l'intera tradizione

⁵ M. Onfray, *Teoria del corpo amoroso*, cit., p. 10.

⁶ *Ivi*, p. 35.

⁷ G. Deleuze e F. Guattari, *Anti-edipo: capitalismo e schizofrenia*, trad. it. di A. Fontana, Einaudi, Torino, 1975.

occidentale. Deleuze e Guattari vogliono stabilire che il termine desiderio non va inteso come qualcosa che indica un analogo del bisogno (nel senso che il bisogno è l'esigenza che spinge qualcuno a fare qualcosa): per loro il desiderio è sinonimo di vita e la vita vive perché vivente e non perché manca di qualcosa. Quindi il desiderio non è analogo del bisogno ma è analogo della vita: il desiderio non esiste e non agisce perché manca di qualcosa ma perché vive. Nella tradizione psicoanalitica e in una certa posizione esistenzialistica si è fatta, al contrario, l'idea secondo cui in fondo l'essere umano si fonda su una mancanza originaria. Ciò che distinguerebbe dunque l'uomo dall'animale è la percezione di questa mancanza d'essere. Mentre nell'animale vi è un istinto che lo porta a sapere ciò che vuole, nell'uomo manca quest'istinto e quindi è destinato a non sapere mai ciò che desidera. Egli ha un vuoto interiore, una mancanza esistenziale che lo fa stare in una costante ricerca del senso del proprio essere. Quando l'uomo sente il bisogno di cibo e soddisfa questo desiderio, questo può trasformarsi in un oggetto simbolico e spirituale perché l'uomo non si limita a desiderare un cibo che lo sfama ma vuole e desidera anche quel cibo per altre ragioni. Per Deleuze e Guattari invece il bisogno non è il modello del desiderio: la vita vive in quanto è vita e non manca di niente.

Onfray va ancora oltre. Il luogo comune della mancanza va superato «poiché il desiderio è eccesso».⁸ Tuttavia se è vero che «l'innamorato vuole la fusione»,⁹ una vera e propria fusione però è impossibile, e questo pio desiderio produce quella dinamica di appropriazione e dominio che possiamo ritrovare facilmente anche nel linguaggio sessuale o, per dirla con Jean Luc Nancy, «nella differenza tra fottere ed essere fottuti, che sarebbe la differenza tra possedere o essere posseduti, prendere o essere presi, ovvero nella differenza tra inglobare, fagocitare, incorporare l'altro, o essere inglobati, mangiati, dissolti dall'altro».¹⁰ Da notare poi come in quest'ottica (quando il fine della sessualità diviene la fusione) il compimento della sessualità coincida con la negazione e l'estinzione della sessualità stessa. La differenza sessuale si dissolve in un'identità immaginifica che cancella ogni possibilità di rapporto.

Il desiderio riesce ad ottenere la rinuncia alla soddisfazione immediata in virtù di una promessa, una promessa di felicità. Ma questa promessa non è altro che un'appropriazione dell'inappropriabile: come ogni promessa, infatti, il desiderio si appropria del futuro, creando così quella illusione tanto rassicurante di avere il controllo sugli eventi, su ciò che ci accade,

⁸ M. Onfray, *Teoria del corpo amoroso*, cit., p. 35.

⁹ *Ivi*, p. 38

¹⁰ J.L. Nancy. *Il "c'è" del rapporto sessuale*, trad. it. di G. Berto, SE, Milano, 2002, pp. 16-17.

sulla nostra vita e su noi stessi. Il progetto è la manifestazione più compiuta di questa illusione: programmare la nostra vita appartiene già a questa dimensione di appropriazione del futuro, a questa mentalità immunitaria che prevede per prevenire; asservirci ad un programma esistenziale, ad un progetto di vita, significa appropriarsi indebitamente del futuro, e implica l'illusione che si possano direzionare o prevedere o scegliere gli eventi, che si possano o si debbano discernere gli eventi (e le eventualità) buone da quelle cattive, quelle utili da quelle inutili. Il progetto cancella di fatto l'eventualità, l'occasione, l'imprevisto o quantomeno alimenta l'illusione che questo sia possibile. Il piacere, al contrario, è sempre un'eventualità, un'irripetibile chance, un caso (eventualmente un caos), non è programmabile né gestibile. Il piacere dissolve questa illusione di previsione e di controllo, si fa beffe del progetto, è insubordinato, irregolare, imprevedibile. Il piacere, più che una scelta, è un'occasione. Il desiderio, come dimensione escatologica e progetto, è sempre capitalizzabile, finalistico e funzionale e su di esso si fonda spesso il potere sovrano; il piacere, invece, è sempre irrisarcibile perdita, spreco ingiustificato e improduttivo, è un luogo di fragilità e di impotenza. Il desiderio impone quindi il sacrificio, la rinuncia, la rinuncia all'attimo presente in funzione di una promessa futura.

Secondo Onfray si impone una scelta radicale: attestarsi sulla con-siderazione, ossia inseguire e difendere «la trascendenza e la passione verticale», «parteggiare per l'idea», assoggettarsi all'ideale, all'anima, all'amore spirituale, oppure attestarsi sulla de-siderazione (con-siderare e de-siderare, etimologicamente parlando, sono "osservare le stelle" e "sentire la mancanza delle stelle").

«Tutto il pensiero occidentale si organizza attorno a questa alternativa che obbliga a una scelta netta: la trascendenza e la passione verticale oppure l'entusiasmo orizzontale, altrove o quaggiù».¹¹ Dobbiamo quindi scegliere, secondo Onfray, se stare dalla parte di Platone o da quella di Epicuro.

Non c'è dubbio, comunque, che delle due tendenze una sia risultata vincente, e che, come dice Onfray, «la concezione dell'amore in occidente derivi dal platonismo e dalle sue metamorfosi nei due millenni della nostra civiltà ebraico-cristiana».¹² Possiamo tranquillamente decretare «il successo integrale del platonismo», il quale colpevolizza e punisce i corpi, mortifica e disprezza la carne. Giustamente possiamo sottolineare come questo modello

¹¹ M. Onfray. *Teoria del corpo amoroso*, cit., p. 42.

¹² *Ivi*, p. 47

dominante abbia prodotto (o, per meglio dire, alimentato) «rinuncia, riservatezza, moderazione, prudenza, economia di sé e sospetto generalizzato», e cioè esattamente quella dimensione che ci preclude l'accesso al piacere: tutti questi elementi, infatti, costituiscono l'insieme dell'atteggiamento di difesa (il meccanismo di autoimmunizzazione) nei confronti del piacere. L'altra faccia dell'antiplatonismo di Onfray è infatti un accorato encomio dell'edonismo corporeo e materialistico di Democrito, secondo il quale perfino il piacere è generato da cause puramente meccaniche e fisiche.¹³

3. *L'individuo come atomo sociale*

Con riferimento a uno dei venerati maestri di Onfray, Lucrezio, l'individuo rappresenta l'atteggiamento narcisistico perfetto. Questo individuo è una "entità integrale", chiusa, ermetica, impenetrabile, inintaccabile, compatta e assolutamente autonoma. È l'atomo sociale: «ogni corpo riproduce la figura dell'atomo: indivisibile, senza porte né finestre, come la monade leibniziana, niente della sua identità esce da lui, niente entra in lui».¹⁴ Come spiega Onfray (e qui arriviamo alla questione cruciale del problema del piacere), «il saggio lucreziano possiede il proprio desiderio senza esserne posseduto, padroneggia la propria carne e non è da essa dominato».

Teoria del corpo amoroso si inserisce perfettamente nel progetto filosofico critico di Onfray. Inoltre, l'alternativa che propone sembra molto più praticabile da una prospettiva edonista, o anche semplicemente umanista, rispetto al tradizionale progetto giudaico-cristiano. D'altra parte, il libro probabilmente non parla abbastanza dell'efficacia antimercantile della coppia e della famiglia (che potrebbe naturalmente essere raggiunta da altre forme di comunità) di fronte alla figura del singolo (che è l'archetipo della «particella di capitale integrato», secondo la definizione di Jacques Guigou).¹⁵ Eppure, è proprio questo sistema di mercato capitalista che Onfray si propone di contestare radicalmente, come vedremo nell'analisi successiva.

¹³ *Ivi*, p. 52.

¹⁴ *Ivi*, pp. 71-72

¹⁵ J. Guigou, *La cité des ego*, L'Harmattan, Paris, 2009.

CAPITOLO IV

DALLA CORPOREITÀ ALL'OPPOSIZIONE AL POTERE: APOLOGIA DELLA DISUBBIDIENZA E CRISI DELLA CIVILTÀ OCCIDENTALE

1. *Ribellione, resistenza, insubordinazione*

In *La politica del ribelle*¹ Onfray riparte all'attacco dei valori della società occidentale con una nuova arma: l'opposizione al potere costituito. Non si tratta di un semplice elogio della sovversione, quasi scontato per un pensatore controcorrente, ma di una sincera e vigorosa apologia della disubbidienza, che per Onfray è una forza insita nell'uomo, un insopprimibile desiderio di rivolta che si fa più impellente in un'era dominata dalla violenza come quella in cui viviamo. Guardando all'ultima grande esperienza di lotta collettiva che l'Europa ricordi, il '68, l'autore invita a recuperare lo spirito del Maggio francese per abbattere i bastioni del giornalismo, della televisione, delle gallerie d'arte, dell'editoria. Ma si ripropone anche di perfezionare gli ideali e gli obiettivi della protesta di allora alla luce di una revisione del concetto di anarchia, finalmente realizzabile ora che i diktat delle grandi ideologie sono venuti a cadere.

In piena coerenza con la traiettoria di sviluppo dell'idea di liberazione della corporeità maturata nella sua produzione filosofica, la ribellione al potere costituito diviene una "nuova mistica" nel senso di una traslazione del corpo individuale liberato in corpo sociale liberato.

Ecco, dunque, la figura ingigantita del ribelle, il cui genio rabbioso porta con sé l'insopprimibile desiderio di rivoluzione nel corso della storia. Una mistica di sinistra? Sicuramente, con le sue origini anarchiche, il suo desiderio contemporaneo di rianimare un mondo sottomesso all'economismo, il suo ideale di piacere contrapposto all'ideale ascetico che la destra non smette di celebrare. Riprendendo la storia là dove si è manifestato per l'ultima volta questo genio singolare, Onfray propone un completamento del maggio '68 che riconsidera alla luce di una *fin de siècle* convinta della morte delle ideologie collettive.

¹ M. Onfray, *La politica del ribelle: trattato di resistenza e insubordinazione*, trad. it. di T. Ferrero, Fazi, Roma, 2008.

In questo elogio dei gas lacrimogeni scopriamo le opportunità di ripristinare lo status della forza in politica nelle forme della disobbedienza, della resistenza, dell'insubordinazione e dell'insurrezione.

Tuttavia, soprattutto nell'ultimo Onfray, ovvero nell'intellettuale impegnato sì nell'agone politico, ma al solo scopo di liberare violentemente le energie delle linee di faglia che trasversalmente attraversano tutti gli schieramenti, si impone una lettura che fa emergere le contraddizioni dei sistemi di potere tradizionali, collocando l'autore in un "altrove" rispetto a destra e sinistra, difficilmente classificabile. Emblematica di questa sorta di applicazione in filosofia e politica del principio di indeterminazione è la più recente produzione di Onfray. Ne rende ragione, ad esempio, la recensione del libro *La nef des fous: des nouvelles du Bas-Empire* (2021) con intervista all'autore comparsa sul quotidiano "Il Foglio" del 6 marzo 2021 e intitolata *L'Occidente è diventato un manicomio*.² Il titolo del libro si riferisce al secondo periodo dell'Impero Romano, ma anche al dipinto di Hieronymus Bosch, che mostra una serie di personaggi stretti su una piccola barca e in preda ai propri vizi. Sullo sfondo di una civiltà sull'orlo del collasso, nel libro di Onfray c'è una sinistra che ha rinunciato alle sue lotte per suicidarsi in un naufragio ideologico. L'idealismo marxista ha dominato la vita intellettuale francese per mezzo secolo, fino al '68. «Il mese di maggio ha sepolto la vecchia sinistra sartriana a beneficio di una sinistra strutturalista incarnata da Foucault. Sartre, il vecchio papa del marxismo, è crollato come un castello di carte. Per Marx non c'erano neri, gialli, bianchi, ebrei, cristiani, musulmani, uomini o donne, eterosessuali o omosessuali, ma sfruttatori borghesi e proletari sfruttati». Foucault incarna lo strutturalismo che, scrive Onfray, «fornisce la sua ideologia al nichilismo contemporaneo. Lo strutturalismo annuncia che esisterebbero strutture invisibili, indicibili, ineffabili. La sinistra francese non poteva più guardare a Mosca per pensare, tranne che per meditare su rovine e macerie. Quindi ha rivolto lo sguardo a occidente, affascinata dai campus americani». Il proletariato non sarebbe più stato l'attore della storia, «gli viene ordinato di cedere il passo alle minoranze».

Il filosofo si è divertito a compilare, sotto forma di effemeridi del 2020, «alcune cose piuttosto sorprendenti di questa era del collasso». Ricorda l'articolo su "Libération" del filosofo transessuale Paul B. Preciado: «Affermiamoci come cittadini totali e non più come uteri riproduttivi. Attraverso l'astinenza e l'omosessualità, ma anche attraverso la masturbazione, la

² Intervista pubblicata sul quotidiano "Il Foglio" del 6 marzo 2021: *L'Occidente è diventato un manicomio*, a cura di G. Meotti. Si precisa che tutte le citazioni successive senza richiami in nota sono tratte da questa intervista.

sodomia, il feticismo, la coprofagia, la bestialità... e l'aborto. Non lasciamo che una sola goccia di sperma nazionale cattolico entri nelle nostre vagine [...] E' quella la sinistra? La mia sinistra non è coprofila e zoofila», dice Onfray.

Secondo il filosofo, il «crollo dei valori è totale» e denuncia Elon Musk come «il grande uomo della barbarie». «Se la sinistra che ha difeso le persone, i poveri e gli indigenti ci invita a mangiare le feci e sodomizzare il nostro pesce rosso, c'è davvero qualcosa che non va». Onfray attacca la cultura *woke* americana: «Non c'è molto dibattito, ma molti insulti. Siamo razzisti, siamo omofobi, siamo misogini, siamo fallocrati. E' l'anatema. O sei con noi o sei contro di noi. E se sei contro di noi, sei il nemico. Questa è una guerra spietata e non un dibattito. Potremmo discutere, argomento contro argomento. Questo non è il caso. Alla fine, sarai un fascista, un nazista, un pétainista, sei di estrema destra e la questione è risolta».

2. *Fine della civiltà e transumanesimo*

«Etimologicamente parlando, è il tempo della decomposizione della nostra civiltà», spiega Onfray:

Tutto ciò che costituiva la civiltà giudeo-cristiana è oggi decomposto, sconfitto, distrutto. E' la vecchia fantasia rivoluzionaria che si sta realizzando: 'Facciamo tabula rasa del passato!'. Siamo in un periodo di transizione tra la fine di questa civiltà esaurita dopo duemila anni di esistenza e l'avvento della prossima, che sarà probabilmente quella del transumanesimo. Stiamo davvero vivendo momenti di barbarie come ce ne sono stati spesso nella storia con i suoi autodafé, i suoi roghi reali o virtuali di biblioteche, le sue inquisizioni, i suoi tribunali rivoluzionari, le sue condanne, le sue purificazioni [...].³

Nei momenti di declino, dall'antica Grecia a oggi, emergono fantasie transessuali:

Per affermarsi ideologicamente, il transumanesimo ha bisogno di distruggere la differenza sessuale e l'antica definizione umanista dell'uomo a favore di un terzo sesso non più naturale ma artificiale, quindi deciso, scelto, voluto, costruito, prodotto, un corpo come oggetto che può essere venduto, affittato, riparato, modificato, migliorato... La teoria del gender lavora consciamente o inconsciamente su questo progetto, cancellando tutto ciò che è naturale a favore del culturale. Un bambino non è più un essere vivente, una persona, ma è un progetto: se non abbiamo più il progetto di questo bambino, una legge francese votata

³ *Ibidem.*

in Parlamento ha appena autorizzato la possibilità di metterlo a morte negli ospedali, per mano stessa dei medici, con il pretesto di ragioni psicosociali. ⁴

Onfray si riferisce all'aumento del periodo di aborto da dodici a quattordici settimane. «Stiamo andando verso la generalizzazione di questo concetto: l'uomo non sarà più un essere autonomo, un soggetto dotato di una coscienza e fornito di libero arbitrio, ma una cosa con un destino proprio – prendiamo, teniamo, buttiamo via, sostituiamo, gettiamo nella pattumiera?». Pochi intellettuali ormai, e quasi tutti della vecchia guardia, mettono in discussione questo nuovo consenso:

C'è una doppia tradizione in filosofia. C'è quella di Platone, che consiglia re e principi e diventa familiare con i potenti, e c'è quella di Diogene, un uomo libero che non trovava interesse nel frequentare i potenti. Ci sono molti filosofi nella prima categoria perché c'è molto da guadagnare mangiando alla tavola dei grandi. C'è molto da guadagnare nel futile, ma molto da perdere in ciò che costituisce l'onore e la dignità di un uomo. Anche la sua libertà [...]. La mia sinistra non è la sinistra dei marxisti, che è la sinistra del filo spinato, né la sinistra dei liberali, che è la sinistra del denaro e dell'impoverimento. La mia sinistra è quella di Orwell, che si definiva un 'anarchico conservatore', e mi sta bene. La sinistra maastrichtiana, come ho appena detto, lavora per abolire la civiltà giudeo-cristiana e per realizzare il consumismo transumanista. Per farlo, ha gettato il popolo alle ortiche, con il pretesto che si è rifugiato nelle braccia dei populistici, e lo ha sostituito con un popolo composto da minoranze religiose, sessuali, culturali, corporali e razziali. Tocqueville non amava la democrazia perché vedeva in essa il pericolo della tirannia della maggioranza. Si sbagliava: la democrazia si spezza sottomettendosi alla tirannia delle minoranze, a cui dà pieno potere sulla maggioranza. ⁵

Quanto alla Chiesa cattolica, Onfray esprime la convinzione che il suo declino sia causato dal cedimento al politicamente corretto:

Papa Francesco, a differenza del suo predecessore, Benedetto XVI, che gli ha resistito, è l'uomo della decadenza. Non sono cristiano, ma se lo fossi, vedrei in lui l'Anticristo annunciato nell'Apocalisse! Dal Concilio Vaticano II, la chiesa non vede l'ora di dare pegni alla modernità. Ha liquidato l'ontologia, la metafisica, la teologia, il sacro, la trascendenza, in favore di una fredda morale! Credendo di tenersi così i suoi seguaci, li ha persi. Il potere

⁴ *Ibidem.*

⁵ *Ibidem.*

dell'islam dipende meno da una questione di forza di questa religione e più dalla debolezza del cristianesimo, che si sta lentamente ma inesorabilmente suicidando.⁶

Ci dice ancora Onfray: «Una civiltà non cade perché è attaccata dall'esterno, ma perché è minata dall'interno». Onfray non fa sconti neppure sul versante dell'ecologia:

Il politicamente corretto avanza sul principio del cavallo di Troia: non dice mai che distruggerà, spezzerà, sopprimerà, devasterà una civiltà, ma che agisce per il bene degli uomini e dell'umanità. Il riscaldamento globale è un fatto provato le cui cause restano da determinare proprio evitando l'ideologia e preoccupandosi piuttosto di astrofisica, geologia e geomorfologia, climatologia [...] un eccellente argomento sofisticato e retorico per chi vuole abolire confini, popoli e nazioni a vantaggio di una politica post-nazionale e cosmopolita. La Terra è un Tutto la cui gestione ecologica richiede un governo planetario, è un'entità globale che richiede la fine del locale: abracadabra... Greta è la santa laica di questa nuova religione, la Giovanna d'Arco che deve cacciare l'ipotetico nemico del pianeta fuori dal cerchio della ragione.⁷

La conclusione di Onfray, come ci si aspetta da lui, ha una nota di pessimismo: il tempo sta per scadere:

La cultura occidentale sta cadendo a pezzi a grande velocità. Tanto più che l'odio per la cultura non è opera dei soliti nemici della cultura, barbari, soldati, guerrieri, bruti, ma viene ormai dagli stessi uomini di cultura, accademici, scrittori, sociologi, pensatori, giornalisti, artisti mondani che accendono ogni giorno cento falò intellettuali. Di questo passo, presto non ci saranno altro che le rovine della nostra civiltà.⁸

E ancora una volta, nel trattare la decadenza della civiltà e le scelte di impatto sociale operate dalla politica, riemerge la centralità della riflessione sul corpo delle persone. Aborto ed eutanasia, sono temi all'ordine del giorno: nella narrazione pubblica questi temi rappresentano l'emblema della scristianizzazione dell'Occidente, ma nella sua poliedricità e assoluta apertura intellettuale Onfray non esita ad ascrivere al nichilismo l'attenzione morbosa alle pratiche di morte, anche rischiando di rimettere in discussione tutto lo sviluppo del suo pensiero sul corpo: «Questo regno della morte industrializzata, questa eugenetica liberale, fischiettante, sproporzionata, è il segnale di un nichilismo profondo: è la morte che conduce il ballo nella

⁶ *Ibidem.*

⁷ *Ibidem.*

⁸ *Ibidem.*

nostra civilizzazione, non più la vita».⁹ Come uscirne? Serve «un sapere che al momento non c'è», dice Onfray. E non è colpevolizzandoci che salveremo l'Europa. Che, conclude cinicamente il filosofo francese, «ha fatto il suo tempo».

I numerosi detrattori di Onfray hanno visto in questa visione della storia e della politica una vigorosa marcia indietro del filosofo su posizioni reazionarie, o nella migliore delle ipotesi l'assunzione di una postura "binaria", eufemismo per dire ambivalente o ambigua. La feroce stroncatura apparsa sul blog "Dissidences"¹⁰ è paradigmatica: «Negli ultimi anni il popolare filosofo ha dato l'impressione di allontanarsi sempre più dai legami che lo legavano alla sinistra più o meno radicale, a favore di una visione binaria che lo avvicina a certi ambienti sovranisti o di estrema destra». La critica prosegue individuando «due delle sue opere più recenti, *Decadence* e *La Force du sexe faible*, particolarmente rappresentative di quella che può essere diagnosticata come una pericolosa deriva intellettuale». Da sacerdote di un pensiero nietzschiano "di sinistra", Onfray viene accusato di deriva "a destra": ma non c'è dubbio che questo tipo di lettura, che pretende di interpretare il pensiero umano sulla linea di faglia sinistra-destra, è a dir poco superficiale, tanto più se applicata a un'opera vasta e poliedrica quale è quella del filosofo francese.

⁹ Intervista alla rivista "Tempi" del 21 luglio 2022: *Gli «utili idioti del capitalismo verde» e l'Europa che ha fatto il suo tempo secondo Onfray*, a cura della Redazione.

¹⁰ Vedasi sito web <https://dissidences.hypotheses.org/tag/michel-onfray>

CONCLUSIONE

Onfray si inserisce nella breccia, aperta dal maggio '68, nel razionalismo, nell'essentialismo e nell'idealismo filosofico. La sua filosofia, come quella di La Mettrie, Nietzsche e, più recentemente, di Foucault, è una filosofia della carne.

Dire che il suo è un materialismo edonistico è un eufemismo. Di fatto, Onfray rovescia l'intero campo filosofico, spingendo al limite la posizione fenomenologica ed esistenzialista e affermando che tutto lo spirito è nel corpo e tutto l'essere umano è nel corpo. In questo modo promuove una nuova etica per la postmodernità che è molto più attraente per il pubblico. Ma è anche eminentemente critico: critico nei confronti del razionalismo, nei confronti della modernità, di un uomo concepito senza pulsioni né animalità. In questo modo, posiziona tutti gli individui come soggetti del loro futuro e del loro essere.

Ma va anche oltre, invitando a rinunciare a qualsiasi tipo di escatologia. Rifiuta tutto, dal paradiso dell'aldilà ai "domani canterini" e alla "grande sera". È il *qui e ora* che interessa, ma non un qui e ora qualsiasi. Un qui e ora in cui si tratta di «godere e far godere, senza danneggiare se stessi o altri».

In questo contesto, trovano spazio la riabilitazione della figura dell'artista rispetto allo scienziato, dell'individuo rispetto alla pecora di Panurgo, del naso e del gusto rispetto all'occhio e all'orecchio, organi della modernità trionfante, della vita, della carne e del cibo di fronte alle macchine per fare gli angeli, siano esse religiose o scientifiche, del cinismo rispetto al razionalismo e al platonismo. E, paradossalmente, sia i filosofi che i loro più estremi alter ego, gli specialisti delle pratiche corporee, non possono rimanere indifferenti di fronte a questa sfida provocatoria. Ma forse, per concludere, sarebbe meglio lasciare che sia l'autore a esprimersi, in modo da chiarire le ultime possibili ambiguità:

Potrei anche dire che, desideroso di quei corpi pieni che troviamo sublimi in Boucher, Watteau, Lancret o Fragonard, non desidero altro che un materialismo radicale, edonistico e ateo. Antitesi dello spiritualismo ascetico e religioso, questa etica è sostenuta da un desiderio perpetuo di godimento, per sé e per gli altri, da sé e dagli altri. L'unico corpo reale è il corpo possibile, quello che oggi viene colpito dall'AIDS, quasi a voler richiamare l'attenzione sulle tragedie che si consumano ancora nell'epicentro degli scambi, della comunicazione e della circolazione dei desideri e dei piaceri. Più che mai, e perché questa epidemia dà troppe armi ai sostenitori dell'ideale ascetico, della castrazione, dell'amore, della morte e dell'odio per il corpo. L'edonismo è attuale, come un'esigenza, una volontà

perpetua di sovversione, un'autentica e capricciosa ribellione elegante di fronte a un abisso aperto come un frutto proibito i cui succhi sono violentemente letali.¹

¹ M. Onfray, *Les formes du temps: théorie du Sauternes*, Bordeaux, Mollat, 1996, p. 379.

BIBLIOGRAFIA

1. Opere di Michel Onfray citate e di riferimento:

Le ventre des philosophes: critique de la raison diététique, 1989, trad. it. di G. Bogliolo, *Il ventre dei filosofi: critica della ragione dietetica*, Rizzoli, Milano, 1991.

Cynismes: portrait du philosophe en chien, 1990, trad. it. di S. Atzeni, *Cinismo*, Rizzoli, Milano, 1992.

L'art de jouir: pour un matérialisme hédoniste, 1991, trad. it. di G. De Paola, *L'arte di gioire: per un materialismo edonista*, Fazi, Roma, 2007.

La sculpture de soi: la morale esthétique, 1993, trad. it. di G. De Paola, *La scultura di sé: per una morale estetica*, Fazi, Roma, 2007.

Les formes du temps: théorie du Sauternes, Mollat, Bordeaux, 1996.

Politique du rebelle: traité de résistance et d'insoumission, 1997, trad. it. di G. De Paola, *La politica del ribelle: trattato di resistenza e insubordinazione*, Fazi, Roma, 2008.

Théorie du corps amoureux: pour une érotique solaire, 2000, trad. it. di G. De Paola, *Teoria del corpo amoroso: per un'erotica solare*, Fazi, Roma, 2007.

Traité d'athéologie: physique de la métaphysique, 2005, trad. it. di G. De Paola, *Trattato di ateologia: fisica della metafisica*, Fazi, Roma, 2005.

Contre-histoire de la philosophie tome 1: Les sagesses antiques, 2007, trad. it. di G. De Paola, *Le saggezze antiche*, serie *Controistoria della filosofia*, vol. 1, Fazi, Roma, 2007.

Contre-histoire de la philosophie tome 2: Le Christianisme hédoniste, 2008, trad. it. di G. De Paola, *Il cristianesimo edonista*, serie *Controistoria della filosofia*, vol. 2, Fazi, Roma, 2009.

Contre-histoire de la philosophie tome 3: Les Libertins baroques, 2009, trad. it. di G. De Paola, *L'età dei libertini*, serie *Controistoria della filosofia*, vol. 3, Fazi, Roma, 2009.

- Contre-histoire de la philosophie tome 4: Les Ultras des lumières*, 2009, trad. it. di G. De Paola, *L'illuminismo estremo*, serie *Controistoria della filosofia*, vol. 4, Ponte alle Grazie, Milano, 2010.
- Contre-histoire de la philosophie tome 5: L'Eudémonisme social*, 2010, trad. it. di G. De Paola, *Politiche della felicità*, serie *Controistoria della filosofia*, vol. 5, Ponte alle Grazie, Milano, 2012.
- Contre-histoire de la philosophie tome 6: Les radicalités existentielles*, 2010, trad. it. di G. De Paola, *Schopenhauer, Thoreau, Stirner: le radicalità esistenziali*, serie *Controistoria della filosofia*, vol. 6, Ponte alle Grazie, Milano, 2013.
- Contre-histoire de la philosophie tome 7: La construction du surhomme*, 2012, trad. it. di G. De Paola, *Nietzsche e la costruzione del superuomo*, serie *Controistoria della filosofia*, vol. 7, Ponte alle Grazie, Milano, 2014.
- Contre-histoire de la philosophie tome 8: Les Freudiens hérétiques*, 2014, trad. it. di G. De Paola, *I freudiani eretici*, serie *Controistoria della filosofia*, vol. 8, Ponte alle Grazie, Milano, 2020.
- Contre-histoire de la philosophie tome 9: Les consciences réfractaires*, 2014, trad. it. di G. De Paola, *Coscienze ribelli*, serie *Controistoria della filosofia*, vol. 9, Ponte alle Grazie, Milano, 2021.
- Décadence: vie et mort du judeo-christianisme*, 2017, trad. it. di M. Zaffarano, *Decadenza: vita e morte della civiltà giudaico-cristiana*, Ponte alle Grazie, Milano, 2017.
- Contre-histoire de la philosophie tome 10: La pensée postnazie*, Grasset, Paris, 2020.
- Contre-histoire de la philosophie tome 11: L'autre pensée 68*, Grasset, Paris, 2020.
- La nef des fous: des nouvelles du Bas-Empire*, Bouquins, Paris, 2021.
- La conversion: vivre selon Lucrece*, 2021, trad. it. di M. Zaffarano, *Vivere secondo Lucrezio*, Ponte alle Grazie, Milano, 2023.
- Contre-histoire de la philosophie tome 12: La résistance au nihilisme*, Grasset, Paris, 2022.

Anima: vie et mort de l'âme de Lescaux au transhumanisme, 2022, trad. it. di M. Zaffarano,
Anima: Vita e morte dell'anima da Lascaux al transumanesimo, Ponte alle Grazie,
Milano, 2023.

2. Saggi e studi su Michel Onfray:

GLEYSE, J. *Hédonisme philosophique matérialiste et philosophie du goût et de l'odorat*, in "Corps et culture", 2, 1997, pp. 1-17.

3. Altre opere citate e di riferimento:

DELEUZE, G., GUATTARI, F. *Anti-edipo: capitalismo e schizofrenia*, trad. it. di A. Fontana, Einaudi, Torino, 1975.

MARINETTI, F.T. *L'uomo moltiplicato e il regno della macchina*, in *Manifesti futuristi*, a cura di L. Caruso, Spes-Salimbeni, Firenze, 1980.

NIETZSCHE, F. *Considerazioni inattuali*, a cura di S. Giametta e M. Montinari, Einaudi, Torino, 1981.

PLATONE *Simposio*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano, 1988.

JÜNGER, E. *Trattato del ribelle*, trad. it. di F. Bovoli, Adelphi, Milano, 1990.

NANCY, J.L. *Il "c'è" del rapporto sessuale*, trad. it. di G. Berto, SE, Milano, 2002.

NIETZSCHE, F. *La volontà di potenza*, trad. it. di G. Brianese, Mimesis, Milano, 2006.

GUIGOU, J. *La cité des ego*, L'Harmattan, Paris, 2009.

FOUCAULT, M. *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, trad. it. di G. Pasquino e P. Procacci, Feltrinelli, Milano, 2011.

GURISATTI, G.

L'animale che dunque non sono. Filosofia pratica e pratica della filosofia come est-etica dell'esistenza, Mimesis, Milano, 2016.

SITOGRAFIA

<https://michelonfray.com> (sito web curato dall'Autore).