



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA
DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA
APPLICATA

CORSO DI LAUREA IN FILOSOFIA

MORFOLOGIA DEL MOSTRO IN FOUCAULT
IN-COMPRESIONE DELL'ANOMALIA NEL SISTEMA IDENTITARIO

Relatore:

Ch.ma Prof.ssa Laura Sanò

Laureanda:

Giulia Bechini

Matricola n. 1231747

ANNO ACCADEMICO 2021- 2022

Indice generale

INTRODUZIONE.....	1
CAPITOLO I - COSTRUZIONE DEL MOSTRO	
1.1 Etimologia ed evoluzione del mostro nella storia.....	3
1.2 La mostruosità sulla soglia.....	12
CAPITOLO II - LIBERAZIONE DEL MOSTRO	
2.1 Genealogia del mostro.....	20
2.2 La trasgressione del mostro.....	29
CONCLUSIONE.....	37
BIBLIOGRAFIA.....	40

INTRODUZIONE

In questo elaborato viene proposta una lettura del pensiero foucaultiano seguendo ciò che si potrebbe definire la linea del mostro e del mostruoso. Partendo da una considerazione storica, e di come il mostro sia intessuto nell'immaginario umano sin dalle epoche più antiche, si è cercato di seguire il suo sviluppo attraverso i sistemi di pensiero che hanno caratterizzato l'occidente moderno e contemporaneo.

Il discorso del mostro, infatti, fa emergere la mostruosità sullo sfondo concettuale che si è stratificato e ampliato nei secoli, costituendo la base per il pensiero metafisico e antropocentrico che ha formato l'occidente.

Nonostante Foucault impieghi la figura del mostro in maniera esplicita soltanto in due testi, *Les mots et les choses* e nel corso al College de France *Les anormaux*, se ne può seguire la traccia attraverso tutta la sua produzione.

Difatti sia *Historie de la folie a l'âge classique*, sia *Surveiller et punir* e *Il faut défendre la société*, partono tutti dallo stesso presupposto: il diverso, in tutte le forme in cui è assunto e che può essere integrato sotto il termine ombrello "mostro", deve essere classificato e ricondotto a un sistema di pensiero che lo ingloba e lo restituisce identico alla società che lo aveva escluso.

Questo è il *gioco* individuato da Foucault nel pensiero occidentale giunto fino alla contemporaneità: una costante esclusione che riporta all'interno del sistema di identità, una in-comprensione, intesa come comprensione all'interno di quel sistema che non accetta il mostro e come incomprensione, mancanza di volontà di comprendere-capire ciò che è davvero il mostro dietro la stratificazione semantica che lo ha incatenato a un'espressione di *negatività, mancanza*.

I nodi problematici individuati lungo tale prospettiva incrociano una pluralità di temi centrali nel pensiero filosofico dell'autore: il rapporto tra trasgressione e limite, tra ragione e follia, tra processi di veridizione e dispositivi di potere, le norme e la produzione della normalità. Ogni cosa in questa costellazione rimanda all'Altro dell'uomo che il pensiero riflessivo non accetta e cerca di ricondurre al proprio Medesimo. Il conseguente risultato è l'insanabile conflitto tra il discorso che si crede portatore di verità assoluta e il mostro che, invece, sembra sfuggire a ogni possibile definizione. Esso è la Differenza che il sistema identitario è costretto a sopprimere per

continuare a sopravvivere: il mostro è l'altro del soggetto, soggetto che per essere tale deve evitare e per fare ciò deve piegarsi alla logica dell'identità, capace di ricondurre al segno *positivo* della scienza e del potere sotto il proprio controllo.

In questo modo il mostro assume sempre l'aspetto dell'errore, opposto alla verità, e che deve essere corretto.

Il mostro è ciò che deve essere escluso dal sistema dell'identità affinché quest'ultimo possa costituirsi, ed è anche ciò che deve essere catturato e neutralizzato attraverso il suo esilio nello "spazio del fuori". Ed è proprio qui che il mostro può svolgere una funzione critica permettendo di decentrare il discorso filosofico della modernità e reindirizzarlo verso un pensiero che tenga conto della differenza nella propria molteplicità e specificità.

L'utilizzo del mostro, da parte di Foucault, permette di mettere in evidenza le problematicità di un modello *carno-fallogocentrico*,¹ come direbbe Derrida a partire dalla decostruzione di alcuni importanti termini chiave, che identificano il limite e allo stesso tempo la base del pensiero dell'occidente nell'antropocentrismo. In questo senso il mostro permette di restituire l'uomo «alla smisurata diversità che sfugge ad ogni specificazione»².

1 J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, Éditions Galilée, Paris, 2006; tr. it. di M. Zennini, *L'animale che dunque sono*, a cura di G. Dalmaso; Editoriale Jaca Book, Milano, 2006, p. 155.

2 M. Foucault, *Theatrum philosophicum*, «Aut Aut», Vol. 277-278, 1997, p. 65. Si tratta di un articolo uscito sulla rivista «Critique», n° 282, 1970 e ora contenuto in M. Foucault, *Dits et écrits*, Gallimard, Paris, 1994. In Italia è comparso come introduzione alla traduzione italiana, fuori commercio, di *Differenza e ripetizione*.

CAPITOLO I

COSTRUZIONE DEL MOSTRO

1.1 Etimologia ed evoluzione del mostro nella storia

Il mostro è un archetipo molto complesso, strettamente intessuto con l'immaginario dell'umanità sin dalle epoche più antiche che giunge alla modernità attraverso una stratificazione semantica. Per comprendere al meglio tali significati è utile ricostruirne il profilo etimologico: esso affonda le proprie radici nel termine greco *tèras* di origine oscura, termine successivamente adottato da Omero nel significato di "segno divino". Da *tèras* e *-logia* ne deriva in seguito il termine "teratologia" che in botanica e zoologia indica «lo studio della mostruosità o delle anomalie morfologiche».³

La parola latina *monstrum* ricostruisce solo in parte il termine greco: esso è il prodigio che ammonisce per volontà degli dei, rompendo le comuni norme della natura. Questo accade perché il termine *monstrum* origina dal verbo *monstrare* che significa mostrare e che a sua volta discende dal verbo *moneo*, cioè ammonire. La relazione tra questi termini è da ricercare nella differenza che i Romani operavano tra il verbo *ostendere* e *monstrare*: il primo intendeva mostrare un oggetto, mentre il secondo una condotta; per questo motivo *monstrum*, utilizzato in ambito religioso, assumeva il significato di "avvertimento dato dagli dei".⁴ Secondo Foucault, invero, il mostro non sarebbe altro che la sovrapposizione di due diverse norme: quella biologica e quella giuridica.⁵

Infatti mostrare la mostruosità del mostro implicava mostrare una condotta da seguire, dimostrando, dunque, carattere performativo.⁶ Nella definizione di *monstrum*, in altri termini, si può notare già nell'antichità classica un rinvio costante tra norma morale-giuridica e quella biologica.⁷ E, sia nel mondo greco che in quello romano, seppur in modi diversi, il mostro richiedeva un'espiazione, pertanto, alla società non restava altro che espellerlo in maniera radicale:⁸

3 Cfr. S. Sebenico, *I mostri dell'occidente medievale: fonti e diffusione di razze mostruose, ibridi ed animali fantastici*, EUT, Trieste, 2005, p. 7.

4 Cfr. L. Nuzzo, *Il mostro di Foucault. Limite, legge, eccedenza*, Maltemi editore, Milano, 2018, p. 14.

5 Cfr. *ivi*, p. 19.

6 Cfr. *ivi*, p. 24.

7 Cfr. *ivi*, p. 20.

8 Mostruosità fisica e morale si sovrappongono: ad esempio nell'ermafroditismo (R. Girard, *Le bouc émissaire*, Éditions Grasset & Fasquelle, 1982, Paris; tr. it. di C. Levered, F. Bovoli, a cura di G. Fornari, *Il capro espiatorio*, Adelphi edizioni, Milano, 1987, p. 65).

«messaggio e messaggero venivano spesso confusi e così per cercare di scongiurare l'evento funesto che il mostro preannunciava, questi andava eliminato».⁹

La ricostruzione etimologica della parola greca e latina permette di comprendere l'universo semantico in cui l'enunciazione della mostruosità ha funzionato, appunto, nel mondo dell'antichità classica: additare qualcosa o qualcuno come mostro rinviava alla sfera religiosa e all'amministrazione della giustizia, dando il potere di dire la verità al soggetto che la pronunciava. E la verità presa in causa non era una verità dimostrativa, piuttosto una verità-evento che assumeva il ruolo di giudizio.¹⁰

In questo senso il mostro permette di esplorare la relazione che sussiste tra il sapere e il potere, evidenzia cioè le forme epistemiche e le condizioni storico-politiche che nel corso della storia hanno portato a costruire la differenza, problematizzarla e neutralizzarla.¹¹ Ciò proprio a partire dall'antichità classica che, spaventata dalle nascite mostruose, generò l'idea che le stesse non fossero incluse nell'ordine naturale delle cose suscitando, pertanto, un sentimento di meraviglioso-negativo in riferimento al diverso e di conseguenza alla non applicabilità del rapporto di similarità al mostro.¹²

Per questa caratteristica peculiare di sfuggire ad ogni definizione concettuale, paradossalmente l'uomo ha cercato di neutralizzare la mostruosità includendola nell'ordine del discorso e del sapere.¹³ Il primo ad adottare un discorso scientifico nei confronti dei mostri fu Aristotele, il quale cercò di giustificare l'insorgenza del mostruoso con una teoria biologica ed embriologica. Nel *De generatione animalium* vi è una ricca trattazione riguardante le anomalie dei viventi e le loro cause naturali.

Si legge:

«Questi sono sotto un certo aspetto animali assoggettati ad un'anomalia, perché la mancanza o la sovrabbondanza di una parte costituisce anomalia. L'anomalia è un caso contro natura, non contro la natura in assoluto, ma contro la natura come lo è per lo più».¹⁴

Il Professor Lanza fa notare che nel testo aristotelico ogni allontanamento dal modello è da intendersi come *monstrum*, tuttavia l'impiego di questo termine non deve essere

9 S. Sebenico, *I mostri dell'occidente medievale: fonti e diffusione di razze mostruose, ibridi ed animali fantastici*, cit., p. 10.

10 Cfr. L. Nuzzo, *Il mostro di Foucault. Limite, legge, eccedenza*, cit., pp. 24-25.

11 Cfr. *ibidem*.

12 Cfr. S. Sebenico, *I mostri dell'occidente medievale: fonti e diffusione di razze mostruose, ibridi ed animali fantastici*, cit., p. 11.

13 Cfr. L. Nuzzo, *Il mostro di Foucault. Limite, legge, eccedenza*, cit., p. 27.

14 Aristotele, *De generatione animalium*; tr. it. di D. Lanza, M. Vigetti, *La riproduzione degli animali*, in *Aristotele. La vita*, Bompiani, Milano, 2018, p. 1807.

inteso come antagonista alla legge naturale, ma piuttosto come semplice anomalia, errore o eccezione.¹⁵

Si tratta dunque di una teratologia naturalistica, seppur ancora rudimentale, quella proposta dallo Stagirita, che colloca il mostro in una visione finalistica della natura, visione che si può ricondurre al fatto che avesse già affrontato, attraverso gli stessi termini, la questione delle nascite mostruose in *Physica*, un trattato dedicato alla definizione della natura e alle quattro cause interne della *physis*. In particolar modo, in riferimento alla teleologia interna dei fenomeni naturali, Aristotele, aveva considerato il problema dei mostri come errori della natura:¹⁶

«Se dunque si trovano alcuni prodotti d'arte nei quali c'è qualcosa in vista di un fine e che ha un buon esito, mentre se ne trovano altri che tendono ad un fine ma non lo realizzano - e siamo allora nel campo delle cose mal riuscite -, lo stesso deve essere anche in natura e quindi i mostri sono errori di quello che è diretto ad un fine».¹⁷

Inoltre, in riferimento a un caso descritto da Empedocle, di bovini nati con volti di uomo, aveva affermato la piena compatibilità di una natura teleologicamente orientata e l'esistenza di errori nel processo generativo.¹⁸

Ancora, è importante considerare che nel mondo classico, l'anomalo, non era rappresentato necessariamente come un essere fisicamente anormale, ma bastava avesse usi e costumi differenti rispetto alla cultura di riferimento.¹⁹ In particolare, la cultura greca e romana erano caratterizzate da un forte etnocentrismo, il che aveva portato a definire la norma in base a tutti quei popoli valutati come diversi e inferiori: la maggior parte dei racconti collocava le razze mostruose sulle montagne, nelle caverne o comunque in tutti quei luoghi che non fossero civilmente costituiti, come la *polis*. Questi elementi caratterizzarono le razze mostruose fino a tutto il Medioevo e anche oltre.²⁰

15 Cfr. *ivi*, p. 1459.

16 Cfr. S. Guidi, *Errata naturae. Cause prime e seconde del mostro biologico tra medioevo ed età moderna*, in *Spazi del mostruoso. Luoghi filosofici della mostruosità*, a cura di S. Guidi, A. Lucci, «Lo sguardo», n. IX (II), 2012, pp. 75-76.

17 Aristotele, *Physica*; tr. it. di R. Radice, *Fisica*, Bompiani, Milano, 2011, p. 227.

18 Cfr. S. Guidi, *Errata naturae. Cause prime e seconde del mostro biologico tra medioevo ed età moderna*, cit., p. 75.

19 In *Il capro espiatorio* si legge che «La differenza esterna al sistema è terrificante, poiché fa intravedere la verità del sistema, la sua relatività e fragilità, la sua mortalità. [...] Non è l'altro *nomos* che si vede nell'altro, ma l'anomalia; non è la norma, ma l'anormalità» (R. Girard, *Le bouc émissaire*, cit., p. 44).

20 Cfr. S. Sebenico, *I mostri dell'occidente medievale: fonti e diffusione di razze mostruose, ibridi ed animali fantastici*, cit., pp. 125-126.

Con l'avvento del Medioevo e del Cristianesimo, la concezione del mostro subisce una metamorfosi in coordinazione con la trasvalutazione dei valori, della visione teologico-allegorica del mondo e un ripensamento della *potentia dei* in rapporto alla creazione e alla natura. Tale metamorfosi tiene conto di due tradizioni che nel Medioevo cominciano a compenetrarsi: quella teologica, rappresentata da Agostino di Ippona, e quella naturalistica, dovuta soprattutto alla riscoperta dei testi aristotelici nel XII secolo.²¹ Probabilmente, la crisi di queste istanze radicalmente differenti è all'origine della sovrapposizione concettuale di "mostruoso" e "meraviglioso".²²

Il testo agostiniano più influente riguardante il tema della mostruosità è il *De Civitate Dei*, libro XVI, capitolo 8, in cui Agostino si interroga sul significato antropologico e teologico delle nascite mostruose descritte da Plinio il Vecchio in *Naturalis historia*.²³

Egli deve ammettere non solo l'esistenza dei mostri, ma anche la legalità della loro esistenza in quanto volontà divina le cui ragioni restano imperscrutabili.²⁴

«In ogni caso lo stesso principio che spiega la generazione di uomini mostruosi, spiega anche quella dei popoli mostruosi; è Dio che ha creato tutti gli esseri, [...] Chi però non può contemplare l'insieme, rimane come turbato dalla deformità di una sua parte, perché ignora il contesto a cui deve essere riferita. [...] Allo stesso modo, anche nel caso di un'anomalia più rilevante, Dio sa bene ciò che ha fatto, e nessuno può criticare legittimamente la sua opera».²⁵

Questa interpretazione "teologica-semiotica" del mostro contraddirebbe la definizione (verroniana) del mostro contro-natura e che contrasterebbe la volontà del Creatore.²⁶

Agostino è il primo a tematizzare la relazione che sussiste tra mostri e Dio, se i *monstra* debbano essere considerati degli esseri umani, quindi con un posto nella società e dei diritti e soprattutto se, in ambito religioso, questi abbiano un'anima.

Sempre secondo Agostino, qualsiasi creatura definibile come *animal rationale mortale*, nonostante la bizzarria, deve essere considerata figlia di Dio poiché egli si serve delle

21 Cfr. S. Guidi, *Errata naturae. Cause prime e seconde del mostro biologico tra medioevo ed età moderna*, cit., pp. 67-68.

22 Il meraviglioso medievale è un insieme di segni caratterizzati da ciò che, oggi, definiremmo irrazionale e anormale. Per comprenderlo bisogna porsi come l'uomo dell'epoca, la cui esistenza è circondata da fenomeni inspiegabili che necessitavano di un'interpretazione, la quale si iscriveva in una visione dell'universo che li accettava nel proprio ordine (cfr. S. Sebenico, *I mostri dell'occidente medievale: fonti e diffusione di razze mostruose, ibridi ed animali fantastici*, cit., p. 27-31).

23 Cfr. *ibidem*.

24 Cfr. *ivi*, p. 13.

25 Agostino, *De Civitate Dei*; tr. it. di L. Alici, *La città di Dio*, Bompiani, Milano, 2001, p. 758.

26 Cfr. S. Guidi, *Errata naturae. Cause prime e seconde del mostro biologico tra medioevo ed età moderna*, cit., pp. 69-70.

razze mostruose per mettere in risalto la bellezza della creazione: le razze mostruose hanno una propria funzione cosmologica²⁷ e ciò gioca a favore dell'impossibilità di definire tutto ciò che compie Dio come contro-natura, ma piuttosto come *miracolo*:

«Dio, nel compiere l'atto miracoloso, è condizionato dall'esistenza di un ordine naturale che *può* trasgredire a suo piacimento ma che al contempo *deve* trasgredire affinché ciò che lui ha compiuto sia un autentico miracolo. Eppure l'evento miracoloso, [...] non è mai contro-natura giacché Dio è l'autore stesso della natura [...] La possibilità di un evento realmente contro-natura è quindi rimossa in partenza».²⁸

Dunque, se ogni cosa esistente è parte della Creazione, allora è posto in evidenza il tema della relatività del bello anche nell'estetica: tutto ciò che esiste non può che essere la bella opera di Dio, solo in gradi diversi. Il mostro è la forma brutta opposta a quella bella dell'uomo, per cui ciò che è deforme si giustifica come forma visibile del male, o meglio il grado più distante da Dio, ma mai opposto a Dio.²⁹

In questo modo il mostruoso diviene un modo per conoscerlo.³⁰ L'estetica medievale comincia a servirsi, quindi, di allegorie che mostrino la presenza del divino senza però proporre direttamente la sua potenza: una teologia negativa per rappresentare il divino attraverso ciò che *non è*.³¹ Uno dei massimi esponenti della meontologia è Dionigi l'Aeropagita, il quale distingue nelle scritture due tipi di simbolismo: “i simboli somiglianti”, immagini sfolgoranti di luce (come gli angeli ad esempio) e “i simboli dissomiglianti”, forme mostruose come allegorie per un percorso di ascesa verso la verità che nascondono.³² Si legge, in *Gerarchia Celeste*, capitolo II:

«L'uno procede, come è evidente, attraverso le Sacre immagini adeguate al loro oggetto, l'altro invece si viene foggiano attraverso figurazioni dissimili conducendo verso un aspetto assolutamente dissimile e lontano. [...] ne segue che il metodo di descrivere per mezzo di cose dissimili sia quello più conveniente alle cose invisibili».³³

27 Cfr. *ibidem*.

28 S. Guidi, *Errata naturae. Cause prime e seconde del mostro biologico tra medioevo ed età moderna*, cit., p. 73.

29 Nel XV secolo nascono nuove teorie dell'anomalo, tra queste si annovera quella di Parè (medico personale di Enrico III di Francia) che individua tre cause principali per la genesi dei fenomeni mostruosi: cause di tipo *sovranaturale* o divino, (Dio si serve del mostruoso per affermare la sua magnificenza); cause *naturali* (ambito medico-antropologico basato sulle ricerche aristoteliche); cause *morali* (descrivono i mostri come sorti da atti di depravazione). Riguardo quest'ultimo, si integra perfettamente con la visione “naturalistica” portando avanti questa penetrazione tra leggi naturali e morali (cfr. *ivi*, p. 76-83).

30 Cfr. S. Sebenico, *I mostri dell'occidente medievale: fonti e diffusione di razze mostruose, ibridi ed animali fantastici*, cit., p. 204.

31 Cfr. *ibidem*.

32 Cfr. *ibidem*.

33 Dionigi Aeropagita, *De Coelesti Hierarchia*; tr. it. di P. Scazzoso, E. Bellini, *Gerarchia Celeste*, in *Dionigi Aeropagita. Tutte le opere*, Bompiani, Milano, 2009, pp. 89-91.

In questo modo l'anomalia del mostro, dipendente dalla potenza creatrice del divino, non è del tutto distinta da quella di *prodigium*: etimologicamente questa parola è costituita da *prod* e *agium*, il quale deriverebbe dal verbo latino *aio*, cioè enunciazione di autorità. Ecco dunque che anche il termine *prodigium*, letteralmente “cose straordinarie”, è a sua volta legato all'emissione di una parola investita di autorità divina, con funzione di presagio.

È quindi facile notare come la nozione di mostro mantenga uno stretto legame tra la nozione di sapere e quella di potere anche in contesto medievale.³⁴

Alla base di questa visione del mostro, la concezione della natura resta ancora pienamente inscritta nel campo della somiglianza, cioè ancora lontana da una natura ordinata da leggi e norme, anche se già si registra un atteggiamento volto a inscrivere l'anomalia mostruosa in un ordine del discorso con il tentativo di affermare l'identità attraverso uno scarto:

«Medieval writers demonstrated a great interest in the unfamiliar, the exotic, the strange and bizarre [...] because [...] helped them to gain deeper insight in their own epistemic horizon and intellectual framework. The reasons for this intrigue with alterity at large are many, such as the quest to determine one's own identity, to explore the dialectics of good and evil, of self and other. [...] monsters represent complete alterity and challenge every basic notion of self and identity within a culture paradigm».³⁵

La somma di tali tendenze giunge fino al Rinascimento che, grazie alla riscoperta dei “classici”, viene anche riesumato un modello “mitologico” della natura in cui coesistono due tipi di cause legate all'anomalia e di conseguenza due ordini distinti: per il primo si parla di causa teologico-sovrannaturale che usa la natura per esprimere una volontà morale e per il secondo di causa immanente, ordinata secondo leggi naturali. Di fronte al mostruoso, dunque, l'uomo non può far altro che seguire due azioni preventive, rispecchianti i due ordini sopra citati: condurre una vita moralmente retta per non cadere nella mostruosità e un modo *pragmatico*, anche se non del tutto medico ancora.³⁶ Molti dei mostri arrivati al Medioevo erano modificazioni di anomalie più antiche, ma tra i secoli XV e XVI l'avanzata umanistica fa riscoprire l'antica definizione di Varrone del

34 Cfr. L. Nuzzo, *Il mostro di Foucault. Limite, legge, eccedenza*, cit., p. 24.

35 A. Classen, *The Epistemological Function of Monsters in the Middle Ages. From The Voyage of Saint Brendan to Herzog Ernest, Marie de France, Marco Polo and John Mandeville. What Would We Be Without Monsters in Past and Present*, in *Spazi del mostruoso. Luoghi filosofici della mostruosità*, a cura di S. Guidi, A. Lucci, «Lo sguardo», n. IX (II), 2012, p. 14.

36 Cfr. S. Guidi, *Errata naturae. Cause prime e seconde del mostro biologico tra medioevo ed età moderna*, cit., pp. 83-85.

monstrum contro-natura e vi è una rinascita dell'interesse culturale per le devianze dall'ordine naturale: la mostruosità non attraeva soltanto medici, ma anche pensatori e dotti, nel tentativo di scoprire i processi del mondo naturale e quali di questi potessero essere ricondotti a un'origine plausibile e quali a cause ignote. In quest'epoca, però, non esiste ancora una distinzione netta tra mostri di origine innaturale e individuo con caratteristiche anomale: ciò perché la teratologia in chiave biologica si svilupperà come scienza solo più tardi.³⁷

Infatti, fino al termine del secolo XVI la struttura del mondo e, di conseguenza anche il sapere stesso, era poggiato sul concetto di somiglianza, per cui:

«il mondo si avvolgeva su se medesimo: la terra ripeteva il cielo, i volti si contemplavano nelle stelle e l'erba accoglieva nei suoi steli i segreti che servivano all'uomo. [...] La rappresentazione si offriva come ripetizione: teatro della vita e specchio del mondo [...]».³⁸

Le figure che articolavano il sapere secondo la somiglianza erano principalmente quattro: *convenientia*, *aemulatio*, *analogia* e *simpatia*. Foucault, in questo passaggio de *Le parole e le cose*, spiega che: la *convenientia* è una vicinanza che non è intrinseca alle cose, ma che esprime prossimità; l'*aemulatio* è una vicinanza svincolata dalla distanza, simile al riflesso e allo specchio, di modo che le cose possano imitarsi senza concatenamento della prossimità; l'*analogia* tratta di similitudini più sottili e il luogo di convergenza delle analogie è l'uomo stesso; la *simpatia* ha il potere di assimilare, di rendere le cose identiche le une alle altre, ma essa trasformandole nella direzione del medesimo tende a far svanire l'individualità. Dunque è grazie alla sua gemella, l'*antipatia*, se le cose riescono a preservare la loro singolarità.³⁹«In virtù di questo gioco, il mondo resta identico.»⁴⁰

Grazie a queste quattro figure della somiglianza, si potevano scorgere le “segnature”, ossia rinvii delle cose alle altre e nel decifrarle si poteva ottenere il sapere dato dalla volontà divina. Il rapporto di tali segnature rovesciava il rapporto tra visibile e invisibile, poichè che la somiglianza era giustappunto la forma invisibile che, dal fondo della realtà, rendeva le cose visibili.⁴¹ Giunti al XVII secolo, frattura individuata da

37 Cfr. S. Sebenico, *I mostri dell'occidente medievale: fonti e diffusione di razze mostruose, ibridi ed animali fantastici*, cit., p. 31-33.

38 M. Foucault, *Les mots et les choses*, Édition Gallimard, Paris, 1966; tr. it. di E. Panaitescu, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano, 1967, p. 31.

39 Cfr. *ivi*, pp. 32-40.

40 *Ivi*, p. 41.

41 Cfr. *ibidem*.

Foucault, tra il modello di *episteme* di stampo rinascimentale e quello dell'età moderna, il mostro viene progressivamente «osteso, “aperto” sul tavolo anatomico della metafisica, dissezionato e quasi del tutto esaurito nell'attività ordinaria della natura».⁴²

Anche se per giungere a un discorso puramente scientifico riguardante la mostruosità si dovrà attendere il XVIII secolo, in cui i mostri non sconvolgeranno più definitivamente l'ordine della natura, ma faranno parte della continuità lineare della classificazione delle specie che, grazie alla maggiore consapevolezza della multiformità dei viventi, ha reso possibile la *scala naturale* e l'evoluzione introducendo a pieno titolo la variazione e, conseguentemente, l'errore.⁴³ Il modello di riferimento era stato fornito da Leibniz nella *Teodicea*, nella quale utilizza l'esempio dei mostri come argomento a favore per la continuità della natura:

«Una linea può avere giri e rigiri, [...]; nella quale un geometra troverà la ragione e la convenienza di tutte le cosiddette irregolarità. Allo stesso modo vanno giudicate le irregolarità dei mostri e degli altri pretesi difetti nell'universo. [...] Nell'ordine più perfetto si trova sempre un qualche piccolo disordine; e si può inoltre affermare che quel piccolo disordine relativamente al tutto è solo apparente».⁴⁴

Dunque la natura viene pensata come insieme di variazioni che si succedono nel tempo in un *continuum* di differenze, tali per cui

«le specie visibili che si offrono alla nostra analisi sono ritagliate sullo sfondo incessante di mostruosità che compaiono, scintillano, si inabissano e talora si conservano».⁴⁵

Secondo Foucault dunque, il mostro ha il potere di far apparire la diversità in quanto matrice di specificazione,⁴⁶ impiegata per spiegare il normale attraverso le transizioni e i passaggi tra specie nella teoria dell'evoluzionismo.⁴⁷ Questi scarti e discontinuità, che si aprono nella scala naturale non devono però essere riferiti alla teoria teleologica di una natura portata al perfezionamento di sé perché la de-coincidenza si mantiene nel processuale senza lasciarsi orientare da alcuna finalità. Essa si limita a liberare un possibilità da ciò che la normalità precedente aveva bloccato.⁴⁸ In questo modo il mostro

42 S. Guidi, *Errata naturae. Cause prime e seconde del mostro biologico tra medioevo ed età moderna*, cit., p. 103.

43 Cfr. L. Nuzzo, *Il mostro di Foucault. Limite, legge, eccedenza*, cit., pp. 171-177.

44 G. W. Von Leibniz, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, 1710; tr. it. di M. Marilli, *Saggi di teodicea. Sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male*, Rizzoli, Milano, 1993, p. 321.

45 M. Foucault, *Les mots et les choses*, cit., p. 172.

46 Cfr. *ivi*, p. 174.

47 Cfr. L. Nuzzo, *Il mostro di Foucault. Limite, legge, eccedenza*, cit., p. 176.

48 Cfr. F. Jullien, *Dé-coïncidence. D'où viennent l'art et l'existence*, Éditions Grasset & Fasquelle, Paris, 2017; tr. it di M. Guareschi, *Il gioco dell'esistenza. De-coïncidenza e libertà*, Feltrinelli,

racconta la genesi delle differenze che dovrebbero essere lasciate essere, ma che in realtà la teoria della storia naturale⁴⁹ cerca di ricondurre a classificazione interna in un ordine del discorso che, dal XVIII secolo, descrive e ordina un intero campo di empiricità.⁵⁰

Milano, 2019, pp. 38-39.

49 Per Foucault, la *storia naturale* è la scienza dei caratteri che articolano la continuità della natura, grazie a tre nozioni: *mathesis*, *tassonomia*, *genesì*. La *tassonomia* tratta delle identità e differenze nella scala degli *esseri*, la *genesì* le ordina in serie successive e la *mathesis*, funge da ontologia definendo la legge generale e le condizioni della loro conoscibilità. Il mostro nella tassonomia racconta la genesi delle differenze (cfr. Foucault, *Les mots et les choses*, cit., pp. 89-90).

50 Cfr. *ivi*, pp. 172-176.

1.2 La mostruosità sulla soglia

Foucault intercetta la linea del mostro nel momento in cui il Rinascimento cede il passo alla nuova *episteme*:

«All'inizio del XVII secolo, nel periodo che a torto o a ragione viene chiamato barocco, il pensiero cessa di muoversi nell'elemento della somiglianza. La similitudine non è più la forma del sapere, ma piuttosto l'occasione dell'errore».⁵¹

Con l'avvento del pensiero classico, che esclude la somiglianza come groviglio confuso, occorrerà utilizzare un nuovo metodo: l'atto del confronto nel tentativo di organizzare la conoscenza sotto il segno della misura e dell'ordine.⁵² E tale confronto non avrà più il compito di rilevare l'ordine del mondo, ma piuttosto di classificarlo secondo l'ordine del pensiero. Questa nuova classificazione ha avuto conseguenze radicali poiché la gerarchia analogica del XVI secolo restava, per quanto inconcluso, un sistema aperto a nuove eventualità, sempre in divenire. Al contrario, l'atto del *discernere* ha portato a stabilire l'identità e conseguentemente a stabilire il passaggio a tutti i gradi successivi senza mai uscire dal sistema del *medesimo*.⁵³

Il mostro, in questo sistema, costituisce una sfida al pensiero dell'identico poiché esso costituisce quella differenza indifferenziata che non è includibile e che necessariamente minaccia il sapere e il potere di stabilire l'ordine identitario.⁵⁴

Analizzando ulteriormente il termine mostro si noterà che esso indica sempre una molteplicità, un insieme di differenze singolari che vengono raggruppate nel tentativo di catturarlo,⁵⁵ assoggettarlo e oggettivarlo per ricondurlo, invano, a una logica dell'identità.⁵⁶

Ma il mostro non si fa catturare dall'ordine del discorso, è sempre essenzialmente «soglia»,⁵⁷ luogo liminare in cui la differenza si pone.

51 *Ivi*, p.66.

52 Cfr. *ivi*, cit., p.67.

53 Cfr. *ivi*, pp. 70-71.

54 Cfr. L. Nuzzo, *Il mostro di Foucault. Limite, legge, eccedenza*, cit., pp. 127-1218.

55 Girard pone l'accento proprio sul processo di identificazione delle vittime in base a una differenza indifferenziata: non è mai una differenza specifica, ma è il non differenziarsi nel "modo giusto", cioè il costume della cultura che giudica (cfr. R. Girard, *Le bouc émissaire*, cit., p. 44-64). Il mostro diviene quindi un termine ombrello per la differenza indifferenziata.

56 Cfr. L. Nuzzo, *Il mostro di Foucault. Limite, legge, eccedenza*, cit., p. 14.

57 M. Foucault, *Historie de la folie a l'âge classique, suivi de Mon corps, ce papier, ce fue et La folie, l'absence d'oeuvre*, Éditions Gallimard, Paris, 1972; tr. it. di F. Ferrucci, a cura di M. Galzigna, *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano, 1973, p. 70.

In *Storia della follia nell'età classica*, il folle a cui Foucault fa riferimento come emblema del diverso, mostra proprio questa posizione di «rigorosa esclusione che deve racchiuderlo; se egli non può e non deve avere altra prigione che la “soglia” stessa, lo si trattiene sul luogo di passaggio».⁵⁸

La soglia è un concetto che, come quello del mostro, esibisce un'intrinseca ambiguità proprio perché esplicita un confine, ma allude anche a un passaggio. Stabilisce, quindi, inequivocabilmente il luogo di comunicazione tra due ambiti che altrimenti sarebbero totalmente scissi: in questo senso la soglia è come l'icona di Florenskij, cioè «“finestra sull'invisibile”, l'icona è il luogo di congiunzione tra trascendenza e immanenza».⁵⁹

Il limite come passaggio è luogo in cui il folle, cioè colui che appunto abitava il limite, per questa sua posizione liminale ancora veniva ascoltato: da un lato esprimeva la coscienza propriamente “critica” in cui l'uomo disillude l'ambizione della ragione, dall'altro mostra una “coscienza tragica”⁶⁰ in cui viene riconosciuto il limite, non soltanto del sapere, ma soprattutto dell'esistenza in quanto tale.⁶¹

Impossibile non notare l'esplicito riferimento di Foucault a Nietzsche, in cui l'avvento della separazione della coppia di concetti follia/normalità altro non è che una trasposizione dei termini nicciani apollineo/dionisiaco:⁶²

«Interrogare una cultura sulle sue esperienze-limite significa interrogarla ai confini della storia, su una lacerazione che è come la nascita stessa della sua storia. [...] e Nietzsche ha mostrato che la struttura tragica a partire dalla quale si forma la storia del mondo occidentale non è altro che il rifiuto, l'oblio e la silenziosa ricaduta della tragedia».⁶³

Per Foucault è la perdita del nesso tragico fra follia (dionisiaco) e ragione (apollineo) a determinare l'inizio del nuovo paradigma e la repressione della follia: è la recisione del

58 *Ibidem*.

59 F. Desideri, C. Cantinelli, *Storia dell'estetica occidentale. Da Omero alle neuroscienze*, Carrocci editore, Roma, 2008, p. 456.

60 Lo Zarathustra di Nietzsche così metteva in guardia gli uomini: «Tutti vogliono le stesse cose, tutti sono eguali: chi sente diversamente va da sé al manicomio» (F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein buch für alle und keinen*, 1883; tr. it. di M. Montinari, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e nessuno*, Adelphi edizioni, Milano, 1968, pp. 10-11) Gli uomini a cui lo Zarathustra si riferisce, sono uomini che percepiscono Zarathustra come un folle, mentre questi si identificano più con l'ultimo uomo (cfr *ibidem*).

61 Cfr. S. Cantucci, *Introduzione a Foucault*, Gius. Laterza & Figli, Bari-Roma, 2000, p. 28.

62 In *Nascita della tragedia*, l'apollineo è tutto ciò che rappresenta lo spirito razionale dell'uomo, mentre il dionisiaco è lo spirito più verace che permette all'uomo di cogliere la vita come l'enigma che è, senza necessità di edulcorarla. In questo senso Nietzsche si scaglia contro ciò che risolve tutto all'interno del pensiero scientifico (cfr. F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, 1872; tr. it. di G. Colli, M. Montanari, *La nascita della della tragedia*, Adelphi edizioni, Milano, 1972, cap. 15).

63 M. Foucault, *Historie de la folie a l'âge classique*, cit., p. 44.

logos dal fondo tragico, vera essenza del mondo, ad aver aperto la strada alla storia e al progresso.⁶⁴ Ma se per Nietzsche questa scissione è individuabile nella figura di Socrate, perchè riconosce in quest'ultimo un tipo di esistenza mai vista prima, cioè quella dell'uomo teoretico, convinto di poter sondare con la forza del pensiero gli abissi dell'essere per conoscerlo e correggerlo;⁶⁵ per Foucault, il cambio di paradigma dell'*episteme* è ravvisabile, invece, nel passaggio tra l'epoca del Rinascimento e la metà del XVII secolo, da lui definita *età classica*, in cui allo stesso modo la follia è spogliata della sua tragicità e ridotta alla forma dell'errore.⁶⁶

Il limite, da questo momento, non è più soglia e luogo di passaggio, ma diventa espressione di un confine meramente negativo, esclusivo rispetto al sistema identitario che circoscrive. L'icona attraverso cui l'uomo guardava e si lasciava guardare dal divino, ora in un rovesciamento di metafora, diventa uno specchio nel quale l'uomo, fintanto che resta *animal rationale* e quindi *animal metaphysicum*,⁶⁷ vede solo se stesso come ente, che ignora però l'oscurità (il fondo abissale) alle sue spalle. Heidegger stesso in *Che cos'è metafisica?* identifica nell'atteggiamento scientifico dell'età classica e contemporanea l'operare delle scienze come rivolte unicamente all'ente:

«Tutte le scienze, come tali, sono governate da quel riferimento al mondo che le spinge a cercare l'ente stesso per farne oggetto d'indagine. [...] Questo riferimento è retto e guidato da un atteggiamento liberamente scelto dall'esistenza umana».⁶⁸

e ancora:

«Ciò che deve essere indagato è l'ente soltanto, e sennò niente. [...] Cosa può essere per la scienza il Niente se non una mostruosità?».⁶⁹

Questo nuovo tipo di pensiero scientifico che si rivolge all'ente per dominarlo è dunque figlio della nuova *episteme* che per Foucault nasce a partire da Descartes, il quale fu il primo ad escludere la somiglianza come forma di conoscenza fondamentale senza peraltro rinunciare al confronto, ma anzi cercando di universalizzarlo nella sua forma più pura, cioè quella del confronto tra misura e ordine secondo le qualità primarie.⁷⁰

Nelle *Meditationes de prima philosophia*, Descartes afferma che il soggetto, come

64 Cfr. M. Iofrida, D. Melegari, *Foucault*, Carrocci editore, Roma, 2017, p. 27.

65 Cfr. F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, cit., pp. 98-104.

66 Cfr. M. Foucault, *Historie de la folie a l'âge classique*, cit., p. 107.

67 Cfr. M. Heidegger, *Was ist Metaphisik?*, Klostermann, Frankfurt, 1976; tr. it. di Volpi F., *Che cos'è metafisica?*, Adelphi edizioni, Milano, 2001, p. 93.

68 *Ivi*, p. 39.

69 *Ivi*, p. 41.

70 Cfr. M. Foucault, *Les mots et les choses*, cit., p. 67.

prima cosa, deve costruire il proprio statuto ontologico affrontando la mostruosità del genio maligno e del dio ingannatore. Qui i due nemici si spartiscono due ambiti dell'esistenza: il primo mette in dubbio l'esistenza stessa della realtà oggettiva, campo della possibilità dell'illusione o dell'errore; il secondo, invece, è colui che insinua nel soggetto il dubbio metafisico che riguarda intrinsecamente il soggetto.

Ed è proprio qui che Descartes incontra, accanto al sogno e a tutte le forme d'errore, la follia, ma non evita questa eventualità allo stesso modo del sogno, cioè attraverso una serie di dimostrazioni. Per la follia è tutt'altra cosa, l'impossibilità di essere folli dipende unicamente dall'impossibilità di pensarsi come tali: non è un'impossibilità legata all'oggetto del pensiero, bensì al soggetto stesso.⁷¹ Per Cartesio:

«E per nessuna ragione si potrebbe mai negare che esistono davvero le mie mani, e tutti intero questo corpo che è mio, a meno che io non mi considero simile a certi pazzi [...], ma costoro sono fuori di senno, e non mi sembrerebbe di esserlo di meno se mai li prendessi ad esempio per concepire me stesso».⁷²

In questo senso, Foucault vede nel gesto cartesiano di escludere la follia l'emblema di una nuova teoria del soggetto posto come fondamento della conoscenza. Sulla base di ciò la follia è più mostruosa dell'illusione o dell'errore. Essa rappresenta la stessa impossibilità del pensiero, quel "niente" heideggeriano che le scienze tralasciano a favore dell'ente, quel fondo abissale nicciano in cui riposa l'essere e che le scienze sono convinte di conoscere e controllare oggettivandolo nell'ente. È l'impossibilità stessa del pensiero, che solo separando ragione e follia, permette al soggetto di costituirsi come soggetto-sostanza-verità.⁷³ Questa separazione inaugura, dunque, una teoria del soggetto come fondamento della conoscenza, la quale non fa altro che rendere l'*insanus* una figura mostruosa, che mai potrà ambire ad essere riconosciuta come soggetto anch'essa: soggetto in quanto essere pensante, dotato di logos.⁷⁴ Difatti, il soggetto cartesiano, una volta esclusa la follia, è un soggetto che possiede di diritto la verità perché solo l'uomo può essere folle, ma mai il pensiero in quanto "esercizio della sovranità da parte di un soggetto".⁷⁵

71 Cfr. M. Foucault, *Historie de la folie a l'âge classique*, cit., pp. 113-114.

72 R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, 1641; tr. it. di S. Landucci, *Meditazioni metafisiche*, Gius. Laterza & Figli, Bari-Roma, 1997, p. 29.

73 Cfr. L. Nuzzo, *Il mostro di Foucault. Limite, legge, eccedenza*, cit., p. 67.

74 Cfr. *ivi*, p. 68.

75 Nell'*Ermeneutica del soggetto*, Foucault confronta la "spiritualità" del mondo ellenistico-romano, la quale postulava che "la verità non è mai concessa al soggetto con pieno diritto": la verità non è una proprietà del soggetto (cfr. P. Di Vittorio, *Togliarsi la corona. Foucault e Basaglia, storia di una*

Pertanto, la mostruosità, nelle sue diverse forme, rappresenta sempre una sfida del pensiero che intende costruire un ordine a partire proprio dalla devianza da esso. Infatti, la metafisica, sia classica che moderna, ha sempre cercato una corrispondenza tra le idee e le cose del mondo.⁷⁶ Il mostro è il segno di separazione che minaccia la ricerca epistemica ossia proprio quella corrispondenza tra conoscenza ed essere che il soggetto umano va ricercando.⁷⁷ Ed è su ciò che si era basata la dura critica di Derrida proprio a questo passaggio di *Storia della follia nell'età classica*: se Descartes ha rifiutato l'ipotesi della follia è perché la trova troppo poco pericolosa rispetto al sogno. La replica di Foucault è, ad ogni modo, decisiva: Derrida ignora l'ordine delle modificazioni soggettive del processo meditativo, in quanto è il soggetto della meditazione che non può accettare di essere folle.⁷⁸ Per Foucault, l'evento discorsivo ha sempre un rimando fuori dal testo, una dimensione storica all'interno di una società di una particolare epoca:⁷⁹

«Le condizioni di esistenza di un discorso, ciò che l'archeologia prende in esame, sono anche le condizioni attraverso cui il soggetto viene situato e perciò supposto. [...] la storia epistemologica è, infatti, una storia genealogica».⁸⁰

A questo punto, l'esclusione del mostro dal discorso epistemologico avviene attraverso la sua inclusione nel medesimo, con il fine di cercare di ridurre proprio quell'estraneità: la teratologia cerca di dominare la differenza per renderla inoffensiva, per eliminare il caos che essa ancora rappresenta a fronte del pensiero metafisico. E ciò sarebbe avvenuto attraverso proprio questa scelta fondamentale dell'esercizio di ragione, il cui esito sarebbe stato l'esclusione della follia e la sua successiva trasformazione in

ricezione "minore", in *Foucault e la "Storia della follia" (1961-2011)*, a cura di P. A. Rovatti, «Aut Aut», Vol. 351, 2011, pp. 67-68).

76 Heidegger ritiene infatti che la metafisica sia da intendere come onto-logica in quanto pretende che il pensare sia fondamento, e come teo-logica pretendendo che il pensare giunga al divino. Devono sempre e comunque rendere conto al *logos* (in quanto seguendo il discorso parmenideo, pensiero ed essere sono lo stesso) e la metafisica deve giungere a Dio, perché se è vero che essere e pensiero siano la stessa cosa, è anche vero che quest'ultimo è fondamento, sostanza, soggetto (cfr. M. Heidegger, *Identität und Differenz*, cotta'sche buchhandlung nachfolger gmbh, Stuttgart, 1957; a cura di G. Gurisatti, *Identità e differenza*, Adelphi edizioni, Milano, 2009, p. 76-77).

77 Cfr. P. Di Vittorio, *Togliersi la corona. Foucault e Basaglia, storia di una ricezione "minore"*, cit., pp. 67-68.

78 Cfr. F. Gros, *Nota sulla "storia della follia"*, in *Foucault e la "Storia della follia" (1961-2011)*, a cura di P. A. Rovatti, «Aut Aut», Vol. 351, 2011, p. 13.

79 Cfr. P. Di Vittorio, *Togliersi la corona. Foucault e Basaglia, storia di una ricezione "minore"*, cit., p. 69.

80 A. Cutro, *Foucault e l'epistemologia: scienza dell'uomo e politica della verità*, in *Dopo Foucault. Genealogie del postmoderno*, a cura di E. De Conciliis, «Eterotopie», Mimesis edizioni, Milano, 2007, p. 145-146.

qualcosa di passibile di studio scientifico.⁸¹ L'analisi foucaultiana dei meccanismi di governo, giustappunto, espone tutte quelle tecniche di assoggettamento degli individui attraverso i dispositivi di potere che derivano dal "discorso vero":⁸² i meccanismi di veridizione e i dispositivi di potere rimandano, infatti, costantemente l'un l'altro, traendo la loro forza in seno alle nuove scienze della vita del XIX secolo grazie alle quali la teratologia scientifica riesce finalmente a neutralizzare la differenza del mostro patologizzandola.⁸³ Le scienze umane, ora, diventano discorsi con pretesa di verità obbligando il soggetto a una posizione conforme a questa verità con inevitabili effetti costruttivi sulla vita dei soggetti.⁸⁴ Ed è qui che si colloca il limite, poiché seguendo questa indagine archeo-genealogica⁸⁵ è inevitabile imbattersi nel pensatore del limite per eccellenza cioè Kant:⁸⁶

«Tutta la Critica di Kant, infatti, ruota intorno alla necessità di determinare i limiti per un corretto uso della ragione».⁸⁷

Kant propone una definizione di limite che rinvia sempre a una relazione tra il soggetto e ciò che può conoscere. Apre effettivamente uno spazio, un limite⁸⁸ tra ciò che può conoscere e ciò che per l'uomo resta inconoscibile, al di là delle proprie facoltà.⁸⁹

81 Cfr. M. Bertani, *Un'opera morale (e la storia della psichiatria)*, in *Foucault e la "Storia della follia" (1961-2011)*, a cura di P. A. Rovatti, «Aut Aut», Vol. 351, 2011, pp. 73-74.

82 La questione del diritto di verità, come questione epistemologica, è essenzialmente politica, giacché pone le condizioni che legittimano determinate pratiche politiche e conseguentemente i modelli che separano i soggetti adatti da quelli inadatti. (cfr. A. Cutro, *Foucault e l'epistemologia: scienza dell'uomo e politica della verità*, cit., p. 150).

83 Cfr. L. Nuzzo, *Il mostro di Foucault. Limite, legge, eccedenza*, cit., pp. 133-137.

84 Cfr. A. Cutro, *Foucault e l'epistemologia: scienza dell'uomo e politica della verità*, cit., p. 145.

85 La ricerca foucaultiana si è concentrata, in un primo momento su un'analisi archeologica per definire le formazioni discorsive intorno al concetto di *episteme*; e in un secondo momento sulla genealogia, quindi sul potere. Attraverso questo spostamento ha potuto coniugare l'analisi dei discorsi alle strategie di potere che li sottendono sempre alla luce di una determinata costellazione storica (cfr. L. Nuzzo, *Il mostro di Foucault. Limite, legge, eccedenza*, cit., pp. 207-213).

86 Cfr. *ivi*, p. 50.

87 L. Nuzzo, *Il mostro di Foucault. Limite, legge, eccedenza*, cit., p. 52.

88 Il limite per eccellenza, nella trattazione kantiana, è rappresentato dalla tavola della divisione dei concetti del nulla, posto al termine dell'*Analitica Trascendentale* nella *Critica della Ragion Pura* in cui compare la divisione del concetto di nulla come: *ens rationis* (concetto vuoto senza oggetto); *nihil privativum*; *ens imaginarium*; *nihil privativum* (cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 1781; tr. it. di G. Gentile, G. Lombardo-Radice, *Critica della Ragion Pura*, Gius. Laterza & Figli, Bari-Roma, 2005, pp. 290-292). «Ecco allora che il nulla, alla fine dell'*Analitica trascendentale*, si pone proprio come una sentinella che sempre veglia, tesa a difendere l'ambito dell'esperienza, dei fenomeni, della scienza, dalla pericolosa penetrazione di ciò che è per essenza non-fenomeno» (A. Organte, *Sul concetto kantiano di nulla*, CLEUP, Padova, 2003, p. 106).

89 Cfr. L. Nuzzo, *Il mostro di Foucault. Limite, legge, eccedenza*, cit., p. 54.

Questo lavoro critico avviene non per rinchiudere l'uomo all'interno dei suoi confini, ma per contestare che la struttura antropologica sia l'unico modo di accesso all'essere.⁹⁰ L'interrogazione sui limiti del discorso kantiano inaugura l'epoca della critica capace di mostrare l'impossibilità della metafisica e di aprire la strada a una filosofia della conoscenza come condizione di possibilità di un de-assoggettamento dal gioco della verità.⁹¹ Al contempo, però, la lettura di Kant è stata problematica perché per Foucault sarebbe all'origine del movimento di oggettivazione e razionalizzazione delle scienze umane proprie del XIX secolo. Infatti, il progetto kantiano sarebbe stato depotenziato per dare maggiore centralità alla questione antropologica:⁹²

«Le tre domande critiche (Che cosa posso sapere? Che cosa devo fare? Che cosa mi è consentito di sperare?) vengono pertanto riferite e “addebitate” a una quarta domanda: *Was ist der Mensch?* [...] Essa effettua, di nascosto e anticipatamente, la confusione tra empirico e trascendentale di cui Kant aveva pure indicato la separazione. [...] in tale piega la filosofia si è assopita di un sonno nuovo; non più quello del Dogmatismo, ma quello dell'Antropologia. Ogni conoscenza empirica, purché riferita all'uomo vale in quanto campo filosofico possibile, in cui deve scoprirsi il fondamento della conoscenza, la definizione dei suoi limiti e da ultimo la verità di ogni verità».⁹³

In altre parole, volendo liberare l'antropologia dell'*a priori*,⁹⁴ la filosofia post-kantiana ha finito per privarla del suo sfondo critico e facendo sì che la necessità del trascendentale non fosse più intesa come costitutiva dell'esperienza e dei fenomeni, ma fosse naturalizzata come qualità reale dell'uomo.⁹⁵ Ciò significa che, spostando il trascendentale dal lato dell'oggetto, esso indica il campo di verità a posteriori comportando il sorgere di un pensiero positivista. Dunque la separazione tra essere e rappresentazione, per la prima volta registrata nella filosofia critica kantiana, avrebbe inavvertitamente dato vita a una figura ambigua: oggetto del sapere e soggetto che conosce.⁹⁶ Per Foucault è quindi necessario liberarsi di quel sonno antropologico che ha governato e diretto il pensiero di Kant sino a noi; liberarsi, come direbbe Nietzsche, del

90 Cfr. M. Iofrida, D. Melegari, *Foucault*, cit., p. 56.

91 Cfr. L. Nuzzo, *Il mostro di Foucault. Limite, legge, eccedenza*, cit., pp. 54-55.

92 Cfr. *ibidem*.

93 M. Foucault, *Les mots et les choses*, cit., pp. 364-365.

94 «Per Kant l'*a priori* designava una certa struttura formale e universale del soggetto che permetteva la formazione dell'oggetto nel pensiero, grazie all'unificazione del molteplice sensibile sotto un concetto. [...] Per Foucault [...] l'*a priori* è storico perché consiste in un insieme di condizioni costituite nel tempo, radicalmente sottratte alla sovranità di un soggetto e consegnate al discorso» (cfr. M. Iofrida, D. Melegari, *Foucault*, cit., pp. 126-127).

95 Cfr. S. Cantucci, *Introduzione a Foucault*, cit., p. 14.

96 Cfr. L. Nuzzo, *Il mostro di Foucault. Limite, legge, eccedenza*, cit., pp. 61-62.

sogno apollineo,⁹⁷ perché solo de-soggettivando il trascendentale e de-antropologizzando il soggetto che si può fare esperienza del limite in cui il pensiero, riflettendo su se stesso, può “pensare altrimenti” e sfuggire al meccanismo dominio della differenza all’interno della logica di identità.⁹⁸ Il problema di Foucault, dunque, sarà quello di disconoscere il mito del *soggetto-sostanza-verità* che ha governato tutta la filosofia moderna poiché rendendo il soggetto “soggetto di conoscenza” la filosofia ha potuto legare in maniera circolare il sapere al potere.⁹⁹ In altre parole, il mostro rivela il carattere contingente delle relazioni sociali, culturali e politiche grazie alle quali si è costituita l’identità che ha portato e vedere il mostro come una minaccia all’ordine e una sfida al pensiero.¹⁰⁰ Questo perché la metafisica, sia antica che moderna, presuppone un’armonia tra l’ordine delle idee e le cose; e il mostro rompe questa corrispondenza facendo emergere la differenza.

«Se il mondo, come ricorda Nietzsche, non si dispone alla conoscenza ma si presenta come caos [...], il limite non indica soltanto la condizione storicamente determinata all’interno della quale si dà la nostra esperienza con le cose[...] Al contrario, il limite è anche lo spazio di un’apertura, di una relazione con ciò che, continuamente eccedendolo, lo costituisce come limite. [...] Il pensiero del limite permette, dunque, di vedere quali sono le condizioni storiche che costituiscono il soggetto nei suoi rapporti con il vero, con la regola, con se stesso. Allo stesso tempo, il pensiero del limite pone il limite come compito del pensiero che implica un pensare altrimenti».¹⁰¹

Tale “pensare altrimenti”, come momento del pensiero ed esperienza del limite, si apre così alla possibilità dell’evento:

«Con la parola *evento (Ereignis)* il pensiero contemporaneo esprime il tratto più proprio dell’essere, o l’essere stesso [...] l’evento dice la gratuità dell’esistenza, o meglio il darsi dell’esistenza senza perché; dice l’esistere come mero accadere. La frattura con la tradizione è evidente: [...] con l’evento, l’esistenza è posta come l’*absolute primum*, come il fenomeno logico originario».¹⁰²

L’evento è salvaguardato grazie al suo sottrarsi al disvelamento, come direbbe Heidegger, grazie alla consapevolezza del limite del pensiero che lo conduce a comprendere che l’essere raggiunge il limite laddove il limite definisce l’essere e mostrando che, di fatto, l’essere non fa altro che dire ripetitivamente la differenza.¹⁰³

97 «Nell’estrema vivacità di questa realtà onirica trapela in noi la sensazione che si tratti d’una *parvenza*» (F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, cit., p. 28.)

98 Cfr. L. Nuzzo, *Il mostro di Foucault. Limite, legge, eccedenza*, cit., pp. 55-56.

99 Cfr. *ivi*, p. 66.

100 Cfr. *ivi*, 128.

101 *Ivi*, pp. 69-70.

102 C. Scilironi, *Della filosofia o del non sapere*, CLEUP, Padova, 2019, p. 45.

103 Cfr. L. Nuzzo, *Il mostro di Foucault. Limite, legge, eccedenza*, cit., p. 133.

CAPITOLO II

LIBERAZIONE DEL MOSTRO

2.1 *Genealogia del mostro*

Tra il termine del XVIII secolo e il XIX, si assiste alla definitiva trasformazione del mostro: esso non sconvolge più l'ordine della natura, ma vi contribuisce divenendo uno strumento nelle mani della scienza. A questo punto la mostruosità è definitivamente naturalizzata trasformandosi in semplice anomalia nel corso della storia. E così essa diventa il modo per spiegare il normale.¹⁰⁴

«La stessa epoca storica che, secondo Foucault, ha naturalizzato la follia si è occupata di naturalizzare i mostri. Il Medioevo [...] è l'epoca in cui si vedono i pazzi vivere in società con i sani e i mostri con i normali. Nel XIX secolo, il pazzo si trova nel manicomio, dove serve a insegnare la ragione, e il mostro è nel vaso di vetro dell'embriologo, dove serve a insegnare la norma».¹⁰⁵

Dunque, il mostro, una volta visto come enigma, ora viene a essere spogliato di ogni riferimento simbolico-religioso per divenire oggetto della teratologia scientifica che in questi anni si afferma come nuova disciplina. Il suo compito sarà quello di classificare le anomalie su basi scientifiche per affermare l'esistenza di un ordine patologico¹⁰⁶ anche se la conseguenza sarà quella di renderlo oggetto di un discorso normativo, ancora influenzato dalla metafisica e dalla verità.¹⁰⁷

Alle spalle della verità scientifica, difatti, continua a mostrarsi la dimensione aleturgica della verità-potere: ciò perché il campo epistemologico, pur affondando in un *a priori* pluralizzato storicamente e geograficamente,¹⁰⁸ ha mantenuto una logica circolare con i dispositivi di potere. Tuttavia, tale circolarità non è soltanto circolarità che rimanda costantemente il potere al sapere e viceversa, ma anche circolarità all'interno del discorso dell'identico: esso è tanto un punto di partenza quanto un punto di arrivo, giacché a partire da esso è possibile definire la differenza come ciò che produce

104 Cfr. *ivi*, pp. 173-174.

105 G. Canguilhem, *La connaissance de la vie*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1965; tr. it. di F. Bassini, *La conoscenza della vita*, Il Mulino, Bologna, 1976, p. 248.

106 Patologico, per Canguilhem, è quell'individuo che si fa portatore di anomalie, ma nel campo della medicina e dell'uomo la mostruosità porta a sostituire la violazione della norma biologica con quella della norma sociale. E di fatto l'asse si sposta opponendo "patologico-normale" in senso distorto (cfr. *ivi*, cit., pp. 219-237).

107 Cfr. L. Nuzzo, *Il mostro di Foucault. Limite, legge, eccedenza*, cit., pp. 175-182.

108 Cfr. S. Cantucci, *Introduzione a Foucault*, cit., p. 55.

l'identità.¹⁰⁹ È necessario pertanto pensare la differenza come una negazione di identità: allontanandosi dalla somiglianza perfetta le differenze si ordinano secondo una scala continua.¹¹⁰ In questo modo è possibile ottenere una conoscenza assolutamente certa delle identità e dei passaggi che collegano un elemento della serie al successivo.¹¹¹

Surrettiziamente dietro questa logica matematica, appare la dimensione puramente normativa dell'*episteme*: l'ordinare, per Foucault, si traduce in un insieme di pratiche che regolano il discorso di potere e rendono evidente il carattere coercitivo del sapere.¹¹²

L'analisi archeo-genealogica foucaultiana si muove proprio lungo questo assetto che ha evidenziato il seguente nodo:

«Non c'è esercizio del potere senza una certa economia dei discorsi di verità che funzioni in - a partire da e attraverso - questo potere. Siamo sottomessi dal potere alla produzione della verità e non possiamo esercitare il potere che attraverso la produzione della verità».¹¹³

Ne consegue che il dislocamento da un'analisi archeologica¹¹⁴ a una genealogica.¹¹⁵

Ciò ha come effetto quello di ampliare il raggio di ricerca, coniugando quanto già appurato dallo studio dei discorsi a quello delle strategie di potere che li sottendono e ne determinano gli effetti.¹¹⁶

Il lavoro di Foucault è emblematico perché permette di individuare i meccanismi di potere/sapere in opera e di mettere in luce i condizionamenti agenti, che inevitabilmente vanno a determinare i comportamenti sia individuali che collettivi.¹¹⁷

109 Cfr. L. Nuzzo, *Il mostro di Foucault. Limite, legge, eccedenza*, cit., p. 191.

110 Cfr. *ivi*, p. 192.

111 Cfr. M. Foucault, *Les mots et les choses*, cit., pp. 70-71.

112 Cfr. L. Nuzzo, *Il mostro di Foucault. Limite, legge, eccedenza*, cit., p. 192.

113 M. Foucault, *Il faut défendre la société*, Hautes Études Seuil-Gallimard, Paris, 1997; tr. it. di M. Bertani, A. Fontana, *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France (1975-1976)*, Feltrinelli Editore, Milano, 2009, p. 29.

114 «L'archeologia dovrebbe poter mostrare [...] il gioco delle differenti trasformazioni delle formazioni discorsive, su diversi piani e senza alcuna pretesa teleologica. L'epoca, da questo punto di vista, è solo il nome che si può dare a un groviglio di continuità/discontinuità, [...] delle quali bisogna mostrare precisamente i rapporti» (M. Iofrida, D. Melegari, *Foucault*, cit., p. 110.) Cioè, l'archeologia si occupa di definire la nascita e lo sviluppo *storico* delle formazioni discorsive e non-discorsive di una determinata cultura. Un pensiero simile è riscontrabile in Khun: il paradigma scientifico condiviso non è attraversato da istanze considerate egualmente vere nelle altre epoche, questo perché in un paradigma tendono a evidenziarsi delle *anomalie* (fenomeni inconciliabili) che portano allo stabilirsi di un nuovo paradigma (cfr. S. Okasha, *Philosophy of Science. A very short introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2002; tr. it. di M. Di Francesco, *Il primo libro di filosofia della scienza*, Einaudi editore, Torino, 2006, pp.82-85).

115 L'analisi genealogica mette in luce come i dispositivi di potere siano basati su regimi di verità e il sapere in vigore, come questi ne regolino il funzionamento (cfr. S. Cantucci, *Introduzione a Foucault*, cit., p. 83).

116 Cfr. L. Nuzzo, *Il mostro di Foucault. Limite, legge, eccedenza*, cit., pp. 212-213.

In *Les anormaux* Foucault individua ancora una volta nel mostro il paradigma attraverso cui avviene la trasformazione dei dispositivi di controllo del corpo sociale: nel XVIII secolo si assiste al passaggio tra l’Ancien Régime al biopotere moderno nell’ottica di un potere, non semplicemente repressivo, bensì produttivo. Difatti la nuova economia di impianto industriale permette la creazione di nuove tecniche di controllo più capillare.¹¹⁸ Per descrivere al meglio il passaggio da un modello classico a quello moderno, Foucault utilizza due esempi di gestione: quella della lebbra e quello della peste.

«I lebbrosi erano infatti rigettati [...] al di là dei muri della città, al di là dei limiti della comunità. [...] Si trattava di pratiche di esclusione, di pratiche di rigetto. Oggi diremmo: pratiche di "marginalizzazione". È sotto questa forma che si descrive il modo in cui il potere si esercita sui folli, sui malati, sui criminali [...] Gli effetti e i meccanismi di potere che si esercitano su di loro sono genericamente descritti come meccanismi ed effetti di allontanamento».¹¹⁹

Il modello della lebbra rinvia a un modello tipico del potere “sovrano”, ossia quel tipo di potere che mira all’auto-conservazione e quindi incentrato sul carattere prettamente repressivo che si manifesta nell’esclusione,¹²⁰ nel potere di *poter far morire*.¹²¹

La questione dei lebbrosari in Francia non venne risolta fino al termine del secolo XVII, quando la lebbra iniziò a ritirarsi. Secoli dopo si ritroveranno negli stessi luoghi le medesime pratiche di esclusione:¹²² l’Hôpital général di Parigi accoglierà il frutto del “grande internamento”, riproposto per la parte fluttuante della popolazione, cioè ai mendicanti, vagabondi, folli e oziosi.¹²³

Il secondo modello è rappresentato dalle pratiche di controllo e potere operate durante la peste del XVIII secolo: non era possibile con lo scoppio della pandemia escludere gli appestati a causa del rischio di contagio.

«La città colpita dalla peste [...] era divisa in distretti; i distretti erano divisi in quartieri; nei quartieri si isolavano le strade. [...] All’inizio della quarantena tutti i cittadini che si trovavano nella città dovevano dare il proprio nome [...] Tutti i giorni gli ispettori dovevano passare davanti a ogni casa, fermarsi e fare l’appello [...] E a questo punto che si faceva la

117 Cfr. M. Russo, *La zona grigia. Foucault e l’antropologia*, in *Dopo Foucault. Genealogie del postmoderno*, a cura di E. De Conciliis, «Eterotopie», Mimesis edizioni, Milano, 2007, p. 298.

118 Cfr. L. Nuzzo, *Il mostro di Foucault. Limite, legge, eccedenza*, cit., pp. 233-234.

119 M. Foucault, *Les anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975*, Seuil/Gallimard, Paris, 1999; tr. it di V Marchetti, A. Salomoni, *Gli anormali. Corsi al Collège de France (1974-1975)*, Feltrinelli editore, Milano, 2009, p. 47.

120 Cfr. L. Nuzzo, *Il mostro di Foucault. Limite, legge, eccedenza*, cit., p. 235.

121 L’esclusione del lebbroso era un’esclusione totale, si trattava di una sorta di “morte”: all’atto dell’esclusione veniva officiata una cerimonia funebre e i beni posseduti trasmessi ai congiunti (cfr. M. Foucault, *Les anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975*, cit., p. 47).

122 Cfr. M. Foucault, *Historie de la folie a l’âge classique*, cit., pp. 62-63.

123 Cfr. M. Foucault, *Les anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975*, cit., p. 48.

selezione tra gli individui, la selezione tra coloro che erano malati e coloro che non lo erano»¹²⁴

La peste costituisce un paradigma totalmente diverso: quello del biopotere moderno,¹²⁵ il quale esercita pratiche che assumono la vita, e non più la morte, come oggetto di intervento.¹²⁶ Infatti si trattò di un tentativo di massimizzare la forza e la salute degli individui per produrre una popolazione sana e produttiva a sua volta, grazie all'invenzione delle tecnologie positive di potere. La norma che ne deriva non ha l'obiettivo di escludere, ma al contrario intende intervenire e trasformare ciò che esce da essa.¹²⁷ Da questo modello prenderanno forma tutta una serie di pratiche atte a contenere e recuperare l'anomalo nel tentativo di normalizzarlo, reintrodurlo come membro produttivo della società:

«Se è vero che la lebbra ha suscitato i rituali di esclusione, [...] la peste ha suscitato gli schemi disciplinari. Piuttosto che la divisione massiccia e binaria tra gli uni e gli altri, essa richiama separazioni multiple, distribuzioni individualizzanti, un'organizzazione in profondità di sorveglianze e di controlli, un'intensificazione ed una ramificazione del potere»¹²⁸

Nascono così gli istituti correttivi, all'insegna della necessità di riportare la devianza alla regola della norma: le prigioni, gli ospedali, i manicomi, sono i luoghi principali in cui si attua la normalizzazione grazie al potere disciplinare.

Ed è grazie a quest'ultimo che, con l'introduzione di differenze individuali in un sistema di uguaglianza formale, compare a pieno titolo l'anormalità come elemento necessario:

«è peculiare del secolo XIX l'aver applicato allo spazio dell'esclusione, di cui il lebbroso era l'abitante simbolico [...] la tecnica di potere propria dell'incasellamento disciplinare. [...] l'asilo psichiatrico, il penitenziario, la casa di correzione, [...] – in generale tutte le istanze di controllo –, funzionano su un doppio schema: quello della divisione binaria (pazzo-non pazzo, pericoloso-inoffensivo, normale-anormale); e quello dell'assegnazione coercitiva, della ripartizione differenziale ([...] come riconoscerlo; come esercitare su di lui, in maniera individuale, una sorveglianza costante, eccetera)».¹²⁹

124 *Ivi*, pp. 48-49.

125 Tra il XVIII secolo e il XX, si assiste a un mutamento delle relazioni del potere, le quali alla sorveglianza e addestramento affiancano una serie di pratiche legate alla regolazione dei fenomeni di massa: il biopotere è una tecnologia non disciplinare che fa presa sulla regolazione dei corpi non più dei singoli individui, ma ai processi vitali. Lo scopo del biopotere è quello di andare a influenzare direttamente abitudini e comportamenti per esercitare, su scala globale, un potere più semplice da gestire (cfr. S. Cantucci, *Introduzione a Foucault*, cit., pp. 117-118).

126 Cfr. L. Nuzzo, *Il mostro di Foucault. Limite, legge, eccedenza*, cit., p. 235.

127 Cfr. M. Foucault, *Les anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975*, cit., pp. 50-53.

128 M. Foucault, *Surveiller et punir: Naissance de la prison*, Editions Gallimard, Paris, 1975; tr. it. di A. Tarchetti, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi editore, Torino, 1976, p. 231.

129 *Ivi*, p. 233.

Il Panopticon¹³⁰ è la figura architettonica che regge questo sistema di disciplina; esso si estende, appunto, a scuole, caserme, ospedali, fabbriche, facendo sì che tutte queste istituzioni siano simili alle prigioni.¹³¹ Tali prigioni, attraverso schemi politico-morali, economici e tecnico-medici, portano alla massima intensità tutte le procedure tipiche dei processi disciplinari e rendono la stessa società controllore dell'esercizio di potere.¹³² Il dispositivo di potere, cioè ciò che produce effetti di verità e soggettivazione proprio grazie al suo intrinseco carattere *positivo*, diviene lo stesso "essere soggetti", ossia il rapporto che l'uomo intrattiene con se stesso strutturando così una dimensione vitale accolta come identitaria. Dunque la repressione regolativa si ripiega su stessa divenendo una cattiva coscienza interna allo stesso soggetto¹³³ e ciò, in *Sorvegliare e punire*, procede appunto nella direzione di un potere generativo nell'ambito politico-educativo-terapeutico. Il processo di soggettivazione non fa altro che far emergere tutti quei soggetti trasgressivi¹³⁴ rispetto al regime di verità condiviso dalla società.

La produttività del potere nei confronti della vita fa sì che il vivente venga implicato negli stessi dispositivi che lo catturano e ne orientano i comportamenti:¹³⁵ ad esempio negli ospedali le tecniche di disciplina hanno esplicitato il nuovo carattere normativo e

130 Il Panopticon è un principio secondo il quale vi è una costruzione ad anello, formata da celle con grandi finestre e al suo centro una torre. Ponendo un sorvegliante sulla torre, riuscirà a vedere tutti i detenuti. In questo modo il detenuto: «È visto, ma non vede; oggetto di una informazione, mai soggetto di una comunicazione» (*Ivi*, p. 234).

131 Il teatro punitivo del XVIII secolo, in cui la natura della punizione e del delitto avrebbero dovuto corrispondersi, viene sostituito con l'incarcerazione. In questo modo il criminale diviene nemico del patto sociale e oggetto di intervento da parte del potere (cfr. M. Iofrida, D. Melegari, *Foucault*, cit., pp. 169-170).

132 Cfr. *ivi*, pp. 173-174.

133 Nietzsche è il primo a proporsi di indagare la genealogia (origine) della morale: il primo modello analizzato è il paradigma "buono/cattivo", cioè il modo in cui i nobili designano se stessi attribuendo agli altri il loro modo d'essere cattivi, ossia semplici, senza però alcuna connotazione morale. Saranno i cattivi a introdurre un sistema di controvalori che riscatti la loro condizione subordinata. Il paradigma "buono/malvagio" partirà dalla definizione che i deboli attribuiranno a se stessi, denigrando i loro antagonisti. In questo modo il termine "malvagio" assume una connotazione morale tipica della cattiva coscienza: il processo attraverso cui la coscienza si è fatta coscienza della colpa (cfr. F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, 1887; tr. it di F. Masini, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, Adelphi edizioni, Milano, 1984, pp. 35-70).

134 La trasgressione è un'affermazione non positiva, cioè non afferma o nega valori, ma è capace di mettere in scacco il principio di identità su cui poggia una certa rappresentazione del mondo (cfr. L. Nuzzo, *Il mostro di Foucault. Limite, legge, eccedenza*, cit., pp. 159-160).

135 Cfr. L. Bazzicalupo, *La diseguaglianza oblativa: soggettivazione/assoggettamento*, in *Dopo Foucault. Genealogie del postmoderno*, a cura di E. De Conciliis, «Eterotopie», Mimesis edizioni, Milano, 2007, pp. 180-181.

poliziesco della medicina la quale non si limiterebbe più a un sapere terapeutico, ma produrrebbe, similmente alla prigioni, uno stato di continua sorveglianza.¹³⁶

«La tesi che fa riferimento al rispetto morale verso se stessi sostiene invece che gli individui hanno una responsabilità morale nel mantenimento della loro salute. L'impresa permanente di restituire il sistema di normalità non passa più soltanto attraverso la distinzione tra normale e patologico».¹³⁷

Come si nota, la devianza precedentemente solo derivante solo dalla norma biologica, come l'insorgenza di deformità e malattie nel quale rientrava lo stato del mostro biologico, ora si sovrappone a una devianza anche morale. Lo si evince dalla responsabilità dell'individuo nei confronti della propria salute, il quale si avvia a modificare i propri stili di vita, ma anche nel "trattamento morale" riservato agli alienati nella struttura dei manicomi.¹³⁸

«Tutto è organizzato in modo che il folle si riconosca in un mondo del giudizio che lo circonda da ogni parte; egli deve sapersi sorvegliato, giudicato e condannato; dalla colpa alla punizione il legame deve essere evidente, come una colpevolezza riconosciuta da tutti».¹³⁹

Questo tipo di potere, che ha come oggetto la vita cercando di produrre una normalizzazione nelle devianze, utilizza sia dispositivi di carattere medico-scientifico, sia sapere giuridico provocando una sovrapposizione che ibrida il discorso vero, cioè quello scientifico, al potere che riguarda la vita e la morte. In tal modo la figura del mostro, in virtù del carattere medico-giuridico in quanto eccezione della legge naturale e della legge sociale, crea una fusione tra mostro biologico e mostro morale.¹⁴⁰

La genealogia del mostro rimette in campo la domanda kantiana "*Was ist der Mensch?*", Foucault l'affronta riprendendo la definizione anticipata dal suo maestro Canguilhem per cui ogni cosa nell'uomo è socialmente prodotta e dunque:

«La biologia umana e la medicina siano le parti necessarie di una "antropologia" [...], pensiamo anche che non esiste antropologia che non presupponga una morale, di modo che il concetto di "normale" resta sempre, sul piano umano, un concetto normativo la cui portata è propriamente filosofica».¹⁴¹

136 Cfr. G. Vagnarelli, *Medicalizzazione e colpevolezza: la biopolitica dell'incitazione del vivente*, in *Medicalizzazione, sorveglianza e biopolitica. A partire da Foucault*, a cura di N. Mattucci, G. Vagnarelli, «Filosofie», Mimesis edizioni, Milano, n° 161, 2012, p. 58.

137 *Ivi*, pp. 62-68.

138 Cfr. M. Foucault, *Historie de la folie a l'âge classique*, cit., p. 676.

139 *Ivi*, p. 693.

140 Cfr. L. Nuzzo, *Il mostro di Foucault. Limite, legge, eccedenza*, cit., pp. 218-219.

141 G. Canguilhem, *La connaissance de la vie*, cit., p. 234.

Per Foucault, il caso emblematico per descrivere questa sovrapposizione del piano morale e del piano biologico è la figura dell'ermafrodito: ciò che un tempo era una mescolanza di ciò che avrebbe dovuto essere distinto, ora è una malformazione, quindi un errore che propriamente non rompe l'ordine della natura, ma che può ancora sfociare in un comportamento deviato. Il passaggio da natura mostruosa a comportamento mostruoso, allora, fa emergere un capovolgimento del rapporto tra mostruosità e criminalità:

«Sino al XVII-XVIII secolo, la mostruosità come manifestazione naturale del contro-natura porta con sé un indizio di criminalità. [...] Poi a partire da XIX secolo, il rapporto si inverte, e si avrà ciò che potremmo definire il sospetto sistematico di mostruosità al fondo di ogni criminalità».¹⁴²

Questa trasformazione avvenne principalmente perché la condotta criminale del mostro è caratterizzata da un istinto definito selvaggio che contrasta con l'ordine necessario alla società.¹⁴³ Ergo, sotto le sembianze del criminale ecco che si riaffaccia la natura contro-natura del mostro.¹⁴⁴ La definizione di mostro morale permette, all'effettivo, di spiegare il crimine quantunque questo avvenga senza ragione. Il mostro così resta un principio tautologico paradossale poiché rinvia a se stesso come spiegazione: il crimine è mostruoso per il fatto che è mostruoso.¹⁴⁵ Il che porta il mostro, nella figura del criminale, a disattivare il diritto in quanto atto senza ragione compiuto da un soggetto dotato di ragione, e affidare il recupero del criminale alla psichiatria¹⁴⁶:

«Da un lato, ha codificato la follia come malattia; ha patologizzato il disordine, gli errori, le illusioni della follia; ha proceduto ad analisi [...] che avvicinasse il più possibile l'igiene pubblica, o meglio, la protezione sociale [...] al sapere medico [...] Dall'altro lato, ha codificato la follia come pericolo, ovverosia l'ha fatta apparire come portatrice di pericoli».¹⁴⁷

142 M. Foucault, *Les anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975*, cit., p. 79.

143 Foucault identifica tre figure che costituiscono il campo dell'anomalia del XIX secolo: il mostro umano, l'individuo da correggere e il bambino masturbatore. Il mostro umano ha una definizione essenzialmente giuridica per il fatto che la sua esistenza trasgredisce le leggi della natura quanto quelle della società. La seconda figura è l'individuo da correggere, strettamente legato al contesto familiare. La terza figura è quella del bambino onanista, portatore di un segreto universale (cfr. *ivi*, pp. 57-61).

144 Cfr. L. Nuzzo, *Il mostro di Foucault. Limite, legge, eccedenza*, cit., pp. 237-238.

145 Cfr. *ivi*, p. 239.

146 «La perizia deve permettere [...] di tracciare una linea di separazione e dicotomica tra malattia e responsabilità [...] Ma poco a poco si ordisce una specie di *continuum* medico giudiziario [...] La pratica o tecnica della doppia qualificazione organizza ciò che potremmo chiamare il dominio della "perversità" [...] sono elementi biografici in forma di racconto e non certo principi di spiegazione dell'atto» (M. Foucault, *Les anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975*, cit., p. 38). Ciò ha portato a uno scambio categoriale tra categorie giuridiche e nozioni mediche permettendo di far funzionare le une all'interno delle altre (cfr. *ivi*, p. 39).

147 *Ivi*, pp. 110-111.

Il mostro così mostra ancora una volta il suo carattere proprio: quello di limite. In questo caso si pone ai margini della legge, è la sua trasgressione, ma è anche ciò a partire dal quale si produce l'ordine che lo vorrebbe escludere.

Il mostro rappresenta l'indifferenza originaria tra diritto e violenza, ragione e follia, natura e contro-natura.

La diretta conseguenza del limite posto dal mostro è il razzismo, derivazione delle razze mostruose dell'antichità e medioevo che crea una polarità inevitabile tra "noi" e "loro", tra il selvaggio e il barbaro. Il selvaggio¹⁴⁸ è sempre essenzialmente buono perché:

«Il selvaggio è sempre tale nello stato selvaggio, con altri selvaggi; ma, a partire dal momento in cui si trova all'interno di un rapporto di tipo sociale, il selvaggio cessa di essere tale. Per contro, il barbaro è qualcuno che si comprende [...] solo in relazione a una civiltà, rispetto alla quale egli si trova in una relazione di esteriorità».¹⁴⁹

Questa visione è stata in parte veicolata dalla teoria dell'evoluzione di Darwin basata su una filologia che darà vita alla teoria delle razze in senso storico teorico. Il razzismo si fonda sull'idea della razza che si infiltra nel corpo sociale creando uno sdoppiamento, non tanto tra due razze, ma tra sovra-razza (quella che detiene il potere e quindi a tutti gli effetti titolare della norma) e sotto-razza (tutti coloro che deviano dal patrimonio biologico della prima).¹⁵⁰

Ma non solo, esiste anche un altro tipo di razzismo: esso nasce direttamente dalla psichiatria e dalle sue analisi legate alla degenerazione e all'ereditarietà.¹⁵¹

«Il razzismo che nasce dalla psichiatria di quest'epoca è il razzismo contro l'anormale, il razzismo contro gli individui che, in quanto portatori di uno stato, di uno stigma, di un difetto qualsiasi, possono trasmettere alla loro discendenza, nel modo più incerto, le conseguenze imprevedibili del male, o piuttosto del non-normale, che recano in sé».¹⁵²

Nella società occidentale e moderna la caccia alle minoranze non è un fenomeno estraneo: è radicato nella cultura che si è fortificata nei secoli e che ha riconosciuto nelle minoranze etniche, religiose, nelle anomalie fisiche e mentali e persino nell'anormalità

148 «Il selvaggio, buono o cattivo, è quell'uomo di natura che i giuristi, o i teorici del diritto, adducevano, prima della società, e per costituire la società, come elemento a partire dal quale il corpo sociale poteva costituirsi» (M. Foucault, *Il faut défendre la société*, cit., p. 168). In Rousseau il "buon selvaggio" è, appunto, l'uomo di natura che in tale stato era ancora buono, la cui corruzione nasce nel momento è costretto a vivere in società con altri uomini: «le catene della servitù si sono formate soltanto per opera della mutua dipendenza degli uomini» (J. Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, 1775; tr. it. di G. Preti, *Origine della diseguaglianza*, Feltrinelli editore, Milano, 2017, p. 69).

149 M. Foucault, *Il faut défendre la société*, cit., p. 169.

150 Cfr. *ivi*, pp. 57-58.

151 Cfr. M. Foucault, *Les anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975*, cit., p. 282.

152 *Ibidem*.

sociale dei tratti capaci di polarizzare i persecutori contro gli spiriti che ne sono afflitti.¹⁵³

Questo accade e continuerà ad accadere fintanto che il mostro, qualsivoglia sia il segno che lo contraddistingua come tale, continuerà a incarnare l'archetipo che più spaventa l'uomo: l'archetipo del diverso, ossia colui che non può essere catturato nell'ordine del discorso e ricondotto a norma.

¹⁵³ Cfr. R. Girard, *Le bouc émissaire*, cit., pp. 37-39.

2.2 La trasgressione del mostro

Il pensiero del mostruoso, come si è visto, è pensiero della Differenza costantemente catturata dall'ordine del discorso, sia esso scientifico o politico, e disarmato della sua potenza sovversiva. I discorsi di veridizione, il sapere epistemologico e i dispositivi di potere impiegati dalla legge sono tutti luoghi in cui il mostro espone la necessità di un pensiero non dialettico che permetta un'esperienza del limite e che puntualmente viene neutralizzato.

Fin dall'antichità il mostro viene percepito come una sfida all'ordine naturale, sfida poi accolta nel mito sotto forma dell'enigma.¹⁵⁴

Enigma è l'esperienza dell'impossibile che si sottrae all'*ego cogito* cartesiano, è la sfida a viso aperto all'esperienza epistemica perché produce uno scarto che eccede sia l'ordine che la legge. In quest'ottica la tradizione metafisica post-kantiana ha trasportato la trascendenza sul piano della conoscenza rendendo il soggetto *allotropo* empirico-trascendentale¹⁵⁵ anche sul piano del diritto. Per Foucault, dunque, è necessario cercare di sottrarre la trasgressione, l'altro della legge, al *negativo* con cui era stata pensata per costruire l'ordine simbolico della norma.¹⁵⁶ Infatti il pensiero metafisico neutralizza la differenza attraverso la distinzione di oggettualità considerate opposte: il vero e il falso, il soggetto e l'oggetto, la trasgressione e la legge. Ma l'opposizione rientra in un ordine del discorso tale per cui non è mai simmetrica e uno dei due poli è sempre superiore e positivo rispetto all'altro, inferiore e negativo.¹⁵⁷

Questo tipo di ragionamento pone inevitabilmente la trasgressione come negazione della legge e in questo modo non fa altro che confermarne il dominio. Tuttavia l'opposizione tra trasgressione e legge non è una relazione dialettica: l'esperienza del limite decostruisce il mito dell'antropologia trascendentale e del primato dell'uomo collocando la relazione tra trasgressione e limite in una spirale che non produce mai il superamento definitivo del limite stesso.¹⁵⁸

154 Cfr. L. Nuzzo, *Il mostro di Foucault. Limite, legge, eccedenza*, cit., pp. 110-111.

155 «Il pensiero moderno non ha potuto evitare [...] di cercare il luogo ad un discorso che consentisse di analizzare l'uomo come soggetto cioè come luogo di conoscenze empiriche ma ricondotte quanto più vicino a ciò che le rende possibili, e come forma pura immediatamente presente a tali contenuti» (M. Foucault, *Les mots et les choses*, cit., pp. 342-343).

156 Cfr. L. Nuzzo, *Il mostro di Foucault. Limite, legge, eccedenza*, cit., pp. 112-113.

157 Cfr. *ivi*, p. 114.

158 Cfr. *ivi*, pp. 115-119.

La macchina antropogenetica¹⁵⁹ è ciò che ha permesso all'uomo, in quanto essere mancante, di riconoscersi a partire della separazione tra *animalitas* e *humanitas*. Ciò permette all'uomo di assurgere la propria umanità nella trascendenza data dalla legge del *logos* per superare definitivamente la condizione animale.¹⁶⁰

«Le scelte fondazionali operate nella metafisica hanno conseguenze impegnative sugli animali, veri capri espiatori della virata mentalista di Cartesio».¹⁶¹

Ancora una volta, l'umano separa e istituisce se stesso ponendosi in una relazione in cui l'Altro da sé è considerato inferiore dalla dimensione sovrana del *logos* che con carattere coercitivo impregna ogni aspetto della vita umana.

Per Foucault, Nietzsche rappresenta una prima messa in discussione del pensiero antropologico, in *Les mots et les choses* infatti si legge:

«Nietzsche ritrovò il punto in cui uomo e Dio si appartengono a vicenda, in cui la morte del secondo è sinonimo della scomparsa del primo [...] Oggi possiamo pensare soltanto entro il vuoto dell'uomo scomparso. Questo vuoto infatti non costituisce una mancanza; non prescrive una lacuna da colmare. Non è né più né meno che l'apertura di uno spazio in cui finalmente è di nuovo possibile pensare».¹⁶²

La morte di Dio è, sempre per Foucault, il momento in cui privandoci del limite illimitato ci viene restituito lo spazio illimitato del limite in cui fare esperienza della trasgressione.

E nei termini in cui la trasgressione non è più pensabile come semplice negazione della legge, ecco che allora la follia originaria può essere ridefinita prima della sua cattura nell'ordine del discorso della ragione. La follia, quindi, separandosi finalmente dalla definizione di patologia può apparire come nuova esperienza della trasgressione che sospende il senso permettendo un vuoto con infiniti significati.¹⁶³ Solo questo vuoto di senso delle parole potrebbe rendere appieno la totalità di ciò che è la follia:¹⁶⁴

«Bisognerebbe dunque tendere l'orecchio, chinarsi verso questo borbottio del mondo, cercare di scorgere tante immagini che non sono mai state poesia, tanti fantasmi che non hanno mai raggiunto i colori della veglia. Ma senza dubbio l'impresa è doppiamente impossibile: perché ci obbligherebbe a ricostruire la polvere di quei colori concreti, di

159 «L'antropogenesi è quel processo che porta il vivente a dire "io", a trascendere l'immanenza della propria vita e a vedersi dall'esterno» (*Ivi*, p. 116).

160 «L'animale ha dunque rapporto con l'ente, ma non con l'ente in quanto tale [...] Heidegger ci tiene a notare che questo "in quanto tale" non dipende dal linguaggio, dal *logos*: è l'"in quanto tale" che fonda il *logos*» (J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, cit., p. 200).

161 E. Scribano, *Macchine con la mente, Fisiologia e metafisica tra Cartesio e Spinoza*, Carrocci editore, Roma, 2015, pp. 47-49.

162 M. Foucault, *Les mots et les choses*, cit., p. 366.

163 Cfr. L. Nuzzo, *Il mostro di Foucault. Limite, legge, eccedenza*, cit., pp. 120-125.

164 Cfr. M. Iofrida, D. Melegari, *Foucault*, cit., p. 29.

quelle parole insensate che niente lega al tempo; e soprattutto perché quei dolori e quelle parole non esistono e non sono comunicate a se stessi e agli altri se non nel gesto della separazione che già li denuncia e li domina. Soltanto nell'atto della separazione e partendo da esso si può pensarli come polvere non ancora separata».¹⁶⁵

Fortunatamente quanto assunto teoricamente da Foucault, e prodotto praticamente da Basaglia, ha modificato l'intera psichiatria. Tutte le tecniche adottate nel XIX secolo all'interno degli istituti manicomiali erano di impianto "morale", consistevano cioè in una serie di procedure che si basavano su ricompense/punizioni, disciplina rigorosa e lavoro obbligatorio. Lo scopo di tutto ciò fu quello di rendere il medico il padrone della follia e di farla apparire nella sua verità, addomesticandola.¹⁶⁶ La psichiatria contemporanea ha preso le mosse da questo modo di produrre la malattia: il movimento dell'antipsichiatria si è adoperato proprio al fine di modificare il rapporto di potere storicamente instaurato tra psichiatra e malato.¹⁶⁷ Basaglia, attraverso le esperienze sul campo condotte nei manicomi di Trieste e Gorizia, ha dimostrato che il problema della sofferenza psichica non era necessariamente legata alla concezione storica di "pericolosità" della malattia mentale. Egli tradisce l'azione disciplinare della psichiatria, tipica delle tattiche biopolitiche del governo, ritenendo fondamentale investire sulla *forza della follia*.¹⁶⁸ Infatti, se precedentemente il tentativo era quello di neutralizzare il delirio e assoggettare la follia, anche attraverso la somministrazione massiccia di farmaci (psicofarmacologia) o la lobotomizzazione (psicochirurgia), ciò che Foucault e Basaglia hanno proposto è lasciare che il delirio si produca per rintracciarvi all'interno una testimonianza di "soggettività".¹⁶⁹

165 M. Foucault, *Historie de la folie a l'âge classique*, cit., p. 47.

166 In *Elogio della follia*, il saggio pensa di differenziarsi dal folle per il corretto uso della ragione, ma così facendo «egli priva l'uomo della sua umanità e crea piuttosto un nuovo dio, che non è mai esistito e mai esisterà; anzi, per dirla tutta, fa dell'uomo una statua di marmo, stupido e del tutto privo del sentimento umano. [...] Chi, infatti, non se la darà a gambe inorridito come se vedesse un mostro [...] insensibile alla passione e alla pietà?» (Erasmus da Rotterdam, *Moriae elogium, id est Stulticiae laus*, 1511; tr. it. di G. D'Anna, *Elogio della follia*, Newton Compton editori, Roma, 2014, p. 55).

167 Cfr. M. Foucault, *Storia della follia e antipsichiatria*, in *Foucault e la "Storia della follia" (1961-2011)*, a cura di P. A. Rovatti, «Aut Aut», cit., pp. 99-102. Si tratta di una trascrizione della conferenza tenuta da Foucault a Montréal il 9 maggio 1973, nel quadro del colloquio organizzato da Henri F. Ellenberger dal titolo «Faut il interner les psychiatres?» di cui non esiste una versione scritta. La prima versione del testo francese è recentemente apparsa in «Citès», fuori serie, nel 2010.

168 Cfr. P. Di Vittorio, *Togliersi la corona. Foucault e Basaglia, storia di una ricezione "minore"*, cit., pp. 52-57.

169 Cfr. M. Foucault, *Storia della follia e antipsichiatria*, cit., pp. 102-107.

È necessario sfuggire a questo binomio oppositivo normale/anormale e non solo in campo psichiatrico, ma in tutte quelle forme di assoggettamento messe in atto dal potere biopolitico:

«La legge è: più che il principio la prescrizione interna dei comportamenti, essa è il fuori che li avvolge, e che, in tal modo, li sottrae a qualsiasi interiorità; [...] Tramutando, all'insaputa di tutti, la loro singolarità nella grigia monotonia dell'universale, e aprendo intorno a essi uno spazio di malessere, di insoddisfazione, di zelo moltiplicato. E di trasgressione».¹⁷⁰

L'esperienza del limite deve realizzare il dislocamento del soggetto e dei discorsi di verità che lo imprigionano nello statuto ontologico.¹⁷¹ E la dialettica, secondo Foucault, è colpevole di aver sostituito il pensiero del limite con il gioco della contraddizione, ma bisogna liberarsi dal pensiero metafisico dell'opposizione e fare esperienza di un nuovo tipo di linguaggio in cui il soggetto del discorso svanisce.¹⁷²

«Questo pensiero che si tiene fuori da qualsiasi soggettività per farne sorgere come dall'esterno i limiti, [...] e che al tempo stesso si tiene sulla soglia di ogni positività, non tanto per coglierne il fondamento o la giustificazione, ma per ritrovare lo spazio in cui si manifesta, il vuoto in cui si situa, [...] costituisce quel che si potrebbe chiamare in una parola "pensiero del fuori"».¹⁷³

Un primo tentativo di “pensiero del fuori” sembrerebbe essere rappresentato da quella corrente neoplatonica inaugurata da Dionigi l'Aeropagita, ma che a ben guardare, come sostiene Foucault, tale esperienza del “fuori di sé”, raccontata sotto forma di teologia negativa, non fa altro che tornare a un pensiero che è Essere e Parola.¹⁷⁴ Cioè quindi che non si discosta realmente dal pensiero metafisico per eccellenza inaugurato da Parmenide per cui: «lo stesso è capire ed “essere”» (Fr. 3).¹⁷⁵ In questo modo lo sguardo abbraccia sempre la totalità e la via di ricerca dell'essere è ciò che farà apparire “la verità ben rotonda”, condannando la visione dell'uomo a un sistema che non può uscire dell'identico.¹⁷⁶

«Il pensiero non può vagare al di fuori dell'Essere (altrimenti non sarà più un autentico pensiero), né l'Essere offrire qualcosa di impensabile al pensiero. I due coincidono [...] in

170 M. Foucault, *La pensée du dehors*, Éditions Fata Morgana, Saint Clément de rivière, 1989; tr. it. di V. Del Ninno, *Il pensiero del fuori*, SE, Milano, 1997, p. 36.

171 Cfr. L. Nuzzo, *Il mostro di Foucault. Limite, legge, eccedenza*, cit., p. 85.

172 Cfr. *ivi*, p. 90.

173 M. Foucault, *La pensée du dehors*, cit., pp. 17-18.

174 Cfr. *ivi*, p. 18.

175 Parmenide, *Περὶ Φύσεως*; tr. it. di G. Cerri, *Poema sulla natura*, Rizzoli, Milano, 1999, p. 149. Ossia: «I due principi epistemologici interconnessi, quello dell'essere, cioè della riduzione razionale di un fenomeno all'altro e quello del nulla nasce dal nulla e nulla muore nel nulla, portano fatalmente a un monismo assoluto, nel cui orizzonte l'Essere non può avere origine o fine temporale» (*Ivi*, pp. 63-64).

176 Cfr. S. Givone, *La storia del nulla*, Gius. Laterza & Figli, Bari-Roma, 2003, pp. 24-25.

quanto rimandano alla medesima conformità che li piega l'uno sull'altro. [...] Così, se la filosofia, con i greci, si è assimilata la conoscenza [...] fissandosi sulla verità [...] ha lasciato cadere la vita [...] per il fatto di aver sviluppato, per ascetismo, una volontà negativa nei confronti della vita, come pensava Nietzsche».¹⁷⁷

E così, nel mondo segnato dalla morte di Dio, la conoscenza non è più pensabile come corrispondenza tra idee e mondo, poiché viene a mancare il garante di questa corrispondenza. Cade in questo modo la prospettiva antropocentrica che aveva posto nell'uomo la possibilità della conoscenza di una verità in sé e, come sosteneva Nietzsche, si fa avanti la concezione per cui la conoscenza è sempre prospettica, cioè data come risultato storico di condizioni che non sono dell'ordine della conoscenza.¹⁷⁸ In questo modo si attua il decentramento non solo del soggetto come condizione trascendentale, ma dello stesso pensiero riflessivo: l'“Io penso” cartesiano ha portato a credere che “pensare” significhi “ri-flettere”, cioè operare un ripiegamento su stesso capace di potenziare il soggetto e la sua realtà ontologica. Ma Foucault propone ne *Il pensiero del fuori* un nuovo tipo di pensiero, in grado di assumere il limite come proprio centro:¹⁷⁹ l'“io parlo”¹⁸⁰ che:

«Nel momento in cui pronuncio semplicemente “io parlo”, [...] le due proposizioni che si celano in questo enunciato (“io parlo” e “io dico che io parlo”) non si compromettono in alcun modo. [...] l'affermazione afferma, adattandosi esattamente a se stessa, non debordando oltre alcun margine, scongiurando qualsiasi pericolo d'errore giacché nient'altro dico se non il fatto che parlo».¹⁸¹

Il vuoto in cui si manifesta l'esilità di questo pensiero senza contenuto lascia aperto uno spazio infinito in cui l'“io” che parla risulta frammentato e si disperde in tale spazio: nulla potrà porgli limite, né la verità, né i sistemi rappresentativi perché colui che parla non è più responsabile del discorso.¹⁸²

Foucault individua nella dimensione letteraria del discorso il luogo in cui il linguaggio non è solamente il mezzo per esprimere l'esperienza del limite, ma lo spazio stesso in

177 F. Jullien, *Dé-coïncidence. D'où viennent l'art et l'existence*, cit., pp. 93-94.

178 Cfr. *ivi*, cit., p. 102.

179 Cfr. *ivi*, p. 97.

180 In *Il pensiero del fuori*, si mette a paragone l'“io parlo” con l'“io mento” che aveva fatto tremare la verità greca: l'“io mento” infatti esprimeva un paradosso, la cui soluzione sarebbe stata riscontrata in due proposizioni tra di loro annullanti. La questione dell'“io parlo”, invece, non presenta lo stesso problema di carattere logico-formale, in quanto non si negano a vicenda (cfr. Nuzzo, *Il mostro di Foucault. Limite, legge, eccedenza*, cit., p. 95).

181 Cfr. M. Foucault, *La pensée du dehors*, cit., p. 12.

182 Cfr. *ivi*, p. 13.

cui esperirlo: il linguaggio letterario ha la possibilità di rompere le normali norme del discorso riflessivo, di trasgredire l'ordine del pensiero e di porsi come evento.¹⁸³

«Il linguaggio stesso è Poesia in senso essenziale. Essendo il linguaggio quell'evento in cui l'ente in quanto ente si apre in generale agli uomini. [...] L'arte, in quanto messa in opera della verità, è Poesia. [...] Il porsi in opera della verità apre il prodigioso, rovesciando l'ordinario e ciò che è mantenuto come tale».¹⁸⁴

Il frazionamento del linguaggio probabilmente è solo la conseguenza più recente della rottura dell'ordine classico,¹⁸⁵ la necessità di operare la de-coincidenza che apre a possibilità inaudite ristabilendo la libertà originaria del gioco dell'esistenza, prima dell'adeguamento del senso.¹⁸⁶

In *Les mots et les choses*, Foucault definisce il linguaggio attraverso le parole di Mallarmé: ciò che parla è la parola stessa, nel suo nulla, nel suo essere enigmatico e privo di senso.¹⁸⁷ Risulta, pertanto, l'impossibilità di riportare la parola all'interno di un'unità discorsiva. Infatti la letteratura moderna si annuncia in rottura con la configurazione epistemologica e percorre una strada capace di abbandonare definitivamente la rappresentazione come espressione della conoscenza:

«Dall'interno del linguaggio sperimentato e percorso in quanto tale, nel gioco delle sue possibilità tese al loro punto estremo, si annuncia che l'uomo è "finito", e che raggiungendo la cima di ogni parola possibile, egli non pervenne al cuore di se stesso, ma all'orlo di ciò che lo limita: ossia nella ragione in cui si aggira la morte, in cui il pensiero si spegne».¹⁸⁸

Nello spazio messo in evidenza dalla letteratura e prima ancora dal movimento surrealista nella pittura¹⁸⁹, ha portato all'esperienza dell'impensabile da cui scaturiva il mostro, l'anormale, il folle: si tratta di un ritorno al linguaggio delle origini, di un'apertura che l'*episteme* aveva escluso dal sistema del medesimo.¹⁹⁰ Il linguaggio si scopre così liberato dai vecchi miti in cui si erano formate le parole della coscienza e si dirige verso contenuti che gli erano preesistenti: l'origine e la morte, che si ribaltano

183 Cfr. Nuzzo, *Il mostro di Foucault. Limite, legge, eccedenza*, cit., pp. 91-97.

184 M. Heidegger, *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt, 1950; tr. it. di P. Chiodi, *Sentieri interrotti*, «La nuova Italia» edizioni, Firenze, 1968, p. 70.

185 Cfr. M. Foucault, *Les mots et les choses*, cit., p. 329.

186 Cfr. F. Jullien, *Dé-coïncidence. D'où viennent l'art et l'existence*, cit., pp. 108-109.

187 Cfr. M. Foucault, *Les mots et les choses*, cit., p. 328.

188 Cfr. *ivi*, p. 409. Aggiunge Foucault che tale tendenza sembri derivare da forme del linguaggio ormai insostenibile e che si è manifestata all'interno della follia.

189 «Lo stesso avviene nella pittura, che de-coincide dalla "Natura" [...] rinuncia alla prospettiva di cui denuncia la fraudolenza e l'illusorietà dell'"illusione del vero". In termini generali, infatti, ci troviamo di fronte a una dissoluzione dell'equazione ontologica [...] che ha condotto a pensare a un'altra logica in cui non si ha più un'unica equazione» (F. Jullien, *Dé-coïncidence. D'où viennent l'art et l'existence*, cit., pp. 104-105).

190 Cfr. M. Foucault, *Les mots et les choses*, cit., p. 410.

l'uno nell'altro e mostrano come il soggetto, trascinato in uno spazio aperto, può di nuovo sentirsi libero.¹⁹¹

«Si tratta proprio di quel Sonno della Ragione, di cui Goya, già nel 1797, faceva la prima figura dell'idioma universale; si tratta di una notte che è quella, senza dubbio, della sragione classica [...] La follia è diventata la possibilità di abolire, nell'uomo, l'uomo e il mondo; [...] la follia è diventata l'ultimo scampo: la fine è l'inizio di tutto».¹⁹²

Questo spazio aperto, questo luogo “fuori”¹⁹³ dalle pratiche discorsive deve essere riscoperto, deve essere nuovamente abitato trovando un nuovo *ethos* che permetta di uscire dalle regole codificate.¹⁹⁴ La libertà non è stata elargita all'uomo da un essere superiore, ma deriva propriamente dalla capacità dell'essere umano di *tenersi fuori* dai suoi condizionamenti: solo nell'apprendere a “lasciarsi” e a desolidarizzare da se stessi permette una promozione del soggetto in senso etico. E ciò è alla base del rapporto etico con l'Altro: permette non solo di rispettarlo, ma di lasciarlo essere in quanto Altro.¹⁹⁵

Infatti, se nella cultura del sapere, dove l'umano assimila l'inumano e lo domina, il rapporto con l'Altro riporta sempre al Medesimo, ma nella prospettiva contemporanea ci si deve domandare:¹⁹⁶

«L'alterità dell'altro uomo, l'alterità d'altri, non ha forse, per l'io, immediatamente un carattere d'assoluto [...] in modo irriducibile, con un'alterità e una separazione refrattaria a ogni sintesi, anteriori a ogni unità».¹⁹⁷

Solo gli esseri liberi sono estranei gli uni agli altri: la libertà è proprio ciò che li separa e il linguaggio della conoscenza pura permette la conoscenza di un Altro che non è relativo, cioè al di là di qualunque attributo possa ridurlo a ciò che è comune.¹⁹⁸

Infatti, l'essere umano ha bisogno dell'Altro, perché solo attraverso l'Altro può evitare di sprofondare in se stesso. Ciò mette in luce la necessità di approcciarsi all'Altro sempre in quanto “altro”, di non fossilizzarsi nella normalizzazione data dalla relazione

191 Cfr. M. Foucault, *La pensée du dehors*, cit., pp. 57-69.

192 M. Foucault, *Historie de la folie a l'âge classique*, cit., pp. 729-730.

193 “Esistere” significa *ex-sistere*, dal latino teologico “tenersi fuori”. È un tenersi fuori dalla coincidenza, quindi da quell'adattamento al mondo che fonda la positività del pensiero (cfr. F. Jullien, *Dé-coïncidence. D'où viennent l'art et l'existence*, cit., p. 82).

194 Cfr. M. Foucault, *La pensée du dehors*, cit., p. 69.

195 Cfr. F. Jullien, *Dé-coïncidence. D'où viennent l'art et l'existence*, cit., pp. 86-88.

196 Cfr. E. Lévinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Éditions Grasset et Fasquelle, Paris, 1991; tr. it. di E. Beccarini, *Tra noi. Saggi sul pensare all'Altro*, Jaca Book, Milano, 1998, pp. 218-219

197 *Ibidem*.

198 Cfr. E. Lévinas, *Totalité et infini*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1971; tr. it. di A. Dell'Asta, *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano, 1977, p. 72. Per Lévinas il linguaggio deve essere un linguaggio etico, cioè in relazione con l'Altro, inteso come risignificazione linguistica nel rapporto con gli altri; ridefinire il linguaggio è un modo per ridefinire l'uomo.

poiché quest'ultima appare come un incontro che ha stabilito il suo "esserci", in cui è svanito il "fuori" apportato dell'Altro.¹⁹⁹ Il rapporto con l'Altro, dunque, deve sempre essere punto di partenza per un'etica libera da concetti e pregiudizi, esemplificata nel modello di ospitalità auspicata da Derrida:

«D'altra parte, saremmo così chiamati a questa implacabile legge dell'ospitalità: l'ospite, colui che accoglie l'ospite inviato o ricevuto, l'ospite che accoglie e che si crede proprietario di luoghi, è in verità un ospite ricevuto nella propria casa. [...] L'ospite come Host è Guest. La dimora si apre a se stessa, alla sua essenza come terra d'asilo».²⁰⁰

L'essere umano è sempre essenzialmente ospite e dunque soglia: luogo di una libertà che può essere tale solo perdendo se stessi, vivendo esperienze che non siano volte alla costruzione di nuove sintesi identitarie, ma permettano il superamento del *principium individuationis* che incatena all'identità, irrigidita dai costrutti sociali.²⁰¹

La storia della follia, del mostro, dell'anormale è la storia non raccontata dell'Altro, ossia ciò che per cultura è interno e allo stesso tempo estraneo; ma se per una volta non accettassimo di considerare l'Altro come disordine, anomalia, pericolosa alterità, ma semplicemente esistenza, si potrebbe²⁰² «Restituire al suolo silenzioso e illusoriamente immobile le sue rotture»²⁰³ e aprire nel soggetto uno spazio infinito in cui accogliere tutte le sfaccettature, tutte le sue differenze, che si articolano in ciò che è l'enigma della vita.

199 Cfr. F. Jullien, *Dé-coïncidence. D'où viennent l'art et l'existence*, cit., pp. 88-89.

200 J. Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*, Galilée, Paris, 1997; tr. it. di S. Petrosino, *Addio a Emmanuel Levinas*, Jaca Book, Milano, 1998, p. 103. Lo straniero è tale nel momento in cui si attua un paradigma di opposizione tra un ambito proprio e un ambito che è esterno ed estraneo, quello a cui appartiene l'Altro. Si viene a creare una gerarchia per cui lo straniero viene accolto se rispetta le leggi del luogo, ma così non è più straniero. Ma non esiste un confine netto per distinguere straniero/padrone: ognuno è straniero della terra che lo accoglie.

201 Cfr. V. Sorrentino, *Michel Foucault: il limite, l'altro, la libertà*, in *Antropologie/II*, «Lo sguardo», n° IV (III), 2010, p. 2-3. A questo proposito: «Per Foucault, le linee che disegnano i tratti dell'identità di una società sono, allo stesso tempo, i limiti che determinano ciò che è l'Altro rispetto ad essa» (*ibidem*).

202 Cfr. M. Foucault, *Les mots et les choses*, cit., p. 14.

203 *Ivi*, p. 14.

CONCLUSIONE

Carl Gustav Jung, padre della psicologia analitica, in *Simboli della trasformazione* definisce il linguaggio come «il registro della tradizione»: ²⁰⁴ testimonia il deposito di significati riflettendo i modelli sociali di giudizio su cui le nuove generazioni apprendono il giudizio stesso.

Difatti la parte più importante dell'addestramento dell'Io avviene attraverso di esso, la cui solida base poggia sull'utilizzo del linguaggio che nasce propriamente per un fine sociale, cioè la comunicazione. E sotto l'aspetto storico vi è stato un momento in cui la parola, ha assunto un valore assoluto e il *logos* è divenuto *conditio sine qua non* della scienza. Tuttavia man mano che si procede a ritroso nella storia scopriamo che essa per prima affonda le radici in un'indeterminatezza nebulosa, ossia quella in cui gli antichi seguivano un pensiero più immaginativo.

Qui è comparso il *monstrum*, il *teras* greco. I mostri rappresentavano l'enigma della vita, mostravano il passaggio, cioè la soglia tra due mondi e per quanto portatori di messaggio divino, essi erano ammessi a camminare sullo stesso mondo su cui camminiamo noi stessi secoli dopo.

Il mostro com'è ad oggi inteso, invece, è figlio del significato "sinonimo", cioè appropriato e socialmente riconosciuto. Jung direbbe «ci siamo arricchiti di sapere, ma non di saggezza» ²⁰⁵ e abbiamo posto al centro del giudizio il mondo materiale, regolato da pensieri schematici che escludono l'immaginativo dall'esistenza "reale".

Infatti sono svaniti dalla civiltà contemporanea le feste dionisiache dell'Atene classica, i misteri delle divinità ctonie e persino le rappresentazioni teriomorfe, fatta esclusione per alcuni simboli sopravvissuti nelle maggiori religioni. ²⁰⁶ Ma l'essere umano non ha del tutto superato le tendenze arcaiche istintive. Esse si possono ravvisare almeno nei sogni e nelle fantasie, a patto che queste non vengano corrette continuamente. Però, proprio a causa del «ben pensare indirizzato» ²⁰⁷ che caratterizza la nostra epoca, il pensiero

204 C. G. Jung, *Symbole der Wandlung – Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie*, Rescher Verlag, Zurigo, 1952; tr. it di R. Raho, a cura di Luigi Aurigemma, *Simboli della trasformazione – Analisi dei podromi di un caso di schizofrenia*, Editore Boringhieri, Torino, 1970, p. 29.

205 *Ivi*, p. 34.

206 Cfr. *ivi*, p. 41.

207 *Ivi*, p. 30.

fantastico viene ascritto entro i confini della patologia, mentre il comportamento che non rientra nella norma accettata dal corpo sociale come pericolosità.

E in questa pratica di esclusione, come esseri umani, ci siamo preclusi la possibilità di nuovi confronti e di nuove esperienze. I mostri sono stati relegati al bizzarro, sinonimo di disturbo, errore e anormalità divenendo così solo oggetto di derisione e marginalizzazione.

Ma non solo: l'atto di esclusione del diverso si è talmente radicato nel modo di vivere comune che esso non è più solo esterno, cioè rivolto all'esterno di sé verso l'Altro. Ma siamo diventati non stessi l'Altro da noi, secondo l'immagine che la società ci ha costruito addosso.

Il disprezzo verso la diversità si è ripiegata all'interno e l'uomo ha iniziato a sviluppare una serie di "nuove patologie" perché costretto a reprimersi per aderire a canoni che di oggettivo non hanno nulla: tali patologie come depressione, disturbi della dismorfia corporea, disturbi ossessivo-compulsivi, hanno tutti una forte componente ansiogena dovuta alla necessità di nascondere una parte del sé che, in verità, sarebbe del tutto naturale, ma che rigettata dalla società e rigettata di conseguenza anche dal soggetto, porta all'insorgenza di sintomi collaterali.

Anche a livello più macroscopico il modo di percepire se stessi e il mondo sta cambiando. Il vecchio sistema di valori si sta sgretolando e la sensazione preponderante è un forte senso di impotenza da parte di chi, questo cambiamento, lo avverte dolorosamente: guerre, crisi climatica, politiche del lavoro inadeguate, difficoltà di accesso alla sanità e soddisfazione dei bisogni primari, ma anche mancanza di pari diritti, sono solo alcuni degli aspetti che stanno iniziando a far insorgere una serie di comportamenti che rientrano nel "disordine pubblico", attraverso manifestazioni più o meno pacifiche.

Per Foucault è necessario raggiungere la consapevolezza che «il potere che un uomo esercita su un altro uomo è sempre pericoloso»²⁰⁸ ed è limitabile solo attraverso «diritti incondizionati»²⁰⁹, diritti che per l'autore sono sempre storici. Infatti, per Foucault, ci sono sempre possibilità di azione attraverso lotte e conflitti in grado di rispondere a un certo numero di problemi e oggi ci troviamo su quel limite: si sta interrompendo ogni

208 M. Iofrida, D. Melegari, *Foucault*, cit. p. 218.

209 *Ibidem*.

rapporto di produttività del potere perché non si desidera più «essere governati a questo modo e a questo prezzo»²¹⁰.

La mostruosità deve essere ripensata. Il sistema di in-comprensione del mostro deve venire meno, deve invece mantenersi l'apertura verso il "fuori" attraverso cui la diversità si può produrre.

L'etica stessa deve fare un passo avanti e ricordarsi che l'Altro da noi è il nostro specchio, attraverso cui possiamo riconoscerci e migliorare.

Il messaggio del mostro può spogliarsi dell'indirizzo divino, ma deve continuare a mostrare una condotta da seguire: quella per cui siamo sempre ospiti di passaggio e per cui nulla ci appartiene, ma al contempo ci apparteniamo a vicenda.

²¹⁰ *Ibidem.*

BIBLIOGRAFIA

I. Bibliografia primaria:

Les mots et les choses, Édition Gallimard, Paris, 1966; tr. it. di E. Panaitescu, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano, 1967.

M. Foucault, *Theatrum philosophicum*, 1970, «Aut Aut», Vol. 277-278, 1997.

Historie de la folie a l'âge classique, suivi de Mon corps, ce papier, ce fue et La folie, l'absence d'oeuvre, Éditions Gallimard, Paris, 1972; tr. it. di F. Ferrucci, a cura di M. Galzigna, *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano, 1973.

Storia della follia e antipsichiatria, 1973, in *Foucault e la "Storia della follia" (1961-2011)*, «Aut Aut», Vol. 351, 2011.

Surveiller et punir: Naissance de la prison, Editions Gallimard, Paris, 1975; tr. it. di A. Tarchetti, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi editore, Torino, 1976.

La pensée du dehors, Éditions Fata Morgana, Saint Clément de rivièrre, 1989; tr. it. di V. Del Ninno, *Il pensiero del fuori*, SE, Milano, 1997.

Il faut défendre la société, Hautes Études Seuil-Gallimard, Paris, 1997; tr. it. di M. Bertani, A. Fontana, *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France (1975-1976)*, Feltrinelli Editore, Milano, 2009.

Les anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975, Seuil/Gallimard, Paris, 1999; tr. it di V Marchetti, A. Salomoni, *Gli anormali. Corsi al Collège de France (1974-1975)*, Feltrinelli editore, Milano, 2009.

II. Bibliografia secondaria:

Bazzicalupo L., *La diseguaglianza oblativa: soggettivazione/assoggettamento*, in *Dopo Foucault. Genealogie del postmoderno*, a cura di De Conciliis E., «Eterotopie», Mimesis edizioni, Milano, 2007.

Bertani M., *Un'opera morale (e la storia della psichiatria)*, in *Foucault e la "Storia della follia" (1961-2011)*, a cura di Rovatti P. A., «Aut Aut», Vol. 351, 2011.

Cantucci S., *Introduzione a Foucault*, Gius. Laterza & Figli, Bari-Roma, 2000.

Classen A., *The Epistemological Function of Monsters in the Middle Ages. From The Voyage of Saint Brendan to Herzog Ernest, Marie de France, Marco Polo and John Mandeville. What Would We Be Without Monsters in Past and Present*, in *Spazi del mostruoso. Luoghi filosofici della mostruosità*, a cura di Guidi S., Lucci A., «Lo sguardo», n. IX (II), 2012.

Cutro A., *Foucault e l'epistemologia: scienza dell'uomo e politica della verità*, in *Dopo Foucault. Genealogie del postmoderno*, a cura di De Conciliis E., «Eterotopie», Mimesis edizioni, Milano, 2007.

Desideri F., Cantinelli C., *Storia dell'estetica occidentale. Da Omero alle neuroscienze*, Carrocci editore, Roma, 2008.

Di Vittorio P., *Togliersi la corona. Foucault e Basaglia, storia di una ricezione "minore"*, in *Foucault e la "Storia della follia" (1961-2011)*, a cura di Rovatti P. A., «Aut Aut», Vol. 351, 2011.

Givone S., *La storia del nulla*, Gius. Laterza & Figli, Bari-Roma, 2003.

Gros F., *Nota sulla "storia della follia"*, in *Foucault e la "Storia della follia" (1961-2011)*, a cura di Rovatti P. A., «Aut Aut», Vol. 351, 2011.

Guidi S., *Errata naturae. Cause prime e seconde del mostro biologico tra medioevo ed età moderna*, in *Spazi del mostruoso. Luoghi filosofici della mostruosità*, a cura di Guidi S., Lucci A., «Lo sguardo», n. IX (II), 2012.

Iofrida M., Melegari D., *Foucault*, Carrocci editore, Roma, 2017.

Nuzzo L., *Il mostro di Foucault. Limite, legge, eccedenza*, Maltemi editore, Milano, 2018.

Okasha S., *Philosophy of Science. A very short introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2002; tr. it di M. Di Francesco, *Il primo libro di filosofia della scienza*, Einaudi editore, Torino, 2006.

Organte A., *Sul concetto kantiano di nulla*, CLEUP, Padova, 2003.

Russo M., *La zona grigia. Foucault e l'antropologia*, in *Dopo Foucault. Genealogie del postmoderno*, a cura di De Conciliis E., «Eterotopie», Mimesis edizioni, Milano, 2007.

Sorrentino V., *Michel Foucault: il limite, l'altro, la libertà*, in *Antropologie/II*, «Lo sguardo», n° IV (III), 2010.

Scilironi C., *Della filosofia o del non sapere*, CLEUP, Padova, 2019.

Scribano E., *Macchine con la mente, Fisiologia e metafisica tra Cartesio e Spinoza*, Carrocci editore, Roma, 2015.

Sebenico S., *I mostri dell'occidente medievale: fonti e diffusione di razze mostruose, ibridi ed animali fantastici*, EUT, Trieste, 2005.

Vagnarelli G., *Medicalizzazione e colpevolezza: la biopolitica dell'incitazione del vivente*, in *Medicalizzazione, sorveglianza e biopolitica. A partire da Foucault*, a cura di Mattucci N., Vagnarelli G., «Filosofie», Mimesis edizioni, Milano, n° 161, 2012.

Altre opere consultate:

Agostino, *De Civitate Dei*; tr. it. di L. Alici, *La città di Dio*, Bompiani, Milano, 2001.

Aristotele, *Physica*; tr. it. di R. Radice, *Fisica*, Bompiani, Milano, 2011.

Aristotele, *De generatione animalium*; tr. it. di D. Lanza, M. Vigetti, *La riproduzione degli animali*, in *Aristotele. La vita*, Bompiani, Milano, 2018.

Dionigi Areopagita, *De Coelesti Hierarchia*; tr. it. di P. Scazzoso, E. Bellini, *Gerarchia Celeste*, in *Dionigi Areopagita. Tutte le opere*, Bompiani, Milano, 2009.

Canguilhem G., *La connaissance de la vie*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1965; tr. it. di F. Bassini, *La conoscenza della vita*, Il Mulino, Bologna, 1976.

Derrida J., *Adieu à Emmanuel Levinas*, Galilée, Paris, 1997; tr. it. di S. Petrosino, *Addio a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano, 1998.

Derrida J., *L'animal que donc je suis*, Éditions Galilée, Paris, 2006; tr. it. di M. Zennini, *L'animale che dunque sono*, a cura di G. Dalmasso; Editoriale Jaca Book, Milano, 2006.

Descartes R., *Meditationes de prima philosophia*, 1641; tr. it. di S. Landucci, *Meditazioni metafisiche*, Gius. Laterza & Figli, Bari-Toma, 1997.

Erasmus da Rotterdam, *Moriae elogium, id est Stulticiae laus*, 1511; tr. it. di G. D'Anna, *Elogio della follia*, Newton Compton editori, Roma, 2014.

Girard R., *Le bouc émissaire*, Éditions Grasset & Fasquelle, Paris, 1982; tr. it. di C. Levered, F. Bovoli, a cura di G. Fornari, *Il capro espiatorio*, Adelphi edizioni, Milano, 1987.

M. Heidegger, *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt, 1950; tr. it. di P. Chiodi, *Sentieri interrotti*, «La nuova Italia» edizioni, Firenze, 1968.

Heidegger M., *Identität und Differenz*, cotta'sche buchhandlung nachfolger gmbh, Stuttgart, 1957; tr. it. di G. Gurisatti, *Identità e differenza*, Adelphi edizioni, Milano, 2009.

Heidegger M., *Was ist Metaphisik?*, Klostermann, Frankfurt, 1976; tr. it. di Volpi F., *Che cos'è metafisica?*, Adelphi edizioni, Milano, 2001.

Jullien F., *Dé-coïncidence. D'où viennent l'art et l'existence*, Éditions Grasset & Fasquelle, 2017; tr. it di M. Guareschi, *Il gioco dell'esistenza. De-coincidenza e libertà*, Feltrinelli, Milano, 2019.

Jung C. G., *Symbole der Wandlung – Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie*, Rescher Verlag, Zurigo, 1952; tr. it di R. Raho, a cura di Luigi Aurigemma, *Simboli della trasformazione – Analisi dei podromi di un caso di schizofrenia*, Editore Boringhieri, Torino, 1970.

Kant I., *Kritik der reinen Vernunft*, 1781; tr. it. di G. Gentile, G. Lombardo-Radice, *Critica della Ragion Pura*, Gius. Laterza & Figli, Bari-Roma, 2005.

Lévinas E., *Totalité et infini*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1971; tr. it. di A. Dell'Asta, *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano, 1977.

Lévinas E., *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Éditions Grasset et Fasquelle, Paris, 1991; *Tra noi. Saggi sul pensare all'Altro*; tr. it. di E. Beccarini, Jaca Book, Milano, 1998.

Nietzsche F., *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, 1872; tr. it. di G. Colli, M. Montanari, *La nascita della della tragedia*, Adelphi edizioni, Milano, 1972

Nietzsche F., *Also sprach Zarathustra. Ein buch für alle und keinen*, 1883; tr. it. di M. Montinari, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e nessuno*, Adelphi edizioni, Milano, 1968.

Nietzsche F., *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, 1887; tr. it di F. Masini, Adelphi edizioni, Milano, 1984.

Parmenide, *Περὶ Φύσεως*; tr. it. di G. Cerri, *Poema sulla natura*, Rizzoli, Milano, 1999

Rousseau J., *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, 1755; tr. it. di G. Preti, *Origine della diseguaglianza*, Feltrinelli editore, Milano, 2017.

Von Leibniz G. W., *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, 1710; tr. it. di M. Marilli, *Saggi di teodicea. Sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male*, Rizzoli, Milano, 1993.