



CENTRO INTERDIPARTIMENTALE DI STUDI SU  
DESCARTES E IL SEICENTO  
UNIVERSITÀ DEL SALENTO  
DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI

# Alvearium

Anno 6 - Numero 6  
Novembre 2013

ISSN 2036-5020

**DIREZIONE:**

Jean-Robert Armogathe  
Giulia Belgioioso  
Carlo Borghero

**CONSIGLIO SCIENTIFICO:**

Enrico Berti  
Giuliano Campioni  
Vincent Carraud  
Jean-François Courtine  
Costantino Esposito  
Dan Garber  
Hiroaki Yamada  
Jean-Luc Marion  
Steven Nadler  
Pasquale Porro  
Christoph Rapp

**REDAZIONE:**

Massimiliano Savini  
Igor Agostini  
Siegrid Agostini  
Maria Cristina Fornari  
Francesco Fronterotta  
Emanuele Mariani  
Fabio Sulpizio

Hanno collaborato con la  
redazione per questo numero:

Chiara Catalano  
Francesca Giuliano

**Saggi di:**

- Stefano Poggi
- Luciano Nuzzo
- Jairo José da Silva

*Alvearium* è distribuita gratuitamente sul sito [www.cartesius.net](http://www.cartesius.net)

Per tutelare gli autori e la rivista, il testo è distribuito in formato pdf non modificabile.

Eventuali contributi o richieste di informazioni potranno essere inviati a [massimiliano.savini@unisalento.it](mailto:massimiliano.savini@unisalento.it)

Tutti gli articoli inviati alla redazione sono sistematicamente sottoposti al *blind peer reviewing*.

INDICE

SAGGI

---

Stefano Poggi

Una statua, la Regina di *Biancaneve*, il nazismo ..... pag. 5

Luciano Nuzzo

L'emergenza del mostro. Una lettura di Michel Foucault .....” 15

Jairo José da Silva

Mathematical Monsters (*and why we like them*) .....” 41

## RECENSIONI

---

Mostro - Mostruoso (Elisabetta Basso).....	pag.	59
La tératologie a-t-elle encore quelque chose à nous apprendre? Réflexions philosophiques autour de quelques repères bibliographiques (Bertrand Nouailles) .....	”	75
Giovanni Manetti, <i>In principio era il segno. Momenti di storia della semiotica nell'antichità classica</i> , Milano, Bompiani, 2013, 340 pp. Stefano Gensini/Giovanni Manetti (dir. di), «Blityri, Segni e lingue tra tradizione classica e modernità», I, 0 (2012), 224 pp.; I, 1 (2012), 210 pp. (Cosimo Caputo) .....	”	85

Una statua, la Regina di *Biancaneve*, il nazismo

Stefano Poggi

## Una statua, la Regina di *Biancaneve*, il nazismo

1.

La statua di Uta di Ballenstedt collocata accanto a quella del consorte Ekkehard nel duomo di Naumburg nella parte riservata alla celebrazione dei fondatori del tempio – e proprio per questo indicata comunemente come la statua di Uta di Naumburg – è una presenza costante in tutte le pubblicazioni dedicate alla storia dell'arte medioevale tedesca apparse in Germania nei primi decenni del Novecento. Da queste è poi approdata anche alle tavole fuori testo di opere più generali di consultazione, delle stesse enciclopedie, e non solo tedesche. Il lettore italiano lo può facilmente constatare sfogliando l'Enciclopedia Treccani (sia nell'*editio maior* che *minor*) alla voce *Germania*. Inutile compilare qui l'elenco di tali pubblicazioni e il regesto delle relative immagini fotografiche della bella Uta. E ancor più inutile delineare la storia della fortuna della statua di Uta, a lungo completamente trascurata e poi divenuta quasi un vero e proprio simbolo. Nel primo caso basta essere al corrente del fatto che fotografie di Uta sono presenti sin dalla prima edizione (1909) del volume dedicato alla scultura del Medioevo tedesco apparso nella fortunatissima serie dei *Blaue Bücher*<sup>1</sup>. Il volume giungeva a superare le 50.000 copie già nel 1924, quando appariva una nuova edizione che sostituiva una delle due fotografie della coppia Ekkehard-Uta pubblicate nella edizione del 1909 con un primo piano di Uta che ne valorizzava appieno la bellezza forse più inquietante che imperiosa. Il volto bellissimo incorniciato da una benda che ne esalta l'ovale, le labbra tra il serrato e il dischiuso, il diadema con i gigli, l'ampio mantello con il bavero rialzato e nello stesso momento serrato al corpo con un gesto che appare forse più trepido che imperioso, tutto contribuisce a far sì che l'opera di un anonimo maestro del secolo XIII – tedesco, ma aperto a molte influenze francesi – emani una seduzione misteriosa e potente. Nel secondo, le cose sono poi ancora più semplici. La storia della fortuna della bella statua, del suo innalzamento a modello delle virtù sia estetiche sia morali della donna tedesca da parte prima di un pangermanismo neoromantico alla ricerca di un ideale di classicità e poi della vera e propria propaganda nazista, era infatti narrata in un libro informatissimo, dal titolo esplicito: *Uta von Naumburg. Eine deutsche Ikone*<sup>2</sup>.

2.

Quel libro informatissimo non metteva però al corrente i suoi lettori di una cosa, e di una cosa di una certa importanza: la statua di Uta di Ballenstedt è il modello della cattiva per eccellenza della storia della cinematografia animata – e forse non solo. È il modello di Grimhilde, della perfida Regina del più

<sup>1</sup> MAX SAUERLANDT, *Deutsche Plastik des Mittelalters, Blaue Bücher*, Königstein im Taunus-Leipzig, Karl Robert Langewiesche Verlag, [1909] 1924.

<sup>2</sup> WOLFGANG ULLRICH, *Uta von Naumburg. Eine deutsche Ikone*, Berlin, Wagenbach, 1998, 2005<sup>2</sup>.

STEFANO POGGI

celebre dei film di Walt Disney: *Biancaneve e i Sette Nani*. A lungo lo si è ignorato, o quantomeno ci si è limitati ad un passaparola tra storici dell'arte e, in qualche caso, visitatori del Duomo di Naumburg. Solo di recente è accaduto che sulla vicenda ci sia soffermati<sup>3</sup>. È in ogni caso di un certo interesse illustrare ancora una volta perché ciò sia accaduto, perché dunque Walt Disney abbia fatto ricorso alla fotografia di una statua del Medioevo tedesco per dare i sembianti alla perfida matrigna della candida Biancaneve.

Il lavoro intorno a *Biancaneve e i Sette Nani* inizia, presso gli studi Disney, alla fine del '34. L'*équipe* chiamata a raccolta da Disney è assai numerosa<sup>4</sup>. Il problema di fronte a cui Disney e i suoi collaboratori si trovavano non era tanto quello di una maggiore o minore fedeltà alla versione originaria dei Grimm, che tutti più o meno ritenevano di conoscere, anche se quel che in realtà conoscevano erano soprattutto le illustrazioni dei libri in cui l'avevano letta o soltanto ascoltata da bambini. Piuttosto, era evidente a tutti che il vero problema era riuscire a individuare i punti su cui far leva per coinvolgere il pubblico in una vicenda al medesimo notissima nei suoi tratti patetici se non drammatici. L'orientamento a favore d'una versione per così dire 'seria' della vicenda narrata nella fiaba dei Grimm si era ben presto manifestato e consolidato. E si doveva trattare di qualcosa di ben più impegnativo di un cortometraggio. Anzi, era deciso: la nuova produzione sarebbe stato un lungometraggio, e si sarebbe fatto uso del colore, che avrebbe potuto far molto per assicurare la necessaria magia alla fiaba e garantirle la conquista dell'immaginario infantile.

Fra tutti quelli che partecipavano alla pianificazione della nuova e ambiziosissima impresa degli Studi Disney vi erano disegnatori e sceneggiatori provenienti dall'Europa dell'Est, spesso fuggiti dal nazismo e dai regimi dittatoriali colà insediatisi. Molti di loro – e così anche i loro colleghi nati negli Stati Uniti, ma spesso da famiglie tedesche o polacche – conoscevano bene le illustrazioni apparse in tanti dei molti adattamenti delle favole dei fratelli Grimm pubblicati in Inghilterra e in America già da molti anni. Tutti, ad ogni modo, erano assolutamente convinti che quel tipo di illustrazione non poteva rappresentare un modello e neanche fornire degli spunti per la realizzazione del lungometraggio in preparazione. Il disegno che sembrava quasi a penna, eseguito con un tratto tanto fine dall'apparire sempre quasi come sfrangiato, con effetti di chiaroscuro, appariva palesemente incompatibile con le esigenze dell'animazione, e di un'animazione che voleva fare uso del colore. Spunti molto più convincenti potevano apparire quelli forniti dai disegnatori *Art Nouveau* non solo di alcuni bellissimi libri illustrati stampati in Inghilterra, ma anche di tanti manifesti pubblicitari – non solo inglesi, ma soprattutto tedeschi - così attenti alla esattezza dei sinuosi contorni delle loro figure, che tra l'altro sembravano quasi fatte apposta per essere colorate. Tutti si trovavano però a riconoscere che, da tutto questo, non sembrava possibile derivare suggerimenti o spunti davvero utilizzabili per realizzare figure che non solo si muovessero, ma avessero anche espressione. I personaggi del film si dovevano muovere e si dovevano esprimere su di una scena in cui dovevano apparire

<sup>3</sup> STEFANO POGGI, *La vera storia della Regina di Biancaneve. Dalla Selva Turingia a Hollywood*, Milano, Cortina, 2007; JENS-FIETJE DWARS/SIEGFRIED WAGNER, *Fortgesetzte Spiegelungen. Bilder und Geschichten zur Entdeckung des Naumburger Meisters aus fünf Jahrhunderten*, Stadtmuseum Naumburg, 2011.

<sup>4</sup> DAVE SMITH, *Disney A to Z: the Updated Official Encyclopedia*, New York, Hyperion, 1998.

LEONARD MALTIN, *The Disney Films*, Fourth Edition, New York, Disney Editions, 2000.

CRISTOPHER FINCH, *The Art of Walt Disney: From Mickey Mouse to the Magic Kingdoms*, Revised and Expanded Edition, New York, Harry N. Abrams, 2004.

### Una statua, la Regina di *Biancaneve*, il nazismo

come corpi, e dunque i disegnatori dovevano contemplare l'applicazione delle leggi della prospettiva alla realizzazione dell'illusione della tridimensionalità, e della tridimensionalità in movimento. Se poi l'uso del colore sembrava fornire uno strumento fondamentale per la realizzazione degli effetti di profondità delle scene forse molto di più di quanto sarebbe stato possibile realizzare con il solo bianco e nero – e allora il ricorso alle tradizionali tecniche pittoriche applicate alla scenografia teatrale poteva essere una soluzione –, nello stesso tempo era anche consistente il rischio che il colore si trasformasse in un'arma a doppio taglio: il pericolo appariva assai concreto nella realizzazione dei movimenti, visto che l'uso della sfumatura per suggerire la plasticità dei medesimi poteva senza dubbio andare a detrimento della indispensabile nettezza del tratto. Le discussioni – che Disney voleva fossero tutte quante stenografate – si protraevano a lungo e si complicavano, rese a volte assai difficili dal tipo di formazione artistica e culturale dei partecipanti. Non tutti i disegnatori e animatori più direttamente coinvolti nell'imponente lavoro avevano avuto la medesima educazione artistica e professionale. Nella loro formazione, infatti, si erano stratificati elementi quasi sempre di preponderante ed esplicita ispirazione europea, ma nei termini di una ispirazione tipicamente sincretistica, sia sul piano degli stili che su quello delle tecniche. Alle contaminazioni dove il neogotico si univa attraverso i preraffaelliti all'*Art Nouveau* si accompagnavano addirittura quelle tra forme diverse di arte, e in primo luogo tra la pittura (e dunque non solo il disegno) da una parte e la scultura dall'altra. Più o meno tutti intendevano rivendicare alle loro posizioni almeno un qualche quarto di nobiltà europea, ma in effetti apparivano spesso un po' disorientati nel farlo, nel precisare con ragionevole approssimazione in cosa potessero mai consistere questi aristocratici ascendenti. Ad ogni modo, si era ormai fatta strada nella maggioranza dei partecipanti a quelle riunioni la convinzione che nuove fonti d'ispirazione, nuove soluzioni e nuove modalità espressive potessero essere trovate in Europa, là dove, d'altronde, *Biancaneve* e altre favole erano nate e avevano assunto la loro forma definitiva. La convinzione era divenuta anche quella di Disney. All'inizio dell'estate del 1935, Walt Disney partiva, assieme a suo fratello Roy, per un *tour* europeo.

### 3.

Walt e Roy erano di ritorno nel settembre del 1935, preceduti dall'arrivo pressoché quotidiano agli Studi di grossi pacchi di libri, bottino della fortunata spedizione dei due fratelli in Inghilterra, in Francia, in Italia e in Germania. Le prime riunioni del gruppo dei più ristretti collaboratori erano dedicate ad una sorta di resoconto su quanto era stato possibile raccogliere nel Vecchio Continente, resoconto che era tutto un continuo rimandare alle cose viste e alle moltissime immagini raccolte. Tra queste, le fotografie della statua di Uta di Ballenstedt apparse sui *Blaue Bücher*. Disney – confortato da molti dei suoi collaboratori – aveva prospettato di ispirarsi a quelle fotografie per disegnare i tratti della Regina Cattiva, che dovevano essere i tratti di una donna bella quanto dura e crudele. Proponeva ai suoi collaboratori di riflettere al riguardo. Non era però sicuramente al corrente che la propaganda del partito nazionalsocialista da poco al potere in Germania aveva preso a sfruttare la bella statua di Uta, addirittura imbastendo intorno alla sua figura delle messinscene teatrali. Era oramai entrato comunque nell'ordine di idee di seguire il modello di quelle fotografie. Ne era convinto: nessuna figura come quella dell'altera Uta di Ballenstedt

STEFANO POGGI

poteva dare i suoi tratti a una regina di una bellezza altera e matura, ma ancora piena di fascino, e con un volto quasi statuario, ieratico. Un volto destinato a riflettersi nello specchio cui porre la domanda fatale. Nell'economia complessiva di *Biancaneve e i Sette Nani* la scena dello specchio era prevista come una scena *clou*, di passaggio drammatico essenziale nello svolgimento della storia.

C'era comunque sempre il problema di come mettere in movimento, di quale espressione effettivamente dare a Grimhilde. Disney e i suoi collaboratori giungevano a chiedersi se il volto di Uta non potesse non ricevere un che di duro e crudele dall'altero e sdegnoso movimento di avvolgersi nel manto, avvicinato al corpo con un gesto che non era di difesa, ma quasi d'imperio, sottolineato nella sua autentica regalità da quell'ampio bavero che faceva ancor più risaltare la nobile semplicità della corona, al di sopra della fronte, ampia come doveva essere quella della eletta razza germanica. Non era forse questo l'elemento che, più di ogni altro, era stato sfruttato da chi, nella Germania oramai nazista dove abitavano ancora molti dei parenti dei collaboratori di Disney e con i quali questi ultimi continuavano a scambiarsi molte lettere, aveva messo in scena la vicenda di una bellissima e infelice Uta di Naumburg accusata di stregoneria e solo per un *coup de théâtre* finale scampata al rogo? Le fotografie di quella messinscena colpiscono, sono impressionanti. La somiglianza del trucco, delle vesti, delle pose della protagonista con la statua con la statua di Naumburg erano palesemente volute e calcate.

Disney – è cosa nota – non mancava di nutrire una certa simpatia per i regimi totalitari di destra dell'Europa del tempo. Ma da quelle fotografie non era turbato. Per Disney, in primo luogo e innanzitutto c'era la realizzazione di *Biancaneve e i Sette Nani*. Si era così andati avanti per molte altre riunioni, senza arrivare tuttavia a una decisione definitiva sul volto da dare alla Regina Cattiva. Disney continuava ad essere attentissimo a tutti i particolari, meticolosissimo nell'impartire istruzioni, sempre sorprendente nell'escogitare soluzioni, quasi maniacale nell'ossessione che nulla di quanto veniva discusso in quelle riunioni andasse perduto e di cui faceva perciò approntare un resoconto stenografico che registrasse le idee, le *gags*, le soluzioni che nascevano a ripetizione e correvano il rischio di non essere sfruttate appieno perché, sul momento, accantonate a favore di altre. La questione del volto da dare a Grimhilde si ripresentava periodicamente, si faceva incalzante, e si era oramai agli inizi del 1937. Ma alla fine la decisione era presa: la decisione che Grimhilde avesse i tratti e ancor più il portamento di Uta di Naumburg, Disney si rendeva conto in realtà di averla già presa poco dopo il suo ritorno dall'Europa, quando alcune idee – aveva detto Disney – gli si erano fatte più chiare, dando luogo a motivazioni che gli erano apparse assai convincenti. Il volto che si sarebbe riflesso nello specchio doveva essere quello di una donna vera, nobile, bella, altera – e malvagia.

4.

Quattro giorni prima del Natale del 1937, nel foyer del Carthay Circle Theater di Los Angeles, tra applausi che non finivano mai, aveva luogo la proiezione di *Biancaneve e i Sette Nani*. Non erano passati neanche quindici giorni di distanza dalla *soirée* californiana, che il *Berliner Morgenpost* di sabato 1 gennaio 1938 dedicava un'intera pagina alla nuova e attesissima produzione degli studi Disney. I colori, la musica, la

Una statua, la Regina di *Biancaneve*, il nazismo

caratterizzazione dei personaggi avevano colpito molto favorevolmente l'articolaista, che avanzava l'auspicio che il pubblico tedesco potesse entro breve tempo ammirare il film, una volta che ne fosse stato approntato il doppiaggio, che appariva indispensabile in primo luogo per la parte cantata della riuscitissima colonna musicale. I cartoni di Disney – innanzitutto le avventure di Mickey Mouse<sup>5</sup> – contavano in Germania già moltissimi appassionati, e non solo tra i bambini (tra l'altro, ma questo l'articolo non lo riportava, non di rado erano i cartoni di Disney a costituire la parte più ghiotta del programma serale della saletta privata della Cancelleria del Reich, spesso curato personalmente per il Führer dal dottor Goebbels). *Biancaneve e i Sette Nani* avrebbe non solo confermato nella loro fede molti seguaci, ma ne avrebbe conquistato un gran numero di nuovi, destinati ad essere sedotti dalla magia che Disney con i suoi artisti era riuscito a realizzare con una serie di innovazioni tecniche che impressionavano.

Gli ambienti della cinematografia tedesca – già all'indomani della presa del potere del 1933 divenuti componente fondamentale della politica ideologico-culturale del regime nazista – non erano stati d'altronde colti di sorpresa dall'uscita di *Biancaneve e i Sette Nani*. In realtà, già nel luglio del 1935 – prima di raggiungere da Monaco Roma, dove il Duce del fascismo lo aveva ricevuto a Palazzo Venezia facendogli omaggio d'una sua fotografia con dedica – Walt Disney, assieme a suo fratello Roy, aveva avuto modo di mettere al corrente i responsabili della *Bavaria Film AG* (la società di Monaco che distribuiva alcuni dei suoi cartoni) del progetto di *Biancaneve*. L'interesse dei tedeschi era apparso molto consistente, anche se – visto che i lavori per *Biancaneve* erano appena all'inizio – non si era tradotto nell'offerta di opzioni.

Negli anni della lavorazione di *Biancaneve* i contatti con i tedeschi – contatti tenuti da Roy, attraverso la *United Artists* di Londra e i legali degli Studi di Los Angeles – si erano mantenuti, anche se con crescenti difficoltà circa la corresponsione da parte tedesca dei proventi della circolazione dei cartoni nelle sale di proiezione in Germania. Le difficoltà erano difficoltà pretestuosamente sollevate dalle autorità naziste, che si appellavano ad interpretazioni particolarmente restrittive delle nuove leggi in materia dei pagamenti con divise estere. Certamente, non erano difficoltà da ricondurre ad una diminuzione del successo di pubblico incontrato dalle avventure di Mickey Mouse e dalle *Silly Symphonies*, che anzi continuavano a risultare assai gradite alle altissime sfere del regime, tanto che il Dr. Joseph Goebbels poteva annotare nel suo diario, alla data del 22 dicembre del 1937, di avere fatto dono al Führer in occasione del Natale di una cinquantina di film, e tra questi di ben diciotto «film di Micky-Maus», un «tesoro» di cui il Führer era rimasto «assolutamente felice»<sup>6</sup>.

## 5.

Alla partenza per un nuovo viaggio in Germania nel marzo del 1938, Roy aveva dunque buoni motivi per ritenere possibile concludere un ottimo contratto per la distribuzione di *Biancaneve* e, anzi, per potere por fine alla situazione di stallo in cui si trovava la questione della effettiva corresponsione dei proventi dei cartoni già da tempo in circolazione in Germania. A onor del vero, la situazione politica internazionale

<sup>5</sup> CARSTEN LAQUA, *Wie Micky unter die Nazis fiel*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1992.

<sup>6</sup> ELKE FRÖHLICH, *Die Tagebücher von Joseph Goebbels*. Teil I, Aufzeichnungen 1923 – 1941, 14 Bände, Teil II, Diktate 1941 – 1945, 15 Bände, Teil III, Register, 3 Bände, München, K. G. Saur Verlag 1993-2008.

STEFANO POGGI

non sembrava essere molto favorevole alle aspettative dei Disney, visti i crescenti sentimenti anti-nazisti della opinione pubblica americana, che anzi proprio nei giorni della partenza di Roy per l'Europa si erano fatti ancora più accesi alla notizia della forzata annessione (13 marzo 1938) dell'Austria al Reich. Tuttavia Roy (e con lui Walt) non sembravano darsi molte preoccupazioni al riguardo. Come Roy avrebbe potuto ben presto accertare, erano anzi due i consorzi tedeschi interessati ad acquistare i diritti di *Biancaneve*: la *Bavaria Filmkunst GmbH* di Monaco e la *Ufa AG* di Amburgo. In particolare il gruppo di Monaco – grazie alle aderenze politiche di alcuni dei suoi rappresentanti – sembrava in grado di venire incontro alle peraltro non modeste richieste di parte americana anche per quanto riguardava i termini in cui assicurare il puntuale pagamento delle *royalties*. Nonostante le cautele che potevano suggerire i precedenti in materia di pagamento dei diritti e la situazione politica e che erano anche quelle di qualche collaboratore di Roy Disney, questi nutriva un certo ottimismo, in ciò confortato anche da qualche segnale premonitore positivo: nel maggio appariva nei negozi tedeschi il disco con le canzoni di *Biancaneve*, cui si voleva affidare il compito di fare da battistrada ad un successo che tutto faceva pensare sarebbe stato travolgente. Roy poteva quindi riprendere la strada degli Stati Uniti con la convinzione di essere riuscito in una missione apparsa all'inizio piuttosto difficile.

Le cose, invece, erano destinate in breve tempo a complicarsi. Le richieste degli americani – anche solo per la cessione del negativo del film – apparivano ai tedeschi troppo elevate e comunque impossibili da soddisfare dal momento che i primi insistevano per il pagamento in dollari. La possibilità di ricorrere ad una sorta di triangolazione, con l'autorizzazione all'esportazione negli USA di macchinari per ricavare dalla vendita di questi ultimi i dollari necessari all'acquisto di *Biancaneve*, era emersa ad un certo punto come la sola soluzione praticabile, ma ben presto era sfumata per il mancato via libera del ministero dell'economia del Reich. Né era stata migliore la sorte di altre e più complesse triangolazioni che prevedevano intricati passaggi attraverso la Spagna e l'America Latina. Ben difficilmente la versione cinematografica della favola dei fratelli Grimm sarebbe approdata nelle sale cinematografiche della Germania, dopo che in un primo momento tutte le porte erano sembrate potersi aprire con grande facilità perché anche il pubblico tedesco potesse godere dell'ultimo meraviglioso prodotto dell'industria cinematografica d'Oltreoceano<sup>7</sup>.

6.

Era evidente che le difficoltà che aveva preso a incontrare un eventuale accordo tra Disney e la Bavaria (oppure l'*Ufa*) erano difficoltà formalmente di ordine economico, ma in realtà di carattere politico, strettamente connesse al quadro internazionale di quell'anno 1938, e forse non soltanto ad esso in senso stretto, ma ad un sottofondo ideologico più sfuggente, ma non per questo meno profondo e importante. Ed erano difficoltà che non nascevano da parte degli americani, essendo questi ultimi interessati unicamente a concludere l'affare alle condizioni più vantaggiose, bensì da parte del governo nazista, per qualche motivo giunto nella determinazione di non consentire in Germania la visione del film. Di ciò era prova evidente cosa la stampa tedesca – stampa oramai tutta allineata sulle posizioni del regime, di fatto completamente

---

<sup>7</sup> Per le vicende qui ricordate, cfr. C. LAQUA, *Wie Micky unter die Nazis fiel*, cit.

Una statua, la Regina di *Biancaneve*, il nazismo

‘normalizzata’ – poteva scrivere di *Biancaneve e i Sette Nani* all’indomani della proiezione del film alla Mostra Internazionale del Cinema di Venezia, proiezione che aveva di fatto costituito il debutto europeo del lungometraggio animato di Disney. Erano evidentemente pochissimi i tedeschi che, fino a quell’agosto 1938, avevano potuto vedere *Biancaneve*, e certo non in Germania. Chi aveva potuto vedere il film erano stati i funzionari delle società interessate all’acquisto dei diritti e, evidentemente, i funzionari governativi più o meno direttamente coinvolti o chiamati in causa, e tra questi quelli del Ministero della Propaganda, direttamente tenuti a riferire al Dr. Goebbels. Per più d’un aspetto, il clima di sostanziale fiducia e di grande ammirazione nei confronti di Disney mostrava di avere subito un mutamento, e non di poco. I giornalisti tedeschi accreditati alla Mostra di Venezia – e tutti perfettamente in linea col regime - che avevano assistito alla proiezione erano così concordi nel sottolineare quella che a loro giudizio era una sostanziale artificiosità del film, incapace di realizzare una reale armonia tra le immagini e l’andamento, il tono del racconto (di cui si lamentavano anche certi eccessi caricaturali), e ciò sia per la lunghezza del medesimo sia per una certa freddezza, sottolineata dalla perfezione tecnica del prodotto sia dal punto di vista cromatico che musicale. La versione californiana della favola dei Grimm appariva anzi a qualcuno quasi un attentato allo spirito del popolo tedesco, al suo senso del dramma e del misterioso; e tra quelli più accesi nel sostenere che il film di Disney andava bandito dalla Germania vi erano i responsabili delle pagine culturali di due dei più importanti giornali di Berlino e di Monaco. Questi ultimi non si stancavano di ripetere che era intollerabile che gli americani avessero fatto di tutto perché la Regina Cattiva ricordasse in molti suoi tratti quella bellissima statua del duomo di Naumburg. Quella statua era niente affatto per caso la stessa che gli organizzatori della mostra dell’anno prima, sull’ «Arte degenerata», avevano scelto come uno dei modelli della più pura arte tedesca da contrapporre alle sciagurate e sguaiate immagini dell’espressionismo e del surrealismo.

Il conferimento del Gran Trofeo d’Arte della Biennale a *Biancaneve e i Sette Nani* non aveva certo quietato gli animi degli allineatissimi giornalisti tedeschi, anche se un non piccolo motivo di consolazione poteva venire dal fatto che il Leone d’Oro era andato (pur se a pari merito con *Luciano Serra pilota*) a *Olympia* – il film sui giuochi di Berlino del 1936 girato da Leni Riefenstahl, assai cara alle alte gerarchie naziste, e in particolare al Dr. Goebbels. Era evidente, d’altronde, che quest’ultimo, non appena avesse potuto visionare la pellicola americana premiata dagli italiani, non avrebbe potuto non trovare subito conferma della fondatezza dei sospetti tempestivamente comunicatigli dai suoi accoliti. E così era stato. Questi aveva provato ben più che del malumore, dinanzi all’evidente tentativo americano di assestare un colpo basso alla politica culturale del Reich impegnata in una battaglia senza quartiere nei confronti dell’ «arte degenerata». Era evidente che «il sabotaggio dei comunisti e degli ebrei» era riuscito nel suo intento, facendo vestire i panni di Uta di Naumburg alla Regina Cattiva di *Biancaneve*, gratificata inoltre di un nome germanico dagli inconfondibili echi wagneriani. Ma nello stesso tempo Goebbels era anche convinto dell’impossibilità di denunciare pubblicamente tutto ciò, perché era evidente che in tal modo l’efficacia del colpo si sarebbe moltiplicata all’infinito. Meglio tacere, meglio fare finta di niente, meglio addirittura tentare un qualche *appeasement* con i Disney (forse in realtà giocati da qualcuno del loro staff o da qualche personaggio dell’emigrazione), meglio trincerarsi dietro difficoltà di ordine economico

STEFANO POGGI

e giuridico per non rompere completamente con la potentissima industria americana del cinema, con la quale potevano in fondo essere possibili sempre dei buoni affari, come quelli che in settori di ben più immediata ed evidente importanza strategica il Reich continuava a concludere con molti dei magnati d'Oltreoceano. D'altra parte, la carta che poteva essere giocata per seguire questa linea d'azione era, agli occhi del Dr. Goebbels, un vero asso nella manica: Leni Riefenstahl, che nel novembre del 1938 – pochi giorni prima della «notte dei cristalli» - partiva da Brema per gli Stati Uniti.

7.

La mossa del Dr. Goebbels era però destinata al fallimento. Già all'arrivo a New York la smilza delegazione tedesca – accompagnavano la Riefenstahl un rappresentante del comitato olimpico del Reich e il redattore capo del *Film-Kurier* – si era potuta rendere conto della crescente ostilità statunitense nei confronti della Germania nazista, anche se non mancavano atteggiamenti molto più disponibili, dettati forse non solo da puri e semplici interessi economici, come appunto doveva essere interpretato il tono cordiale con cui Henry Ford aveva accolto a Detroit l'attrice e regista. L'accoglienza che la delegazione aveva incontrato a Hollywood era stata comunque tale da eliminare ogni dubbio: la campagna della *Anti-Nazi League* era stata attivissima, e aveva convinto molti grandi nomi (tra questi Gary Cooper) a trovare il modo di non incontrare quella che, a tutti gli effetti, poteva essere considerata una emissaria del regime nazista. In pratica, la sola eccezione era stata quella di Disney, che aveva fatto visitare a Leni Riefenstahl gli studi dove era stata realizzato *Biancaneve*, senza però accogliere la proposta di quest'ultima di proiettare in forma privata nei medesimi studi *Olympia*, che Disney ancora non conosceva. Disney era stato sincero: il rischio di un boicottaggio da parte del suo personale e dell'intero ambiente del cinema era troppo grosso e, per una azienda priva di sostegni statali come la sua, poteva comportare gravi contraccolpi economici. Pensare di coinvolgere la sua società di distribuzione e quelle ad esse più direttamente collegate nell'approntamento di una versione di *Olympia* da destinare ad una circolazione extra-europea non era oramai più possibile, e altro non c'era oramai più modo di fare, visto il clima politico.

Se il Ministro della Propaganda del Reich poteva ancora nutrire delle incertezze circa l'opportunità di una politica di chiusura nei confronti del mondo della cinematografia americana, tali incertezze, a questo punto, non avevano più motivo di sussistere. Alla data del 5 febbraio 1939, dopo avere ascoltato in serata il dettagliato resoconto del *tour* americano di Leni Riefenstahl, il Dr. Goebbels non poteva così non annotare con rabbia che in America dominava ormai «il terrore e il boicottaggio degli Ebrei». Ma per quel che toccava la sfrontata provocazione di *Biancaneve*, il Dr. Goebbels era palesemente dell'avviso che fosse meglio continuare a tacere, per non cadere nella insidiosa trappola architettata dallo *staff* di Disney, forse con la connivenza anche di quest'ultimo. Il film – questa la versione ufficiale – veniva venduto dagli americani ad un prezzo esoso, a un prezzo sproporzionato al reale valore della pellicola. La linea di condotta scelta dall'astuto consigliere del Führer aveva innegabilmente una sua saggezza; ma è difficile anche non supporre che, nel dettarla, il Dr. Goebbels si trovasse a vivere una situazione tortuosa e forse conflittuale. È anzi necessario avanzare tale supposizione, perché solo in tal modo pare forse possibile capire perché – ancora un anno dopo e quando la questione della distribuzione anche in Germania di *Biancaneve* era oramai

### Una statua, la Regina di *Biancaneve*, il nazismo

archiviata – Goebbels annotasse nel suo diario, dopo una nuova proiezione privata cui aveva assistito assieme ad Anny Ondra, che il film di Disney era «una grandiosa creazione artistica», un «sommo piacere estetico». Con quello che forse più era *lapsus* che non una prova della sua peraltro indiscutibile e perversa sottigliezza il Dr. Goebbels – noto estimatore di bellezze cinematografiche di pura razza ariana – definiva infatti *Biancaneve* una «fiaba per adulti». Una «fiaba per adulti» di cui la vera eroina – il Dr. Goebbels doveva confessarlo a sé stesso - non era ovviamente la candida *Biancaneve*, ma la crudele e affascinante Grimhilde, effigiata con le nobili fattezze ariane di Uta di Ballenstedt.

### 8.

Le ragioni del *perché* e del *come* Uta, sposa del margravio di Meissen Ekkehard II e fondatrice del Duomo di Naumburg è stata trasformata in Grimhilde appaiono a questo punto chiarissime, così come è assolutamente evidente che è davvero Uta di Ballenstedt la nobile antenata della Regina Cattiva di *Biancaneve* e i *Sette Nani*.

Quella che dunque potrebbe anche essere considerata – e non sarebbe comunque cosa da poco – una sorta di scelta politica, di contromossa propagandistica messa in atto da Disney e dai suoi collaboratori attenti e sensibili ai suggerimenti di più d'un esule dalla Germania nazista e già pronti a quella che sarà poi la decisa mobilitazione di Hollywood degli anni di guerra (uno dei più stretti collaboratori di Disney, Joe Grant, nel 1942, avrebbe sceneggiato un cartone che vede Donald Duck in lotta contro i nazisti: *Der Führer's Face*) si rivela tuttavia più ricca di sfumature, forse anche di veri e propri chiaroscuri. Il che non significa che le coordinate della vicenda che porta alla scelta di Uta come modello primario di Grimhilde non siano, nella sostanza, quelle che sono state illustrate. Pare semmai chiaro che tali coordinate sono in realtà comprensibili nella loro reale articolazione - il rapporto Uta-Grimhilde viene così rafforzato in modo decisivo - allorché si tenga il dovuto conto di quali sono gli elementi su cui il successo di Uta si basa attivando il meccanismo di una sorta di autoidentificazione. L'enfatizzazione di una femminilità misteriosa chiude in una sorta di tenaglia il devoto di Uta, sia esso uomo ma anche donna: è infatti evidente che sul devoto di Uta agisce il fascino – non conta in pratica molto che esso sia avvertito con lo stato d'animo della vittima oppure del carnefice – della crudele, inesorabile Regina delle Nevi, a suo tempo da qualcuno evocato come archetipo di Grimhilde. Il rapporto Uta-Grimhilde – fermo restando che la sua deliberata istituzione ha la sua indispensabile premessa nell'utilizzazione nazista dell'immagine di Uta - matura in realtà sulla base di un retroterra di più lunga data, non così brutalmente qualificato dal punto di vista politico-ideologico, ma a quest'ultimo legato da fili sottili e – purtroppo – inquietanti. È evidente che Grimhilde è concepita per portare all'estremo e stravolgere in forma che può apparire caricaturale i tratti a lungo apparsi quasi angelicati di Uta. Di fatto quel che però accade è che, salvaguardando comunque nella sua figura il tratto nobile e nel contempo tutt'altro che asessuato della margravia, Grimhilde viene innalzata ad uno *status* indiscutibilmente aristocratico, ricco nel contempo di una enorme forza di seduzione. Da tale condizione, Grimhilde può essere evidentemente scalzata solo a prezzo della sua trasformazione in una vecchia ributtante, trasformazione che tuttavia opera una cesura talmente radicale da fare di Grimhilde una creatura completamente diversa dalla strega in cui essa si trasforma. Nell'empatia dello spettatore

STEFANO POGGI

rimangono impressi in modo indelebile i tratti della crudele bellezza di Grimhilde, che sono quelli – e solo quelli – che le hanno assicurato un posto durevolissimo nella cinematografia del Novecento. Calcati all'estremo, i tratti della statua di ben settecento anni prima, ma dalla propaganda *voelkisch* e nazista innalzata a paradigma delle virtù fisiche e morali della donna germanica, finiscono con l'esaltare solo le prime a prezzo della cancellazione ovvero della completa inversione del segno delle seconde: quasi una parodia del superomismo di un altro cittadino di Naumburg, che chissà se prima di vagheggiare un'Ellade tutta sua aveva provato qualche brivido dinanzi alla statua della nobile dama di Ballenstedt!

Luciano Nuzzo

## L'emergenza del mostro. Una lettura di Michel Foucault

### 1. Foucault e il mostro

Michel Foucault si occupa del mostro in poche occasioni, principalmente ne *Les mots et les choses*<sup>1</sup> e nel corso al Collège de France del 1974-1975 dedicato a *Les anormaux*<sup>2</sup>. Nonostante le pagine che dedica al mostro siano poche, il mostro assume, nel discorso foucaultiano, una funzione strategica. E ciò dipende dalla relazione liminale che esso intrattiene con il dispositivo di sapere/potere che di volta in volta lo produce.

Il mostro in quanto limite appartiene e non appartiene al regime discorsivo e alle pratiche di potere che ne hanno tracciato la 'figura' di mostro. Appartiene, perché la definizione di mostro dipende da un regime discorsivo che permette di individuare in cosa consista la mostruosità del mostro, e quindi chi o che cosa può essere considerato mostro. Appartiene ancora, perché il regime discorsivo che definisce le condizioni di possibilità della mostruosità è risultato di giochi di potere e determina a sua volta effetti di potere, cioè pratiche di esclusione, internamento, normalizzazione<sup>3</sup>. Da un lato, dunque, il mostro è ciò sulla cui esclusione si organizza un certo ordine, e per tale ragione appartiene all'ordine sebbene come suo limite; dall'altro lato, però, il mostro non vi appartiene mai completamente, nel senso che la sua eterogeneità rappresenta un elemento sfuggente alle maglie del dispositivo che lo costruisce, che ne dice la mostruosità, che ne definisce lo spazio linguistico o istituzionale di esistenza.

Il mostro è una figura interessante perché permette di tematizzare la questione del limite, il limite delle forme di sapere che regolano la produzione degli enunciati in una determinata epoca, il limite delle pratiche di potere che costruiscono dei soggetti assoggettati. Pensare il mostro e pensare attraverso il mostro, significa dunque pensare un'esperienza del limite e pensare a partire da una tale esperienza.

Questa esperienza del limite può essere considerata non solo ciò a cui il pensiero del mostro costringe,

---

<sup>1</sup> MICHEL FOUCAULT, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, tr. it. *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Milano, BUR Rizzoli, 2010.

<sup>2</sup> MICHEL FOUCAULT, *Les anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975*, Paris, Gallimard Le Seuil, 1999, tr. it. *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, Milano, Feltrinelli, 2004.

<sup>3</sup> Per un approccio differente rispetto a quello foucaultiano, di tipo antropologico, si veda RENÉ GIRARD, *Le bouc émissaire*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 1982, tr. it. *Il capro espiatorio*, Milano, Adelphi, 2011. Nel testo l'autore mette in evidenza come le infermità e deformità fisiche costituiscano criteri per la selezione delle vittime. E quando la scelta delle vittime avviene all'interno di una determinata categoria sociale, etnica o religiosa, l'attribuzione di infermità o deformità ai componenti di queste categorie funziona come rafforzamento della polarizzazione vittimaria [p. 38]. Allo stesso tempo, il disordine minacciato dalla vittima mostruosizzata può essere neutralizzato solo attraverso l'episodio persecutorio che diviene punto di partenza religioso e culturale; sul punto si veda anche MARY DOUGLAS, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London, Routledge, 1966, tr. it. *Purezza e pericolo*, Bologna, il Mulino, 2003.

LUCIANO NUZZO

ma la stessa matrice di fondo della ricerca foucaultiana<sup>4</sup>.

Si tratta dunque di inserire il mostro, e il modo in cui Foucault ne parla nelle pagine de *Les mots et les choses* e de *Les anormaux*, all'interno del suo orizzonte di ricerca, una storia critica del pensiero che kantianamente assume il limite come la questione filosofica centrale della propria riflessione<sup>5</sup>.

La questione, preliminare, che dunque si pone alla nostra attenzione è la relazione tra il mostro come esperienza del limite e il pensiero di Foucault come pratica filosofica che opera al limite della classificazione, al bordo del vuoto che si trova oltre ogni ordine di controllo e di normalizzazione<sup>6</sup>.

Nella tradizione antica il limite di cui il pensiero fa esperienza, di fronte all'inaspettato che il mostro rende visibile, si presenta nella forma dell'enigma. Aristotele nella *Poetica* ci dice che l'enigma è un dire quello che si ha da dire mettendo insieme cose impossibili<sup>7</sup>.

Il termine greco τέρας (*téras*) indica qualcosa che è segno straordinario e perciò mostruoso, orribile e meraviglioso al tempo stesso<sup>8</sup>. Téras segnala l'infrazione di un ordine, l'apertura di uno iato nell'ordine del sapere<sup>9</sup>. Τα τέρατα (*ta térata*) sono segni «eccedenti» che rinviano ad un significato nascosto e perciò oscuro. Quindi il mostro è per il pensiero in primo luogo minaccia, disvelamento del suo limite, della sua inadeguatezza. Ma al tempo stesso è enigma, quindi rappresenta una sfida. Limite che richiede di essere superato attraverso un sapere adeguato, un sapere veritiero, capace di confrontarsi con la sfida che il mostro lancia. Non è un caso che θαῦμα (*thauma*) di cui parla Aristotele nella *Metafisica* condivide con il téras un ambito semantico che fa riferimento alla meraviglia e all'orrore. Θαῦμα e τέρας conservano un'ambivalenza. Meraviglia e orrore allo stesso tempo. La cui esperienza produce quella crisi da cui il pensiero ha origine. Crisi deriva dal verbo greco κρίνειν (*krinein*), che indica la decisione, la cesura tra le due vie, quella del logos e quella in cui il logos si perde<sup>10</sup>.

<sup>4</sup> Foucault riprende la locuzione «esperienza del limite» da Bataille [GEORGES BATAILLE, *L'amicizia*, Milano, SE, 1999, p. 11] e la utilizza per indicare una condizione di alterità che si colloca ai margini di una cultura o della identità soggettiva. Le esperienze del limite di cui Foucault parlerà sono quelle del sogno, della follia, della sessualità, dell'oriente. Sul punto cfr. COSIMO DEGLI ATTI, *Soggetto e verità. Michel Foucault e l'etica della cura di sé*, Milano, Mimesis, 2011, pp. 121-122.

<sup>5</sup> Foucault esplicitamente fa riferimento ad una matrice kantiana del suo pensiero che riprende, da Kant, quell'atteggiamento critico che consiste nell'interrogarsi della conoscenza sui propri limiti come condizione possibile per avviare un processo di deasoggettamento dal gioco del potere e della verità, sul punto si veda M. FOUCAULT, *Qu'est-ce que la critique (Critique et Aufklärung)*, in «Bulletin de la Société Française de Philosophie», n. 2, 1990, pp. 35-63, tr. it. a cura di P. Napoli, *Illuminismo e critica*, Roma, Donzelli, 1997, pp. 33-78. Per un'interpretazione che metta in comunicazione la ricerca archeogenealogica foucaultiana e la critica kantiana cfr. MARIA PAOLA FIMIANI, *Foucault e Kant. Critica clinica etica*, Napoli, la Città del Sole, 1997. Per un'analisi del nesso che lega la riflessione foucaultiana su processi di soggettivizzazione e ontologia critica della attualità al pensiero di Kant si veda DEGLI ATTI, *Soggetto e verità*, cit., pp. 145-157.

<sup>6</sup> Sulla centralità del limite nel pensiero foucaultiano si veda PETER HALLWARD, *Out of this World. Deleuze and Philosophy of Creation*, London-New York, Verso, 2006. Per una ricostruzione del limite nel percorso di Foucault si veda anche DIEGO MELEGARI, *La politica nel regno illimitato del limite. Foucault e Laclau, tra ontologia del politico e problematizzazione del presente*, in «Materiali foucaultiani», a. I, n. 1, (2012), pp. 205-234.

<sup>7</sup> ARISTOTELE, *Poetica*, 145 8°, 26

<sup>8</sup> Questa ambivalenza si conserva nel latino *monstrum* che indica ciò che è insieme terrificante e meraviglioso. Sulla etimologia del termine mostro si veda ÉMILE Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. II. Pouvoir, droit, religion*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, tr. it. a cura di M. Liborio, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee. II. Potere, diritto, religione*, Torino, Einaudi, 2001.

<sup>9</sup> C. BOLOGNA, *Mostro ad vocem*, in *Enciclopedia*, vol. 9, Torino, Einaudi, 1980, pp. 556- 580.

<sup>10</sup> Per una ricognizione dei significati di crisi si veda REINHART KOSELLECK, *Krise*, in O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Band III, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982, pp. 617-665. Sul punto si vedano le riflessioni di Derrida sul libro di Foucault, *Folie et déraison*, in JACQUES DERRIDA, *Cogito et histoire de la folie*, in Id., *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1967, tr. it. *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi, 2002.

## L'emergenza del mostro. Una lettura di Michel Foucault

E con questa teratomachia che si misura il pensiero sin dalle sue origini<sup>11</sup>.

Il mostro ha rappresentato per il pensiero una minaccia e una sfida. La posta in gioco è la costruzione di un ordine del discorso, e quindi di un dispositivo complesso di sapere/potere, capace di escludere, minimizzare o tenere sotto controllo il caso, l'eterogeneo, il deviante.

Nella *Préface* alla prima edizione francese di *Folie et déraison* Foucault scrive:

«On pourrait faire une histoire des *limites* – de ces gestes obscurs, nécessairement oubliés dès qu'accomplis, par lesquels une culture rejette quelque chose qui sera pour elle l'Extérieur; et tout au long de son histoire, ce vide creusé, cet espace blanc par lequel elle s'isole la désigne tout autant que ses valeurs [...] Interroger une culture sur ses expériences-limites, c'est la questionner, aux confins de l'histoire, sur un déchirement qui est comme la naissance même de son histoire»<sup>12</sup>.

Si tratta dunque per Foucault di ripercorrere la storia di quei gesti oscuri attraverso i quali una cultura definisce la propria identità tracciando dei *partage*, indicando ciò che è necessario negare per definire «le visage de sa positivité»<sup>13</sup>.

Il mostro è il risultato di un *partage*, è il prodotto di un discorso che definisce la mostruosità, e quindi se ne appropria nominandola e incasellandola come differenza, negazione della norma. In tal modo il discorso attraverso la negazione di ciò che non è norma, non è ragione, come nel caso della follia, definisce la norma e la ragione. La costruzione della identità passa attraverso l'identificazione dei limiti e quindi di ciò che è stato necessario escludere per produrre tale identità.

Quello che emerge con il razionalismo moderno, utilizzando la temporalizzazione di Foucault con l'*âge classique*, è una modalità di produzione e gestione della differenza. Nel senso che la differenza è identificata come differenza, come scarto o deviazione e in tal modo inclusa, attraverso la sua esclusione, nell'ordine del discorso o del sistema politico istituzionale all'interno del quale il discorso è prodotto e funziona. In tal modo ciò che minaccia l'ordine viene reso produttivo e assimilato all'interno dell'ordine.

Ne *Les mots et les choses*, Michel Foucault metterà in evidenza quali sono i meccanismi epistemologici attraverso cui è possibile fissare e identificare i limiti di un determinato ordine del discorso. Cioè le modalità attraverso cui una determinata configurazione epistemica identifica, controlla, esclude il caso, l'aleatorio, il disperso.

Nella lezione inaugurale tenuta al Collège de France nel 1971 dal titolo *L'ordre du discours*, Foucault sottolinea come in ogni società

«la produzione del discorso è insieme controllata, selezionata, organizzata e distribuita tramite un certo numero di

<sup>11</sup> Sin dall'antichità il mostro occupa una posizione liminare. Il mostro indica un limite temporale, che segna la distinzione tra il prima e il dopo: si veda ESTODO, *Theogonia*, dove il mondo, prima che ricevesse la sua forma e il suo ordine, era popolato da mostri. Ma anche un limite spaziale, che segna con la sua presenza la distinzione tra il dentro e il fuori. Secondo un'antica tradizione letteraria i mostri si trovano al di fuori dei confini del mondo conosciuto. L'Oriente e in particolare l'India diviene, nella letteratura antica, un luogo popolato di razze mostruose. Si tratta di una tradizione molto antica di cui si trova traccia in ERODOTO, *Storie*, [III, 97-107 – IV, 44], più tardi in STRABONE, *Geografia* [XV, 1, 25 (696)]. La tradizione greca verrà poi ripresa nel mondo latino da Plinio, *Naturalis historia* [VII]. Per una ricostruzione della dimensione geografica della mostruosità si veda RUDOLF WITTKOWER (1942) *Le meraviglie dell'Oriente: una ricerca sulla storia dei mostri*, in Id., *Allegoria e migrazione dei simboli*, Torino, Einaudi, (1987), pp. 84-152.

<sup>12</sup> MICHEL FOUCAULT, (1961). *Préface*, in Id., *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, in D. Defert, A. Fontana (eds.), *Dits et écrits. I. 1954-1969*, Paris, Gallimard, 1994, p. 161.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

LUCIANO NUZZO

procedure che hanno la funzione di scongiurare i poteri e i pericoli, di padroneggiare l'evento aleatorio, di schivarne la pesante e terribile materialità»<sup>14</sup>.

Se quindi le regole che presiedono alla formazione dei discorsi hanno come obiettivo quello di scongiurare l'evento e la sua contingenza, allora il compito di una ricerca che voglia essere critica è quello di collocarsi sul limite, e cioè ricostruire i limiti, *ces gestes obscurs* che definiscono l'identità di un determinato ordine attraverso l'esclusione di ciò che quell'ordine minaccia. Sempre ne *L'ordre du discours* Foucault definisce compito di una storia critica del pensiero «introdurre alla radice stessa del pensiero, il caso, il discontinuo e la materialità»<sup>15</sup>. Ma è nel testo *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* che viene espresso con estrema chiarezza cosa significhi un pensiero capace di decentrare la prospettiva sulle cose, di produrre uno spiazzamento continuo. Un pensiero, per dirla con Nietzsche, capace di rovesciare il castello incantato dell'Olimpo e guardarne i sotterranei. La genealogia si oppone alla ricerca della origine, si oppone in altri termini ad ogni forma di metafisica che intenda seguire lo svolgimento nel tempo di un'essenza o di un principio, permettendo di scoprire «qu'à la racine de ce que nous connaissons et de ce que nous sommes il n'y a point la vérité et l'être, mais l'extériorité de l'accident»<sup>16</sup>.

Il mostruoso può dunque essere considerato come una «terribile materialità», come quell'evento che introduce l'aleatorio all'interno dell'ordine del discorso, minacciandone categorie e partizioni, ma allo stesso tempo determinando spostamenti e riadattamenti capaci di rispondere alla minaccia della contingenza. Ed è proprio in questo gioco di azioni e reazioni che si può comprendere il senso del discorso sul mostro<sup>17</sup>.

Il mostruoso è infatti costruzione linguistica e culturale, è cioè sempre catturato all'interno di un discorso che può essere giuridico, filosofico, scientifico. Ma allo stesso tempo, è identificato dal discorso come suo esterno. Per poter definire il proprio statuto, cioè per poter stabilire le condizioni alle quali è possibile produrre affermazioni vere (o false), si devono definire regole e procedure attraverso le quali è possibile collocare all'esterno del proprio confine tutta una teratologia del sapere.

Ne *L'ordre du discours* Foucault individua diverse modalità attraverso cui è possibile governare l'irruzione dell'evento aleatorio nel discorso. Tra le diverse procedure del discorso che servono a controllare l'evento, Foucault individua le discipline. La disciplina è definita da un campo di oggetti, da un insieme di metodi, da un corpus di proposizioni considerate come vere, quindi da un corpus di dottrine e di insegnamenti. Allo stesso tempo però la disciplina costituisce un principio di regolamentazione di comportamenti. Essa indica a quali condizioni è possibile produrre nuovi enunciati, indica le regole che devono essere seguite perché si possano produrre nuove proposizioni. Scrive Foucault: «Entro i suoi limiti, ogni disciplina riconosce proposizioni vere e false; ma essa respinge oltre i suoi margini tutta una teratologia del sapere!»<sup>18</sup>.

<sup>14</sup> MICHEL FOUCAULT, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, tr. it. a cura di M. Bertani, *L'ordine del discorso*, in M. Foucault, *Il Discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, Einaudi, Torino, 2001, p. 12.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 33.

<sup>16</sup> MICHEL FOUCAULT (1971), *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in D. Defert, A. Fontana, (eds.), *Dits et écrits. II. 1970-1975*, Paris, Gallimard, 1994, p. 141.

<sup>17</sup> JEFFREY JEROME COHEN, *Monster Culture (Seven Theses)*. in Id. (ed), *Monster Theory*, Minneapolis-London, Minnesota of University Press, 1996, pp. 3-26.

<sup>18</sup> MICHEL FOUCAULT, *L'ordine del discorso*, cit., p. 22.

## L'emergenza del mostro. Una lettura di Michel Foucault

Al di là dei limiti che la disciplina fissa affinché le proposizioni possano essere riconosciute come facenti parte del proprio ambito discorsivo «si aggirano dei mostri, la cui forma cambia con la storia del sapere»<sup>19</sup>.

Il mostruoso, dunque, indica un limite, attraverso cui si definisce per negazione un determinato ambito discorsivo. Si tratta di un'eterogeneità, di un irrompere dell'aleatorietà dell'evento che il discorso per neutralizzare include come differenza, scarto, deviazione. Ciò significa, da un lato, che il mostro è segno di un'alterità; dall'altro, che tale alterità non sarebbe mai del tutto altra, dal momento che non può non essere identificata, oggettivata, assoggettata nell'ordine discorsivo all'interno del quale si iscrive. Questa impossibilità, tragica, che il mostro come esperienza del limite segnala, attraversa in modo ortogonale la ricerca foucaultiana.

In questa prospettiva, *L'ordre du discours* si colloca in una posizione particolarmente significativa<sup>20</sup>. Rappresenta il punto di arrivo di una ricerca di tipo archeologico sulle forme di produzione, limitazione e appropriazione del discorso, avviata con *Les mots et les choses* e proseguita con *L'archéologie du savoir*. Al tempo stesso segnala il punto di partenza di una ricerca genealogica che si occupi delle condizioni di apparizione, crescita e variazione del discorso. E dove il discorso non è più considerato come qualcosa di esterno alle relazioni di potere, ma, piuttosto, per essere compreso, deve essere analizzato all'interno del contesto politico-istituzionale in cui produce i suoi effetti.

Il riferimento al mostro e al mostruoso ne *L'ordre du discours* permette, dunque, di comprendere non solo come la questione di cui il mostro è segno, l'esperienza del limite, attraverso la riflessione del filosofo francese, ma come tale questione rimanga un nodo aperto e problematico, che implica continui spostamenti e nuovi inizi nel suo stesso discorso.

Tale problematicità si può evincere dal modo in cui Foucault usa il riferimento al mostro ne *Les mots et les choses* e ne *Les anormaux*.

Infatti il quadro di riferimento rispetto al quale il mostro viene analizzato, nei due testi, è l'ordine. L'ordine naturale da una parte e l'ordine legale dall'altra. Il mostro costituisce un problema di classificazione in quanto sfugge le tassonomie create per comprendere e ordinare la natura. È violazione dei limiti della natura o un pericoloso miscuglio tra corpi, specie, forme. Ma la violazione della natura e dei suoi limiti non basta per la mostruosità, è necessaria anche una violazione della legge, civile o religiosa. La mostruosità del mostro è al tempo stesso irregolarità morfologica e trasgressione della legge.

Da un lato il riferimento è alla storia naturale. Dall'altro lato il riferimento è la legge e il suo discorso. Nel *Les anormaux* Foucault afferma:

«La mostruosità esiste solo laddove il disordine della legge naturale viene a toccare, travolgere, mettere in allarme il diritto[...]»<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> Sempre nella sua lezione di insediamento al Collège de France, Foucault traccia la genealogia della volontà di sapere e soprattutto individua nel lavoro genealogico che avrebbe intrapreso negli anni successivi lo strumento per cogliere il potere affermativo del discorso, cioè la capacità del discorso di costituire ambiti di oggetti rispetto ai quali sarebbe poi possibile affermare o negare proposizioni vere o false. Si tratta di quelle *positività* di cui aveva parlato ne *L'archéologie du savoir*, sul punto FOUCAULT, *L'ordine del discorso*, cit., p. 37.

<sup>21</sup> MICHEL FOUCAULT, *Gli anormali*, cit., p. 64.

LUCIANO NUZZO

Nel *Les mots et les choses* e nel *Les anormaux*, Foucault mostra come a partire dalla fine del XVIII secolo questa concezione «classica del mostro» inizia cambiare, nel senso che la potenza sovversiva e inquietante del mostruoso diviene anomalia di cui si possono individuare le cause. E ciò significa che la mostruosità diviene oggetto di sperimentazione, per essere poi riprodotta artificialmente, nel XIX secolo, nel laboratorio scientifico del teratologo.

Lo stesso avviene nell'ambito dei nuovi saperi e poteri che tra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo si assumono il compito di spiegare, gestire, e curare l'anormalità. Il mostro diviene lo sfondo da cui si definiranno le diverse figure dell'anormalità.

In base ad una linea interpretativa che potrebbe sembrare prevalente nei due testi, la sfida del mostro viene costantemente identificata, gestita, controllata. La trasgressione del mostro controllata e neutralizzata attraverso il discorso che lo nomina e attraverso le tecniche che si assumono il compito di produrre dei soggetti normali. Ritengo però che accanto a questa linea ve ne sia un'altra in cui la questione del limite riappare come capacità di portare il sapere e il potere al proprio limite, cioè al punto in cui il dispositivo viene disattivato. Con la consapevolezza che questa disattivazione non è data una volta per tutte, non ha niente di escatologico, ma si dà a partire dalla contingenza dell'evento in cui si produce la possibilità della critica e della resistenza.

Il corpo del mostro viene «identificato» dai discorsi che ne definiscono la mostruosità e dalle pratiche di potere che ne prendono in carico il trattamento, ma, allo stesso tempo, è come se l'eccedenza che ne definisce la mostruosità sia tale da eccedere le stesse forme discorsive della sua concettualizzazione. Lo stesso significante «mostro» rimanda ad una funzione fondamentalmente apotropaica, scongiurare cioè l'aleatorietà dell'evento minaccioso attraverso la collocazione di ciò che è inabituale e perciò minaccioso all'interno di una casella in primo luogo linguistica. Ma questa funzione di assicurazione, di riduzione dell'ignoto al noto, del disordine all'ordine, del caso alla necessità non si realizza mai completamente. Lo stesso significante «mostro» introduce nel linguaggio un eccesso di significazione che una volta introdotto, il linguaggio non riesce più a controllare.

È un eccesso di significazione, che determina uno scarto, una deviazione nelle modalità normali di produzione di senso<sup>22</sup>.

Il mostro è una materialità eterogenea. Esso non è includibile nonostante la sua costruzione discorsiva come mostro. Rimane un elemento sfuggente, che mette in crisi il dispositivo di sapere/potere che lo costruisce. Ed è elemento sfuggente perché il mostro non è rappresentabile, non è cioè differenza che può essere inclusa nella rappresentazione.

Attraverso il tema del mostro e del mostruoso è possibile, quindi, mettere a fuoco una questione aperta e problematica nello stesso discorso foucaultiano.

Da un lato Foucault ci sembra dire che è impossibile pensare e praticare un *fuori*. Nel sistema della lingua, ma anche nei dispositivi sociali, ospedale, manicomio, carcere, non è possibile alcuna reale trasgressione che non sia già sempre catturata dal discorso che fissa la divisione tra un dentro e un fuori.

---

<sup>22</sup> Cfr. PETER BROOKS, *Body Works: Objects of Desire in Modern Narrative*, Cambridge, Harvard University Press, 1993.

### L'emergenza del mostro. Una lettura di Michel Foucault

Dall'altro lato, però, Foucault sottolinea continuamente nel suo discorso figure differenti di un possibile «passaggio al limite». Figure di tale passaggio al limite sono quei linguaggi letterari che portano il linguaggio al limite, trasgredendo le leggi che lo regolano, ma anche, passando dalla pratica del linguaggio all'ordine del potere, tutte quelle contro-condotte che configurano atti di resistenza, che spostano il limite sempre più avanti, e che emergono sul margine esterno del sistema di sapere/potere che contestano<sup>23</sup>.

Anche sotto questo profilo, leggere Foucault attraverso il mostro risulta produttivo. Il mostro è lo spazio di emergenza dell'ingovernabile. Lo spazio in cui si alterano le leggi del possibile e dell'impossibile, si disattivano le logiche stesse che governano queste partizioni e si rendono possibili nuove combinazioni.

## 2. Il posto mancante: il mostro nell'ordine delle cose

Il mostro segnala dei passaggi, mostra delle fratture all'interno di un certo tipo di ordine, costituisce un principio di intelligibilità. Questo è particolarmente evidente, a mio avviso, sia ne *Les mots et les choses* sia nel corso su *Les anormaux*, i due testi in cui è affrontata esplicitamente la questione del mostro<sup>24</sup>.

Ne *Les mots et les choses*, in un paragrafo intitolato *Monstres et fossiles*, il tema del mostro viene analizzato assumendo come prospettiva la storia naturale, per cui il mostro è quel fallimento morfologico che mette in scacco l'ordine della natura, e cioè il potere della natura di insegnarci l'ordine<sup>25</sup>. L'analisi del mostro si colloca sullo sfondo del passaggio dall'età classica all'età moderna, dalla storia naturale alle scienze della vita. E in un tale quadro di riferimento il mostro naturale verrà utilizzato per spiegare la relazione tra variazione e continuità nella rappresentazione degli esseri viventi.

Vi sono però altri due momenti nel testo in cui può essere riconosciuto al mostro e al mostruoso la funzione di segnalare una frattura nell'ordine delle cose. Prima di analizzare, dunque, le pagine in cui Foucault scrive sul mostro con riferimento alla storia naturale, è necessario soffermarci su questi altri luoghi testuali dove il mostro e il mostruoso appaiono implicitamente, tra le righe del discorso del pensatore francese.

Si tratta delle celebri pagine della *Préface*, nelle quali fa riferimento ad un testo di Borges e poi, di quelle, nelle quali poco più avanti, analizza il quadro di Velázquez, *Las Meninas*.

Nella *Préface* a *Les mots et les choses*, leggendo un testo di Borges in cui si menziona una «enciclopedia cinese», Foucault dice di aver riso e allo stesso tempo di aver provato una certa inquietudine. Dal riso e dalla inquietudine, dichiara, è nata la sua ricerca. Il testo di Borges a cui Foucault fa riferimento è «La lingua analitica di John Wilkins»<sup>26</sup>. John Wilkins scrisse un saggio nel 1668, dal titolo *An Essay*

<sup>23</sup> JUDITH REVEL, *Foucault, le parole e i poteri. Dalla trasgressione letteraria alla resistenza politica*, Roma, Manifesto Libri, 1996, p. 101.

<sup>24</sup> Gran parte della letteratura che ha analizzato il pensiero di Foucault sul mostro si è concentrata principalmente sul corso *Les anormaux*, non prendendo invece in considerazione il ruolo che il mostro gioca ne *Les mots et les choses*, si veda per esempio ANDREW N. SHARPE, *Foucault's Monster and the Challenge of Law*, London - New York, Routledge, 2010. Sul punto cfr. LUCIANO NUZZO, *Foucault and the Enigma of Monster*, in «International Journal for the Semiotic of Law», 2012 (first publication on line).

<sup>25</sup> Georges Canguilhem scrive: «L'esistenza dei mostri mette in questione il potere che ha la vita di insegnarci l'ordine», in GEORGES CANGUILHEM, *La mostruosità e le monstruex*, in Id., *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1970; tr. it. *La mostruosità e il portentoso*, in Id., *La conoscenza della vita*, Bologna, Il Mulino, 1976, p. 239.

<sup>26</sup> GEORGE LUIS BORGES, *La lingua analitica di John Wilkins*, in Id., *Altre inquisizioni*, Milano, Adelphi, 2000, pp. 110-114.

LUCIANO NUZZO

towards *Real Character and a Philosophical Language* in cui cercava di pensare la possibilità e i principi di un linguaggio universale<sup>27</sup>. Borges si rende conto della impossibilità di un tale tentativo che aveva impegnato altri personaggi del XVII secolo che si erano posti il problema della combinatoria alfabetica<sup>28</sup>. Il progetto di una classificazione universale del mondo era impossibile perché richiedeva di recensire tutti gli oggetti del mondo, individuando le idee a cui ciascun oggetto rinviava, per poi procedere ad una classificazione secondo un criterio unitario di ordinamento<sup>29</sup>. E a questo punto che compare nel testo di Borges il riferimento alla Enciclopedia cinese. La tassonomia di Wilkins ricorda a Borges un'antica enciclopedia cinese, intitolata *Emporio celeste di conoscenze benevoli*, in cui compare una particolare classificazione secondo cui:

«gli animali si dividono in (a) appartenenti all'Imperatore, (b) imbalsamati, (c) ammaestrati, (d) lattonzoli, (e) sirene, (f) favolosi, (g) cani randagi, (h) inclusi in questa classificazione, (i) che si agitano come i pazzi, (j) innumerevoli, (k) disegnati con un pennello finissimo di pelo di cammello, (l) eccetera, (m) che hanno rotto il vaso, (n) che da lontano sembrano mosche»<sup>30</sup>.

La tassonomia della enciclopedia cinese serve a Borges per dimostrare l'impossibilità di una classificazione unitaria dell'universo. Ma anche per dimostrare l'arbitrarietà dei criteri che governano la tassonomia. Ed è proprio su questa linea che Foucault riprende Borges. Ritorniamo, allora, alla *Preface* e alla interpretazione foucaultiana.

L'aggettivo che utilizza per qualificare la tassonomia immaginata da Borges è «mostruoso». Non si tratta semplicemente di una metafora. Foucault individua un senso forte del mostruoso. Infatti la tassonomia è mostruosa perché ci mostra «l'impossibilità di pensare tutto questo». La mostruosità riguarda l'impossibilità di pensare. Ma non le singole entità che vengono elencate. La mostruosità consiste invece nel fatto che viene sottratto «lo spazio comune degli incontri». Che viene a mancare il luogo comune del linguaggio. Il linguaggio, infatti, che nomina e dispiega gli elementi che costituiscono la tassonomia, paradossalmente la nega come tassonomia perché la rende impensabile come spazio in cui le cose enumerate possono ripartirsi. Fino appunto al paradosso di un catalogo che comprende se stesso, per cui una casella della classificazione contiene la classificazione stessa, facendo venir meno la distinzione tra tutto e parte<sup>31</sup>.

Ciò che allora emerge da tale impossibilità è il limite del nostro pensiero. E il mostruoso appartiene alla dimensione del limite, è traccia del limite.

Il limite non è oggettivo ma risultato di una determinata configurazione epistemologica. Quella configurazione che costituisce l'a-priori storico da cui è possibile parlare, scambiare, classificare. Lo sfondo che rende possibile il visibile e l'enunciabile. Se il mostro, nella tradizione, è sempre pensato come messa in discussione delle distinzioni, degli equilibri e dei limiti su cui si fonda l'ordine, la mostruosità consiste

<sup>27</sup> JOHN WILKINS, (1668), *An essay toward a Real Character and a Philosophical language*, ordine in Proquest, Eebo Editions, 2011.

<sup>28</sup> UMBERTO ECO, *Tra La Mancha e Babele*, in Id., *Sulla letteratura*, Milano, Bompiani, 2002, pp. 114-127. Sulla impossibilità di una lingua universale si veda anche U. ECO, *La ricerca della lingua perfetta*, Roma, Laterza, 1993.

<sup>29</sup> Cfr. BARRY SMITH, *Informatica*, in MAURIZIO FERRARIS, *Storia dell'ontologia*, Milano, Bompiani, 2008, pp. 495-522; per una ricostruzione della relazione tra metafisica e ontologia con riferimento anche all'opera di Wilkins si veda M. FERRARIS, *Introduzione*, in Ferraris, cit., pp. 11-14.

<sup>30</sup> J. L. BORGES, *La lingua analitica di John Wilkins*, cit., pp. 112-113.

<sup>31</sup> M. FOUCAULT, *Le parole e le cose*, cit., p. 5.

## L'emergenza del mostro. Una lettura di Michel Foucault

nel *mostrare* «l'esperienza nuda dell'ordine». Quello che appare è la contingenza delle partizioni tra il vero e il falso, tra il credibile e l'incredibile. Tali partizioni non sono oggettive, ma sono il risultato di una determinata configurazione epistemologica che stabilisce le regole perché possano sorgere e relazionarsi gli enunciati tra loro e che quindi stabilisce le condizioni alle quali è possibile produrre gli oggetti di cui si parla.

Il mostruoso della Enciclopedia cinese risiede dunque «nello sconvolgere tutte le superfici ordinate rendendo a lungo inquieta la nostra pratica millenaria del Medesimo e dell'Altro»<sup>32</sup>.

Mi sembra opportuno soffermare l'attenzione su quest'ultimo punto. La prima osservazione riguarda il significato che Foucault associa a «mostruoso». Il mostruoso indica un certo uso *trasgressivo* del linguaggio. Ma di quale trasgressione si tratta? La trasgressione per essere effettivamente mostruosa non deve essere pertinente a ciò che si dice, non deve riguardare il significato. Non deve neppure essere riferibile ad una violazione delle leggi che regolano il linguaggio. Deve piuttosto «distruggere l'ordine sul quale riposa il linguaggio», e quindi mettere in discussione «il fondamento su cui poggia in una certa epoca, una certa rappresentazione del mondo»<sup>33</sup>. La seconda osservazione è che una tale trasgressione capace di mettere in scacco il principio d'identità e non contraddizione, la distinzione tutto/parte, e di segnalare una differenza radicale, è affidata principalmente al gesto letterario. Sempre negli anni Sessanta Foucault si era interessato al linguaggio letterario, ed in particolare ad un tipo di letteratura capace di mettere in discussione il linguaggio stesso e la relazione tra significato e significante, capace cioè di spingere il linguaggio al suo proprio limite. La questione che Foucault pone nei c.d. scritti letterari è la possibilità di risalire ad una esperienza del limite che affermi «l'autonomia delle sue forme contro le forme della logica del discorso» in modo tale da imporre la presenza di una differenza senza identità, una differenza non mediata<sup>34</sup>.

Judith Revel individua nella riflessione foucaultiana contenuta in quella mole di articoli e recensioni che il pensatore francese scrisse dalla fine degli anni Cinquanta ai primi Settanta, la presenza di un contro-discorso<sup>35</sup>. Gli scritti di critica letteraria anticiperebbero o meglio farebbero vedere la presenza, già a partire dagli anni Sessanta, di temi e questioni che si imporranno nell'ultima fase della sua elaborazione, la pratica della liberazione e l'idea di un passaggio al limite<sup>36</sup>. Il contro-discorso che appare, a partire dagli scritti di

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> J. REVEL, *Foucault, le parole e i poteri*, cit., p. 69.

<sup>34</sup> Particolarmente significativi, per quanto riguarda il nostro discorso, sono *Préface à la transgression* [M. FOUCAULT, (1963). *Préface à la transgression*, in Defert, Fontana, (eds.), *Dits et écrits*. I. 1954-1969, cit., pp. 233-249] in cui riflettendo sul testo di Bataille mette al centro della sua analisi la relazione tra trasgressione e limite e il saggio su Maurice Blanchot [M. FOUCAULT, (1966). *La pensée du dehors*, in Defert, Fontana (eds.), *Dits et écrits*. I. 1954-1965 cit., pp. 518-539]. I saggi letterari svolgono un ruolo non marginale nell'opera di Foucault, sul punto il saggio di BRUNO MORONCINI, *Foucault e il pensiero del fuori*, in E. De Concilio (a cura di), *Dopo Foucault. Genealogie del postmoderno*, Milano, Mimesis, 2007, pp. 245-280. Ma soprattutto sono utili per comprendere il laboratorio foucaultiano, le riflessioni di J. REVEL, *Foucault. Le parole, i poteri*, cit. Sulla relazione tra la ricerca foucaultiana sulle forme discorsive, svolta ne *Les mots et les choses* e la ricerca sul linguaggio della letteratura compita da Foucault nei saggi letterari si veda anche SERENA DEL BONO, *Foucault: pensare l'infinito. Dall'età della rappresentazione all'età del simulacro*, Milano, Mimesis Edizioni, 2007.

<sup>35</sup> «Ora se esiste un luogo in cui, più che in ogni altro, il discorso di Foucault contraddice la sua apparente volontà di logicismo e sembra invece avvicinarsi a quell'esperienza trasgressiva di cui la letteratura sarebbe il veicolo privilegiato e la follia il modello (intesa però quest'ultima, in un senso opposto rispetto alla *Storia della follia*), ebbene, questo luogo è costituito proprio dai testi di critica letteraria che il filosofo scrive nel decennio 1960-70», in J. REVEL, *Foucault. Le parole e i poteri*, cit., p. 46.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 11.

LUCIANO NUZZO

critica letteraria, è racchiudibile nella domanda:

«come fare in modo che una espressione soggettiva non sia immediatamente identificata, oggettivata, assoggettata al sistema di saperi/poteri nel quale si iscrive?»<sup>37</sup>.

Se «l'uomo» è il risultato di una duplice oggettivazione, di saperi e pratiche che lo definiscono e lo determinano all'interno di uno specifico orizzonte, come è possibile rifiutarsi di partecipare alla configurazione sociale e culturale alla quale pur sempre o già da sempre si appartiene? Tale questione, che acquisterà grande rilevanza nella ricerca foucaultiana sull'etica e i processi di soggettivazione, non è ancora tematizzata in modo diretto ne *Les mots et les choses*. Rimane in qualche modo accennata nel riferimento al mostruoso che Foucault utilizza per descrivere il gesto letterario di Borges, ma è marginale all'interno dell'economia del testo. Ne *Les mots et les choses* e ne *Les anormaux* il limite che il mostro o il mostruoso segnala è come abbiamo detto un limite non oggettivo, ma storico, dipende cioè dalla configurazione epistemologica che costituisce lo sfondo su cui si definiscono gli enunciati e le pratiche. Questo significa che la «trasgressione» è sempre catturata nelle maglie di un discorso che la identifica e la oggettivizza come differenza.

Gli altri riferimenti al mostro nel testo devono essere compresi, pertanto, all'interno di questo meccanismo per cui la trasgressione segnalata dalla mostruosità viene piegata all'interno di uno schema concettuale e discorsivo che la integra nell'ordine del sapere, oggettivizzandola e riducendola a semplice variazione o scarto del Medesimo. Una volta che il discorso si impossessa della estraneità di cui la mostruosità è traccia, questa viene privata del suo carattere trasgressivo. Come per la follia, anche la mostruosità una volta resa oggetto di interpretazione, una volta che viene identificata con un nome, potrà essere assorbita e incasellata, cioè potrà occupare un posto nel sapere e nella società. L'orizzonte all'interno del quale può avvenire questa riduzione della alterità della follia e della mostruosità all'altro della norma è quello che si apre con l'età classica.

La pratica del Medesimo e dell'Altro costituisce, infatti, il prodotto dell'episteme dell'âge classique, di cui Foucault aveva già parlato nella *Histoire de la folie*, analizzando la grande partizione tra ragione e sragione. *Partage* che permette ad una cultura di definire la propria identità collocando ciò che è avvertito come minaccia al suo esterno. Ma la collocazione all'esterno di ciò che il Medesimo non riconosce come appartenente a sé, determina comunque una identificazione, per cui l'alterità è sempre definita come variazione, scarto rispetto al Medesimo. La ragione moderna si definisce, dal XVII secolo, attraverso una neutralizzazione della differenza. Quest'ultima viene, cioè, inclusa nell'ordine del discorso attraverso l'attribuzione di un'identità che la definisce in base a ciò che essa non è (sragione, anormalità, ecc.). Ne *Les mots et les choses*, Foucault mette in evidenza le condizioni di possibilità epistemologiche attraverso cui questa «identità può essere fissata, organizzata, gerarchizzata, controllata»<sup>38</sup>.

La pratica del Medesimo e dell'Altro si definisce nel passaggio dall'età rinascimentale all'età classica, momento in cui la vecchia configurazione epistemica incentrata sulla ricerca delle somiglianze sarà abbandonata come forma del sapere. Il nuovo episteme riterrà quella configurazione fonte di un falso

<sup>37</sup> J. REVEL, *Identità, natura, vita: tre decostruzioni biopolitiche*, in Marie Galzigna (a cura di), *Foucault, oggi*, Milano, Feltrinelli, 2008, p. 136.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

## L'emergenza del mostro. Una lettura di Michel Foucault

sapere, che avrebbe determinato illusioni e chimere. La somiglianza, «l'avvicinare le cose tra loro alla ricerca di tutto ciò che in esse può rivelare una sorta di parentela, un richiamo o una natura segretamente condivisa»<sup>39</sup>, dal XVII diviene «l'occasione dell'errore, il pericolo cui ci si espone allorché non si esamina il luogo mal rischiarato delle confusioni»<sup>40</sup>.

Il pensiero del XVII sec. sostituirà *l'avvicinare* con *il discernere*, la ricerca della somiglianza con l'individuazione delle identità e differenze.

E nella relazione con il modello di ordine dell'età classica che vanno, dunque, collocati gli altri riferimenti al mostro e al mostruoso nel testo.

Dopo l'enciclopedia cinese di Borges, il mostro, come ha suggerito il filosofo portoghese José Gil, appare indirettamente laddove Foucault analizza il quadro di Velázquez, *Las Meninas*.

Foucault descrive dettagliatamente il quadro ma tace sul ruolo, all'interno della rappresentazione, del nano, che appare sulla destra, quasi in primo piano<sup>41</sup>.

Nonostante il suo silenzio però, o forse proprio attraverso il suo silenzio, è possibile ugualmente riconoscere al nano una funzione specifica nell'economia dell'interpretazione foucaultiana della rappresentazione.

Il nano Nicola Pertusato, con il suo corpo fuori-misura, infrange le leggi che regolano le relazioni tra le parti e il tutto, e quindi rompe l'ordine della rappresentazione. Infatti, sostiene Gil, il nano collocato in primo piano, sconvolge le leggi della rappresentazione pittorica sotto diversi aspetti. In primo luogo per la prospettiva: ha la stessa altezza dell'infante in secondo piano ed è più piccolo delle aie e del pittore che si trova ancora più lontano; in secondo luogo sotto il profilo dei dettagli anatomici: lui che è il più piccolo, presenta il volto più ricco di dettagli, di luci e ombre, espressioni delle labbra e dello sguardo<sup>42</sup>. L'eccesso che lo definisce determina un decentramento della rappresentazione. Scrive Gil:

«Pertusato possiede un cranio più voluminoso di quello degli altri personaggi e il suo volto acquisisce così dei riflessi inaspettati, delle fattezze troppo volgari, un mento troppo grosso, un naso troppo piccolo, occhi troppo grandi»<sup>43</sup>.

L'eccedenza che il mostro rappresenta determina una riconfigurazione della relazione tra l'organizzazione dei corpi, delle figure e dello spazio rappresentato.

Se per Foucault, *Las Meninas* è la rappresentazione della Rappresentazione, cioè del modello epistemico dell'età classica, il nano-mostro, decentrando la rappresentazione, determina l'effetto di far emergere la rappresentazione nella sua verità. Il nano nega le leggi della prospettiva e così facendo appare come ciò che, a sua volta, è necessario negare affinché il regno della rappresentazione si instauri<sup>44</sup>.

Questo secondo riferimento alla mostruosità, intesa come differenza che permette attraverso la propria estraneità all'ordine della rappresentazione di instaurare la legittimità della rappresentazione,

<sup>39</sup> M. FOUCAULT, *Le parole e le cose*, cit., pp. 70-71.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 66.

<sup>41</sup> JOSÉ GIL, *Mostri. Umanità e anormalità*, Lecce, Besa, 2007. Per una ricostruzione della centralità del nano nella pittura di Velázquez e più in generale nella rappresentazione pittorica si veda LESLIE FIEDLER, *Freaks. Miti e immagini dell'io segreto*, Milano, il Saggiatore, 2009, pp. 66-89.

<sup>42</sup> J. GIL, *Mostri. Umanità e anormalità*, cit., p. 46.

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 47.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

LUCIANO NUZZO

permette di comprendere l'analisi che Foucault propone del mostro nel capitolo quinto e la funzione che questo svolge nella struttura della sua argomentazione. Il paragrafo ha un titolo significativo: *Monstres et fossiles*<sup>45</sup>. Il quadro del discorso è il dibattito alla fine del XVIII sec. nell'ambito della storia naturale sul posto degli esseri viventi nell'ordine della natura e sulla loro rappresentabilità. Il modello di riferimento per tale rappresentazione del vivente era la catena dell'Essere di stampo leibniziano. Essa permetteva di classificare, secondo un criterio di continuità lineare, tutte le specie dalla più semplice alla più complessa sulla base delle affinità morfologiche. Alla fine del XVIII secolo la rappresentazione dell'ordine dell'essere si complica. Ciò avviene anche attraverso una maggiore consapevolezza della multiformità del vivente di cui si aveva preso visione attraverso nuovi strumenti scientifici come il microscopio, le esplorazioni di naturalisti ed etnologi, e i viaggi transoceanici.

L'inserimento del tempo nella tassonomia degli esseri viventi rende mobile la Scala Naturae. E rende possibile, altresì, l'introduzione del caso e della variazione. Nel modello classico il disordine morfologico, come quello del nano di Velázquez, non poteva rientrare nell'ordine della rappresentazione. Doveva essere negato perché la sua eccedenza non poteva trovare spazio nella classificazione tassonomica degli esseri.

Ora il tempo

«non serve più a spostare sulla linea finita o infinita del perfezionamento l'insieme del quadro classificatore, ma a far apparire le una dopo le altre tutte le caselle che, insieme, formeranno il reticolo continuo della specie»<sup>46</sup>.

La natura viene pensata come l'insieme delle variazioni degli esseri viventi che si succedono nel tempo. La natura ha una storia «solo nella misura in cui può contenere il continuo»<sup>47</sup>. Un continuo che è attraversato e costituito da «un numero incalcolabile di piccole differenze dimenticate o abortite»<sup>48</sup>.

Da ciò deriva il nuovo statuto del mostro. Non più contro-natura, o natura diversa da quella della specie, ma tentativo fallito che testimonia, come i fossili, la continuità della natura. Scrive Foucault:

«Le specie visibili che si offrono alla nostra analisi sono state ritagliate sullo sfondo incessante di mostruosità che compaiono, scintillano, si inabissano, e talora si conservano»<sup>49</sup>.

I mostri non sconvolgono più l'ordine delle cose, ma vi contribuiscono. Il mostro racconta, afferma Foucault, «sullo sfondo del continuo, quasi caricaturalmente, la genesi delle differenze»<sup>50</sup>.

Nel momento del passaggio dall'età classica all'età moderna, dunque il mostro si allontana sempre di più dalla sua dimensione di contro-natura, di *teras*. Non segnala più il punto in cui si rompe l'unità di natura, ragione e legge. Non è più esterno all'ordine, della natura, del sapere, del potere. È malformazione o degenerazione che serve per spiegare il passaggio da una specie all'altra<sup>51</sup>.

Alla fine del XVIII secolo assistiamo a due importanti trasformazioni nel modo di intendere il

<sup>45</sup> M. FOUCAULT, *Le parole e le cose*, cit., pp. 168-175.

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 170.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 172.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 170.

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 172.

## L'emergenza del mostro. Una lettura di Michel Foucault

mostro. Esso diviene un oggetto della scienza e allo stesso tempo uno strumento di essa<sup>52</sup>. Ma soltanto il XIX secolo riesce nell'intento di naturalizzare completamente la mostruosità. La teratologia, con Etienne e Isidore Geoffroy Saint-Hilaire e poi con le sperimentazioni di Camille Dareste, sembra aver rilevato il segreto delle sue cause e delle sue leggi<sup>53</sup>.

La mostruosità naturalizzata del XIX secolo diviene anomalia, e l'anomalia diviene la chiave per spiegare il normale. Essendo il patologico il normale impedito<sup>54</sup>.

Il mostro viene normalizzato e cioè incluso e reso produttivo e quindi, ancora una volta, neutralizzato.

## 3. La normalizzazione del mostro

Nel corso al Collège de France del 1974-1975, dedicato a *Les anormaux*, il mostro gioca un ruolo centrale. Esso costituisce lo sfondo opaco su cui, lentamente, prenderanno forma le diverse figure che andranno a popolare «la grande famiglia indefinita e confusa degli anormali»<sup>55</sup>. Questa affermazione riprende, sebbene all'interno di un altro quadro di riferimento, la proposizione con cui si chiude il paragrafo dedicato al mostro ne *Les mots et les choses*: «il mostro racconta, quasi caricaturalmente la genesi delle differenze»<sup>56</sup>. Cambia il quadro di riferimento. Il mostro non è solo relazione liminale con un determinato ordine discorsivo che lo cattura, lo nomina, lo identifica, ma è il risultato di un insieme complesso di pratiche e di saperi.

Il meccanismo in opera è sempre quello che produce identità e differenza. In altri termini essere catturato all'interno di un dispositivo che produce identificazione per negazione, per differenza, significa essere oggettivato, come oggetto del discorso e come oggetto di pratiche di potere. L'analitica dei saperi rinvia all'analitica dei poteri. Il mostro de *Les mots et les choses* ci conduce a quello de *Les anormaux*.

Il corso del 1974-1975 si inserisce all'interno di un passaggio particolarmente importante della ricerca del pensatore francese. A partire dai corsi tenuti al Collège de France su *Théories et institutions pénales* (1971-1972), su *La société punitive* (1972-1973)<sup>57</sup> e poi su *Le pouvoir psychiatrique* (1973-1974)<sup>58</sup>, la ricerca foucaultiana sposta il proprio asse di interesse dall'analisi delle formazioni discorsive a quella delle tecnologie

<sup>52</sup> G. CANGUILHEM, *La mostruosità e il portentoso*, cit., p. 249.

<sup>53</sup> Camille Dareste è il fondatore della teratologia sperimentale. Secondo Dareste, è nello spazio asettico del laboratorio che il teratologo deve produrre il proprio oggetto. Cfr. CAMILLE DARESTE, *Recherches sur la production artificielle des monstruosités*, Paris, 1877; sul punto si veda sempre Canguilhem, *La mostruosità e il mostruoso*, cit., pp. 250-251.

<sup>54</sup> Sul punto si veda G. CANGUILHEM [*La mostruosità e il portentoso*, cit., p. 248] il quale richiamandosi esplicitamente alla ricerca di Foucault sulla *Histoire de la folie à l'âge classique* afferma: «il pazzo si trova nello ospizio dove serve per far vedere cosa sia la ragione e il mostro si trova nel vaso dell'embriologo, nel quale serve per far vedere cosa sia la norma». Cfr. anche G. CANGUILHEM, (1966). *Le normal et le pathologique*, Paris, Quadrige/Puf, 2007, tr. it. *Il normale e il patologico*, Torino, Einaudi, 1998.

<sup>55</sup> M. FOUCAULT, *Gli anormali*, cit., p. 287.

<sup>56</sup> M. FOUCAULT, *Le parole e le cose*, cit., p. 175.

<sup>57</sup> Si vedano *résumé* dei primi due corsi in M. FOUCAULT, *Théories et institutions pénales* (1971-1972), in Defert, Fontana, (eds.), *Dits et écrits. II. 1970-1975*, cit., pp. 389-393; M. FOUCAULT, *La société punitive* (1972-1973), in Defert, Fontana, (eds.), *Dits et écrits. II. 1970-1975*, cit., pp. 456-470.

<sup>58</sup> M. FOUCAULT, *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France 1973-1974*, Paris, Gallimard-Le Seuil, 2003, tr. it. a cura di M. Bertani, *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-1974)*, Milano, Feltrinelli, 2010.

LUCIANO NUZZO

politiche<sup>59</sup>. Questo riposizionamento del proprio interesse di ricerca è reso possibile a livello metodologico dal passaggio dalla prospettiva «archeologica» a quella «genealogica». I discorsi non vengono più analizzati nella loro relativa autonomia ma sotto il profilo degli effetti che essi producono. Per essere compresi devono essere collocati all'interno di un insieme complesso di pratiche e relazioni politiche. Infatti, è all'interno di un ambiente istituzionale concreto che i discorsi vengono prodotti e funzionano.

Si tratta di un orientamento di ricerca delineatosi già a partire dalla lezione inaugurale del 1971, dove il discorso non viene più considerato semplicemente come insieme di fatti linguistici ma come il luogo di emergenza di lotte, scontri, giochi strategici di azione e reazione. Quello che emerge è l'intreccio tra le relazioni di potere e la produzione del discorso<sup>60</sup>. Il discorso dunque si presenta sotto due profili che sono intrecciati tra loro: «insieme regolare di fatti linguistici ad un determinato livello, polemici e strategici ad un altro»<sup>61</sup>.

La genealogia studia la produzione concreta dei discorsi. Dalla prospettiva del genealogista, pertanto, il discorso «non è semplicemente ciò che traduce le lotte o sistemi di dominazione, ma ciò per cui, attraverso cui, si lotta, il potere di cui si cerca di impadronirsi»<sup>62</sup>.

Inoltre è importante rilevare un altro aspetto che il passaggio dall'«archeologia» alla «genealogia» comporta. Il concetto di dispositivo prende il posto, nel lessico foucaultiano, del concetto di episteme. Il dispositivo ha una portata concettuale più ampia rispetto all'episteme. In una intervista in cui gli si chiedeva quale fosse la funzione metodologica del termine dispositivo, Foucault lo definì come:

«un ensemble résolument hétérogène, comportant des discours, des institutions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des lois, des mesures administratives, des énoncés scientifiques, des propositions philosophiques, morales, philanthropiques, bref: du dit, aussi bien que du non-dit [...]»<sup>63</sup>.

Sempre nella stessa intervista, Foucault precisava come il dispositivo si inscrivesse all'interno di relazioni di potere, ma allo stesso tempo fosse legato pur sempre ad uno o più campi del sapere che nascono da quei rapporti di forza e che al tempo stesso li condizionano. Questo significa che il dispositivo è qualcosa di più generale dell'episteme. Per cui

«l'épistémè, c'est un dispositif spécifiquement discursif, à la différence du dispositif qui est, lui, discursif et non discursif, ses éléments étant beaucoup plus hétérogènes»<sup>64</sup>.

---

<sup>59</sup> Nella *Volonté de savoir* [M. Foucault, *La volonté du savoir*, Paris, Gallimard, 1976, tr. it. *La volontà di sapere*, Milano, Feltrinelli, 1997, pp. 81-82] Foucault ritorna sul concetto di potere e chiarisce che con tale termine non intende indicare “il Potere, come insieme di istituzioni e di apparati che garantiscono la sottomissione dei cittadini in uno Stato determinato. Con potere non intendo neanche un tipo di assoggettamento, che in opposizione alla violenza avrebbe la forma della regola [...] Con il termine potere mi sembra che si debba intendere innanzitutto la molteplicità dei rapporti di forza immanenti al campo in cui si esercitano e costitutivi della loro organizzazione; il gioco che attraverso lotte e scontri incessanti li trasforma, li rafforza, li inverte [...] Le strategie infine in cui realizzano i loro effetti, ed il cui disegno generale o la cui cristallizzazione istituzionale prendono corpo negli apparati statali, nella formulazione della legge, nelle egemonie sociali”. Per un'analisi della funzione della legge nell'analisi del potere di Foucault si veda il testo di ALAN HUNT, GARY WICKHAM, *Foucault and Law: Towards a sociology of Law as Governance*, London, Pluto Press, 1994, e il testo di BEN GOLDER and PETER FITZPATRICK, *Foucault's Law*, London, Routledge, 2009. Per una ricostruzione dell'itinerario foucaultiano si veda GIUSEPPE CAMPESI, *Soggetto, disciplina, governo. Michel Foucault e le tecnologie politiche moderne*, Milano, Mimesis, 2011.

<sup>60</sup> M. Foucault, *L'ordine del discorso*, cit.

<sup>61</sup> M. Foucault (1974), *La vérité et les formes juridiques*, in D. Defert, A. Fontana (eds.), *Dits et écrits. II. 1970-1975*, cit., p. 539, tr. it. M. Foucault, *La verità e le forme giuridiche*, Napoli, La città del sole, 2007, p. 30.

<sup>62</sup> M. Foucault, *L'ordine del discorso*, cit., p. 13.

<sup>63</sup> M. Foucault (1977), *Le jeu de Michel Foucault*, in D. Defert, A. Fontana, *Dits et écrits. III. 1976-1979*, Paris, Gallimard, p. 299.

<sup>64</sup> *Ivi*, p. 301.

## L'emergenza del mostro. Una lettura di Michel Foucault

Come è stato da più parti sottolineato, la genealogia non rinuncia alle acquisizioni del metodo archeologico ma piuttosto le ripropone su di un terreno di analisi più ampio<sup>65</sup>. In cui è possibile comprendere nell'analisi dei discorsi anche le strategie di potere che li sottendono e ne determinano gli effetti. In tal modo secondo Foucault è possibile cogliere la relazione circolare che unisce il potere e il sapere, è possibile osservare cioè come «le pratiche sociali possano arrivare a generare domini del sapere che non solo fanno in modo che appaiano nuovi oggetti, concetti e tecniche, ma che fanno nascere, inoltre, forme totalmente nuove di soggetti e oggetti di conoscenza»<sup>66</sup>.

Nel *Les anormaux*, quindi, il mostro è indagato, all'interno di quei meccanismi discorsivi e non discorsivi che lo producono. Il quadro di riferimento non è più quello della storia naturale ma quello che Foucault definisce «dei poteri politico-giudiziari».

Nell'economia della ricerca foucaultiana degli anni Settanta, il mostro diventa punto di snodo e di transito di una ricerca genealogica per rintracciare non l'*Ursprung*, l'origine, l'essenza, ma il punto di insorgenza *Entstehung*, o la provenienza *Herkunft*, della figura dell'anormale.

Il campo dell'anomalia del XIX secolo ci dice Foucault si delinea a partire da tre figure, il mostro umano, l'individuo da correggere e il bambino masturbatore. Ognuna di queste figure rinvia ad un campo differente. Il mostro a natura e società; l'incorreggibile alla famiglia; il bambino masturbatore allo spazio chiuso della camera da letto. Ogni campo è definito da uno specifico sapere e potere. Il mostro è catturato dalla storia naturale e da un potere principalmente politico-giudiziario; l'incorreggibile dalla pedagogia e dalle tecniche di correzione, disciplinamento, di produzione delle attitudini; l'onanista dalla biologia sessuale e dal potere che investe il corpo degli individui.

Queste tre figure inizieranno a confondersi e integrarsi l'una nell'altra nel momento in cui, nel XIX secolo, i saperi e i poteri a cui facevano riferimento inizieranno a ibridarsi, confondersi e sovrapporsi sino a costituire il campo delle anomalie. Il discorso che permette lo strutturarsi di questo nuovo campo, il sapere dell'anomalia, e di questo nuovo oggetto, l'anormale, è una combinazione, ibrida, tra il discorso giuridico tradizionale, incentrato sulla infrazione della legge e sulla responsabilità, e il discorso medico, incentrato sulla distinzione tra patologia e normalità. Il connubio che si viene a creare quando si incontrano la pratica giudiziaria, e cioè in ultima analisi il potere di vita e di morte, con il sapere medico e scientifico, determina la formazione di enunciati che hanno lo statuto di discorsi veri e che detengono effetti giudiziari considerevoli. La loro particolarità risiede però nel fatto che essi sono estranei del tutto alle regole che presiedono alla formazione degli enunciati scientifici e allo stesso tempo sono estranei alle regole del diritto. Per tale ragione Foucault definisce grottesco questo sapere che produce effetti di potere. Il potere che utilizza e fa funzionare questi discorsi è definito potere di normalizzazione<sup>67</sup>. La normalizzazione diviene uno dei grandi poteri alla fine dell'Età classica. Esso funziona in un duplice modo, da un lato costringe

<sup>65</sup> Cfr. G. CAMPESI, *Soggetto, disciplina, governo*, cit., p. 86; HUBERT L. DREYFUS, PAUL RABINOW, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, University Chicago Press, 1983, tr. it. *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1989. Cfr. anche B. GOLDBERGER, P. FITZPATRICK, *Foucault's Law*, cit.

<sup>66</sup> M. FOUCAULT, *Le verità e le forme giuridiche*, cit., p. 29.

<sup>67</sup> *Ivi*, pp. 11-12.

LUCIANO NUZZO

all'omogeneità, dall'altro individualizza permettendo di misurare gli scarti, di rendere le differenze utili<sup>68</sup>. La norma permette quindi di designare e definire le anomalie ma al tempo stesso costituisce una tecnica positiva di intervento e di trasformazione<sup>69</sup>.

La figura del mostro, per Foucault, rappresenta lo sfondo da cui è possibile ricostruire

«l'emergere del potere di normalizzazione, il modo in cui si è formato e si è installato, e poi – senza fondarsi mai su di una sola istituzione, ma attraverso l'interazione tra istituzioni diverse – ha esteso la sua sovranità nella nostra società»<sup>70</sup>.

La genealogia del mostro permette di decentrare ancora una volta l'osservazione dell'uomo, riformulando la vecchia domanda «che cos'è l'uomo». Ancora una volta non ci sono delle costanti antropologiche da invocare. Foucault riprende sul punto l'insegnamento del suo maestro Canguilhem, il quale aveva messo in discussione la stessa esistenza di invarianti fisiologiche. Tutto nell'uomo è socialmente prodotto, i suoi istinti, i suoi desideri, il suo corpo, catturato all'interno di dispositivi di sapere/potere che lo producono e lo modellano<sup>71</sup>. Da questo punto di vista il metodo genealogico permette di problematizzare ciò che si credeva immortale nell'uomo<sup>72</sup>. E soprattutto permette di analizzare i meccanismi disciplinari attraverso cui si producono corpi docili attraverso una serie complessa di tecnologie di tipo ortopedico<sup>73</sup>.

Nell'ultimo capitolo de *Les mots et les choses* Foucault aveva già messo in evidenza come il concetto uomo fosse un'invenzione recente da ricollegare al sorgere delle scienze umane nel XIX secolo<sup>74</sup>. Si tratta, per il pensatore francese, di continuare, ma sul piano di un'analisi dei poteri e dei loro effetti di normalizzazione, la ricostruzione dei meccanismi che producono l'uomo come soggetto assoggettato.

Le domande che danno avvio alla riflessione foucaultiana sono: che cosa rende l'uomo un mostro? Quali sono i meccanismi, i saperi e i poteri che permettono di costruire quell'ossimoro che è l'uomo-mostro? E ancora: che cosa è possibile di fronte al mostro? Come è possibile proteggersi dalla mostruosità?

Il mostro è strumento per osservare i dispositivi di assoggettamento che catturano e producono «l'uomo». Costituisce cioè un *principio di intelligibilità* di tutte le piccole anomalie. È il modello, ingigantito, delle minime irregolarità. Attraverso il passaggio dal mostro all'anormale, è possibile far emergere, allora, le trasformazioni dell'economia politica della penalità sullo sfondo di quel mutamento delle tecniche del potere che segna l'avvento dell'età moderna.

<sup>68</sup> M. FOUCAULT, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Éditions Gallimard, 1975, tr. it. *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino, Einaudi, 1993, p. 202.

<sup>69</sup> M. FOUCAULT, *Gli anormali*, cit., p. 53.

<sup>70</sup> *Ivi*, p. 33.

<sup>71</sup> Si veda G. CANGUILHEM (1966) *Le normale et le pathologique*, Paris, Puf, 2005, tr. it. *Il normale e il patologico*, Torino, Einaudi, 1998. Per una ricostruzione del concetto di normalizzazione in Canguilhem e in Foucault si veda G. CAMPESI, *Norma, normatività, normalizzazione. Un itinerario tra Canguilhem e Foucault*, in *Sociologia del diritto*, 2, Milano, Franco Angeli, 2008, pp. 5-30. Sul concetto di norma in Canguilhem e Foucault si veda P. Macherey, *Da Canguilhem à Foucault, la force des normes*, Paris, La fabrique éditions, 2009, tr. it. *Da Canguilhem a Foucault. La forza delle norme*, Pisa, ETS, 2011.

<sup>72</sup> M. FOUCAULT, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, cit., p. 147.

<sup>73</sup> Sul punto si veda M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire*, cit., pp. 147-185. Sugli strumenti ortopedici cfr. M. FOUCAULT, *Il potere psichiatrico*, cit., p. 106.

<sup>74</sup> Foucault scrive: «L'uomo non esisteva proprio come non esistevano la vita, il linguaggio, il lavoro» e le scienze umane «comparvero il giorno in cui l'uomo si costituì nella cultura occidentale come ciò che occorre pensare e insieme come ciò che vi è da sapere» [M. FOUCAULT, *Le parole e le cose*, cit., pp. 369-370].

## L'emergenza del mostro. Una lettura di Michel Foucault

La prima figura che Foucault analizza è quella che con un ossimoro voluto definisce il mostro umano. Il campo che ne definisce i contorni è di tipo giuridico-naturale.

Il mostro è trasgressione della legge, quella naturale e quella sociale. È fuori-legge, nel senso appunto che, oltrepassando il limite, si pone fuori dallo spazio della legge.

Ma cosa determina la mostruosità del mostro? Il mostro giuridico-naturale, dice Foucault, è «trasgressione dei limiti naturali, trasgressione delle classificazioni, trasgressione della legge come quadro di riferimento»<sup>75</sup>.

Perché ci possa essere mostruosità non basta però la semplice infermità o difettosità, è necessario invece che la trasgressione della natura sia da riferirsi alla trasgressione di un'interdizione della legge posta:

«Perché vi sia mostruosità, occorre che la trasgressione del limite naturale, la trasgressione del quadro della legge sia tale da riferirsi, o per lo meno da mettere in causa un'interdizione della legge civile, religiosa o divina»<sup>76</sup>.

La mostruosità è un marchio che rinvia ad una responsabilità, che consiste nella violazione di una norma giuridico-naturale, una norma in cui il dover essere si fonda sull'essere. Il mostro è la manifestazione fisica di tale trasgressione.

La figura del mostro dal medioevo sino al XVIII secolo si caratterizza per la sua doppiezza. È la doppia natura che rende il mostro tale. Il mostro è un misto di due regni, l'uomo e l'animale, di due specie o di due sessi, l'uomo e la donna insieme. Esempi classici sono il centauro, il minotauro, il ciclope. Ma ogni epoca ci dice Foucault si richiama ad una determinata figura di mostro. Nel medioevo il mostro è principalmente l'unione di due regni, l'uomo e la bestia; nel rinascimento la figura di mostro prevalente è quella dei fratelli siamesi. Nel Seicento il mostro è principalmente l'ermafrodita, uomo e donna allo stesso tempo. Ogni epoca in altri termini riflette nella figura del mostro una serie di questioni teologiche, politiche e giuridiche. Per esempio la mostruosità dei fratelli siamesi è l'immagine del regno ma anche della cristianità divisa.

A partire dalla figura degli ermafroditi, però, si delinea un mutamento nella percezione del mostro ed uno spostamento da una concezione giuridico-naturale della mostruosità ad una concezione di tipo invece giuridico morale. Attraverso l'esame di alcuni casi, Foucault ci fa vedere come avviene questo passaggio. Se fino al Seicento la doppia natura dell'ermafrodita, l'essere al tempo stesso uomo e donna, è automaticamente indice di mostruosità giuridica, nel senso che abbiamo detto prima, dal Seicento la mostruosità naturale non implica direttamente una mostruosità giuridica morale. Nell'età moderna, alla fine del XVIII secolo, il mostro giuridico-naturale verrà lentamente sostituito dal mostro morale. La mostruosità non è più la mescolanza degli opposti, di ciò che la natura ha prescritto di mantenere distinto. La mostruosità è una irregolarità, una deviazione che però costituisce l'occasione di comportamenti mostruosi perché non conformi alle prescrizioni giuridiche o morali<sup>77</sup>. La mostruosità è definita dalla condotta. La condotta è mostruosa perché rompe l'ordine sociale. E rompere l'ordine sociale e le sue leggi significa

<sup>75</sup> M. FOUCAULT, *Gli anormali*, cit., p. 64.

<sup>76</sup> *Ibidem*.

<sup>77</sup> M. FOUCAULT, *Gli anormali*, cit., pp. 68-74.

LUCIANO NUZZO

negare il proprio interesse alla pace e alla sicurezza. Il mostro morale, allora, si caratterizza per l'irrazionalità dell'interesse che muove la sua condotta. Ma l'irrazionalità della condotta criminale rinvia a qualcosa di patologico e perverso. Non è un caso che il mostro morale appare per la prima volta – dice Foucault – come mostro politico. Con colui, cioè, che dal vertice o dal basso rompe il patto con cui si costituisce l'unità del «corpo sociale»<sup>78</sup>. E quando nell'Ottocento, lo stato si identificherà con la nazione, e cioè l'unità politica diventa unità etno-politica, il mostro potrà essere considerato come colui che non è riconoscibile nella appartenenza alla comunità nazionale<sup>79</sup>.

Con il passaggio dalla figura del mostro naturale al mostro morale, dalla natura mostruosa al comportamento mostruoso, cambia il concetto di criminalità associato alle due figure.

La criminalità del mostro fino al XVIII secolo era la sua contro-natura. Il mostro era ontologicamente criminale. A partire dalla seconda metà del XVIII secolo invece ci dice Foucault, la criminalità non è più determinata dalla natura ma dal tipo di comportamento realizzato. Mentre secondo il criterio della mostruosità giuridico-naturale l'individuo mostruoso era sempre associato alla criminalità, secondo il criterio della mostruosità morale, «il rapporto si inverte, e si avrà ciò che potremmo definire il sospetto sistematico di mostruosità al fondo di ogni criminalità»<sup>80</sup>.

La domanda che si pone Foucault è: come mai a partire da un certo momento in poi il potere di punire ha dovuto fare riferimento alla natura del crimine? In altri termini in che modo e perché la distinzione tra lecito e illecito si è specificata in quella tra normali e anormali. La genealogia del mostro, il passaggio dal mostro naturale al mostro morale dunque si inquadra nell'ambito di una complessiva trasformazione delle tecnologie di potere. Tra il XVIII e XIX secolo si assiste all'affermarsi di una nuova forma di potere di cui le discipline costituiscono le pareti essenziali. Dal secolo XVIII, si assiste progressivamente al passaggio dal potere sovrano e territoriale dell'Ancien Régime al biopotere moderno. Un potere produttivo e non semplicemente repressivo, che assume la forma di un governo degli uomini e delle cose, di una «economia».

Per spiegare le differenze tra il modello classico del potere e il modello disciplinare Foucault fa riferimento alla lebbra e alla peste e alle diverse tecniche di controllo che esse implicano<sup>81</sup>.

Il paradigma della lebbra è quello dell'esclusione. I lebbrosi vengono espulsi dalla città, in zone rigidamente separate. Attraverso l'isolamento dei lebbrosi, l'obiettivo da raggiungere è quello di purificare la comunità. L'ideale è quello della comunità pura.

La peste costituisce, invece, un paradigma completamente diverso. Non è più possibile in seguito allo scoppio della epidemia escludere gli appestati dalla città. La città è divisa in zone. Ogni zona è distinta in virtù della intensità dell'epidemia, delle disinfezioni e delle quarantene. È necessario mettere in atto un

<sup>78</sup> Sul tema della mostruosità politica, della bestialità del sovrano o del popolo si veda J. DERRIDA, *Séminaire La bête et le souverain*, I (2001-2002), Paris, Éditions Galilée, 2008, tr. it. a cura di G. Dal masso, *La Bestia e il Sovrano*, I (2001-2002), Milano, Jaca Book, 2009.

<sup>79</sup> Per una lettura in chiave biopolitica del rapporto tra stato e nazione si veda GIORGIO AGAMBEN, *Homo sacer*, Torino, Einaudi, 1995. Cfr. anche G. AGAMBEN, *Mezzi senza fine. Note sulla politica*. Torino, Bollati Boringhieri, 1996. Per un lettura della questione politico-giuridica dell'appartenenza come problema biopolitico si veda anche L. NUZZO, *Le anticamere del diritto. Ordine politico ed eclissi della forma giuridica*, Lecce, Pensa, 2008.

<sup>80</sup> M. FOUCAULT, *Gli anormali*, cit., p. 79.

<sup>81</sup> *Ivi*, p. 47.

## L'emergenza del mostro. Una lettura di Michel Foucault

controllo e una sorveglianza capillare e generalizzata. La popolazione viene registrata, ogni quartiere è posto sotto la sorveglianza di un sindaco. Soldati, medici e becchini, i soli che possono circolare liberamente per la città, devono esercitare il controllo sulla popolazione, accertarsi delle condizioni di salute in ciascuna famiglia, distribuire medicinali e viveri.

La lebbra dunque rinvia ad un modello di potere «sovrano» che si articola intorno al principio di auto-conservazione del sovrano. Un potere incentrato sul carattere interdittivo della legge e che si manifesta nell'escludere, nel bandire, nel marginalizzare, nel reprimere. La peste rinvia ad un modello di potere che Foucault definirà biopotere<sup>82</sup>. Il biopotere si esercita attraverso due differenti tecnologie che però trovano nel riferimento alla vita la loro unità. Da un lato attraverso un insieme di saperi e tecniche che prendono in carico il corpo-organismo dell'individuo e che si definiscono all'interno di un dispositivo disciplinare. Dall'altro attraverso una serie di dispositivi che si occupano del corpo-specie della popolazione<sup>83</sup>.

Il passaggio dal potere sovrano – *potere di far morire o lasciar vivere* - al biopotere – *potere di far vivere e di sospingere nella morte* – comporta anche una nuova economia della penalità e quindi una nuova concezione del crimine. Il crimine non è più considerato semplicemente un attentato alla persona del sovrano, e che quindi legittimava la vendetta da esercitarsi attraverso il rituale del supplizio sul corpo del condannato o attraverso il bando sovrano, l'esclusione dalla comunità di colui che veniva *bandito*. Il crimine nella nuova economia del potere è un comportamento che viola il patto sociale. Il crimine è animato da un interesse specifico, un interesse irrazionale che contraddice se stesso nel momento in cui viene soddisfatto perché produce una punizione.

È necessario, però, perché possa applicarsi la punizione e per evitare che il crimine si ripeta, interrogarsi sulla natura del crimine, capire cioè l'interesse che ha determinato il criminale a commetterlo. Ma se è vero che l'interesse alla base del crimine costituisce il principio della sua intelligibilità, allo stesso tempo è un interesse che è irrazionale, perché negando l'interesse di tutti i consociati e seguendo il proprio personale egoismo, il criminale è necessariamente caratterizzato dalla irrazionalità. Nel criminale prevale l'istinto selvaggio e naturale contro la civiltà e l'ordine. Sotto le sembianze del criminale riappare la natura contro-natura che caratterizzava il mostro.

Dalla genealogia di Foucault emergono, dunque, due questioni fondamentali. La prima riguarda la relazione tra mostro e legge. La seconda riguarda le tecniche di sapere/potere con cui si produce una nuova contro-natura del mostro.

Per quanto riguarda la prima questione, appare in modo chiaro come il mostro è materializzazione dell'infrazione della legge. È il disordine della natura o del comportamento che interroga la legge sul suo fondamento e sulla sua legittimità. Sulla sua razionalità. L'attacco del mostro alla logica della legge è frontale. Non sono ammesse mediazioni. Ciò produce una conseguenza molto rilevante. La legge non è capace di relazionarsi alla natura mostruosa o alla condotta mostruosa. Il mostro è un'eccezione che sospende la legge. Di fronte alla eccezione, la legge può solo sospendersi. La risposta al mostro, di conseguenza, non

<sup>82</sup> Foucault inizierà ad usare il termine di biopolitica per qualificare il potere moderno nell'ultimo capitolo de *La volontà di sapere* [M. FOUCAULT, *La volontà di sapere*, cit., pp. 119-142].

<sup>83</sup> Cfr. CORRADO PUNZI, *Democrazia come paradosso*, Lecce, Pensa, pp. 93-138.

LUCIANO NUZZO

può che essere fuori-legge, o la violenza, la forza di legge senza legge, o cure mediche e pietà. Di fronte alla criminalità mostruosa, la domanda ricorrente è se non bisogna sbarazzarsi del mostro/criminale senza passare dall'arsenale delle leggi. E la stessa questione si pone di fronte a quei soggetti marginali, che il corpo sociale non riconosce come facenti parte di sé.

Per quanto riguarda la seconda questione, il mostro, in quanto espressione spontanea della contro-natura, rappresenta la matrice, sebbene su scala più grande, di tutte le possibili anomalie.

La contro-natura del mostro non si identifica più con il disordine morfologico. Essa deve essere cercata dietro lo spazio visibile del corpo. Il rapporto tra visibile ed enunciabile si inverte. Non è più il visibile la condizione dell'enunciabile, ma l'enunciabile la condizione per rendere visibile ciò che non è immediatamente tale. Quando il campo dell'anomalia si sarà completamente costituito, il nuovo sapere/potere di normalizzazione cercherà gli elementi di mostruosità che si nascondono dietro le irregolarità e le piccole anomalie. In questo senso il mostro è un principio di intelligibilità, serve come modello di tutte le devianze<sup>84</sup>. Ma è un principio tautologico, perché è un principio di spiegazione che rinvia a se stesso. Il sapere dell'anomalia è un sapere circolare, che costruisce il proprio oggetto. Come Dreyfus e Rabinow hanno osservato, il sapere specialistico

«oggettiva l'uomo, contribuendo a produrre le categorie gnoseologiche che le tecnologie disciplinari si incaricano di gestire [...]. Il criminale divenne una specie quasi naturale, che poteva essere identificata, isolata, e studiata dalle nuove emergenti scienze umane come la psichiatria e la criminologia»<sup>85</sup>.

Il criminale è caratterizzato a livello della propria natura dalla sua criminalità. Il sapere sul crimine e sul criminale in questo nuovo quadro si caratterizza e deve essere un *sapere naturalista della criminalità*<sup>86</sup>. Il criminale dunque in quanto criminale viene ricondotto nell'ambito del patologico. La questione dell'illegale e quella del patologico si saldano insieme. Al fondo di ogni criminale si nasconde un mostro, dove la mostruosità è data dal carattere patologico del criminale<sup>87</sup>.

#### 4. Il mostro come questione politica

La lettura di Foucault che abbiamo cercato di proporre attraverso la prospettiva del mostro ha permesso di porre in evidenza la questione del limite. Il mostro è quella eccedenza che segnala un limite. Ma, nel segnalare l'esistenza del limite, il mostro non si limita solo a trasgredirlo. La trasgressione, infatti, non sarebbe altro che una conferma del limite, dal momento che il limite è tale solo in relazione al gesto che lo trasgredisce<sup>88</sup>. Se il mostro non fosse altro che la trasgressione di un limite della natura, della ragione

<sup>84</sup> È evidente come la riflessione foucaultiana sia influenzata dall'idea di norma come elaborata da Canguilhem. Sul punto cfr. Id., *Il normale e il patologico*, cit., ed anche Id., *La mostruosità e il portentoso*, cit.

<sup>85</sup> DREYFUS, RABINOW, *La ricerca di Michel Foucault*, cit., p. 221.

<sup>86</sup> M. FOUCAULT, *Gli anormali*, cit., p. 86.

<sup>87</sup> *Ivi*, p. 87.

<sup>88</sup> Sulla questione della relazione tra trasgressione e limite si veda M. FOUCAULT, *Préface à la trasgressione*, cit., p. 236, dove si legge: «La transgression est un geste qui concerne le limite; c'est là, en cette minceur de la ligne, que se manifeste l'éclair de son passage, mais peut-être aussi sa trajectoire en sa totalité, son origine même».

## L'emergenza del mostro. Una lettura di Michel Foucault

o della legge, la mostruosità sarebbe sempre catturata all'interno di una dialettica in cui si configurerebbe come il negativo che costituisce la premessa e quindi la condizione per poter pensare e agire il limite.

La potenza sovversiva del mostruoso sarebbe, dunque, ridotta e neutralizzata all'interno di uno schema teleologico. Uno schema che permette al mostro di acquisire valore, sebbene negativo, attraverso la finalità a cui è preordinato. E non è un caso che lo schema teleologico è stato lo schema prevalente con cui la tradizione metafisica ha cercato di neutralizzare il mostro. Meglio, la tradizione metafisica, antica e moderna, ha messo in campo strategie diverse per appropriarsi del mostro. Per fare, cioè, del mostro e del mostruoso, ciò sulla cui esclusione fondare l'ordine del sapere e del potere. Ma il mostro non si limita a trasgredire un limite. Ciò che si costruisce come mostro, e che si vorrebbe consegnare, attraverso la sua inclusione nel discorso, allo spazio del fuori, costituisce, nonostante tutto, un'eccedenza, una eterogeneità irriducibile alla logica della identità e della differenza. Un'eccedenza che si sottrae alle costruzioni simboliche con cui si vorrebbe normalizzarla.

Questo significa che ciò che viene costruito come mostro non è materia grezza, passiva, ma già sempre resistente perché, come direbbe Deleuze, consistente<sup>89</sup>. Il mostro, limite negativo, materia cupa e primigenia esce dal fondo irrecuperabile in cui era stato confinato per disattivare e inquietare ogni metafisica. Il limite di cui il mostro ci parla ha dunque una dimensione duplice. È in primo luogo il limite che l'ordine pone per potersi pensare come ordine, per poter essere condizione per produrre identità e differenza. E in relazione a questa dimensione del limite che il mostro è analizzato sia ne *Les mots et les choses* sia nel testo su *Les anormaux*. Il mostro è sempre costruzione di un discorso che lo cattura, fosse solo per escluderlo, come differenza ontologica dall'ordine dell'essere e delle gerarchie che su quell'ontologia si costruiscono. E anche quando gli viene riconosciuta una posizione interna all'ordine, è per essere ridotto a «fossile», testimonianza del negativo, delle anomalie e cioè dei fallimenti che sono stati necessari per giungere alla norma. Lo schema teleologico ancora una volta cattura il mostro. Pensare la mostruosità come genesi delle differenze significa ancora una volta neutralizzare il mostro all'interno di una nuova metafisica, quella del positivismo scientifico.

Ma non c'è solo il limite cui l'ordine confina il mostro per poter rafforzare i propri confini. Quando il mostro è entrato a far parte dell'ordine del discorso, è stato incluso, sebbene attraverso la marginalizzazione nello spazio del fuori, e ciò implica che la dialettica tra trasgressione e limite si complica. Pensiamo alla tassonomia fantastica di Borges di cui parla Foucault. La mostruosità consiste non solo nel trasgredire la tassonomia ma nel renderla inoperante come luogo discorsivo che organizza identità e differenze. La tassonomia continua ad esistere ma è completamente disattivata come principio ordinatore. Ne *Les anormaux*, questa stessa disattivazione della tassonomia la possiamo osservare sul piano della legge. Il mostro umano e il mostro morale, con la loro natura e il loro comportamento, non si limitano a trasgredire

---

<sup>89</sup> Nel rileggere Spinoza, Deleuze e Guattari sottolineano la relazione tra consistenza ontologica e resistenza politica, si veda in particolare GILLES DELEUZE, FELIX GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Éditions de Minuit, 1991, tr. it. *Che cos'è la filosofia?*, Torino, Einaudi, 1996. Per una lettura del mostro come carne resistente perché consistente, e cioè del mostro come figura dell'esistenza si veda ANTIMO NEGRI, *Il mostro politico. Nuda vita e potenza*, in U. Fadini, A. Negri, C.T. Wolfe, *Desiderio del mostro*, Roma, manifesto libri, 2001, pp. 179-210.

LUCIANO NUZZO

dei precetti, ma disabilitano il dispositivo<sup>90</sup>. Naturalmente la trasgressione c'è e rimane elemento decisivo della mostruosità. È sì necessaria una rottura della legge, nella sua unità di legge e natura, perché possa esserci il mostro umano; oppure una trasgressione dei divieti morali, e quindi della legge nella sua unità di legge e ragione, perché possa esserci mostro morale. Ma non basta la trasgressione. Quello che invece assume rilevanza è l'effetto che il mostro umano o il mostro morale producono. In altri termini il mostro è tale perché è un'eccedenza che non può essere del tutto piegata alla dialettica trasgressione/limite, e che quindi per tale ragione introduce nella legge o nella natura o nel pensiero un elemento di confusione che non nega la legge, la natura, o il pensiero, ma ne destabilizza il funzionamento, ne disattiva le categorie, ne decostruisce le rappresentazioni. Cioè, invertendo la relazione trasgressione/limite, porta il limite al suo proprio Limite, dove appare una differenza senza mediazione, una differenza che sfugge alle maglie del dispositivo che da sempre la cattura.

La ricerca arqueo-geneologica di Foucault mette in evidenza non solo il funzionamento pervasivo dei dispositivi di normalizzazione, ma, allo stesso tempo, il loro carattere mobile e poroso, le linee di fuga che continuamente li attraversano. In altri termini, quello che emerge contestualmente alla ubiquità del potere e dei poteri sono le singolarità e le differenze irriducibili ad ogni categorizzazione, insofferenti ad ogni dialettica del riconoscimento. Quello che si afferma è la molteplicità, il caso, il disperso, l'eterogeneità laddove il discorso metafisico vedeva unità, scopo, coerenza, identità.

Attraverso questa seconda accezione del limite, dunque, siamo immessi nel cuore della questione politica del mostro e del mostruoso. Dove cioè il mostro diviene il terreno di conflitto politico. Il riferimento discorsivo al mostro segnala sempre un gioco di forze, di resistenze e di lotte. Segnala in altri termini un'emergenza, e precisamente un'emergenza politica. Il discorso del mostro si presenta sulla scena con tutta la sua forza evocativa nel momento in cui un modello di ordine entra in crisi. Ed infatti, una antica e illustre tradizione del pensiero politico occidentale ha visto, ha evocato, o ha scongiurato la potenza politica del mostro<sup>91</sup>.

Anche Foucault individua nel mostro politico un passaggio importante per comprendere le trasformazioni delle forme di potere.

Nel corso su *Les anormaux*, precisamente nella lezione del 29 Gennaio 1975, Foucault fa riferimento al mostro politico per spiegare il passaggio, nell'età moderna, dal mostro giuridico-naturale a quello giuridico-morale. Il mostro morale, quello cioè la cui mostruosità è determinata dal comportamento e dagli effetti del comportamento sull'organizzazione sociale, appare, per la prima volta, ci dice Foucault, sotto le sembianze del mostro politico. Scrive Foucault:

«È curioso e al contempo estremamente significativo che il primo mostro morale a fare la sua comparsa sia il mostro politico»

e proseguendo

«che il primo mostro morale che appare alla fine del XVIII secolo, in ogni caso il più importante, il più clamoroso, sia il criminale politico»<sup>92</sup>.

<sup>90</sup> Sul punto si veda ANDREW SHARPE, *Foucault's Monsters*, cit., pp. 34-38.

<sup>91</sup> Per una ricostruzione della relazione che intercorre tra le figure della tradizione politica e la bestialità mostruosa si veda J. DERRIDA, *La bestia e il sovrano*, cit.

<sup>92</sup> M. FOUCAULT, *Gli anormali*, cit., p. 89.

## L'emergenza del mostro. Una lettura di Michel Foucault

Nell'argomentazione di Foucault dunque la comparsa del mostro morale dipende da una nuova forma del potere che si viene affermando alla fine del XVIII secolo.

Ma che rapporto c'è tra il mostro morale e il mostro politico? Il mostro politico si identifica completamente con il mostro morale, e quindi compare con la modernità? Oppure il mostro politico è una figura autonoma, distinta dal mostro biologico e dal mostro morale? E se è una figura autonoma, come si differenzia dalle altre due figure che Foucault descrive in modo abbastanza analitico?

Dobbiamo a mio avviso escludere la tesi della completa identificazione tra mostro morale e mostro politico, perché se fossero le due figure completamente sovrapponibili, significherebbe anche che la periodizzazione in cui Foucault le colloca dovrebbe coincidere. E conseguentemente si dovrebbe ritenere che la figura del mostro politico sia una figura che appare con la modernità. Un'interpretazione del genere, infatti, oltre ad essere forzata sul piano puramente testuale, sarebbe facilmente confutabile per quanto riguarda il contenuto. Infatti vi è una ricca e antica tradizione che utilizza la metafora del mostro, per definire chi mette in discussione, dall'alto o dal basso, l'ordine politico<sup>93</sup>.

Il riferimento di Foucault alla dimensione politica del mostro morale ha invece un doppio significato. Un significato esplicito, abbastanza evidente dalla lettura del testo ed un significato implicito, ma che, in qualche modo, lo si può desumere a contrario dall'esclusione delle altre ipotesi interpretative.

Il primo significato che emerge dal riferimento al mostro politico ci permette di scartare la tesi della identificabilità tra il mostro morale e il mostro politico. Foucault mi sembra ci voglia dire che il mostro morale ha una dimensione politica perché il suo apparire si situa in una congiuntura politica decisiva, che vede l'affermarsi di una nuova forma di organizzazione del potere.

Il mostro morale appare sullo sfondo di una trasformazione radicale delle strutture politiche. Ed è naturale quindi, che in una congiuntura politica decisiva, colui che viene identificato come l'artefice della sovversione del vecchio ordine, la moltitudine, oppure come il rappresentante del sistema tirannico, il sovrano, possa facilmente essere costruito come mostro. In effetti nel contesto del conflitto politico tra i sostenitori dell'Ancien Régime e rivoluzionari il nemico viene all'occorrenza costruito come mostro per sottolineare la bestialità dei suoi comportamenti<sup>94</sup>. E attraverso la bestialità dei suoi comportamenti viene dimostrata la sua natura bestiale e quindi non umana. Non è un caso ci ricorda Foucault che la letteratura giacobina e la letteratura reazionaria costruiscano rispettivamente il tiranno come incestuoso e il popolo come antropofago. Cioè come trasgressori dei due interdetti fondamentali che definiscono l'umanità dell'uomo.

<sup>93</sup> Nell'antichità la degenerazione delle forme politiche si manifestano attraverso la trasformazione metamorfica dell'uomo in bestia, o della bestia che diviene uomo. La figura dell'uomo-lupo diviene un *tropos* del discorso politico, in quanto metafora della degenerazione. Sul punto si veda PLATONE, *Repubblica* [VIII, 566a]; si veda anche OVIDIO, *Metamorfosi* [I, 209-252], in cui si riprende il mito di Lycaone di cui racconta Platone nella *Repubblica*. Quello che viene sottolineato è l'essere fuori-legge del mostro politico. E l'essere fuori-legge significa prima di tutto non essere umano. *L'apolis* è un Dio o una bestia, comunque non è un uomo, sul punto si veda ARISTOTELE, *Politica* [I, (A), 2, 1253 a, 25].

<sup>94</sup> Da questo punto di vista molto utile è la lettura delle *Riflessioni* di Edmund Burke in cui si sottolinea il carattere mostruoso degli atti rivoluzionari in Francia. L'ordine politico difeso da Burke ha un carattere organico-naturale, per cui coloro che tentano di sovvertirlo possono facilmente essere qualificati come mostri, sul punto si veda EDMUND BURKE, *Reflections on the Revolution in France*, 1970, tr. it. *Riflessioni sulla rivoluzione in Francia*, Roma, Ideazione, 1998. Per un'analisi del mostruoso in Burke si veda MARK NEOCLEOUS, *Il mostro e la morte. Funzione politica della mostruosità*, Roma, Derive Approdi, 2008, pp. 17-48.

LUCIANO NUZZO

Da queste riflessioni si può desumere un secondo significato di mostro politico, che ci permette di rispondere alle domande da cui eravamo partiti. La dimensione politica non identifica solo il mostro morale, e allo stesso tempo, non determina un *tertium genus*, il mostro politico appunto, che si collocherebbe accanto al mostro biologico e al mostro morale. L'attributo «politico» invece definisce il mostro. In un duplice senso. In primo luogo perché il discorso che utilizza la referenza mostro per costruire e stigmatizzare la differenza ha una dimensione esplicitamente politica. In secondo luogo perché il mostro rende visibile le linee di fuga del dispositivo di potere/sapere. I punti di emergenza di contro-condotte, momenti di resistenza. Il mostro, dunque, è sempre politico.

Costruire qualcuno, per determinate ragioni biologiche, morali, razziali, come mostro, significa agire sempre all'interno di una dimensione politica. Il discorso sul mostro ha un valore performativo, produce effetti di potere, e quindi si colloca e si determina all'interno di una dinamica conflittuale<sup>95</sup>.

La definizione di mostro non è mai neutrale, è un dire che nel momento in cui dice, è già un fare. Un fare che si definisce all'interno di un conflitto in cui la posta in gioco è politica, o se si preferisce biopolitica. Ma se da un lato il riferimento discorsivo al mostro è strumento per stigmatizzare ed escludere; dall'altro lato però lo stesso discorso o potere che stigmatizza attraverso la mostruosizzazione, denuncia, costruendo qualcosa o qualcuno come mostro, la propria debolezza e impotenza. In controluce il discorso sul mostro indica l'emergenza di un divenire metamorfico, sempre eterogeneo e singolare, che non si lascia catturare dalla dialettica della identità e della differenza, che sfugge alle logiche della rappresentazione e del riconoscimento<sup>96</sup>. In questo senso emerge una politicità sovversiva del mostro. Nel senso che il mostro, come potenza viva, come *corpo senza organi*, carne non funzionale alle logiche gerarchiche, non rimane mai del tutto catturato nelle maglie dei saperi e dei poteri che lo vorrebbero escludere oppure gestire e controllare<sup>97</sup>.

Il mostro come punto di fuga, come esercizio di una pratica critica di decentramento e sottrazione dai dispositivi, non viene tematizzato direttamente da Foucault. Nonostante ciò, è come se la sua analisi del mostro andasse in questa direzione o legittimasse una *piega* del suo pensiero in questo senso. Ed è su questa linea o *piega* del pensiero che il mostro di Foucault conduce, direi inevitabilmente, dall'archeogenealogia all'ontologia del presente<sup>98</sup>.

---

<sup>95</sup> Sulla politica come guerra si veda M. FOUCAULT, *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France 1975-1976*, Paris, Gallimard-Le Seuil, 1997, tr. it. a cura di M. Bertani, A. Fontana, *Bisogna difendere la società*, Milano, Feltrinelli, 2009.

<sup>96</sup> L'autrice che si è occupata maggiormente del tema del mostro e del mostruoso come metamorfosi, da una prospettiva teorica riconducibile al femminismo radicale, ma che al contempo riprende tramite Deleuze, il pensiero di Michel Foucault, è Rosi Braidotti; si veda: ROSI BRAIDOTTI (1994). *Madri, Mostri e Macchine*, Roma, manifesto libri, 2005; ID., *Signs of wonder and Traces of Doubt: On Teratology and Embodied Differences*, in N. Lykke, and R. Braidotti (eds.), *Between Monsters, Goddesses and Cyborg: Feminist Confrontations with Science, Medicine and Cyberspace*, London, Zed Books, 1996, pp. 135-152; ID., *Metamorphoses. Toward a materialist theory of becoming*, Cambridge, Polity Press/Blackwell, 2002.

<sup>97</sup> L'espressione *corpo senza organi* è utilizzata da Deleuze e Guattari in *Mille Plateaux* [GILLES DELEUZE, FÉLIX GUATTARI, *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, tr. it. *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Castelvecchi, Roma, 2006], per indicare l'indeterminazione della carne come accumulazione di potenza. Si veda anche G. DELEUZE E F. GUATTARI, *Come farsi un corpo senza organi?*, Roma, Castelvecchi, 1996. Per una interpretazione dei *Cso* (l'acronimo significa corpo senza organi) come mostro rivoluzionario per la post-modernità si veda A. NEGRI, *Il mostro politico*, cit., pp. 199-203.

<sup>98</sup> Sulla dimensione etico-politica della riflessione di Foucault si veda JUDITH REVEL, *Michel Foucault: un'ontologia dell'attualità*, Soveria Mannelli, Rubettino, 2003; SANDRO LUCE, *Fuori di sé. Poteri e soggettivazioni in Michel Foucault*, Milano, Mimesis, 2009; C. DEGLI ATTI, *Soggetto e verità*, cit.

## L'emergenza del mostro. Una lettura di Michel Foucault

Il pensiero del mostro o la mostruosità del pensiero diviene in questa prospettiva diagnosi dell'attuale, inteso come «l'adesso del nostro divenire»<sup>99</sup>. Capacità di cogliere, nel presentarsi del presente come evento, la possibilità, che l'evento rende possibile, di non essere più, di non fare più, e di non pensare più ciò che siamo, facciamo, pensiamo<sup>100</sup>.

---

<sup>99</sup> Si veda G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 106.

<sup>100</sup> M. FOUCAULT, *Qu'est-ce que les Lumières?*, in D. Defert, A. Fontana (eds.), *Dits et écrits. IV. 1980-1988*, Paris, Éditions Gallimard, 1994.

r'on ne r  
tu Chre  
esme en  
us de pla  
: aisé à p  
beatitud  
u Corps  
ent dau  
Te, que  
sse, le je  
as d'estr  
& mesme  
qui en au  
que l'An  
uy font r  
perfectie

Jairo José da Silva

## Mathematical Monsters (and why we like them)

«Nous sommes humains parce que nous avons accès à ce qui n'existe pas»

Jean-Christophe Rufin. "Le Grand Cœur"

Monsters are creatures of imagination, but beyond fueling our irrational fears, imagination has nobler tasks to accomplish, particularly in science and mathematics, where for the better or for the worse – usually for the better – it is constantly at work. Any system of symbols, ideas, or words, such as ordinary language or the language of mathematics, where the concatenation of elements is implicitly or explicitly constrained by rules as to preserve some sort of sense, is potentially a nursery of monsters. If we could only combine ideas, words or symbols respecting the rules of their respective systems, monsters would not exist. But then, symbolic and semiotic systems in general would be less efficient, and our knowledge of the domains they are devised to represent would pay the price. We need monsters, for imaginary things can help us to better understand things that exist. My goal here is to explain why as far as mathematical knowledge and the applicability of mathematics to the empirical world are concerned<sup>1</sup>.

Let's begin with an example of how mathematical monsters originate, but can be tamed and put to good service<sup>2</sup>:

In the first years of the XVI century, the Bologna mathematician Scipione del Ferro cracked what was at the time a most difficult problem, the solution of cubic equations by radicals, that is, by algebraic manipulations of the coefficients of the equations, the four elementary operations plus the extraction of roots. He, in fact, solved only part of the problem by finding an expression for the *real* root of a particular type of cubic, the *depressed* one, the equation  $x^3 + px = q$ , where both  $p$  and  $q$  are *non-negative* numbers (only non-negative numbers, he thought, were numbers in a proper sense, i.e. measures of *quantity*). This was not the general case for the depressed equation missed the quadratic term  $x^2$ . Any school student of today could tell him that his formula missed the other two, often *complex*, roots of the equation; but, of course, del Ferro would not know what they would be talking about, for complex or imaginary numbers did not exist then. So, given the depressed cubic  $x^3 + px = q$ , del Ferro taught us, its *real* solution (there's always a

---

<sup>1</sup> My strategy here will be to show that objects, of any sort, are not the main focus of mathematics, but the formal structures they instantiate, even if they are in some sense «imaginary». If I succeed in explaining how mathematics can be relevant or even indispensable for our knowledge of the empirical world without having to admit the existence of mathematical objects of any type, in some ontologically robust sense of existence, I would have succeeded in getting rid of the so-called indispensability argument, so often brought out in support of ontological Platonism in the philosophy of mathematics. The argument goes roughly like this: mathematics is indispensable for science; so, it must be true and mathematical objects must exist (otherwise, what it would be true of)?

<sup>2</sup> See Nahin 1998, pp. 8-22.

JAIRO JOSÉ DA SILVA

real solution) would be given by the formula  $x = (\text{cubic root } (q/2 + \text{square root } (q^2/4 + p^3/27))) - \text{cubic root } (-q/2 + \text{square root } (q^2/4 + p^3/27))$ .

Consider now the equation (1):  $x^3 - px = q$ , where both  $p$  and  $q$  are non-negative. del Ferro would not, of course, have written it thus, but (2):  $x^3 = px + q$ , for he would not have acknowledged the existence of *negative* coefficients. For us (1) and (2) are perfectly equivalent, not for del Ferro, who would not have used his formula to solve (1). We however do, and this is how monsters emerge. By applying the formula to (1) we get  $x = (\text{cubic root } (q/2 + \text{square root } (q^2/4 + -p^3/27))) - \text{cubic root } (-q/2 + \text{square root } (q^2/4 + -p^3/27))$ . The problem is that now, unlike before,  $q^2/4 + -p^3/27$  can be *negative*, in which case we would have the square root of a *negative* number in our hands.

Given the understanding of the square root as the proportional mean between the number and 1 ( $x:\sqrt{x} = \sqrt{x}:1$ ), then, as Kant has argued (letter to A. W. Rehberg of 07/25/1790), it could not exist, for if it existed, it would have to be either positive or negative; if it were positive,  $x/\sqrt{x}$  would be negative and  $\sqrt{x}/1$  positive; if it were negative,  $x/\sqrt{x}$  would be positive, but  $\sqrt{x}/1$  would be negative. In any case  $x:\sqrt{x} \neq \sqrt{x}:1$ .

But suppose we were so bold as to decree the existence of what could not exist, as Girolamo Cardano did in his *Ars Magna* (1524), putting aside all scruples, or «mental tortures» as he referred to the pain caused by operating with square roots of negative quantities, and take the complex unit  $\sqrt{-1}$  (denoted by  $i$ ), the mother of all *imaginary* monsters, as a bona fide number, obeying the identity  $i^2 = -1$ . As we operate with  $i$ , additional imaginary numbers pop up, denoted by expressions of the form  $a + bi$ , with  $a$  and  $b$  real numbers – note that these are purely symbolic expressions, addition and multiplication no longer have their original meaning.

Following in Cardano's steps, Rafael Bombelli, in his *Algebra* (1572), applied del Ferro formula, reformulated by Cardano to the depressed cubic  $x^3 = 15x + 4$ , getting  $x = (\text{cubic root } (2 + \sqrt{-121}) + \text{cubic root } (2 - \sqrt{-121}))$ . Bombelli's strike of genius came next; he realized that the above was just a complicated expression for the *real* number 4, which is indeed one of the three real roots of the equation. In fact, cubic root  $(2 + \sqrt{-121})$  is equal to  $2 + i$ , and cubic root  $(2 - \sqrt{-121})$  to  $2 - i$ , i.e. they are *conjugate* imaginary numbers. So,  $x = (2 + i) + (2 - i) = 4$ . In short, Bombelli came around a full circle, getting a correct *real* root of the equation after wandering through *imaginary* lands, hand in hand with monsters.

Some logical-philosophical considerations are in order. What, after all, is going on? The field of real numbers was, somehow irresponsibly, extended by the adjunction of an imaginary entity ( $i = \sqrt{-1}$ ) and subsequently closed with respect to arithmetical operations (+, -, x, /, and the extraction of roots of any order), under the presupposition that all arithmetical properties (distributivity of the product over addition, commutativity of addition and multiplication, etc.) are preserved and, moreover, that  $i^2 = -1$ . In other words, a *purely formal extension* of the field of real numbers, that of imaginary or, as we call them nowadays, complex numbers, was created. Complex numbers only behave *formally* like real numbers; operations involving imaginary numbers only behave *formally* like numerical operations proper; they do not mean anything, having no sense at all except a purely formal one.

Such an extension was only acceptable because we completely abstracted from the *material meaning* attached to the original domain, i.e., *what* numbers and numerical operations actually *mean* according

Mathematical Monsters (*and why we like them*)

to the concepts subsuming them, retaining only their *formal meaning* of objects being operated upon and operations acting on objects, with no concern for what these objects and operations are<sup>3</sup>. Since we did not care for what the symbols for numbers and numerical operations denoted, we could introduce a new symbol into the game; no matter it did not denote anything, for we were not interested on what symbols denoted. Now,  $a + i$  makes as much sense as  $a + b$ , that is, none, except formal sense, and the enlarged formal domain has no other properties than structural properties such as commutativity, distributivity and the like. We can even look at the symbol  $a$  as shorthand notation for  $a + 0i$ , that is, the old real numbers can now be «seen» as special cases of imaginary numbers. Analogously for the operations with imaginaries;  $a + b$ , for example, is just a way of writing  $(a + 0i) + (b + 0i)$ . Moreover, the criterion of identity for imaginary numbers:  $a + bi = c + di$  if, and only if,  $a = c$  and  $b = d$ , guarantees that two numbers that are equal as real numbers are also equal as imaginary numbers, and conversely, two identical imaginary numbers that happen to be real are identical as real numbers. A sort of reinterpretation took place and the narrower domain was completely immersed and absorbed into the larger.

This is always the case; we can only extend formally an operational domain (or a theory) meaningfully if formal meaning is all that matters. But this is the situation with the resolution of equations by radicals, in which only the formal properties of numbers and numerical operations are relevant. Solving equations by radicals involves nothing beyond the manipulation of symbols according to the formal rules to which they abide. Restricting the technique to the domain to which it was originally confined had two shortcomings; it took into consideration irrelevant material meaning and it did not allow full symbolic mobility, to give it a fancy name; it was too narrow for all the symbolic juggling the problem required. The way out was to ignore material meaning and extend the original domain formally as much as required. Like a tree forced to grow first inside a room, and then transplanted to a park, the symbolic method devised for solving the cubic equation could then branch out to its full potentiality.

In the extended domain, solutions found for equations would, of course, be always expressed as imaginary entities. But, and here lies the essence of the method, since formally valid formal identities involving imaginary numbers are formally valid of the real numbers these imaginaries may disguise (and hence *true* of them if we consider what the symbols mean), real solutions of equations could be found with a little help from imaginaries.

Symbols for imaginary entities, our monsters, only seemed bizarre because too much attention was being paid to what they *denoted* (or rather, did not denote), when only how they *behaved* formally mattered. Once freed from ontological prejudices, mathematicians realized that the *intentional* entities these symbols stood for could be used as building blocks of a more convenient formal environment for the problem at hand. Imaginary numbers were then *pretended* to exist simply because they had interesting formal properties. The enlarged numerical domain of complex numbers ended up being not just the right domain for solving equations by radicals, even equations with only real coefficients, but also the appropriate context for

---

<sup>3</sup> The material meaning of a term is, in short, the entity it denotes; its formal meaning, the role it plays in the context of a calculus, no matter what it denotes or may come to denote.

JAIRO JOSÉ DA SILVA

expressing the algebraic theory of equations. From that point on they practically dominated modern mathematics. As we will see below, this was not a happy accident; monsters, in mathematics and science, can often provide more convenient formal environments for dealing with problems of a formal nature.

The «discovery» of imaginary numbers (a Platonist way of speaking for what was really a bold invention) changed forever the face of mathematics. From a science of objects in some way *given* (geometric figures, numbers), it gradually became a science of formal properties of logically possible structured domains, irrespectively of what they contained and how they came into being. From that point on, as history developed, mathematicians would realize, ever more clearly, that by its true nature mathematics is formal, that its true objects are abstract structures, *regardless of whether they exist or are only figments of the mathematical imagination*; and that by studying the formal structure of objective domains that maybe do not exist it could better understand that of those that do.

Our next story also begins in the Italian Renaissance, but unfolds mainly in France, as a consequence of the practical concerns that occupied the minds of the new citizens created by the French Revolution, the story of the creation of projective geometry.

When it first came into light, projective geometry was not a new type of geometry, in the sense of the geometry of a particular type of space, but only the old Euclidean geometry that left aside its usual concerns with metric notions such as length and angle, to concentrate on relations of position among geometrical entities, points, lines and planes. Projective geometry was even called, for a time, geometry of position. The relations of collineation (several points lie on a line) and incidence (a point lies on a line, a line lies on a plane) are typical projective relations. That relations of this type deserved special attention came to consciousness with the creation of geometric perspective, the technique developed by Italian artists of the Renaissance (Brunelleschi is often cited as a forerunner) to represent pictorially spatial scenes more faithfully to our visual perception (it is well known the effect Brunelleschi's «correct» depiction of Florence's *Batisterio* caused on viewers). Probably what stroke people most was the power of this technique to bring the observer into the scene depicted. A typical child of the humanist *Zeitgeist* of the Renaissance, geometric perspective, besides creating more realistic pictorial representations, also establishes a definite spatial relation between the scene depicted and the viewer. That which is depicted and its observer belong to the *same* space; he is part of the action. By obeying the rules of geometric perspective, and sometimes by consciously disobeying them in the most cunning and effective ways, Renaissance painters were able to deploy human and sacred dramas right before our eyes, turning us into eye witnesses.

The idea of geometric perspective is very simple. Each straight ray of light emanating from a point in the scene and reaching our fixed eye, by being intersected by a canvas placed somewhere in between we and the scene, leave a mark on it. This is where that point is to be represented pictorially. The representation is the collection of marks left on the canvas by intercepting in this manner the cone of light emanating from the scene and meeting the observer's eye. Geometric perspective consists in a set of rules for finding precisely where these marks would be. The general geometric problem could be put in the following terms: given the cone of light emanating from a given figure, draw the trace this figure would leave (the *projection* of the figure) on a plane intersecting this cone. Unsurprisingly, this technical problem would spill over to

Mathematical Monsters (*and why we like them*)

pure geometry, giving origin to projective geometry; which revolutionized in particular the treatment of the so-called conic sections, the ellipse, the parabola, and the hyperbole, figures obtained by sectioning a circular cone by a plane (the study of conic sections was well established in the old Euclidean tradition, in which Apollonius, in particular, excelled).

The existence of projective geometry rests on the fact that there are geometric properties of figures that remain invariant under central projections<sup>4</sup>, and that we could study projective properties of complex figures (conic sections, for instance) by projecting them into more convenient ones (circles, for example). Precisely, Girard Desargues (1593-1662), from Lyon, (who also published a book on pictorial perspective in 1636), found a way of obtaining hyperboles and parabolas as projections of circles. By so doing Desargues had a glimpse of our next monsters, gentle monster, this time, almost ethereal angels: points at infinity. Every geometer since the Greeks knew that space was indefinitely extendable, but not actually infinite. Desargues realized that *by making it actually* infinite and adding to space points located infinitely far very convenient geometrical methods could be devised. Every person who has ever looked at parallel lines running side by side into the horizon (like the rails of a railroad) «see» them meeting at the horizon. Desargues clearly realized that this visual illusion could be made into a geometric fact by actually making parallel lines meet in a point infinitely removed (i.e. he pushed the horizon to the infinite). By taking these as bona fide points of the plane, i.e. by *introducing* points at infinity into the plane, we could, for example, take two triangles whose respective vertices are united by parallel lines as central projections of one another, a point at infinity as the center of projection, and then as a particular case of central projection of triangles. This immediately reduces the more complicate cases of a theorem due to Desargues<sup>5</sup> to the simpler case regarding the configuration just described.

The monstrous character of points at infinity lies in that, besides not being visually or intuitively accessible, they defy conceptualization; we do not know *what* they are. *Real* geometric points are idealizations of spatial positions, where *real* bodies could in principle be located, but what points at infinity could possibly be? Idealizations of idealizations, at best. Nonetheless, and just like imaginary numbers, they can be immensely useful. No one can deny that a puzzle lies here. Such a leap over Euclidean bounds, defying reason and intuition, which went together with other bold ideas flourishing in that fantastic period in the history of science (Giordano Bruno comes quickly to mind), had an enduring and revolutionizing effect on geometry.

The next figure I want to draw your attention to, jumping over circa two centuries, is that of Jean-Victor Poncelet (1753-1823), a follower of Gaspar Monge (1746-1818). Monge, a professor of the recently created École Polytechnique, closely associated with Napoleon and the Napoleonic period, was a practical

<sup>4</sup> A (central) projection on a plane  $\alpha$  of a point P in space from the center of projection C not belonging to  $\alpha$  and different from P is the point in  $\alpha$  determined by the ray connecting C and P. Let's call *projective* the relations and properties invariant under projections; for example, the relation of collineation and incidence already cited, and certain ratios, like the *cross ratio* of points and lines. Of course, lengths and angles are not projectively invariant. Depending on the relative positions of C,  $\alpha$  and P, some points may be «missed», i.e. have no projections on  $\alpha$  (the ray from C to P may be parallel to  $\alpha$ ). A way of fixing this is precisely by the introduction of points at infinity (these are the points where rays from C to P that happen to be parallel to  $\alpha$  «meet» this plane). So, projections may send some points to infinity.

<sup>5</sup> If a triangle is a central projection of another, the points of intersection of their respective sides are collinear.

JAIRO JOSÉ DA SILVA

man, involved in practical problems of civil and military engineering. His main creation, which became for decades to come a subject of study for all those entering the École Polytechnique (which explains the French supremacy in projective geometry), was descriptive geometry, a technique of projecting solid figures on planes so as to conduct complicate constructions more easily. French projective geometry derived from descriptive geometry.

Poncelet was an insatiable creator of geometrical monsters, almost a Dr. Frankenstein of geometry, and it is easy to understand why. He wanted to bring to geometry the advantages the creation of imaginary numbers brought to the analytic geometry Descartes and Fermat had created in the XVII century. Analytic geometry consists essentially in the use of algebraic methods, which include the services of imaginary numbers, for solving geometric problems. With its creation, the old methods of geometry, now dubbed synthetic, went into decline. The reason, of course, was that analytic methods were often better. Poncelet wanted to revive synthetic geometry, if not metric, at least projective geometry, by providing it with methods as efficient as those of analytic geometry, and he could not succeed without finding somehow equivalents of imaginary numbers in geometry. This was precisely what he did.

In analytic geometry conics are represented by quadratic equations; given two conics there are then four solutions for the system formed by their equations, even if some of them may be imaginary. But, as I have already indicated above, they need not be discarded, and can play a relevant role in the solution of algebraic problems translating geometric questions concerning these conics. Poncelet created an equivalent of this in geometry. Conics, according to him, always meet in four points; some or all of them being, possibly, *imaginary* (do not confuse imaginary points with points at infinity). By considering imaginary points Poncelet was able to define the *ideal* chord determined by two conics that do *not* meet. Although a perfectly *real* line, this chord was called ideal because determined by conics that do *not* in fact intersect. The interesting thing, as Poncelet observed, was that certain properties of real chords subsisted in ideal chords.

By creating «monsters», such as imaginary points and ideal chords, Poncelet was able to develop the efficient logic and heuristic methods (i.e. methods of proof and methods of discovery) that he explicitly set as the goal of his *Traité des propriétés projectives des figures*, of 1822. Also, his theory of poles and polars, developed with the assistance of imaginary points and lines, and taking notice of points at infinity, led to the immensely useful principle of duality. Let's be more specific. Given a conic, for example an ellipse, and a point  $P$  lying outside it, let  $a$  and  $b$  be the tangents to the conic from  $P$ , and  $A$  and  $B$ , respectively, the points where  $a$  and  $b$  touch the conic. The straight line  $AB$  is the *polar* of  $P$ ; and  $P$  the *pole* of  $AB$ . Now, what if these tangents do not exist, for example, when  $P$  is interior to the conic? We know (theorem due to la Hire) that, given a point  $P$ , any two lines from  $P$  cutting the conic determine in it four points  $A, A', B, B'$  such that  $AB \cap A'B'$  and  $AB' \cap A'B$  lie on the polar of  $P$ . We can use this result to define the polar of  $P$  when tangents cannot be traced, or, alternatively, define it *using imaginary tangents*. We can easily see that the polar of the center of a circumference is the line at infinity, that is, the set of the points at infinity.

Now, as Poncelet knew, if a projective property of a figure made of points and lines is established, it is preserved in the figure obtained from the original one by simply substituting its points and lines by,

Mathematical Monsters (*and why we like them*)

respectively, their polars and poles with respect to a given conic. So, the following general principle is established: to every projective property of the plane there corresponds another, whose enunciate interchanges systematically the words «point» and «line». This is the principle of duality, already known to Monge and generalized few years later by Chasles. The ulterior axiomatization of projective geometry as the theory of projective space, with its points, lines and the plane at infinity, make clear that duality is a much more general phenomenon. But, of course, the projective space is no longer the space of traditional geometry, but this together with some ethereal creatures sitting at its borders, infinitely apart from any real point. What is really striking is the extent this enlargement enhanced the projective properties of *real* space.

It is as if the structure underlying the collection of *real* points, lines, and planes *required* this enlargement so as to come fully into view. Formal properties of *reality*, supposing geometric space a faithful representation of physical space (or at least our experience of physical space), seem less articulated when confined to the boundaries of reality, falling into more rational patterns as soon as we extrapolate it by the introduction of imaginary entities. These new entities, irrespectively of being imaginary, allowed for a richer structural arrangement, extending but essentially preserving the old one, in which *different* geometric configurations became only *different perspectives* of a *single* configuration. Mathematical imagination added extra room to a domain too narrow to allow full articulation of its formal possibilities.

There is no way we can evade the following question: how can fictions, which we only *pretend* to exist, but do not, be of any convenience in our understanding of what exists? After all, the study of flying horses does not help an iota that of real horses. However, on closer scrutiny, the problem is only puzzling if we believe mathematics is an ontological science, i.e. that it cares about *objects* of some *particular* types, a view common to many – if not all – traditional philosophies of mathematics. If arithmetic is the science of numbers, understood as somehow related to the notion of quantity, why the investigation of entities that have nothing to do with the *concept* of number would be of any interest for arithmetic? Why, coming back to geometry, are we better off when investigating the projective properties of standard Euclidean space by stepping outside it?

The fact that entities of a type (fictional ones, for instance) can help the mathematical investigation of entities of a quite different type (real entities, for example) can only be explained by accepting that mathematics is *not* interested on objects *per se*, of whatever type, but only on the *formal* properties of domains of objects. For these domains to be mathematically interesting we need not pay attention to what they are made of, only to the way their constitutive elements behave formally with respect to one another; that is, to structural arrangements we may discern among their objects<sup>6</sup>. The properties structured domains display regardless of the material nature of either the objects on which they seat or the relations these objects entertain are the sole concern of mathematics<sup>7</sup>. Mathematics' task is the structural description

<sup>6</sup> By expressing myself in this way I intend to imply that objects of a domain can present many *different* structural arrangements depending on how we look at them.

<sup>7</sup> This is why we can formalize mathematical theories, reducing the objects «about which» (and the relations among them) to mere symbols with which we can operate symbolically or mechanically. Leibniz had already clearly saw this, for his characteristic had the task of expressing, by substituting symbols for things, the mutual *relations* among things, whose logical connections could be mastered by a calculus, which could also play a significant *heuristic* role (more about the heuristic significance of symbolic manipulations below).

JAIRO JOSÉ DA SILVA

of structured domains, even if they do not actually, but only possibly exist, in a purely logical sense of possibility, and the formal relations they entertain with one another<sup>8</sup>.

This means that whether or not objects falling under mathematical scrutiny exist or not is not a matter of interest, at least not for mathematics. Even fictional objects can display mathematically interesting fictional structures, and mathematical interest on them has two *raison d'être*: 1) *real* domains (domains of empirical reality, for example, but not exclusively) may someday be found displaying the same formal structures (for formal structures can present different material contents); 2) their investigation may be of interest in the investigation of other structured domains that entertain relevant formal connections with them (the cases we have been dealing with here).

Mathematics requires an *epoché* that puts existence «between brackets», and delivers only the mathematical phenomenon. Because mathematical objects are purely intentional correlates of certain acts of consciousness (sometimes of an intuitive nature, sometimes intuitively empty, purely symbolic), the ontological debate that is so central in the philosophy of mathematics of the analytic tradition (but not exclusively) is so completely off the point, betraying an erroneous conception of the nature of mathematics. It does not matter whether objects of mathematical concern exist in some robust sense of the word or not, whether they are only products of creative imagination or purely syntactic entities; all that matters is that their domains display interesting formal-structural properties which we care to investigate. Mathematics can create its own domains, structuring them the way it finds more interesting. The essence of mathematics, Hilbert or Poincaré would agree, is its freedom. For being what it is, formal, and only *pour cause*, mathematics can be applied in so many different contexts (but only insofar as their formal-structural properties are concerned).

Mathematics is not the only formal science that there is; in fact, to some extent, all sciences are formal. But mathematics is the only that is *only* interested in formal structures *per se*. Physics is obviously concerned with the structure of reality and its formal properties, being in this sense formal and *mathematical*, but it is nonetheless the formal structural properties of *physical reality* that interests it, not any other. Physics is as free as mathematics in its theoretical, or formal, divagations (this is where physics meets mathematics), but unlike mathematics, it has to come back to reality, taking notice of boundary and initial conditions reality, or at least our *perception* of reality, imposes on formal fantasies.

The exclusive focus on formal structures gives mathematics the right and the power to «play» with them, immersing one into another or extending them to its pleasure so as to better understand their inner mechanisms. And this is why fictional entities can be so helpful; structural properties of domains enriched with imaginaries may «reflect» down on the original domains; by moving «up» we often can see more clearly<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> Edmund Husserl clearly understood the nature of mathematics, formal mathematics in particular, which, he believed, is a part of formal ontology, the logical investigation of objects and domains of objects *as such*, that is, regardless of *which* objects they happen to be

<sup>9</sup> Aren't fictional entities also helpful in art and literature? We may learn a lot about the psychology of jealousy, for example, by observing the behavior of the likes of Marcel, Albertine, Charlus and Odette, not because they *are* real people, but because they *act* like real people. Even when fictional characters are not humans (the animals of the fables of La Fontaine or the farm of Georg Orwell) they are still recognizably like us. We may be interested only on *real* people, as we may be only concerned with the projective properties of *real* space, but in both cases well invented fictions can be useful. Our exclusive interest on reality must be relaxed so as to be contemplated.

Mathematical Monsters (*and why we like them*)

The situation is not very different in the empirical sciences, where useful fictions are, on many occasions, of great help. We may think that entities like the caloric, a substance thought in previous centuries to carry heat, are oddities science no longer needs. But this is false. Only recently we had to give up the medium supposed to carry light and electromagnetic action in general, the ether, only to have it substituted by a still stranger creature, the electromagnetic field<sup>10</sup>. Given that a force acts on any charged particle  $B$  placed in the vicinity of a charged particle  $A$ , we believe that an electric «field» generated by  $A$  is present even when no particle is under its action. Electromagnetic fields are bizarre components of nature, if we think about it, phantoms to all effects reducible to how they act on real bodies (which can be expressed mathematically). But even so, they are important components of our explanation of Nature's *behavior*. Fields may not exist, but they nonetheless provide a good model for the way Nature acts.

By concerning science only to the extent of its *behavior*, Nature is, to this extent, as susceptible as mathematical domains of being «extendable» beyond the limits of perception by the adjunction of useful fictional entities, even *purely mathematical* ones, which only manifests themselves by *how* they *interact* (or are *thought* to interact) with real bodies. More, by abandoning previous metaphysical concerns about *what* Nature *is*, and focusing exclusively on *how* it is, science became as formal as mathematics, which explains the relevance of mathematics in present day science. I will come back to these questions later; now I want to direct your attention to other monsters.

Very small ones this time, for monsters need no to be big to be monstrous. Infinitesimals, infinitely small magnitudes were created for the benefit of a very efficient method of mathematical analysis. Unlike imaginary numbers, infinitesimals were not required by the internal articulation of a symbolic system; they are not «intentional correlates» of illegitimate expressions concocted out of legitimate signs, but thought, by an effort of imagination, as residues of vanishing magnitudes. Let's explain. Let  $x$  and  $y$  denote the coordinates of points on a plane curve whose equation is  $y = f(x)$ , the algebraic expression denoted by  $f$  determines a correspondence between the values of  $x$  and  $y$ <sup>11</sup>. If  $A$  and  $B$  are two distinct points on the curve, of coordinates  $(x_A, y_A)$  and  $(x_B, y_B)$  respectively, the inclination of the line  $AB$  (the tangent of the angle this secant determines with the  $x$ -axis) is given by  $(y_B - y_A)/(x_B - x_A)$ . As one of these points, say  $B$ , moves closer and closer to  $A$ ,  $AB$  approaches more and more the tangent to the curve at  $A$  (supposing it exists). For all practical purposes it suffices to take  $B$  *sufficiently close* to  $A$ . But what if we want to know the *precise* inclination of the tangent line at  $A$ ? Here imagination intervenes, and the secant line  $AB$  when  $B$  is *infinitesimally* close to  $A$  becomes the tangent at  $A$ .

In the tradition of Archimedes to which Leibniz, the inventor of this method, associated himself and others that practiced it, this amounts to conceiving the curve as a polygonal line made of infinitesimal sides. The differences  $x_B - x_A$  and  $y_B - y_A$  reduce now to the differential increments, the *infinitesimals*,  $dx$  and  $dy$ , and the inclination of the tangent line at  $A$  to the differential quotient  $dy/dx$ . Let's consider a

<sup>10</sup> More recently, field interactions gave place to a sort of ping-pong among elementary particles.

<sup>11</sup> The modern idea of function was not completely developed when infinitesimals were invented. But Descartes, following Viète, had already by then established that curves had equations from where their geometric properties could be extracted algebraically. Leibniz explicitly presented his infinitesimal calculus as an improvement over Descartes' method (which it was).

JAIRO JOSÉ DA SILVA

simple example of how this quotient can be evaluated. Consider the parabola whose equation is  $y = x^2$ . By incrementing the variable  $x$  by the infinitesimal  $dx$  we have  $dy = (x + dx)^2 - x^2 = 2x \cdot dx + (dx)^2$ . Now comes the trick: squares of infinitesimals simply *vanish*, and we get  $dy = 2x \cdot dx$ . So, the inclination of the tangent to the parabola  $y = x^2$  at an arbitrary point  $A$  is given by  $(dy/dx)_A = 2x_A$ . This no longer is an approximation; it is the *exact* value. Any reasonable person would say that there is something fishy here; the line, after all, he could claim, is *not* composed of infinitesimal straight sides and infinitesimals are absurd, for although not null, they are supposed to be smaller than any measurable quantity (and, moreover, to vanish when squared<sup>12</sup>). The mysterious nature of the continuum, which Zeno's paradoxes had already sufficiently stressed, seems to have given the infinitesimal method a «cover up» to act without «being caught».

The so-called method of exhaustion of Archimedes, although presupposing that a curve could be indefinitely approached by a polygonal line, did not go as far as to claim that it *actually was* a polygonal line with infinitely many infinitesimal sides. The Greek horror to the actual infinity would prevent such «nonsense». But by the XVII century mathematicians were already comfortable with the idea. Cavalieri, Galileo, Torricelli, Kepler, Barrow, Wallis are some among those who were by then toying with the actual infinite. A method, not yet Leibniz's «inverse method of the tangents», or integral calculus, had already been devised for calculating areas and volumes as infinite summations of infinitesimal parts. Torricelli, for example, came up with a fantastic and truly monstrous entity, an *infinite* solid of *finite* volume (1641)<sup>13</sup>. By, for example, revolving one of the branches of the hyperbole  $x \cdot y = 1$  around one of its asymptotes (say, the  $x$ -axis), and cutting it by a plane perpendicular to this axis (at  $x = 1$ , say) one obtains an *infinite* solid whose volume is *finite* ( $\pi/3$  in our example), something truly mind-boggling for the time. The continuous, which contains the infinite inside it, and the infinitely large, have always been prolific nurseries of monsters.

The creation of the infinitesimal calculus was an improvement over previous infinitesimal methods, such as infinitesimal arithmetic, which required ingenious manipulations of series. A bitter and unfortunate controversy, however, concerning its invention; opposed, on the one side, Newton, or better his associates, and, on the other, Leibniz. Newton had by then, independently of Leibniz, created his method of fluxions (but not published it) and claimed (often per intermediaries) that Leibniz had been more than simply «influenced» by it. But the accusation was unfair, it has already been sufficiently established that Leibniz's is not only not a copy of Newton's method, but it is actually better than it, has a (much) better notation and, the cherry on the cake, is a *calculus*, whose rules Leibniz has clearly stated<sup>14</sup>. His *New Method* contains essentially the syllabus of an introductory course of Calculus in today's Universities, which attests to its

---

<sup>12</sup> The nature of infinitesimals, of first and higher orders (i.e. infinitesimals of infinitesimals), the nullity or not of their products, in short, the foundations of the infinitesimal calculus, was a topic of heated debate among mathematicians since the invention of the method, to be settled only with the elimination of infinitesimals (the monsters) and the restoration of an Archimedean rationality on the foundations of the calculus in the XIX century.

<sup>13</sup> P. MANCOSU, *Philosophy of Mathematics*, cit..

<sup>14</sup> Leibniz is often criticized for not justifying the rules of this calculus (presented in his *Nova Methodus*, see MANCOSU 1996), essentially the rules for computing differentials of algebraic expressions. Leibniz's calculus, however, can be easily justified by straightforward algebraic computations under the following rule: products of differentials (like  $dx^2$ ,  $dy^2$ ,  $dx \cdot dy$ , etc) are null (but attention:  $d^2x = d(dx) = dx \cdot dx$ ). The rules of the calculus can be reduced to the following single one: first order differentials behave just like ordinary magnitudes; products of differentials are equal to zero. However, this is, apparently, *not* how Leibniz himself saw the matter (see P. MANCOSU, *Philosophy of Mathematics*, cit.)

## Mathematical Monsters (*and why we like them*)

influence on the development of mathematical analysis<sup>15</sup>.

But what makes Leibniz the uncontested inventor of the Calculus is the fact that he was the first to clearly recognize that the problem of finding areas determined by curves and volumes of solids of revolution (like Cavalieri's hyperboloid) was the inverse problem of finding tangents, a fact embodied in what we call today the fundamental theorem of Calculus.

As happened before with imaginary numbers or points at infinity, infinitesimals bought their way into mathematics with the cash of success. But even more dramatically than those, they could hardly justify their admittance on sound logical bases. We all know the harsh criticism – not totally undeserved – the adepts of Newton's method had to endure from Berkeley. Infinitesimals were indeed contradictory entities; shadows of vanishing magnitudes, traces of nothing, quantities smaller than any given quantity, but, yet, not equal to zero.

There are two ways of coming to terms with infinitesimals. First, to get rid of them, what the mathematicians of the XIX century, most notable Cauchy, did with the «arithmetization» of analysis and the idea, completely alien to Leibniz, of the limit of a function. This constituted, in a certain sense, essentially a rebirth of Archimedes' method of exhaustion. The second, to give them sound logical foundation, which happened well into the XX century with modern logic. The theory of the field of real numbers, i.e. the collection of all that can be said in a certain elementary language about this domain, admits an interpretation, a model, where Archimedes principle does not hold (for this principle *cannot* be stated in elementary languages); that is, a model where there are quantities that do not supersede any given quantity no matter how many times they are added to themselves, which is just the property that defines infinitesimals. The non-Archimedean field  $\mathbf{R}^+$ , essentially the real number field  $\mathbf{R}$  enriched with infinitesimals, plays in analysis *vis-à-vis*  $\mathbf{R}$  exactly the same role the projective space plays in projective geometry *vis-à-vis* the usual Euclidean space.

Whereas in projective geometry we include points that «lie», somehow contradictorily, at the outskirts of a space that has no outskirts, in non-standard analysis (that involving infinitesimals) we include those that «lie», also contradictorily, at the (non-existing) microscopic interstices between real numbers, in both cases extending the original domain so as to better deal with formal-structural problems related to the Euclidean space, in the former case, and the arithmetic continuum, in the later. The arithmetic continuum is, in fact, a misrepresentation of what it was designed to represent; it is made of points, the real numbers, whereas the intuitive, geometric, continuum is not. But, as Hermann Weyl claimed, we cannot in other way represent it mathematically<sup>16</sup>. By reinforcing a wrong picture of the intuitive continuum, the introduction of infinitesimals, paradoxically as it may seem, allows for a more faithful representation of it.

<sup>15</sup> «A New Method for Maxima and Minima, as well as for Tangents, which is not Hindered by Fractional or Irrational Quantities, and a Singular Type of Calculus for such Problems» (1684) is a masterpiece of aggressive advertisement. After presenting its algorithm for calculating and applying differentials, Leibniz used it for solving three problems; two are particularly interesting: 1) the problem of Beaune: find the curve whose sub-tangent is constant (solution: the logarithmic curve, which Descartes had banned from geometry as a non-geometric, but mechanical curve – a jab right on Descartes' jaw!); and 2) find the law of refraction (a trivial application of Leibniz rule for finding minima that had given Descartes so much trouble; Leibniz is, again, showing the advantage of his method over Descartes' geometry).

<sup>16</sup> H. WEYL, *The Continuum*, New York, Doves, 1987.

JAIRO JOSÉ DA SILVA

Infinitesimals, as much as real numbers themselves, and the analytical methods they support, are at best idealizations, at worst a fictional garb conceived in an effort to subsume under mathematical concepts the geometric continuum.

The intuitive continuum conceived as a collection of «points» harbors in fact a contradiction: it may happen, for example, that  $B_1, \dots, B_n$  are «points», or moments, in a continuous gradation of blue such that  $B_i = B_{i+1}$ , for  $i = 1, \dots, n-1$ , i.e. each shade of the hue is intuitively undistinguishable from the one following it in the series, and yet  $B_1 \neq B_n$ . The introduction of infinitesimals can remedy the situation, if we put  $B_{i+1} = B_i + dB \neq B_i$ , the paradox is eliminated. The fact is that, in the hands of Leibniz, they allowed for a marvelous method for coming to grips with the *inexhaustibility* of the continuum and computing with ease ratios of ever decreasing interdependent continuous magnitudes. Infinitesimals may not actually exist (it seems Leibniz did *not* believe they did), but this is not even close to being a problem in mathematics (which only emphasizes how disproportionate the preoccupation with mathematical ontology in certain philosophical circles is, at least as far as the philosophy of *mathematics* is concerned). If infinitesimals can capture formal properties of the continuum, arithmetic or geometric, not existing, if not a virtue in itself is certainly not a hindrance either.

One way of explaining the success of Leibniz's infinitesimal is by conjecturing that the intuitive continuum is in fact *non-Archimedean*, i.e. that infinitesimal magnitudes *actually* exist, and that the intuitive continuum is better represented mathematically by the non-Archimedean field  $\mathbf{R}^+$  than the Archimedean  $\mathbf{R}$ . Infinitesimals would not then be the monsters they originally seemed, only very small pieces of reality not previously observed (like atoms or molecules). Another, by realizing that geometric and analytic facts (concerning, respectively, the geometric and the numerical continuum) that could be established with the help of infinitesimals were *independent* of the Archimedean character of the continuum, being therefore valid in both Archimedean and non-Archimedean contexts. By so being, these facts could be proved with or without the assistance of infinitesimals (via limits in the latter case). By introducing infinitesimals Leibniz was then either proposing a better representation of the intuitive continuum, or creating, by the adjunction of infinitesimals, a domain where *irrelevant* structural properties (the Archimedean property) would not be a hindrance to the solution of formal problems originally stated in Archimedean contexts, but which did not depend on this property. In this case, a new context (with monsters) would have been invented, structured in a more convenient way for problems originally stated elsewhere, but whose formal character would not mind, rather profit from the displacement, to be better tackled.

It is time to draw some conclusions from our brief excursion into mathematical teratology. As you could see, mathematical monsters are gentle, but monstrous all the same. By this I mean to say that, in some sense or other, they are absurd; creatures of a calculus gone senseless (imaginary numbers) or objects of fancy posing as ordinary fellows (points at infinity or infinitesimals), doing their best to go unnoticed. The fact that not only they are usually harmless, but often very useful, allowing for more efficient methods of justification and – most important! – discovery, cannot be only a happy accident; there must be a reason for this. In his logical writings, Husserl has systematically emphasized, with good reasons, that the operations of a calculus, particularly if it involves meaningless symbols, must always be logically,

Mathematical Monsters (*and why we like them*)

i.e. epistemologically, justified. We must then explain *why* imaginary entities, our monsters, are useful as providers of mathematical knowledge.

The important thing to be taken into consideration is that mathematics is not primarily concerned with this or that type of objects. Any objects can be mathematically interesting provided, as Aristotle correctly claimed, approached from a mathematical perspective. Mathematics, still according to Aristotle, is only a way of looking at things; and I add, regardless of whether these things exist over and above the purely intentional existence that considering them and talking consistently about them confers.

But this is not how the philosophy of mathematics of the analytic tradition, built around ontological issues, considers the matter. To argue that numbers were logical objects was central for Frege for to show this meant to accomplish his anti-psychologist project. But even if he were totally successful in proving that arithmetic could be reduced to logic (which he wasn't), this would matter little to our understanding of the nature of mathematics. Formalists of Hilbert's school, solid in their reaction to Brouwerian neo-psychologism, mathematical nominalists, confident in their ontological negationism, neo-Fregean realists, unmovable from their pristine faith in the Platonic heaven, all arguing interminably ones against the others on ontological questions, and the epistemological ones that invariably come along with them, seem unable to realize that whether mathematical objects exist or not is beside the point as far as the philosophy of *mathematics* is concerned.

Of course mathematical objects exist. They can be abstracted and idealized from objects of perception, or just invented. They can have a material (or conceptual) content, or be only immaterial purely formal entities for all purposes reducible to their names. In any case they exist, in some sense of existence; otherwise we would not be able to refer to them and investigate their properties. If only in our theories, they exist. This is not an issue. What really matters is the *purpose* of their existence. And this is, I claim, to instantiate and exemplify abstract structures (or to instantiate structures that will, for mathematical purposes, be considered abstractly, i.e. independently of the nature of what instantiates them). Mathematics is the investigation of the formal properties of abstract structures and relations among abstract structures, even when they are only products of our cogitations (for this is also a way of existing).

For mathematics, what matters is how objects relate to one another regardless of what they are and how relations among them are defined. Or, as I put it, on the formal aspects of structured domains, no matter their material meaning. Let  $\mathbf{T}$  be a set of sentences in some appropriate language expressing truths about, say, numbers and numerical relations with their usual meanings ( $\mathbf{T}$  is number theory). The truth of  $\mathbf{T}$ , of course, takes into consideration what the symbols of the language *mean*. But, once abstracted from this meaning,  $\mathbf{T}$  gives place to the formal theory  $\mathbf{T}_f$ , which is true in all domains *isomorphic* to the numerical domain proper (i.e., in all standard number-like domains), and maybe some others (non-standard number-like domains). In case  $\mathbf{T}_f$  is *only* true in standard numbers-like domains (i.e., in case  $\mathbf{T}_f$  is *categorical*) I will call it the theory of *the common structure* underlying all these domains. In any case, to the extent that the truths of  $\mathbf{T}$  also hold in number-like domains in general, number theory only expresses *formal* facts of the original numerical domain. Now,  $\mathbf{T}_f$  can be extended into a formal theory  $\mathbf{T}'_f$  by the adjunction of «imaginary truths» – concerning certain «imaginary entities» which only interests

JAIRO JOSÉ DA SILVA

us for their formal properties – without generating any formal contradiction (if the extension is formally consistent) or material absurdity (since  $T_f$  has no material meaning).

Assertions provable in  $T_f'$  (with «imaginary truths»), which however do *not* involve symbols for «imaginary» entities, but whose validity may have been established by appealing to «imaginary truths», may be true in some model of  $T_f$  (in particular, the original numerical domain). In case they are – and it is an important logical problem to find out under which conditions they are so – «imaginaries» have been involved in the establishment of truths not concerning them. Truths about numbers, the «real» ones, answering to our concept of number, can then be derived with the assistance of entities that are absurd, or «monstrous», from their perspective. Monsters can indeed be helpful, but only on a purely formal level, even if sometimes only particular domains, falling under particular concepts, are envisaged.

I want to conclude with some observations on the applicability of mathematics in the empirical sciences, physics more particularly, both as a medium of representation and, more importantly, as a heuristic instrument. Some important scientists (e.g. Wigner 1960) and philosophers (e.g. Steiner 1989, 1998) have claimed that mathematical manipulations can sometimes be accounted with the discovery of empirical facts independently of empirical evidences. A situation they find either «unreasonable» and inexplicable (Wigner), or indicative that man (with his mathematics) has a privileged place in the schema of things (Steiner). I want here to advance, if only somehow schematically, my views on the matter.

It is «established» empiricist wisdom that empirical science deals with empirical reality, struggling to find out the laws of its functioning on the basis of our perceptual experience of it. The uncritical acceptance of this view is the foundation on which the puzzle of the successful application of mathematics in the empirical science is built. Firstly, it is not reality that concerns science, but our *experience* of reality; it is an unjustified dogma of empiricism that both coincide. In fact, our experience of reality extrapolates what the senses give; sensory experience *per se* is not yet perception. As Husserl correctly observed, perception is *constituted*. Of course, empirical reality is what we *observe* it to be, not what we *think* or *want* it to be, but it is all the same *nonsense* to say that it is what it is independently of us and the way we perceive it. The reality of empirical science is inescapably reality *for us*. Secondly, and this is tied to what I've just said, science is not in the business of *revealing* the hidden structure of a supposedly independent empirical reality, but *structuring* via principles and laws our *experience* of it.

By accepting these facts I think we can get the mystery out of the applicability, even the heuristic applicability, of mathematics in the empirical sciences. That hard line empiricism turns theoretical physics into a mystery is a good argument for its *falsity*. Contrarily, if the views I've just put forward and those regarding the nature of mathematics I've been defending can explain away the «mystery» of the scientific applicability of mathematics, then, I claim, these views have a good chance of being right.

Our perceptual representation of physical space, for example, is born out of passive sensations by the action of psycho-physical intentional systems that, out of raw sense data, the hyletic data, constitute, on a higher level of perception, physical space<sup>17</sup>. An analogy may help. Although we only *see* a fast

---

<sup>17</sup> EDMUND HUSSERL, *Thing and Space - Lectures of 1907*, Dordrecht, Kluwer, 1997.

## Mathematical Monsters (and why we like them)

sequence of still pictures when watching a film, we *perceive* movement. Analogously with space, it may not be continuous or «flat» at the microscopic scale, but we perceive it so. There are also aspects of our representation of space not at all based on sensorial contribution; for example, space is represented globally as we perceive it locally<sup>18</sup>. My claim is that this is a general phenomenon regarding perception. It goes beyond what sense organs provide, and may as a consequence contain elements, *including organizational or structural elements* that although being in the strictest sense *perceived* may not, in some ontologically robust sense, be «out there».

Now, in order for the *structural* properties of our perceptual representation of physical space to be mathematically investigated the system of spatial bodies and positions must be *idealized* as a structure made of geometric points and figures, the *ideal forms* of, respectively, positions and real bodies in physical space<sup>19</sup>. Physical space is now ready to be scrutinized by geometric means. I also claim this is a general phenomenon: physical domains can only be mathematically investigated if reduced to their pure form and conveniently idealized, *but to abstract and idealize is already to mathematize*. So, mathematics *never* meets crude reality, only a mathematically purified version of our perceptual representation of it. This formal skeleton can be dealt with just like any other mathematical structure. Mathematics, involving or not imaginaries can only have a saying on *formal-structural* properties of mathematical representations of our experience of reality; about their correspondents in reality, when they exist, mathematics has *nothing* to say.

Consider the following train of events<sup>20</sup>: noticing that the original law of Ampere<sup>21</sup> contradicted the equation of continuity, which expresses the conservation of electric charge<sup>22</sup>, Maxwell saw fit to add another term to Ampere's law, call it  $\mathbf{X}$ <sup>23</sup>. Now, the equation of continuity implies that the divergence of  $\mathbf{X}$  must be equal to the time derivative of the volume density of electric charge<sup>24</sup>; it then follows from Poisson's equation<sup>25</sup> that  $\mathbf{X}$  must be proportional to the time derivative of the electric field<sup>26</sup>. So, if this term is allowed to join the density of «real» (i.e. conduction) electric flow in Ampere's law, electric charge is conserved. Ampere's law now has two terms, one due to the conduction and another to the *displacement current*<sup>27</sup>. The additional term, moreover, as Maxwell clearly saw, implies the existence of electromagnetic waves (later shown, by Hertz, to indeed exist).

An empirical discovery of immense relevance, the existence of electromagnetic waves, seems then

<sup>18</sup> We thus make space Euclidean; by «blowing» up the local into the global, we make space invariant under scale change, a typical feature of the Euclidean structure (not valid in non-Euclidean ones).

<sup>19</sup> In his *The Crisis of European Science and Transcendental Phenomenology* Husserl urges for a correct interpretation of the methods of «Galilean» (i.e. mathematized) physical science. This should include, he suggests, an analysis of the intentional genesis of Nature, from sense perception to its mathematical idealization, *with which it should never be identified*. What I indicate here is how this could be done in the case of physical space.

<sup>20</sup> See MARK STEINER, *The Application of Mathematics to Natural Science*, «The Journal of Philosophy», 86 (9), 1988, pp. 449-480.

<sup>21</sup>  $\text{curl } \mathbf{H} = 4\pi/c \mathbf{i}$ , where  $\mathbf{i}$  is the density of electric flow, i.e. the amount of electric charge crossing per unit time a unit surface perpendicular to the flow, from which it follows that  $\text{div } \mathbf{i} = 0$ .

<sup>22</sup>  $\text{div } \mathbf{i} + \partial\rho/\partial t = 0$   $\rho$  = volume charge density.

<sup>23</sup> The law now reads:  $\text{curl } \mathbf{H} = 4\pi/c (\mathbf{i} + \mathbf{X})$ .

<sup>24</sup>  $\text{div } \mathbf{X} = \partial\rho/\partial t$ .

<sup>25</sup>  $\text{div } \mathbf{E} = 4\pi\rho$ , and so  $\text{div } \partial\mathbf{E}/\partial t = 4\pi\partial\rho/\partial t$ .

<sup>26</sup>  $\mathbf{X} = 1/4\pi\partial\mathbf{E}/\partial t$ .

<sup>27</sup>  $\text{curl } \mathbf{H} = 4\pi/c \mathbf{i} + 1/c \partial\mathbf{E}/\partial t$ ,  $1/c(\partial\mathbf{E}/\partial t)$  being the displacement current.

JAIRO JOSÉ DA SILVA

to have come to Maxwell by simply jiggling mathematical symbols about. Although this is not a faithful account of Maxwell's discovery, who preferred to rely on *physical* analogies drawn from a mechanical model of electromagnetic action (against Steiner's belief that Maxwell relied solely on what he calls «second-order mathematical analogies», i.e. formal analogies at the level of the mathematical formalism), let's suppose, for the sake of argumentation, that it is. One thing then stands out, Maxwell's mathematical manipulations were based on a *physical* hypothesis, *that electric charge is conserved*; symbolic manipulations were used only to find out the *form* – and *only* the form – the flow of «missing» charge took. It became then clear that the density of this flow had the *form* to the time derivative of the electric field, which could then be seen as *formally equivalent* to the density of an electric current, the displacement current, *even in the absence of conduction currents*. Mathematical formalism only «told» Maxwell that, *if electric charge is indeed conserved*, there must be «something» in reality *formally equivalent* to an electric flow, whose density must be *formally* expressed by the time derivative of the electric field. *What* it was, mathematics had no clue, for mathematics can only offer *formal* indications, and even so because in this case a *physical* hypothesis was, so to speak, straining the formalism.

Let's examine another case, Dirac's supposed discovery of anti-matter. Dirac's quantum relativistic equation, besides correctly predicting two possible states of positive energy for the electron of the atom of hydrogen, corresponding to the two spin states, predicted also states of negative energy that did not correspond to anything known<sup>28</sup>. Since in quantum mechanics «jumps» between states are allowed, there must be a *reason* why we do not see electrons jumping to states of negative energy. The explanation Dirac found, based on Pauli's exclusion principle, was that states of negative energy were already occupied by an undetectable sea of electrons. But, if a negative-energy electron were to move to a positive-energy state (as it could) it would leave behind an unoccupied negative-energy level that would behave like a positive counterpart to the electron. So, some sort of anti-matter was conjectured to exist.

Can we say Dirac «discovered» anti-matter by manipulating mathematical symbols? We cannot, for many reasons. Firstly, Dirac thought positively charged «holes» were actually protons, an untenable hypothesis. Secondly, although negative values of energy were indeed meaningless the formalism that generated them was not. Thirdly, Anderson, the man who actually discovered positrons, said he knew Dirac's conjecture only superficially and it didn't play a significant role in his discovery. Fourthly, positrons are *not* the only way of filling Dirac's gaps; electrons moving backwards in time can also do the job. This fact illustrates perfectly my point: mathematical formalisms cannot determine their interpretations. If we could say Dirac discovered anti-matter, we could say as well that he discovered that electrons move backwards in time or anything that «filled into the gaps» of the formal *possibility* he discovered. Not mentioning that they could just as well be *indeed* meaningless. Mathematical manipulations are for physics what they are for mathematics itself: structural investigations. But whereas in mathematics whatever is revealed is interesting in itself, in physics structural features of mathematical models may or may not

---

<sup>28</sup> States of negative energy are characteristic of relativistic theories, for the relativistic energy of a particle is given by a square root:  $E^2 = p^2c^2 + m^2c^4$ , where E denotes the energy, p the linear momentum and m the mass of the particle; c is the velocity of light in vacuum (when  $p = 0$ , i.e. rest, considering only the positive solution, we have the famous  $E = mc^2$ ).

## Mathematical Monsters (*and why we like them*)

correspond to anything in reality (better, in our *perception* of reality, which is already mathematized to some extent, remember); in case they actually do, physicists cannot rely on mathematics to tell them *what* to. Formal analogies and other formal heuristic strategies can at best draw the map of a treasure, supposedly located in an island whose existence, however, is not guaranteed, and whose location, in case the island in fact exists, is ignored.

JAIRO JOSÉ DA SILVA

## Bibliography

JEREMY J. GRAY, *Worlds out of Nothing*, London, Springer, 2007.

EDMUND HUSSERL, *Studien zur Arithmetik und Geometrie (1886-1901)*, Husserliana XXI, The Hague, M. Nijhoff, 1983.

\_\_\_\_\_. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Evanston, Ill., Northwestern University Press, 1970.

\_\_\_\_\_. *Thing and Space: Lectures of 1907*, Dordrecht, Kluwer, 1997.

GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, *The Early Mathematical Manuscripts of Leibniz*, J. M. Child (ed.), Mineola, N.Y., Dover, 2005.

\_\_\_\_\_. *Análisis infinitesimal*, J. de Lorenzo (intr.), Tecnos, Madrid, 1994.

PAOLO MANCOSU, *Philosophy of Mathematics & Mathematical Practice in the Seventeenth Century*, New York, Oxford, 1996.

PAUL J. NAHIN, *An Imaginary Tale*, Princeton, Princeton University Press, 1998.

MARK STEINER, «The Application of Mathematics to Natural Science», «The Journal of Philosophy», 86 (9) 1989, pp. 449-480.

\_\_\_\_\_. *The Applicability of Mathematics as a Philosophical Problem*, Cambridge, MA, Cambridge University Press, 1998.

HERMANN WEYL, *The Continuum*, New York, Dover, 1987.

EUGENE P. WIGNER, *The Unreasonable Effectiveness of Mathematics in the Natural Sciences*, «Communications on Pure and Applied Mathematics», 13, 1960, pp. 1-14.

Elisabetta Basso

## Mostro - Mostruoso

### 1. Prospettive metodologiche

Scorrendo le pagine della vastissima bibliografia dedicata al tema del «mostro» ci si imbatte sovente in affermazioni apparentemente in contraddizione l'una con l'altra. Secondo alcuni studiosi, infatti, l'epoca attuale sarebbe caratterizzata da un «crepuscolo dei mostri»<sup>1</sup>. «La vita è povera di mostri», affermava Georges Canguilhem nel 1962<sup>2</sup>, e già nel XIX secolo, nel *Dizionario dei luoghi comuni* del suo tempo Gustave Flaubert affermava alla voce «mostri»: «on n'en voit plus», non se ne vedono più<sup>3</sup>. Secondo altri, invece, il tratto dominante della contemporaneità sarebbe proprio la presenza del mostro e la fascinazione da esso suscitata in modo costante nei vari ambiti della cultura<sup>4</sup>.

Come vanno interpretate tali affermazioni e come si giustifica la contraddittorietà dell'una rispetto all'altra? Si tratta di domande che vanno al cuore stesso della tematica che ci apprestiamo ad affrontare, nella misura in cui ci indicano già da subito la problematicità insita nella nozione di «mostro» e un qualsivoglia tentativo di definirne un significante determinato e stabile. A ben vedere, in effetti, i mostri che all'epoca presente starebbero per tramontare non sono gli stessi che sembrano invece pullulare, così come questi ultimi d'altronde non coincidono con quanto aveva in mente Flaubert all'epoca in cui compose il suo dizionario. In altri termini, la nozione di «mostro» non può prescindere dai contesti molteplici in cui è apparsa e continua ad apparire, contesti che vanno intesi non solo in termini temporali, culturali, sociali o scientifici, ma soprattutto metodologici, che dipendono cioè dall'approccio stesso con cui tale nozione viene affrontata e interpretata. A tale proposito è indicativo il fatto che una grossa parte della letteratura più recente introduca il tema del «mostro» non più nell'intento di tracciare semplicemente la «storia generale» di una nozione il cui significante sarebbe implicito, ma dedichi ampio spazio alla presentazione delle diverse prospettive a partire dalle quali, soltanto, sarebbe possibile definire e qualificare – piuttosto

---

<sup>1</sup> È quanto sostengono le storiche francesi Anna Caiozzo e Anne-Emmanuelle Demartini nel volume da loro curato: *Monstre et imaginaire social. Approches historiques*, Paris, Creaphis, 2008, p. 18. Ma si veda anche Jean-Jacques Courtine, il quale sostiene a sua volta che l'epoca attuale sarebbe caratterizzata da un «disincanto rispetto all'insolito» che condurrebbe alla «fine dei mostri»: cfr. *Le désenchantement des monstres, in Histoire des monstres: depuis l'antiquité jusqu'à nos jours* (1880), ed. par Ernest Martir, Grenoble, Jérôme Millon, 2002, pp. 7-28.

<sup>2</sup> GEORGES CANGUILHEM, *La monstruosité et le monstrueux* (1962), in *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1965, pp. 171-184, p. 173.

<sup>3</sup> GUSTAVE FLAUBERT, *Dictionnaire des idées reçues* (1850-1880; pubblicato postumo, 1913).

<sup>4</sup> «Viviamo in un'epoca di mostri» sono le parole d'esordio della raccolta di saggi a cura dell'anglista e storico della cultura americano JEFFREY COHEN: *Monster Theory: Reading Culture*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996, p. 7. Cohen si riferisce in particolare alla cultura nord-americana della fine del XXI secolo. Gli esempi su cui si sofferma riguardano in particolare la minaccia tecnologica e la presenza di nuovi esseri viventi evocata dal cinema o dalle discussioni ricorrenti attorno all'esistenza di forme di vita extraterrestri. Viene infine menzionato il fenomeno dei *serial killer*, costantemente all'ordine del giorno nei media nord-americani.

ELISABETTA BASSO

che *classificare* – l'oggetto in questione. Alla «storia dei mostri», insomma, sembra essere ormai subentrata una sorta di «storia della storia dei mostri» o piuttosto una «storia delle spiegazioni della mostrosità»<sup>5</sup> ben attenta a specificare, sulla scorta di autori-chiave quali Michel Foucault e Lorraine Daston<sup>6</sup>, gli ambiti disciplinari, i «regimi di visibilità» e gli «ordini discorsivi» a partire dai quali le nozioni di «mostro» e «mostrosità» trovano le loro condizioni di possibilità<sup>7</sup>.

È in questa direzione che si muove ad esempio la raccolta di saggi curata nel 2008 dalle storiche francesi Anna Caiozzo e Anne-Emmanuelle Demartini: *Monstre et imaginaire social. Approches historiques*, la cui ottima introduzione si sofferma precisamente sui diversi presupposti metodologici insiti nel «fare la storia del mostro»<sup>8</sup>. Le autrici ripercorrono così le tappe dell'interesse per il tema del mostruoso sviluppato nell'ambito delle scienze umane nel corso degli ultimi trent'anni, interesse che, in ordine cronologico, va dalla storia dell'arte negli anni quaranta e cinquanta alla filosofia delle scienze negli anni sessanta, per toccare poi l'estetica, la letteratura, l'antropologia negli anni Sessanta-Settanta, la storia negli anni ottanta, fino all'esplosione dei cosiddetti *cultural studies* negli anni Novanta<sup>9</sup> e al riconoscimento accademico di tale tematica nell'ultimo decennio<sup>10</sup>. L'attualità editoriale all'interno della quale si colloca lo stesso saggio di Caiozzo e Demartini sarebbe pertanto il frutto di una consapevolezza storiografica ed epistemologica maturata attraverso prospettive metodologiche diverse e molteplici, sulla base delle quali è divenuto ormai necessario riconoscere il «mostro» non solo come un oggetto fondamentalmente pluridisciplinare, ma soprattutto come la posta in gioco di interessi e prospettive che lo trascendono in quanto oggetto specifico della conoscenza. Da questo punto di vista, il mostro assumerebbe pertanto un valore euristico che rispecchia l'insieme delle pratiche e delle rappresentazioni delle società che ne definiscono la nozione e che guidano i diversi progetti che stanno alla base degli studi che la prendono in esame<sup>11</sup>.

<sup>5</sup> Prendiamo in prestito quest'ultima espressione dalla storica francese Anne Carol: cfr. *l'Avant propos* alla raccolta di saggi da lei curata assieme a Régis Bertrand, *Le monstre humain. Histoire et imaginaire*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 2005.

<sup>6</sup> MICHEL FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966; tr. it. di Emilio Panaitescu, *Le parole e le cose: un'archeologia delle scienze umane*, Milano, Rizzoli, 1967; *Les anormaux. Cours au Collège de France (1974-1975)*, ed. a cura di François Ewald, Alessandro Fontana, Valerio Marchetti e Antonella Salomoni, Paris, Gallimard-Seuil, 1999; tr. it. Valerio Marchetti e Antonella Salomoni, *Gli anormali: corso al Collège de France (1974-1975)*, Milano, Feltrinelli, 2000; LORRAINE J. DASTON, KATHARINE PARK, *Unnatural Conceptions: The Study of Monsters in Sixteenth- and Seventeenth-century France and England*, «Past and Present», 92, 1 (1981), pp. 20-54; *Wonders and the Order of Nature, 1150-1750*, New York, Zone Books, 1998; tr. it. di Michelangelo Ferraro e Barbara Valotti, *Le meraviglie del mondo: mostri, prodigi e fatti strani dal Medioevo all'Illuminismo*, Roma, Carocci, 2000. LORRAINE DASTON, PETER GALISON, *Objectivity*, New York, Zeta Books, 2007.

<sup>7</sup> Cfr. anche MICHAEL HAGNER, *Monstrositäten haben eine Geschichte*, in Id. (a cura di), *Der falsche Körper. Beiträge zu einer Geschichte der Monstrositäten*, Göttingen, Wallstein-Verlag, 1995, pp. 7-20.

<sup>8</sup> *L'histoire des monstres: questions de méthode*, in *Monstre et imaginaire social*, cit., pp. 4-25, p. 16. Tale introduzione propone inoltre un'ottima bibliografia.

<sup>9</sup> Secondo Caiozzo e Demartini, a innescare tale esplosione sarebbe stato l'articolo di Daston e Park del 1981, *Unnatural Conceptions*, cit. Per una bibliografia approfondita su quest'ultimo punto, cfr. Caiozzo e Demartini, *Monstre et imaginaire social*, cit., nota 17, p. 10.

<sup>10</sup> In ambito francofono, tra le pubblicazioni più recenti – nate come tesi di dottorato – vanno menzionate: ANNE-EMMANUELLE DEMARTINI, *L'affaire Lacenaire*, Paris, Aubier, 2001; ÉVANGHÉLIA STEAD, *Le monstre, le singe et le fœtus. Tératologie et décadence dans l'Europe fin de siècle*, Genève, Droz, 2004; PIERRE ANCET, *Phénoménologie des corps monstrueux*, Paris, PUF, 2006.

<sup>11</sup> Anne Carol (*Le monstre humain*, cit.) traccia una differenziazione tipologica di tali progetti, che vengono suddivisi nel modo seguente: spiegazioni scientifiche dell'esistenza delle figure ricorrenti della mostrosità; interpretazione della fascinazione per i mostri dal punto di vista della psicologia collettiva (in entrambi questi casi viene messo l'accento sulle invarianti delle rappresentazioni del mostro); genealogia delle forme e delle varietà di mostri reali o immaginari (storia dell'arte, estetica, letteratura); storia delle spiegazioni della mostrosità piuttosto che storia della mostrosità (epistemologia); letteratura di sensazione.

Mostro - Mostruoso

## 2. Una nozione «liminale»

È proprio la problematizzazione della «nozione» stessa di mostro, quindi, che la maggior parte degli studi più recenti pone quale premessa delle indagini proposte, mettendone al contempo in evidenza il carattere indeterminato, precario, ibrido, liminale. Così, ad esempio, nella loro prefazione alla raccolta di saggi: *Monster. Zur ästhetischen Verfassung eines Grenzbewohners*, Roland Borgards, Christiane Holm e Günter Oesterle sottolineano come il «non ancora» e «non più» che definisce paradossalmente l'«indeterminatezza determinata» (*bestimmte Unbestimmtheit*) di quell'abitante precario dei confini che è il mostro, possa essere descritto soltanto nel registro di un «ordine simbolico». In quanto figura liminale, «eccedenza corporea e semantica», il mostro non sarebbe né una realtà naturale né il prodotto di un progetto culturale, ma una figurazione immaginaria nella quale operano insieme teorie politiche e pratiche sociali. In virtù di questo suo carattere «intermedio», il mostro potrà essere pertanto descritto solo all'interno di una specifica narritività<sup>12</sup>. Su questa stessa linea si pone anche il saggio dello storico e germanista Johannes F. Lehmann, che concepisce la parola «mostro» in termini di «attribuzione» e «metaforizzazione»<sup>13</sup>. Secondo l'autore, infatti, tale parola non possiede alcun significante reale, ma piuttosto un contenuto affettivo: chiamare qualcosa «mostro» non significa attestare un dato di fatto, ma attribuire un significato. In altri termini, tale parola non «indica» qualcosa, ma si limita a stabilire una differenza. Il mostro, insomma, «si mostra» come quell'essenza alla quale non conviene alcun segno, e a tale proposito Lehmann fa propria la definizione già formulata da Derrida:

«Un mostro è una specie per la quale non disponiamo ancora di un nome, il che non significa che tale specie sia anormale, ovvero la composizione o l'ibridazione di specie già note. Semplicemente, essa si *mostra* – è questo che vuol dire la parola mostro –, si mostra in qualcosa che non è ancora mostrato e che pertanto somiglia a un'allucinazione, colpisce la vista, spaventa proprio perché non c'era alcuna anticipazione pronta a identificare tale figura»<sup>14</sup>.

Si tratta di un'osservazione di grande importanza se teniamo conto che – come avremo modo di chiarire meglio più avanti – la nozione di mostro è stata per lungo tempo legata al concetto di «anormalità», così come al bisogno di determinare, spiegare e classificare quanto più dettagliatamente possibile ciò che non rientra negli schemi anticipatori di una cultura e di un sapere specifico. L'attitudine prevalente tra gli studiosi oggi è invece quella di interrogare il «senso» di tale nozione piuttosto che di indicarne un significante<sup>15</sup>. Come è stato osservato in modo efficace dalla storica francese Anne Carol, la difficoltà di

<sup>12</sup> ROLAND BORGARDS, CHRISTIANE HOLM, GÜNTER OESTERLE (a cura di), *Monster. Zur ästhetischen Verfassung eines Grenzbewohners*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2009, pp. 9-13.

<sup>13</sup> JOHANNES F. LEHMANN, *Der Verbrecher als Monster? Oder: warum Menschen Monster brauchen, Monster aber nicht*, in Roland Borgards, Christiane Holm, Günter Oesterle (a cura di), *Monster*, cit., pp. 191-217.

<sup>14</sup> JACQUES DERRIDA, *Passages. Du traumatisme à la promesse*, in *Points de suspension. Entretiens*, choisis et présentés par Élisabeth Weber, Paris, Galilé, 1992, p. 400 (tr. nostra).

<sup>15</sup> Ad interrogarsi sul significante è invece chi si concentra in modo specifico sulla storia della «teratologia», come ad esempio Olivier Roux nel suo saggio del 2008: *Monstres: une histoire générale de la tératologie des origines à nos jours*, Paris, CNRS. L'autore si concentra infatti sul problema della generazione e della nascita dell'individuo mostruoso nel mondo umano e animale. Da questo punto di vista, la «duplice natura della nozione di mostro» dipenderebbe dal carattere «statico» oppure «dinamico» della sua generazione, ovvero dal fatto che il simile produca il simile, oppure che il simile produca il diverso. In quest'ultimo caso è più appropriato parlare di «devianza».

ELISABETTA BASSO

riconoscere nel mostro una precisa «realtà» consisterebbe inoltre nel carattere paradossale di quest'ultima, ovvero nella sua «visibilità debole o limitata»<sup>16</sup>. Al di là di una delle sue principali radici etimologiche<sup>17</sup>, infatti – il verbo latino *monstrare* – il mostro si contraddistinguerrebbe per il fatto di nascondersi o di venire nascosto, e quindi per la sua «rarietà». Rarietà, peraltro, che secondo l'autrice è direttamente proporzionale al modo in cui l'individuo mostruoso, nel corso dei secoli scorsi, a seconda delle epoche e dei contesti, è stato «ricercato» da eruditi e scienziati oppure «messo in mostra» in musei, circhi, fiere ecc<sup>18</sup>.

Ecco dunque perché lo studio del mostro si gioca sempre «al limite dell'osservazione e dell'immaginario»<sup>19</sup>. Particolarmente eloquente a tale proposito è l'aneddoto riportato da Robert Bogdan, il quale racconta come negli anni Venti del secolo scorso, negli Stati Uniti, il direttore di un celebre circo avesse notato tra il pubblico un giovane di statura particolarmente alta e gli si fosse avvicinato con la seguente proposta: «Ti va di essere un gigante?»<sup>20</sup>. Questo racconto, che serve allo studioso statunitense per esporre la sua tesi della «costruzione sociale del mostro», ci indica in modo emblematico come le sole caratteristiche fisiche di un individuo non bastino a determinarne la natura mostruosa, la quale viene definita invece dall'immaginario di una società, dall'insieme delle sue rappresentazioni e sensibilità. In un certo modo, potremmo interpretare tale posizione come complemento della tesi secondo cui alla nozione di mostro non corrisponde alcun significante stabile. Laddove Derrida rinvia tale nozione alla mancanza di un'anticipazione razionale che la possa accogliere, in questo secondo caso vediamo invece come una nozione, o piuttosto un quadro razionale di riferimento, preceda e determini la formazione stessa dell'oggetto da inquadrare, il quale diviene in questo modo un significante, per quanto variabile a seconda del contesto di riferimento. Come affermano Caiozzo e Demartini – che abbracciano esplicitamente la tesi della costruzione sociale – se si vuole cogliere la nozione che indica l'«oggetto dossico» che è il mostro, dunque, è necessario anzitutto «prestare attenzione ai criteri, ai gradi, alle soglie, alle frontiere che decidono del giudizio sulla mostruosità e del trattamento da riservare all'individuo che in tal modo viene ad essere situato»<sup>21</sup>.

A questo bisogno di decidere o delimitare la nozione di mostro e il suo oggetto tramite un giudizio, diversi autori hanno attribuito una ragione di carattere psicologico, ovvero l'angoscia provocata

<sup>16</sup> ANNE CAROL, *Le monstre humain*, cit., p. 9.

<sup>17</sup> Sull'etimologia e le variazioni semantiche del termine «mostro», cfr. CLAUDE MOUSSY, *Esquisse de l'histoire de monstrum*, *Revue des Études latines*, 55 (1977), pp. 345-369; ÉMILE BENVENISTE, *Le vocabulaire latin des signes et des présages*, in *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. II: *Pouvoir, droit, religion*, Paris, Minuit, pp. 255-263; tr. it. di Mariantonia Liborio, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Torino, Einaudi, 1976, pp. 477-484. Si veda anche BEATE OCHSNER, *Monster: More than a Word. From Portent to Anomaly, the Extraordinary Career of Monsters*, in Charles T. Wolfe (a cura di), *Monsters and Philosophy*, London, College Publications, 2005, pp. 231-279.

<sup>18</sup> Su quest'ultimo aspetto, rimandiamo in particolare agli studi, rispettivamente, di Robert Bogdan, *Freak Show: Presenting Human Oddities for Amusement and Profit*, Chicago, University of Chicago Press, 1988; *Le commerce des monstres, Actes de la recherche en sciences sociales*, 104 (1994), pp. 34-46; e di Arnold Davidson, *The Horror of Monsters*, in James J. Sheehan e Morton Sosna (a cura di), *The Boundaries of Humanity: Humans, Animals, Machines*, Berkeley, University of California Press, 1991, pp. 36-67; tr. it. di Giuseppe Lucchesini e Paolo Savoia, *L'orrore dei mostri*, in *L'emergenza della sessualità: epistemologia storica e formazione dei concetti*, Macerata, Quodlibet, 2010.

<sup>19</sup> ANNE CAROL, *Le monstre humain*, cit., p. 10.

<sup>20</sup> ROBERT BOGDAN, *Le commerce des monstres*, cit., p. 36.

<sup>21</sup> ANNA CAIOZZO, ANNE-EMMANUELLE DEMARTINI, *Monstre et imaginaire social*, cit., p. 23 (tr. nostra).

## Mostro - Mostruoso

dall'impossibilità di definire quanto sfugge alle nostre strutture di significato o schemi anticipatori<sup>22</sup>. Secondo quest'ottica, tale angoscia sarebbe inoltre alla base della fascinazione o addirittura della fissazione che la cultura umana ha da sempre manifestato nei confronti del mostruoso e più in generale dell'insolito, una fascinazione che si manifesterebbe pertanto come un «sintomo» e il cui risvolto sarebbe il bisogno di «addomesticare» o «depotenziare» l'ignoto attribuendogli un nome, quello appunto di «mostro»<sup>23</sup>. Derrida chiarisce tale processo in modo particolarmente chiaro:

«Non appena si comincia a vedere in un mostro un mostro, si comincia ad addomesticarlo, si comincia – a causa del «come tale», del mostro *in quanto* mostro – a confrontarlo con le norme, ad analizzarlo, e quindi a dominare ciò che tale figura poteva avere di terrificante»<sup>24</sup>.

Se tuttavia per Derrida tale processo di addomesticamento si accompagna a un «movimento di legittimazione e di conseguenza di normalizzazione»<sup>25</sup> del mostro, secondo altri autori esso andrebbe invece di pari passo con la sua esclusione dal mondo dell'umano, ovvero con un processo di «deumanizzazione» consistente nell'attribuzione al mostro di un carattere mitologico. Si tratta di un meccanismo che la sociologa statunitense Su Epstein ha descritto nell'ambito della criminologia, e più in particolare della sua trasposizione cinematografica, soffermandosi in modo specifico su quella che a partire dalla metà degli anni novanta è stata individuata come una «nuova icona» della cultura popolare americana: il *serial killer*. La creazione culturale del «mostro mitologico», che la Epstein riconosce in realtà come un fenomeno sociale tipico e costante di ogni epoca<sup>26</sup>, non sarebbe altro ai suoi occhi che il tentativo da parte dell'uomo di scongiurare le proprie ansie, di venire a patti con ciò che fa paura, in questo caso l'inaccettabile violenza priva di senso commessa da un suo simile. Solo in quanto disumane, sovranaturali, diaboliche – ovvero «essenzialmente» lontane da noi – le atrocità commesse dal *serial killer* diverrebbero «accettabili» dal punto di vista psicologico.

Sulla stessa linea, ma di segno opposto, è invece l'interpretazione dello studioso del romanzo gotico Andrew Hock Soon Ng, che adotta un approccio psicodinamico per sviluppare un'analisi della letteratura contemporanea a sottolineare come in essa – a differenza di quella del XIX secolo – il mostro non sia più concepito nei termini di un'alterità irconciliabile, di carattere fisico o geografico, ma come una sorta di estraneità all'interno del soggetto stesso che prova angoscia<sup>27</sup>. La tesi di fondo si basa sulla

<sup>22</sup> Non manca chi a tale proposito ha richiamato il concetto heideggeriano di Angst: cfr. STEPHEN T. ASMA, *On Monsters: An Unnatural History of Our Worst Fears*, Oxford and New York, Oxford University Press, 2009, cap. 12: *The Art of Human Vulnerability. Angst and Horror*, pp. 183-202.

<sup>23</sup> Cfr. JEFFREY COHEN, *Monster Theory*, cit., p. VIII.

<sup>24</sup> JACQUES DERRIDA, *Passages*, cit., p. 400 (tr. nostra).

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> Su C. EPSTEIN, *The New Mythic Monster*, in Jeff Ferrel e Clinton R. Sanders, *Cultural Criminology*, Boston, Northeastern University Press, 1995, pp. 66-79, p. 77. Sulla creazione mediatica del mostro, si veda anche JULIE B. WIEST, *Creating Cultural Monsters: Serial Murder in America*, Boca Raton (FL) CRC Press, 2011. In ambito europeo, si vedano gli articoli di MARC LITS, *La construction médiatique d'un monstre criminel. L'affaire Dutroux*, in Anna Caiozzo e Anne-Emmanuelle Demartini, *Monstre et imaginaire social*, cit., pp. 341-355; e BEATE OCHSNER, *Le serial killer – Un nouveau héros populaire et médiatique?*, in Santa Angels (a cura di), *Douleurs, souffrances et peines. Figures du héros populaire et médiatique*, Lleida, L'ull critic, 2003, pp. 247-263.

<sup>27</sup> ANDREW HOCK-SOON NG, *Dimensions of Monstruosity in Contemporary Narratives. Theory, Psychoanalysis, Postmodernism*, Houndmills and New York, Palgrave Macmillan, 2004.

ELISABETTA BASSO

concezione psicoanalitica classica secondo cui la società e la cultura avrebbero soggiogato «qualcosa» di più fondamentale all'interno del sé, che appare pertanto come una fragile costruzione di carattere sociale e ideologico, vulnerabile alle incursioni di tutti quegli elementi – il desiderio, la fantasia, l'abietto – che compongono la visione del mostruoso elaborata in modo secondario dalla nostra cultura. Anche qui ci troviamo di fronte a un'altra variante, di carattere psicologico questa volta, della teoria della «costruzione sociale del mostro», una tesi secondo cui è sempre uno «sguardo» di tipo simbolico a prescrivere e attribuire determinati significati a corpi e comportamenti, rendendoli appunto mostruosi. Di fronte alle incursioni dell'alterità e dell'angoscia da essa provocata – conclude l'autore – a poco valgono peraltro gli sforzi della letteratura, che si rivela irrimediabilmente inerme nei confronti di un «nemico interno» che, nel peggiore dei casi, può portare fino alla dissoluzione della soggettività e le cui conseguenze maggiori coincidono con la morte, la follia, o il «divenire mostruoso», di cui la figura del *serial killer* sarebbe l'espressione più eclatante<sup>28</sup>.

### 3. Interazioni disciplinari e metaforizzazioni

La tesi della costruzione sociale è tuttavia relativamente recente nella storiografia sul tema del mostro. Secondo taluni autori si tratterebbe del risultato di un processo di «metaforizzazione» avvenuto sulla scorta di un lungo movimento di naturalizzazione e razionalizzazione la cui origine viene generalmente riconosciuta all'incirca tra la fine del XVI e l'inizio del XVIII secolo e il cui apogeo verrebbe raggiunto nei primi decenni del XIX secolo con la nascita della «teratologia scientifica» ad opera di Isidore Geoffroy Saint-Hilaire<sup>29</sup>.

Secondo il filosofo e storico delle scienze francese Patrick Tort, la laicizzazione del discorso sul mostro sarebbe avvenuta più esattamente all'inizio del XVIII secolo nell'ambito della nascente anatomia patologica, sulla scorta del dibattito tra preformismo e accidentalismo apertosi tra Jacob Benignus Winslow e Louis Lémery all'interno della sezione di Anatomia dell'Académie des Sciences di Parigi. La teoria di Lémery sull'eziologia delle conformazioni devianti, infatti, opponendosi alla tesi teologica secondo cui alla

<sup>28</sup> Cfr. *ibid.*, cap. 2: *Geopolitics of the Serial Killer*, pp. 65-106. Su questo punto si veda di nuovo il volume di STEPHEN T. ASMA, *On Monsters*, cit., alcuni capitoli del quale affrontano in modo specifico il tema dei «mostri interni»: cfr. cap. 12: *The Art of Human Vulnerability. Angst and Horror*, pp. 183-202; e cap. 13: *Criminal Monsters. Psychopathology, Aggression, and the Malignant Heart*, pp. 203-228.

<sup>29</sup> La bibliografia sulla nascita della «teratologia scientifica» è abbondante. Rimandiamo in particolare agli studi seguenti: PATRICK TORT, *L'Ordre et les Monstres. Le débat sur l'origine des déviations anatomiques au XVIIIe siècle*, Paris, Le Sycomore, 1980 (Éditions Syllepse 1998); Id., *La logique du déviant. Isidore Geoffroy Saint-Hilaire et la classification des monstres*, in *La raison classificatoire*, Paris, Aubier, 1989, pp. 143-171; JEAN-LOUIS FISCHER, *De la genèse fabuleuse à la morphogenèse des monstres*, in «Cahiers d'histoire et de philosophie des sciences», 13 (1986), pp. 1-150; Id. *Monstres. Histoire du corps et de ses défauts*, Paris, Syros-Alternatives, 1991; Michael Hagner, *Vom Naturalienkabinett zur Embriologie. Wandlungen des Monströsen und die Ordnung des Lebens*, in Id. (a cura di), *Der falsche Körper*, cit., pp. 73-107; PIERRE ANCET, *Le statut du monstre dans la tératologie d'Étienne et Isidore Geoffroy Saint-Hilaire*, in Anna Caiozzo, Anne-Emmanuelle Demartini, *Monstre et imaginaire social*, cit., pp. 221-235. Cfr. inoltre BEATE OCHSNER, *Monster: More than a Word. From Portent to Anomaly*, cit. Sulla querelle tra Winslow e Lémery, cfr. anche MARIA TERESA MONTI, *Epigenesis of the Monstrous Form and Preformistic 'Genetic' (Lémery-Winslow-Haller)*, «Early Science and Medicine», 5 (2000), pp. 3-32.

## Mostro - Mostruoso

base di ogni fenomeno vitale vi sarebbe un ordine prestabilito in grado di comprenderne anche le apparenti «irregolarità», ascriveva le diverse manifestazioni della mostruosità fisica a delle «deviazioni anatomiche» intese come frutto di irregolarità naturali del tutto accidentali e meccaniche. Di fronte all'ordine metafisico presupposto dalla teoria preformista, Lémery rivendicava dunque l'irriducibile singolarità di ogni anomalia e l'impossibilità, pertanto, di situarla in un sistema classificatorio. È proprio grazie a tale concezione, al suo approccio laico allo studio del vivente – sostiene Tort – che, paradossalmente, nel secolo successivo sarebbe stato possibile riaffermare l'ordine e l'organizzazione anche nel campo del patologico. I progressi nello studio della crescita e delle anomalie nell'ambito della botanica, le nuove osservazioni nel campo dell'entomologia rese possibili dal microscopio, così come i progressi nel campo dell'embriogenesi, avrebbero condotto dapprima alla teratogenesi di Étienne Geoffroy Saint-Hilaire, fondata sulla teoria degli arresti dello sviluppo, quindi alla «summa teratologica» di Isidore Geoffroy Saint-Hilaire<sup>30</sup>. Quest'ultima, presentandosi come l'applicazione del metodo naturale alla classificazione delle anomalie dell'organizzazione, avrebbe riaffermato l'esistenza di un ordine anche a livello dell'anomalia, un ordine che in quanto tale rinvia a un'eziologia coerente e unitaria e che viene dimostrato precisamente sulla base della possibilità di stabilire una classificazione metodica<sup>31</sup>.

È all'interno del quadro concettuale della biologia ottocentesca – all'insegna di un ideale scientifico guidato dal tentativo di spiegare la variabilità come manifestazione delle invarianti di un piano unico di organizzazione organica – che sarebbe stata dunque possibile la formazione della teratologia come disciplina scientifica autonoma. Una disciplina che avrebbe finito addirittura per assumere un ruolo di ricapitolazione e di compendio rispetto a scienze morfologiche quali l'anatomia, la fisiologia e soprattutto l'embriologia, un ruolo che alcuni studiosi non hanno esitato a definire «euristico» e grazie al quale il mostro sarebbe in grado di rendere manifeste in modo particolarmente evidente e sotto una forma del tutto particolare le leggi alla base di quelle scienze<sup>32</sup>. Da qui l'affermazione di Flaubert a cui abbiamo accennato all'inizio: se nel XIX secolo non si vedono più mostri, è perché il mostro è stato reintegrato nell'ordine della natura o – per utilizzare l'espressione di Jean Gayon – è stato «banalizzato» dalla biologia<sup>33</sup>. Il «deforme» non si scontra più con l'umano e il normale, ma ne è ormai parte integrante, come incarnazione privilegiata dell'enorme potenzialità della natura e del vivente.

Già nel corso del XVIII secolo, tuttavia, pensatori materialisti come Diderot si sarebbero spinti

<sup>30</sup> ISIDORE GEOFFROY SAINT-HILAIRE, *Histoire générale et particulière des anomalies de l'organisation chez l'homme et les animaux, ouvrage comprenant des recherches sur les caractères, la classification, l'influence physiologique et pathologique, les rapports généraux, les lois et les causes des monstruosités, des variétés et des vices de conformation, ou Traité de tératologie*, Paris, J.B. Baillière, 1832-37 (3 voll.).

<sup>31</sup> PATRICK TORT, *La logique du déviant*, cit., p. 147. Diversamente da Tort, la filosofa francese Annie Ibrahim si rifiuta di considerare Lémery come un predecessore della teratologia moderna, dal momento che l'assenza di una base teratogenica renderebbe impossibile qualsivoglia classificazione (cfr. *Métaphysique et anatomie au XVIIIe siècle. La théorie des monstres accidentels dans les Mémoires de Louis Lémery*, «Recherches sur le XVIIe siècle», 8, 1996, pp. 29-46). Secondo l'autrice, la teoria accidentale si limiterebbe infatti a presentare un «inventario di curiosi casi individuali che, contrariamente al pensiero teratologico moderno, non obbediscono ad alcuna regolarità» (*ibid.*, p. 31, tr. nostra).

<sup>32</sup> Cfr. MADDALENA MAZZOCUT-MIS, *Mostro. L'anomalia e il deforme nella natura e nell'arte*, Milano, Guerini Scientifica, 2013 (nuova edizione riveduta e ampliata), in particolare il cap. 1: *Nascita della teratologia*, pp. 15-61.

<sup>33</sup> JEAN GAYON, *La banalisation biologique du monstre*, in Claude Beaune (a cura di), *Vie et mort des monstres*, Paris, Champvallon, 2005, pp. 93-98.

ELISABETTA BASSO

fino a rifiutare l'idea stessa di «mostro». È quanto viene messo in luce dal filosofo e storico delle scienze Charles T. Wolfe nella raccolta di saggi da lui curata nel 2005: *Monsters and Philosophy*<sup>34</sup>. Attingendo alle opere relative al dibattito tra preformismo e accidentalismo – sostiene Wolfe – gli enciclopedisti Diderot e D'Alembert avrebbero maturato la convinzione che tutti gli esseri viventi sono esseri materiali prodotti secondo gli stessi meccanismi o leggi, alcuni di essi meglio riusciti di altri. Da qui la conclusione che i mostri non esistono, giacché in realtà «siamo tutti mostri gli uni agli occhi degli altri»<sup>35</sup>.

Anche una volta ridotti a fenomeni naturali, tuttavia – fa notare la studiosa tedesca Beate Ochsner menzionando a sua volta Diderot – i mostri non scompaiono, ma diventano creazioni o lacune nella conoscenza umana, oppure permangono nell'immaginario come il risultato del bisogno umano di meravigliarsi<sup>36</sup>. Le figure mostruose – continua la Ochsner – riappaiono dunque nei discorsi etnologici, sociologici e antropologici, vengono rianimate dalla letteratura, dalla fotografia o dal cinema, al punto che ogni disciplina e ogni canale mediatico sembrano creare i propri mostri<sup>37</sup>. Tale conclusione dà credito a quanto sostenuto da Caiozzo e Demartini, le quali sottolineano come il concetto di mostro debba essere inteso anzitutto secondo un'accezione «descrittiva e normativa»<sup>38</sup>. In genere – esse fanno notare – il «senso proprio» del termine viene considerato quello che rimanda alla biologia e delinea un organismo vivente dalla conformazione anormale. È poi sulla base di questo che verrebbe a declinarsi il «senso figurato», che comprende le concezioni del senso comune e soprattutto quelle morali. Contrariamente a questa prospettiva, le autrici sostengono che quella di mostro sarebbe in origine una qualifica volgare che non si applica soltanto ai casi teratologici, ma a ogni «difformità» che possa suscitare una qualche reazione di spaesamento o turbamento. Da qui segue la conclusione che non solo «la storia dei mostri è ben più della storia della teratologia», ma che la stessa «invenzione teratologica del mostro, nel XIX secolo, è avvenuta a partire dall'apprensione comune del mostro»<sup>39</sup>.

Si tratta di una prospettiva interessante, nella misura in cui conduce a ribaltare la tesi comunemente accettata secondo cui la «mostruosità morale» – una categoria che conosce il suo maggior successo nel XIX secolo con la naturalizzazione dei fenomeni sociali da parte delle varie ramificazioni della medicina

<sup>34</sup> CHARLES T. WOLFE, *The Materialist Denial of Monsters*, in *Monsters and Philosophy*, cit., pp. 187-204.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 188. Cfr. anche JEAN-LOUIS FISCHER, *L'Encyclopédie présente-t-elle une pré-science des monstres?*, *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 16 (1994), pp. 133-152. Su Diderot e il XVIII secolo si vedano in particolare: ANDREW CURRAN, ROBERT P. MACCUBBIN, DAVID F. MORRILL (a cura di), *Faces of Monstrosity in Eighteenth-Century Thought*, Special Issue *Eighteenth-Century Life*, 21, 2 (1997); ANDREW CURRAN, PATRICK GRAILLE, *The Faces of Eighteenth-Century Monstrosity*, in Andrew Curran, Robert P. MacCubbin, David F. Morrill (a cura di), *Faces of Monstrosity in Eighteenth-Century Thought*, Special Issue *Eighteenth-Century Life*, 21, 2 (1997), pp. 1-15; ANDREW CURRAN, *Sublime Disorder. Physical Monstrosity in Diderot's Universe*, Oxford, Voltaire Foundation, 2001; ANITA GUERRINI, *The Creativity of God and the Order of Nature: Anatomizing Monsters in the Early Eighteenth Century*, in Charles T. Wolfe, *Monsters and Philosophy*, cit., pp. 153-168; ANNIE IBRAHIM, *The Status of Anomalies in the Philosophy of Diderot*, *ibid.*, pp. 169-186. Anita Guerrini mette in questione la tesi della naturalizzazione dei mostri nel XVIII secolo, sottolineando invece il permanere di un «linguaggio del meraviglioso», benché quest'ultimo non sia più attribuito a una causa soprannaturale. Dello stesso avviso sono anche Andrew Curran e Patrick Graille, che sostengono come il mostro nel pensiero illuminista fosse una sorta di «bestia fluttuante, un ibrido che occupa una posizione ambigua al confine tra il sapere empirico e il territorio della fantasia» (p. 4). La tesi di un «cartesianismo universale» nel XVIII secolo viene criticata anche da BEATE OCHSNER, *Monster: More than a Word*, cit., p. 262.

<sup>36</sup> BEATE OCHSNER, 255 sgg.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 278.

<sup>38</sup> ANNA CAIOZZO, ANNE-EMMANUELLE DEMARTINI, *Monstre et imaginaire social*, cit., p. 10 sgg.

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 14-15.

## Mostro - Mostruoso

positivista (psichiatria, frenologia, criminologia) – deriverebbe da quella fisica sia per via analogica, sia per via semplicemente assimilativa o eziologica<sup>40</sup>. Tale posizione è stata ribadita di recente da Johannes F. Lehmann, il cui studio sul «criminale come mostro» intende dimostrare appunto come la definizione biologica del mostro sia alla base di quella morale o psichica. Secondo Lehmann, l'attribuzione del carattere mostruoso alla figura del criminale avrebbe origine in un processo di metaforizzazione della difformità corporea legato alla nuova dottrina dello sviluppo epigenetico fornita dall'embriologia del XIX secolo (Johann Friedrich Meckel, Étienne e Isidore Geoffrey Saint-Hilaire). In altre parole, il «mostro criminale» sarebbe il frutto della trasposizione del paradigma epigenetico in ambito morale, ed è precisamente in questo senso che Lehmann parla di una «metaforologia del mostro psichico»<sup>41</sup>. Secondo quest'ottica, l'immaginazione del mostruoso sviluppatasi nell'epoca moderna sarebbe fondata sulle premesse epigenetiche che governano il rapporto degli organismi viventi con l'ambiente. In effetti – continua Lehmann – gli aspetti maggiormente enfatizzati nella letteratura o nel cinema sul mostro sono il nutrimento, la sessualità-riproduzione e il desiderio. L'interiorità del mostro è definita pertanto dall'esteriorità, i suoi atti sono guidati da una sorta di desiderio privo di anima, motivo per cui dall'esterno il movente delle sue azioni non è comprensibile. È per questo che i mostri vengono spesso paragonati ad animali, bestie, o macchine<sup>42</sup>.

Così, se secondo il modello biologico offerto da quella sorta di «anatomia comparata transitoria» che è l'embriologia, il mostro viene concepito come un errore di sviluppo nel processo di formazione degli organi, allo stesso modo si dovrà concepire anche il processo mentale. E così come il mostro fisico non è più oggetto di mero stupore ma è divenuto un «oggetto epistemico», così anche il criminale, benché lontano dall'uomo normale, a rigor di termini non può più essere considerato volgarmente un «mostro», poiché compreso ormai a partire dalla storia del suo sviluppo e della sua vita<sup>43</sup>.

Nel corso della seconda metà del XIX secolo, inoltre, la polarizzazione della teoria dell'evoluzione farà sì che il criminale non sia più preso in considerazione come singolo, a partire dalla sua *Lebensgeschichte* individuale, ma a partire dalla sua storia familiare o addirittura dalla storia della specie umana. È qui che si apre l'ampio capitolo della teoria della *dégénérescence* – formulata inizialmente dallo psichiatra francese Benedict-Augustin Morel<sup>44</sup> – e di quella lombrosiana del «criminale nato», che fa capo alla tesi

<sup>40</sup> *Ibid.*, pp. 11-12. Le autrici citano a questo proposito l'opera dello psichiatra francese Jacques Moreau de Tours, secondo il quale «la natura morale presenta delle mostruosità quanto la natura fisica» (*La psychologie morbide dans ses rapports avec la philosophie de l'histoire, ou de l'influence des névropathies sur le dynamisme intellectuel*, Paris, Masson, 1859, p. 305; tr. nostra).

<sup>41</sup> JOHANNES F. LEHMANN, *Der Verbrecher als Monster?*, cit., p. 194.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 208 sgg. A questo punto l'autore cita Agamben, secondo il quale ad essere messo in questione dalla figurazione del mostro è il momento trascendente della libertà umana, ovvero l'essere aperto indipendentemente dall'ambiente (GIORGIO AGAMBEN, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002). Se gli uomini immaginano i mostri come bestie o macchine – afferma Agamben – è per distinguersi da essi, per potersi differenziare in quanto uomini: è così che funziona la «macchina antropologica». E tuttavia il vuoto interiore del mostro sarebbe al tempo stesso anche quello dell'uomo, la mostruosità del proprio abisso. Il mostro diviene pertanto il significante di un vuoto irriducibile, l'orrore del mostro è in ultima analisi l'orrore dell'*horror vacui*.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 205. È per questo motivo – fa notare Lehmann – che anche in Lombroso il discorso sul criminale come «tipo mostruoso» non ha un ruolo centrale. A tale proposito cfr. l'articolo di PETER BECKER: *Der Verbrecher als 'monstruöser Typus'. Zur kriminologischen Semiotik der Jahrhundertwende*, in Michael Hagner (a cura di), *Der falsche Körper*, cit., pp. 147-173.

<sup>44</sup> BENEDICT-AUGUSTIN MOREL, *Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine*, Paris, Jean-Baptiste Baillière, 1857; *Traité des maladies mentales*, Paris, Masson, 1860. Sulla teoria della *dégénérescence*, si veda JEAN-CHRISTOPHE COFFIN, *La Transmission de la folie, 1850-1914*, Paris, L'Harmattan, 2003; Id., *Conceptions de la dégénérescence dans la psychiatrie italienne du XIXème siècle*, 2, 3 (2004), pp. 46-59. Sull'interazione fra le teorie positiviste sulla mostruosità criminale e la letteratura, si veda in

ELISABETTA BASSO

dell'«atavismo», secondo la quale la criminalità costituirebbe la natura primitiva dell'uomo<sup>45</sup>. Lehmann si sofferma in particolare sulla ricezione delle idee lombrosiane in Germania e sottolinea a questo proposito come la «storia naturale del criminale» elaborata all'epoca da psichiatri come Hans Kurella<sup>46</sup> – secondo le parole del criminologo italiano Enrico Ferri, allievo di Lombroso – «non vada intesa semplicemente come una metafora, ma come una vera e propria tesi scientifica nel senso del darwinismo e della biologia»<sup>47</sup>.

Il radicamento biologico della nozione di «mostro psichico» è ciò che distingue la prospettiva di Lehmann da quanti sostengono, al contrario, che non solo pensare la mostruosità fisica a partire da quella morale sia possibile, ma che questa sarebbe stata effettivamente la via maggiormente seguita nel corso dei secoli: segno della collera degli dèi, avvertimento e punizione divina, il mostro avrebbe assunto il significato che gli è proprio nel registro morale del sacrilegio, del peccato e della colpa. Da questo punto di vista «il mostro fisico è stato dapprima e anzitutto un mostro morale ed è sullo sfondo di tale equivalenza ancorata sulla lunga durata che la teratologia scientifica avrebbe costituito una rottura»<sup>48</sup>. Si tratta di una prospettiva che riprende esplicitamente la tesi canguilhemiana secondo cui, in origine, il concetto di «mostro» sarebbe un concetto giuridico rispetto al quale la teratologia positiva non avrebbe fatto altro che operare una «naturalizzazione» o un «addomesticamento»:

particolare – per il contesto francese – il saggio di FLORIAN BECKERHOFF, *Monster und Menschen. Verbrechererzählungen zwischen Literatur und Wissenschaft (Frankreich 1830-1900)*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2007, cap. 4: *Menschliche Bestien und die Bestie im Menschen*, pp. 81-99. Cfr. inoltre FRÉDÉRIC CHAUVAUD, *Les figures du monstre dans la seconde moitié du XIXe siècle*, «Ethnologie française», 21, 3 (1991), pp. 243-253. Sulla criminologia del XIX secolo come «teratologia del sociale», rimandiamo all'articolo di MARC RENNEVILLE, *La criminologie face au monstre, entre délit du corps et invisible différence*, in ANNA CAIOZZO, ANNE-EMMANUELLE DEMARTINI (a cura di), *Monstre et imaginaire social*, cit., pp. 321-330. Secondo Renneville, il «mostro criminale», benché al centro dell'attenzione della nuova medicina mentale alla fine del XIX secolo, deriverebbe dalla teratologia intesa come scienza dello sviluppo organico solo in quanto trasposizione retorico-metaforica. Ne consegue che, a differenziare la storia della teratologia da quella della criminologia è il fatto che «mentre la teratologia ha permesso l'umanizzazione del mostro, la criminologia è lungi dall'aver suscitato la de-mostriizzazione del criminale» (*ibid.*, p. 330; tr. nostra). Una prospettiva analoga, in ambito francese, è presentata anche da FRÉDÉRIC CHAUVAUD, *Les experts du crime. La médecine légale en France au XIXe siècle*, Paris, Aubier, 2000. Sulla nozione di «mostro psichico» si veda inoltre MARC RENNEVILLE *Crime et folie. Deux siècles d'enquêtes médicale et judiciaires*, Paris, Fayard, 2003.

<sup>45</sup> Si tratta di una tesi che è stata recentemente in parte ripresa, in un altro contesto, da JEAN CLAIR, *Hubris. La fabrique du monstre dans l'art moderne. Homuncules, Géants et Acéphales*, Paris, Gallimard, 2012, il quale sottolinea come parte dell'etimologia di «mostro» derivi dal latino *monere*, che significa non solo «avvertire, mettere in guardia», ma anche «conservare la traccia, il ricordo». Da *monere* deriverebbe infatti *monumentum*. In questo senso, il mostro porterebbe con sé l'evocazione di un passato lontano, mitico o favoloso, un passato «rimosso»: «Stando a quanto ritiene Haeckel e la sua teoria del passato filogenetico, ma anche a quanto hanno affermato dopo di lui Freud, Ferenczi e Walter Benjamin, noi umani abiteremmo oscuramente i mostri che siamo stati un tempo, nel profondo delle acque o delle foreste originarie» (p. 11; tr. nostra).

<sup>46</sup> HANS KURELLA, *Naturgeschichte des Verbrechers. Grundzüge der kriminellen Anthropologie und Criminalpsychologie. Für Gerichtärzte, Psychiater, Juristen, und Verwaltungsbeamte*, Stuttgart 1893.

<sup>47</sup> ENRICO FERRI, *Das Verbrecher als sociale Erscheinung. Grundzüge der Kriminal-Sociologie*. Autorisierte deutsche Ausgabe von Hans Kurella, Leipzig, 1896, p. 27. Cfr. JOHANNES F. LEHMANN, *Der Verbrecher als Monster?*, cit., p. 206: la teoria di Lombroso – continua Lehmann – viene tuttavia osteggiata in Germania dalla psichiatria forense, che oppone alla fondazione di un'«antropologia criminale» l'idea che il criminale debba essere concepito in continuità con la psicologia normale. A questo proposito Lehmann cita i saggi, rispettivamente, di ADOLF NÄCKE, *Drei kriminalanthropologischen Themen*, «Archiv für Kriminalanthropologie und Kriminalistik», 6, 3-4 (1901), pp. 261-271; e di BRUNO STERN, *Das Verbrechen als Steigerung der karrikaturhaften menschlichen Anlagen und Verhältnisse*, Berlin, Gestrich, 1901. Florian Beckerhoff, *Monster und Menschen. Verbrechererzählungen zwischen Literatur und Wissenschaft (Frankreich 1830-1900)*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2007, cap. 4: *Menschliche Bestien und die Bestie im Menschen*, pp. 81-99.

<sup>48</sup> ANNA CAIOZZO, ANNE-EMMANUELLE DEMARTINI, *Monstre et imaginaire social*, cit., p. 12 (tr. nostra). Contraria alla tesi della «rottura» o della separazione tra mostro fisico e mostro morale è invece MADDALENA MAZZOCUT-MIS, *Mostro*, cit., nel cui saggio sostiene la tesi di un parallelismo tra la concezione biologica di Geoffroy e quella rappresentata contemporaneamente nel campo della letteratura e dell'arte nella forma del *grottesco*.

## Mostro - Mostruoso

«Mostruosità e mostruoso – afferma il filosofo francese nella sua celebre conferenza del 1962 – costituirebbero una dualità di concetti aventi la medesima radice etimologica. Entrambi al servizio di due forme del giudizio normativo, medico e giuridico, essi sarebbero stati originariamente fusi nel pensiero religioso, per essere poi progressivamente astratti e laicizzati»<sup>49</sup>.

La tesi della natura giuridica del concetto di mostro viene ripresa con forza da Michel Foucault nel suo corso al Collège de France del 1974-75, dove il filosofo, nell'intento di tracciare una «genealogia dell'individuo anormale»<sup>50</sup>, si sofferma sulla figura del «mostro umano» definendone anzitutto il «campo d'apparizione» appunto nell'ambito giuridico. «A fare di un mostro umano un mostro – egli sottolinea – non è tanto l'eccezione rispetto alla forma della specie, quanto la turbativa che introduce nelle regolarità giuridiche»<sup>51</sup>. In altri termini, la mostruosità sorgerebbe soltanto nel momento in cui «il disordine della legge naturale viene a toccare, travolgere, mettere in allarme il diritto, che si tratti del diritto civile, del diritto canonico, del diritto religioso»<sup>52</sup>, ovvero nel momento in cui l'irregolarità naturale, influenzando sulla condotta dell'individuo, mette in questione o infrange il diritto vigente. È per questa ragione che il corso foucaultiano si concentra in particolar modo sull'emergere della psichiatria penale o della psicologia criminale alla fine del XIX secolo, un mutamento epistemologico – secondo il filosofo francese – che avrebbe ridotto il «mostro morale», l'«orco» del secolo precedente, a una «dinastia di Pollicini anormali» presi a carico da una «psichiatria istituzionalizzata come branca specializzata dell'igiene pubblica e campo particolare della protezione sociale»<sup>53</sup>.

L'intersezione tra il discorso biologico e l'ambito morale è tutt'oggi al centro dell'attenzione degli specialisti della «storia del mostro». Particolarmente interessante, da questo punto di vista, è la prospettiva offerta dalle ricerche di Charles T. Wolfe, il quale si sofferma in modo privilegiato sul valore ad un tempo «normativo» e perciò stesso «anti-normativo» del mostruoso per mettere in luce il carattere «sovversivo» del vivente già a livello organico. Da questo punto di vista il mostro biologico sarebbe già, in quanto tale, il mostro morale, ed è a partire da questa posizione che diverrebbe possibile attribuirgli un carattere politico, nella forma di un «potere salvifico» o «messianico». È così tuttavia che – secondo Wolfe – si finirebbe per correre il rischio di «ri-trasfigurare il mostro», ovvero di farlo ridiventare un «essere fantastico» dopo averlo

<sup>49</sup> GEORGES CANGUILHEM, *La monstruosité et le monstrueux*, cit., p. 174. Cfr. anche pp. 180-181: *La trasparenza della mostruosità per il pensiero scientifico la taglia fuori ormai da qualsiasi relazione con il mostruoso* (tr. nostra).

<sup>50</sup> MICHEL FOUCAULT, *Gli anormali*, cit., p. 61.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 287.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>53</sup> Cfr. in particolare la lezione del 5 febbraio 1975, *ibid.*, p. 103 sgg. Per una panoramica generale della nozione di «normalità» nelle varie declinazioni di «normalismo» e «normalizzazione», si veda Jürgen Link, *Versuch über den Normalismus. Wie Normalität produziert wird*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1997. A insistere sull'identità sociale del «mostro morale» è anche il volume di EMMANUELLE DEMARTINI, *L'affaire Lacenaire*, op. cit., dove viene presentato «emergere di un mostro sulla scena sociale» a partire dall'«ordine del discorso» che si gioca in Francia – nei primi anni della monarchia di Luglio – su scenari molteplici quali il tribunale, la prigione, il patibolo: «Poiché il mostro è tale solo in virtù della rappresentazione che gli attribuisce un carattere di mostruosità escludendolo dal corso ordinario e attribuendogli un valore negativo, la sua irruzione mette in questione la società che lo definisce in questo modo [...] agendo quale rivelatore dell'immaginario sociale, il mostro svela il gioco delle inquietudini e delle paure, ma anche, all'inverso, l'insieme delle coesioni, delle norme e dei valori sociali» (p. 68; tr. nostra).

ELISABETTA BASSO

materializzato e laicizzato proprio grazie alla biologia e al concetto di «normatività» su cui essa aveva posto l'accento<sup>54</sup>.

Altri studiosi insistono invece in modo positivo sul valore sovversivo di quella che è stata definita la «promessa dei mostri»<sup>55</sup>. In altri termini, il mostro sarebbe una figurazione concreta del tema dell'utopia, dell'apertura di nuovi spazi, dell'esplorazione di nuovi «modi di percepire il mondo»<sup>56</sup>. Come afferma David Williams nel suo saggio del 1996, «la funzione caratteristica del mostro è quella di negare l'ordine di cui esso fa parte e di criticare il principio filosofico che lo regge in quanto tale»<sup>57</sup>. È per questo – come è stato affermato in vari ambiti, da quello politico a quello psicologico – che la paura del mostro sarebbe direttamente proporzionale al desiderio. Il mostro attrae quanto spaventa, nella misura in cui ha il potere di evocare potenti fantasie liberatorie fino a funzionare come un alter ego, come una sorta di «proiezione allettante di un altro sé»<sup>58</sup>.

Sul valore e sul progetto politico-normativo «positivo» assunto dal mostro attraverso i secoli insistono invece le americane Laura Lunger Knoppers e Joan B. Landes nella raccolta di saggi da loro curata nel 2004: *Monstrous Bodies / Political Monstrosities in Early Modern Europe*. Secondo le autrici – che a tale proposito si richiamano a più riprese a Canguilhem e Foucault – i «corpi mostruosi», mediante la loro «efficacia retorica e simbolica» avrebbero la funzione di esemplificare e rinforzare le identità religiose, etniche e nazionali, così come le norme politiche e sociali, costituendosi in tal modo come una vera e propria «arma nella propaganda e nel dibattito politico e religioso»<sup>59</sup>. È a partire da tali considerazioni che Knoppers e Landes muovono una critica di fondo all'approccio storico-epistemologico di Lorraine Daston e Katharine Park, colpevoli ai loro occhi di aver limitato la loro indagine – nei celebri saggi rispettivamente del 1981 e del 1998 – all'aspetto «scientifico» dell'evoluzione della concezione del mostruoso, un approccio, questo, che non farebbe altro che ribadire la tesi tradizionale della progressiva razionalizzazione del sapere nell'epoca moderna. I saggi presenti nel volume di Knoppers e Landes si prefiggono pertanto lo scopo di integrare la storia della scienza concentrandosi sull'analisi del significato delle diverse «appropriazioni» politiche e metaforiche del linguaggio della mostruosità e interrogandosi inoltre sulle risposte emotive da esso provocate, ovvero su «come figurano i miti della mostruosità nella comprensione di sé e dell'altro»<sup>60</sup>.

Quest'ultimo tema, seppur nel contesto di una ricerca di natura epistemologica d'ascendenza foucaultiana, è centrale anche nel saggio di Arnold Davidson sull'«orrore dei mostri»<sup>61</sup>, dove il filosofo

<sup>54</sup> CHARLES T. WOLFE, *L'anomalie du vivant. Réflexions sur le pouvoir messianique du monstre*, «Multitudes», 33, 2 (2008), pp. 53-62 (p. 57). Su questa stessa linea si pone anche la raccolta di saggi a cura di UBALDO FADINI, ANTONIO NEGRI, CHARLES T. WOLFE, *Il Desiderio del Mostro. Dal circo al laboratorio alla politica*, Roma, Manifestolibri, 2001.

<sup>55</sup> ELAINE L. GRAHAM, *Representations of the Post/human. Monsters, Aliens and Others in Popular Culture*, Manchester, Manchester University Press, 2002, p. 11.

<sup>56</sup> JEFFREY COHEN, *Monster Theory*, cit., p. 7 (tr. nostra).

<sup>57</sup> DAVID WILLIAMS, *Deformed Discourse. The Function of the Monster in Mediaeval Thought and Literature*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 1996, p. 14 (tr. nostra).

<sup>58</sup> JEFFREY COHEN, *Monster Theory*, cit., p. 17 (tr. nostra).

<sup>59</sup> LAURA LUNGER KNOPPERS, JOAN B. LANDES (a cura di), *Monstrous Bodies / Political Monstrosities in Early Modern Europe*, Ithaca and London, Cornell University Press, 2004, pp. 8-9.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 13. Sulla metaforizzazione politica del mostro, si veda anche la parte IV del volume a cura di Régis Bertrand e Anne Carol, *Le monstre humain*, cit.

<sup>61</sup> ARNOLD I. DAVIDSON, *L'orrore dei mostri*, cit.

## Mostro - Mostruoso

americano sostiene non solo che una «storia dell'orrore» ha il compito di far emergere e mettere in evidenza le nostre forme di soggettività, ma che quando poi l'orrore si accoppia al concetto di mostro, una «storia dell'orrore dei mostri» apre lo spazio a un'analisi dei sistemi di pensiero che si occupano della relazione tra l'ordine della morale e quello della natura. Per scrivere la storia di un'emozione, di una forma di sensibilità, di un tipo di affettività – sostiene Davidson – non basta infatti fare l'inventario delle sue componenti, è necessario invece reperirne la coerenza, ovvero situare tali componenti nelle strutture o «spazi concettuali» regolati da norme di cui esse fanno parte. Si tratta di una tesi che – pur sulla base di premesse metodologiche legate alla tradizione dell'epistemologia storica – concorda in parte con le conclusioni di quella che abbiamo identificato già in diverse occasioni come la «costruzione sociale del mostro», ovvero l'idea che gli oggetti del sapere vanno individuati non a partire dalla descrizione della loro essenza atemporale, ma piuttosto attraverso l'analisi dei discorsi che li delimitano in quanto oggetti all'interno di determinati contesti di natura culturale. Il discorso sul mostro, per questa ragione, non potrà essere allora che un discorso sul «limite», un discorso che delimita uno spazio concettuale, ma che perciò stesso ci segnala anche la fragilità di questo limite e questo spazio, ci indica cioè come non possa esserci una verità fondamentale sulla natura umana, giacché quest'ultima è sempre il risultato di un processo che solo un approccio «genealogico» può restituire<sup>62</sup>.

#### 4. Problematiche filosofiche

Il concetto di limite è al centro anche del dibattito filosofico sul tema del mostro, ed è forse questa la risposta che potremmo suggerire alla domanda d'apertura del saggio di Charles Wolfe, *Monsters and Philosophy*: «Perché la filosofia dovrebbe interessarsi ai mostri?»<sup>63</sup>. Oltre ai problemi e agli oggetti classici che la tematica del mostruoso, nelle sue diverse forme e figure, ha posto storicamente al discorso filosofico – l'anima, il divino, la natura, il corpo, l'immaginazione... – la problematica della liminalità e della labilità dei confini dell'essere e della conoscenza del mostro sembra emergere infatti come la questione filosofica più generale e più lampante nella maggior parte delle prospettive che abbiamo cercato di presentare in queste pagine.

Limite tra natura e cultura, tra umano e non umano, tra la norma e la sua infrazione, tra forma e difformità. Anche quando il problema sembra poter essere risolto all'interno di una specifica disciplina, com'è avvenuto in buona parte nel caso della determinazione biologica del mostro all'inizio del XIX secolo, esso si rivela in realtà più complesso e denso di conseguenze se lo si analizza dal punto di vista filosofico. Basti pensare, ad esempio, alle diverse prospettive sulla determinazione delle specie messe in

<sup>62</sup> È la tesi del saggio di ELAINE L. GRAHAM, *Representations of the Post/human*, cit., che a sua volta, a tale proposito, si riferisce esplicitamente all'approccio metodologico foucaultiano. Graham insiste in particolare sul concetto di «tecnologia del sé», nella misura in cui il suo studio si concentra in modo particolare sul rapporto tra umano, natura e macchina.

<sup>63</sup> CHARLES T. WOLFE, *Monsters and Philosophy*, cit., p. XI. Cfr. anche il numero speciale della rivista «Lo Sguardo.net», 9, 2 (2012): *Spazi del mostruoso. Luoghi filosofici della mostruosità*, a cura di Simone Guidi e Antonio Lucci.

ELISABETTA BASSO

campo da preformismo e accidentalismo nel corso del XVIII secolo. Tra gli studiosi, infatti, c'è chi ha posto all'origine di tale controversia una questione di carattere esplicitamente filosofico e più precisamente il confronto tra realismo e anti-realismo applicato allo status ontologico della specie e delle sue variazioni<sup>64</sup>. Secondo tale prospettiva, in età moderna l'ordine onto-teleologico del mondo sarebbe stato messo in questione innanzitutto nell'ambito della teoria della conoscenza dal nominalismo di Locke, prima di essere definitivamente sconfitto, più tardi, in ambito biologico, dalla teoria dell'evoluzione.

Quello della relazione tra linguaggio e realtà è in effetti un tema sul quale diversi studiosi si sono soffermati nelle loro analisi del concetto di mostro. Da questo punto di vista, il «mostro» è stato interpretato come una vera e propria «sfida alla semantica e un'avventura della sintassi» prima ancora che come «un vagabondaggio nel labirinto delle combinatorie morfologiche»<sup>65</sup> in ambito biologico. È per questo che, «in assenza di un'essenza reale, l'appartenenza a una specie ha finito per risolversi in un ordine tassonomico, piuttosto che continuare ad essere posta come un problema ontologico»<sup>66</sup>. Ed è proprio in relazione al problema classificatorio – nella misura in cui il mostro mette in crisi la possibilità stessa di una classificazione – che il mostro apre la strada a un'altra importante problematica filosofica, quella della conoscenza di ciò che, in quanto «singolare», non rientra in schemi conoscitivi pronti ad accoglierlo. Come è stato affermato in modo efficace da Jean Clair nell'ambito della storia dell'arte, i mostri, in quanto «manifestazioni difformi che interrompono la ripetizione delle morfologie regolate», «spezzano il legame con l'universale per imporci un caso particolare»<sup>67</sup>, il quale, per di più, sfugge alla comprensione in ragione del suo carattere «non essenziale» e liminale. Per citare nuovamente le parole di Derrida, «una mostruosità può essere soltanto 'mis-conosciuta', ovvero non riconosciuta e fraintesa. Può essere riconosciuta solo successivamente, una volta divenuta normale o la norma»<sup>68</sup>.

La problematica del mostro tocca qui i massimi sistemi dell'interrogazione filosofica, se è vero che – come è stato osservato dallo storico francese Olivier Roux, il quale per l'occasione cita la ben nota incisione di Goya – vi sarebbe un'«incompatibilità di natura tra il *mostro* e la *ragione*»<sup>69</sup>. In altre parole, può l'indefinibile, ciò che fa sfumare tutte le determinazioni, rientrare nell'ordine intelligibile del discorso filosofico? Forse non è un caso che ci siamo ritrovati a menzionare Derrida proprio a questo punto, se pensiamo alla celebre diatriba sul rapporto tra *ragione* e *sragione* che lo oppose a Michel Foucault nel 1963, all'indomani della pubblicazione dell'*Histoire de la folie*, ovvero del tentativo filosofico di restituire la voce a una follia ridotta al «silenzio» dalla ragione classica<sup>70</sup>. È interessante notare a questo proposito il

<sup>64</sup> JUSTIN E. H. SMITH, *Degeneration and Hybridism in the Early Modern Species Debate: Towards the Philosophical Roots of the Creation-Evolution Controversy*, in CHARLES T. WOLFE, *Monsters and Philosophy*, cit., pp. 109-130.

<sup>65</sup> Cfr. JEAN BRUN, *Le prestige du monstre*, in E. Castelli (a cura di), *Il mito della pena. Atti del Convegno indetto dal Centro internazionale di studi umanistici e dall'Istituto di studi filosofici, Roma, 7-12 gennaio*, Roma, Istituto di studi filosofici, pp. 301-315, p. 307. Sulla relazione tra mostro e linguaggio, si veda anche Corrado Bologna, «Mostro», in *Enciclopedia Einaudi*, vol. IX, Torino, Einaudi, 1980, pp. 556-580.

<sup>66</sup> JUSTIN E. H. SMITH, *Degeneration and Hybridism*, cit., p. 109.

<sup>67</sup> JEAN CLAIR, *Hubris*, cit., pp. 11-12 (tr. nostra).

<sup>68</sup> JACQUES DERRIDA, *Some Statements and Truisms about Neologisms, Newisms, Postisms, Parasitisms, and other small Seismisms*, in David Carroll (a cura di), *The States of Theory: History, Art, and Critical Discourse*, New York, Columbia University Press, 1989, p. 79 (tr. nostra).

<sup>69</sup> OLIVIER ROUX, *Monstres*, cit., p. 7.

<sup>70</sup> MICHEL FOUCAULT, *Préface, in Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961; tr. it. di Franco Ferrucci, Emilio Renzi, Vittore Vezzoli, *Storia della follia nell'età classica*, Milano, Rizzoli, 2011.

## Mostro - Mostruoso

parallelismo che nel 1962 Canguilhem traccia fra il concetto di «mostro» quale viene concepito all'alba del XIX secolo – prima di essere fatto proprio e «ridotto» alla natura dalla nascente biologia – e il concetto foucaultiano di «follia» intesa come quell'esperienza che solo le discipline psicologiche avrebbero reso intelligibile<sup>71</sup>. Il problema in effetti è analogo, se consideriamo che tanto il mostro quanto la follia, in quanto «insurrezioni contro la legalità» della ragione che mira a farne degli oggetti epistemici, pongono la questione della loro «pensabilità» a prescindere da questa stessa legalità. È precisamente il problema che Derrida pone a Foucault e alla sua volontà di «pensare la follia» rinunciando al «linguaggio coltivato e poliziesco della ragione»<sup>72</sup>. Si tratta – secondo Derrida – di una «pretesa purista, intransigente, non-violenta, non-dialettica»<sup>73</sup> di «aggirare la ragione» che ai suoi occhi è votata all'insuccesso. «Ogni filosofia o ogni soggetto parlante che debba evocare la follia all'interno del pensiero – infatti – può farlo solo nella dimensione della possibilità e nel linguaggio della finzione o nella finzione del linguaggio»<sup>74</sup>, linguaggio che – per essere tale – deve «sfuggire di fatto e simultaneamente di diritto alla follia»<sup>75</sup>. E tuttavia questa fuga è «consustanziale» alla filosofia, «non è una tara o una mistificazione connessa a una struttura storica determinata; è una necessità d'essenza universale a cui nessun discorso può sfuggire perché essa appartiene al senso del senso»<sup>76</sup>.

La fascinazione per il mostro trova qui uno dei suoi motivi teorici più pregnanti. Ed è forse questa una delle sfide e degli interrogativi che esso continua a porre all'essere «umano» dell'uomo e alle sue facoltà conoscitive<sup>77</sup>. Anche una volta ridotto a fenomeno naturale o eretto a oggetto epistemico, una volta «banalizzato» da discipline e saperi «disincantati», il mostro torna a «proliferare – sotto la forma del 'mostruoso' – in nuovi teatri in cui invade l'immaginario dei nostri contemporanei»<sup>78</sup>. Esso risorge nell'immaginazione, nella fantasia, nei fantasmi del non umano che ossessionano l'immaginario di una «demiurgia tecnica che dà vita a strane chimere di laboratorio o ospedale, come tante produzioni dallo statuto incerto che spostano e mettono scompiglio nelle frontiere del mostruoso»<sup>79</sup> e soprattutto nelle frontiere della nostra conoscenza.

<sup>71</sup> GEORGES CANGUILHEM, *La monstruosité et le monstrueux*, cit., p. 178.

<sup>72</sup> JACQUES DERRIDA, *Cogito et histoire de la folie* (1963), in *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, pp. 51-97; tr. it. di Gianni Pozzi, *Cogito e storia della follia*, in *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi, 1971, pp. 39-79, p. 43.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>76</sup> *Ibidem*.

<sup>77</sup> Come ha detto giustamente Pierre Ancet, «il problema del mostro sarebbe meno delicato se si applicasse agli esseri viventi senza riguardare l'uomo» (*Phénoménologie des corps monstrueux*, cit., p. 1).

<sup>78</sup> JEAN-JACQUES COURTINE, *Le désenchantement des monstres*, cit., p. 16. Cfr. anche Id., *La désincarnation des monstres. Des entre-sorts au cinéma*, in ANNA CAIOZZO, ANNE-EMMANUELLE DEMARTINI, *Monstre et imaginaire social*, cit., pp. 269-280.

<sup>79</sup> ANNA CAIOZZO, ANNE-EMMANUELLE DEMARTINI, *Monstre et imaginaire social*, cit., p. 19. Sulla relazione fra mostruoso e tecnologia, si veda anche JOHANNA RIEGLER, ANNE BALSAMO (a cura di), *Puppe, Monster, Tod. Kulturelle Transformationsprozesse der Bio- und Informationstechnologien*, Wien, Turia + Kant, 1999. Cfr. inoltre ELAINE L. GRAHAM, *Representations of the Post/human*, cit.

r'on ne r  
tu Chre  
esme en  
us de pla  
: aisé à p  
beatitud  
u Corps  
ent dau  
Te, que  
sse, le je  
as d'estr  
& mesme  
qui en au  
que l'An  
uy font r  
perfectie

Bertrand Nouailles

## La tératologie a-t-elle encore quelque chose à nous apprendre? Réflexions philosophiques autour de quelques repères bibliographiques.

### La tératologie, une science du passé?

La tératologie, ou science des monstres biologiques, entendue, d'une part, comme la tentative d'une classification à la fois rationnelle et naturelle des formes monstrueuses et, d'autre part, comme une recherche systématique de leurs causes, a une date de naissance: 1821 avec le *Traité d'anatomie comparée* de l'allemand J.-F. Meckel et 1822 avec le tome 2 de la *Philosophie anatomique. Des monstruosités humaines*, du Français E. Geoffroy Saint-Hilaire<sup>1</sup>. Ces deux auteurs réfèrent l'apparition des monstruosité biologiques à des arrêts de formation ou de développement survenus dans l'embryogenèse<sup>2</sup> – ce qui signifie que leur déformation n'est nullement due à un processus causal particulier à part, mais obéit aux mêmes processus embryogéniques généraux à l'œuvre dans tout vivant, à l'arrêt près. Dès lors, leurs formes ne sont pas arbitraires, ni même désordonnées. E. Geoffroy Saint-Hilaire verra dans les monstres l'unes des preuves les plus fermes en faveur de l'unité des formes vivantes (principe de l'unité de composition organique).

La tératologie devient alors, dès lors, une science institutionnelle particulièrement active tout au long du 19<sup>e</sup> siècle et une grande partie du 20<sup>e</sup> siècle en accompagnant le développement des sciences biologiques. Le principe d'unité de plan va émerger, en anatomie comparée, de la question de savoir pourquoi des parties similaires se répètent parmi des espèces vivantes très différentes (ce qui donnera lieu au concept d'homologie<sup>3</sup>); réciproquement, il s'agira aussi de savoir comment, à partir d'une unité première (qu'E. Geoffroy Saint-Hilaire nomme, avec d'autres, l'archétype) la diversité des vivants advient. Aussi la tératologie est-elle partie prenante dans l'élaboration de l'idée d'évolution, C. Dareste cherchant par exemple à produire expérimentalement des monstres pour montrer que l'évolution peut être due à

---

<sup>1</sup> J.-F. MECKEL, *Traité d'anatomie comparative*, trad. fr. 1828, 10 vol. E. Geoffroy Saint-Hilaire, *Philosophie anatomique. Vol. 2: Des monstruosités humaines*, Paris, 1822. Non pas que la tératologie naisse à proprement parler chez ces deux auteurs en 1821 et 1822, mais nous avons choisi ces deux dates pour la publication de deux œuvres qui font une synthèse de leurs recherches. Citons pour être complet le maître ouvrage d'I. Geoffroy Saint-Hilaire, fils du précédent, *Histoire générale et particulière des anomalies de l'organisation chez l'homme et les animaux, ouvrage concernant des recherches sur les caractères, la classification, l'influence physiologique et pathologique, les rapports généraux, les lois et les causes des monstruosités, des variétés et vices de conformation, ou Traité de tératologie*, Paris, J.-B. Baillière, 1832-1836, 3 vol.

<sup>2</sup> Pour une comparaison, à la fois synthétique, rigoureuse et précise, entre Meckel et E. Geoffroy Saint-Hilaire, cf. l'étude un peu ancienne, mais non dépassée, de GEORGES CANGUILHEM et al., *Du développement à l'évolution au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1962, rééd. PUF «quadrige» 2003, chap. II.

<sup>3</sup> Sur le concept d'homologie et la notion d'archétype, cf. l'ouvrage remarquable de S. Schmitt, *Histoire d'une question anatomique: la répétition des parties*, Paris, Publications Scientifiques du Muséum national d'Histoire naturelle, 2004.

## BERTRAND NOUAILLES

l'émergence d'anomalies heureuses dans le cadre darwinien qu'il accepte<sup>4</sup>. Par ailleurs, si la monstruosité est un arrêt de formation ou de développement, elle va offrir un intérêt accru dans un premier temps pour l'embryologie descriptive dans un premier temps, qui y verra un moyen d'accéder à la forme embryonnaire et la preuve définitive en faveur de l'épigenèse, dans un second temps pour l'embryologie expérimentale, qui cherchera à saisir les processus embryogéniques génétiques à l'œuvre en venant les perturber, d'abord en modifiant les conditions environnementales de l'œuf, puis en intervenant directement sur lui, via des substances chimiques et surtout l'irradiation par les rayons X. A ce titre, on peut considérer, au 20<sup>e</sup> siècle, les travaux de P. AnceI, et surtout de son assistant E. Wolff comme une certaine forme d'aboutissement de cette histoire de la tératologie<sup>5</sup>. En effet, comme l'écrit très à propos N. Le Douarin, «l'intérêt de ce travail [celui d'E. Wolff] n'était pas tant de produire ces êtres anormalement constitués que de savoir les fabriquer à volonté. Cela impliquait que les territoires embryonnaires destinés à produire les différents organes et tissus soient identifiés»<sup>6</sup>. En d'autres termes, la tératologie expérimentale, usant des rayons X, représente une méthode particulièrement féconde pour repérer quelles parties embryonnaires donnent lieu à quels organes ou tissus: elle est ainsi, au milieu du 20<sup>e</sup> siècle, étroitement imbriquée à l'embryologie expérimentale visant à découvrir les mécanismes de différenciation morphologique et physiologique à partir de l'œuf fécondé.

Or force est de constater qu'après la seconde guerre mondiale, nous assistons plutôt à un recul de la tératologie, au sens où elle ne paraît plus guère participée à la *science se faisant*, comme cela fut le cas au 19<sup>e</sup> siècle et dans la première moitié du 20<sup>e</sup> siècle. Certes, à la fin de son article «La tératologie "de Geoffroy Saint-Hilaire à nos jours"»<sup>7</sup>, A. Morin rappelle que cette science est toujours active par l'intermédiaire, en France, de l'Association Française de Tératologie, et, en Europe, de la Société Européenne de Tératologie (E.T.S.); par le biais de thèses qui y sont encore consacrées<sup>8</sup>; et enfin par la pratique chirurgicale de plus en plus sollicitée pour accomplir des opérations aussi spectaculaires que complexes de séparations de «monstres doubles». Mais l'auteur de cet article ne semble pas se rendre compte qu'en se consacrant principalement à cataloguer et décrire sèchement les résultats de la tératologie obtenus essentiellement par les Geoffroy Saint-Hilaire, il donne l'image d'une science, sinon dépassée, du moins au passé. Il est vrai que ce n'est plus à la tératologie principalement que les recherches embryologiques font appel depuis les années 60, mais bien plutôt à la génétique et à la biologie moléculaire, donnant ainsi son plein essor à ce que l'on appelle la biologie du développement. Assistons-nous bel et bien à un effacement des préoccupations tératologiques au sein de la communauté des biologistes?

Il est un fait pourtant assez étonnant. Alors que les années soixante voient l'essor de l'approche

<sup>4</sup> C. DARESTE, *Recherches sur la production artificielle des monstruosité ou essai de tératogénie expérimentale*, Paris, C. Reinwald & C<sup>ie</sup>, 1891 (1<sup>re</sup> éd. 1877).

<sup>5</sup> P. ANCEL, *La chimiotératogénèse*, Paris, Doin, 1950; E. WOLFF, *Les bases de la tératologie expérimentale des vertébrés amniotes d'après les résultats des méthodes directes*, thèse, *Arch. Anat. Histol. Embryol.*, 2, 22, 1936, pp. 1-382; *La science des monstres*, Paris, Gallimard, 1948.

<sup>6</sup> N. LE DOUARIN, *Etienne Wolff. Un pionnier de l'embryologie et de la tératologie expérimentales*, «Médecine / sciences», mai 1997, n° 5, vol. 13, p. 686. Voir aussi J.-L. FISCHER, *Etienne Wolff (1904-1996): Ses débuts, ses cahiers de laboratoire (1932-1938)*, «Revue d'histoire des sciences», juillet-décembre 2000, t. 53, 3-4, pp. 447-474.

<sup>7</sup> Dans «Bulletin de l'association des anatomistes», n° 248, vol. 80, 1996, pp. 17-31.

<sup>8</sup> A. Morin donne le chiffre d'une vingtaine de thèses, en 1996, pour le laboratoire d'Anatomie – Organogénèse de Lyon.

La tératologie a-t-elle encore quelque chose à nous apprendre? Réflexions philosophiques autour de quelques repères bibliographiques.

moléculaire, qui avance la métaphore du programme pour qualifier le mode d'action des gènes sur le phénotype, et qui prête, dès lors, moins attention aux causes épigénétiques (sur lesquelles portent principalement l'approche tératologique), nous assistons à la fin des années soixante et durant les années soixante-dix, du moins en France, à un regain d'intérêt pour la tératologie du 19<sup>e</sup> siècle, principalement celle des Geoffroy Saint-Hilaire, de la part de la philosophie et de l'histoire des sciences de la vie – comme si celles-ci avaient pris le relais d'un intérêt pour la tératologie qui s'estompait parmi les scientifiques.

Citons quelques travaux. Le 30 et 31 mai 1969 se tenait à Paris un colloque sur Cuvier. M. Foucault y donna une conférence, «La situation de Cuvier dans l'histoire de la biologie<sup>9</sup>», où il défend une position soutenue déjà par H. Daudin<sup>10</sup> au début du 20<sup>e</sup> siècle, selon laquelle Cuvier permet l'advenue de Darwin. Or dans la discussion qui s'ensuivit, M. Foucault est amené à parler d'E. Geoffroy Saint-Hilaire de façon assez détaillée, en comparant ses vues à celles de Cuvier. Il débat notamment avec F. Dagognet, qui revient également sur E. Geoffroy Saint-Hilaire au chapitre 2 du *Le catalogue de la vie*<sup>11</sup>. Un numéro entier est consacré à ce même auteur par la *Revue d'histoire des sciences* en 1972<sup>12</sup>. J.-L. Fischer consacre une thèse achevée en 1973 sur C. Dareste<sup>13</sup>. En 1975, G. Laurent s'interroge très pertinemment sur le rapport entre la tératologie d'E. Geoffroy Saint-Hilaire et son transformisme<sup>14</sup>. Enfin, P. Tort consacra deux études sur E. et I. Geoffroy Saint-Hilaire dans son livre *La raison classificatoire*<sup>15</sup>. Ce qui est intéressant à relever dans tout cela, c'est qu'à la différence d'A. Morin qui décrit la tératologie comme un objet figé, il importe là de comprendre le mouvement de la tératologie en train de se faire, de saisir sur le vif la production de ses concepts et son rapport avec la question de l'évolution.

Le monstre n'appelle cependant pas seulement l'intérêt des historiens et des philosophes des sciences de la vie. Leur intérêt semble même placer au second plan aujourd'hui, tant le monstre fait désormais l'objet d'une approche philosophique plus généraliste, entremêlant l'esthétique, le social, le politique, le normatif, voire le métaphysique, qui conduit, le plus souvent, à des ouvrages collectifs, à l'intérieur desquels la tératologie en tant que telle n'a qu'une place congrue<sup>16</sup>. Dès lors, pouvons-nous soutenir que nous assistons à un recul de la tératologie comme objet d'intérêt pour l'histoire des sciences de la vie, celle-ci ne faisant finalement qu'enregistrer de façon différée son recul au sein de la recherche biologique contemporaine? En d'autres termes, la tératologie fait-elle encore penser?

<sup>9</sup> Dans *Dits et écrits I*, n° 77, Paris, Gallimard Quarto, 2001, pp. 898-934.

<sup>10</sup> H. DAUDIN, *Les classes zoologiques et l'idée de série animale en France à l'époque de Lamarck et de Cuvier (1790-1830)*, Paris, Félix Alcan, 1926.

<sup>11</sup> *Le catalogue de la vie*, Paris, PUF, 1970 (rééd. «Quadrige», 2004).

<sup>12</sup> «Revue d'histoire des sciences», 1972, vol. 25, n°4.

<sup>13</sup> *La vie et la carrière d'un biologiste au XIX<sup>e</sup> siècle: Camille Dareste (1822-1899), fondateur de la tératologie expérimentale*, Paris I, VI<sup>e</sup> section, 1973.

<sup>14</sup> *Le cheminement d'Etienne Geoffroy Saint-Hilaire (1772-1844) vers un transformisme scientifique*, «Revue d'histoire des sciences», vol. 30, n°1, pp. 43-70.

<sup>15</sup> *La querelle des Analogues: Geoffroy Saint-Hilaire / Cuvier et «La logique du déviant: Isidore Geoffroy Saint-Hilaire et la classification des monstres»*, *La raison classificatoire*, Paris, Aubier, 1989.

<sup>16</sup> Citons, entre autres, J.-C. BEAUNE (dir.), *La vie et la mort des monstres*, Seyssel, Champ Vallon, 2004; A. Ibrahim (dir.), *Qu'est-ce qu'un monstre?*, Paris, PUF, 2005; C. T. WOLFE, *Monsters and Philosophy*, London, College Publications, 2005. Pour une étude cherchant à «épouser» le point de vue du «monstre», cf. A. DOMURAT DREGER, *One of us: conjoined twins and the future of normal*, Cambridge (Mass.), Harvard University press, 2004.

BERTRAND NOUAILLES

La présentation que fait T. Hoquet au numéro de la revue *Critique* consacré aux mutants<sup>17</sup>, soutient l'idée que les monstres ont laissé la place aux mutants.

«Si le XIX<sup>e</sup> siècle a inventé la tératologie, le XX<sup>e</sup> siècle aura exploré la mutation, et dans tous les domaines. C'est au point que le mutant semble être la forme contemporaine de la métamorphose de la monstruosité».

Hoquet relève deux écarts qu'introduit le concept de mutant par rapport à celui de monstre. Tout d'abord, le monstre ne cesse de renvoyer, malgré ce qu'en dit la tératologie, à l'articulation du physique et du moral; tandis que le mutant «est plus innocent» (p. 479), car il ne se ramène qu'«à une cause physique accidentelle» (p. 479). Ensuite,

«le monstre est l'exception qui éprouve la règle, ou qui rend problématique son statut de règle; mais le mutant transforme la règle, il ouvre la possibilité d'un autre jeu».

Fort de ce constat, T. Hoquet peut donner à sa présentation ce titre quelque peu provocateur: «Adieu les monstres, vivent les mutants». Ainsi la tératologie serait une science du passé, car son objet même, les monstres, seraient passés. Et s'ils intéressent désormais la réflexion philosophique, c'est précisément moins comme formes biologiques singulières, que comme figures entremêlant la nature et le juridique, la norme et l'écart, la fascination et la répulsion, la beauté et la laideur, la condamnation morale et le trouble du désir; bref c'est moins en tant qu'ils sont *anomaux* qu'*anormales*. Assistons-nous réellement à un effacement de la tératologie, qui, avec l'émergence du concept de mutant, aurait perdu jusqu'à son objet même? Nous aimerions montrer dans la suite de cette analyse que ce n'est pas le cas, ni en histoire des sciences de la vie, ni même dans la recherche biologique contemporaine, quoique la présence de la tératologie soit plus discrète.

## La tératologie: une science expérimentale

Qu'est-ce qui justifie, à première vue, l'opposition du monstre et du mutant d'un point de vue biologique qui s'efforce de ne faire intervenir aucun jugement normatif? Le mutant résulte d'une mutation génétique qui modifie la nature de certains gènes codant pour certaines protéines. Cette modification ne manque pas alors d'avoir des répercussions sur le phénotype soumis à la pression sélective. A l'inverse, la tératologie cherche à mettre en évidence des causes perturbatrices qui vont avoir une influence délétère, non sur les gènes eux-mêmes, mais sur leurs expressions ainsi que sur le développement embryonnaire – ce qui se traduit, comme les Geoffroy Saint-Hilaire ne cessent de le souligner, par des arrêts de formation ou de développement, c'est-à-dire par une désynchronisation des rythmes de spécialisations cellulaires. Pour résumer, tandis que le mutant possède un patrimoine génétique autre que celui de ses géniteurs,

---

<sup>17</sup> «Critique», *Mutants*, t. LXII, n°709-710, juin-juillet, 2006.

La tératologie a-t-elle encore quelque chose à nous apprendre? Réflexions philosophiques autour de quelques repères bibliographiques.

l'individu monstrueux possède le même patrimoine génétique: sa forme altérée s'expliquera alors par des causes extérieures perturbatrices.

De ce point de vue, on peut légitimement soutenir, avec H. Kalter, que «the twentieth century saw the flowering of the science of teratology<sup>18</sup>». La recherche tératologique tout au long du 20<sup>e</sup> siècle sera alors essentiellement expérimentale, en opérant un déplacement dans l'objet de la recherche: en effet, avant de se pencher sur les mécanismes causaux aboutissant aux formes monstrueuses, l'effort est davantage mis sur l'identification d'agents tératogènes. Le livre de Kalter parcourt de façon très exhaustive cette histoire-là de la tératologie, qui repère dans l'environnement des hommes ce qui favorise les malformations congénitales.

La mise en avant d'une réflexion autour des agents tératogènes, surtout dans la seconde moitié du 20<sup>e</sup> siècle, ne constitue néanmoins en rien une rupture par rapport au projet tératologique tel qu'il a pu être défini par Isidore Geoffroy Saint-Hilaire, mais est au contraire l'héritage d'un problème initial. En effet, Isidore, en tant qu'il prétend fonder une science, se confronte au problème de déterminer les causes générales des monstruosité. En d'autres termes, la tératologie peut-elle constituer une *théorie générale des monstres*? La mise en place d'une classification des formes monstrueuses a permis d'identifier des formes «générales» de monstres, autorisant à parler d'ordres, de familles, de genres et justifiant la recherche d'une causalité générale, sous forme de lois de la nature. Toutefois, parce que les formes monstrueuses diffèrent des formes spécifiques normales, il va s'agir aussi de saisir la cause de leur différence. Si les monstres ne sont pas des exceptions aux lois de la nature, ils n'en sont pas moins singuliers. Dès lors, I. Geoffroy Saint-Hilaire est confronté à ce paradoxe que les effets généraux reposent sur des causes accidentelles. C'est pourquoi la tératologie, au 19<sup>e</sup> siècle, reste aussi une *histoire naturelle particulière*, à savoir une enquête et un relevé de tous les cas.

La tératologie expérimentale va alors prendre deux versants. Avec C. Darest, mais surtout au 20<sup>e</sup> siècle avec E. Wolff, il s'agit d'élaborer une méthodologie expérimentale en vue de produire des formes monstrueuses. Comme le remarque avec justesse N. Le Douarin, l'intérêt du travail d'E. Wolff «n'était pas tant de produire ces êtres anormalement constitués que de savoir les fabriquer à volonté<sup>19</sup>». Savoir les fabriquer à volonté suppose de déterminer les processus généraux à l'œuvre dans le développement embryonnaire. La tératologie expérimentale s'intéresse ici moins à la perturbation en elle-même, qu'aux mécanismes organiques déterminés donnant lieu à des formes déterminées. C'est pour des raisons de facilité et de précision que E. Wolff choisit d'utiliser les rayons X. Mais il aurait pu prendre un tout autre agent perturbateur si sa manipulation eût représenté un avantage méthodologique plus grand. L'accent est donc mis ici sur les effets généraux. Il nous semble que c'est une toute autre tératologie expérimentale que met en avant H. Kalter dans son livre. Symptomatique d'ailleurs est l'absence d'E. Wolff dans la bibliographie, pourtant très fournie, qu'il donne. C'est que cette tératologie expérimentale s'intéresse avant tout aux agents perturbateurs eux-mêmes, autrement dit à la nature des accidents tératogènes. Dès lors, loin de produire à volonté des formes monstrueuses, elle part plutôt du constat d'une augmentation de la

<sup>18</sup> H. KALTER, *Teratology in the Twentieth Century Plus Ten*, Springer Dordrecht Heidelberg London New-York, Springer Science + Business Media B. V., 2010, p. 1.

<sup>19</sup> Etienne Wolff. *Un pionnier de l'embryologie et de la tératologie expérimentale*, cit., p. 686.

BERTRAND NOUAILLES

fréquence de malformations congénitales dans les naissances pour s'interroger sur les causes perturbatrices qui produisent une augmentation du taux des formes monstrueuses. Elle va ainsi rechercher quels sont les agents qui induisent un tel taux. C'est pourquoi H. Kalter insiste sur la découverte de la rubéole et de la thalidomine comme agents tératogènes<sup>20</sup>: c'est bien ici l'augmentation de la fréquence des naissances monstrueuses qui a d'abord attiré l'attention. Son livre passe ainsi en revue tous les agents tératogènes que la tératologie expérimentale a découverts, parfois en profitant des guerres (Hiroshima, Vietnam), ou des catastrophes environnementales (Seveso, Tchernobyl). Il n'oublie pas de souligner que certaines maladies comportent des risques tératogènes, comme le diabète; que la fièvre de la mère peut aussi jouer un rôle; et finit sur les risques liés à l'alcool<sup>21</sup>.

Il est évident que cette tératologie expérimentale va porter son effort pour déterminer à quelle dose un agent peut être tératogène et à quelle période de l'embryogenèse il est le plus actif. Une des leçons de la tératologie, depuis son début, est bien de montrer que le temps, en biologie, a une efficacité et n'est en rien une donnée neutre: le même agent chimique peut avoir un effet délétère ou être inopérant selon le moment du développement embryonnaire. Cependant, nous aimerions attirer l'attention sur un autre point de l'enquête de H. Kalter.

En effet, dans la mesure où, dans cette perspective, l'attention des tératologistes est attirée par l'augmentation du taux de fréquence des formes monstrueuses parmi les naissances, il importe de pouvoir estimer le taux «normal» de fréquence des formes monstrueuses d'un taux «anormal»; or ce point est des plus délicats comme le souligne H. Kalter<sup>22</sup>. Notamment cette approche statistique réclame de se mettre d'accord sur ce que l'on entend par «monstruosité». Car l'estimation du taux de fréquence variera fortement en fonction de la définition donnée de la monstruosité – une définition «large» aboutira à un taux de fréquence plus élevé qu'une définition «étroite». Ainsi la tératologie expérimentale du 20<sup>e</sup> siècle retrouve une des préoccupations majeures d'I. Geoffroy Saint-Hilaire, à savoir donner une définition *objective* de la monstruosité dans le tableau général des anomalies (on parle aujourd'hui plus volontiers de malformations).

La définition que donne I. Geoffroy Saint-Hilaire est la suivante:

«Les monstruositéés sont des déviations du type spécifique, complexes, très graves, vicieuses, apparentes à l'extérieur et congéniales»<sup>23</sup>.

Une des questions centrales auxquelles se confrontent aujourd'hui ceux qui réfléchissent sur la

<sup>20</sup> Sur la thalidomide, cfr. J. JANICKI, *Le drame de la thalidomide. Un médicament sans frontières. 1956-2009*, Paris, L'Harmattan, 2009.

<sup>21</sup> On peut soupçonner que la tératologie appliquée puisse avoir encore de beaux jours à venir avec par exemple l'usage des pesticides en agriculture. Les Sociétés de tératologie ont alors toute leur place dans leur rôle de veille sanitaire. Mais ce sont les nanotechnologies qui aujourd'hui interrogent le plus. Or, on ne saura leurs effets sur l'organisme que si l'on pratique des méthodes tératologiques, à savoir leur introduction dans l'embryogenèse et l'observation des effets que cela peut produire sur le développement de l'embryon. De même que T. HOQUET, s'interrogeait sur la disparition du monstre au profit du mutant, de même il s'agit de mettre en avant ici, non pas davantage la figure du monstre, mais celle du cyborg: cf. *Cyborg philosophie. Penser contre les dualismes*, Paris, Seuil, 2011.

<sup>22</sup> *Cit.*, pp. 9-15. Aujourd'hui, savoir à quelle fréquence les formes monstrueuses apparaissent est d'autant plus difficile que nous assistons à une disparition des monstres, non pas parce qu'ils seraient conceptuellement non pertinents, mais parce que le recours aux diagnostics préimplantatoires et prénataux les élimine avant la naissance, si bien que la collecte des informations est délicate.

<sup>23</sup> *Traité de tératologie*, cit., t. I, p. 79 et t. II, p. 177.

La tératologie a-t-elle encore quelque chose à nous apprendre? Réflexions philosophiques autour de quelques repères bibliographiques.

tératologie est de savoir si cette définition est objective et descriptive. Déjà C.-J. Davaine, dans la seconde moitié du 19<sup>e</sup> siècle contestait cette prétention à l'objectivité de la définition d'I. Geoffroy Saint-Hilaire – la notion de gravité renvoie à ses yeux à «une appréciation de sentiment», ce qui rend la différence entre l'anomalie et la monstruosité «purement arbitraire»<sup>24</sup>. Cette critique a été reprise, nuancée et travaillée à nouveau frais par P. Ancet dans les années 2000 à travers plusieurs travaux majeurs sur la tératologie: *La perception contemporaine du monstre humain. Représentations communes et scientifiques à l'époque de la tératologie positive*<sup>25</sup>, *Phénoménologie du corps monstrueux*<sup>26</sup>, *Le statut du monstre dans la tératologie d'Etienne et Isidore Geoffroy Saint-Hilaire*<sup>27</sup>. Toutefois, tandis que C.-J. Davaine critique la définition d'I. Geoffroy Saint-Hilaire en estimant qu'une définition véritablement objective des monstres est possible, A. Ancet cherche à montrer que la monstruosité convoque une dimension normative indépassable.

Dès lors, nous pouvons avancer que le problème du taux de fréquence des formes monstrueuses au 20<sup>e</sup> siècle n'est pas un problème seulement statistique, puisqu'il met en jeu une définition de la monstruosité qui ne peut être de son côté seulement descriptive. Dans le commentaire succinct qui suit le choix de trois définitions de la monstruosité données dans la seconde moitié du 20<sup>e</sup> siècle, H. Kalter ne remarque pas qu'une d'entre elles cherche à intégrer cette dimension normative de la monstruosité, en préférant ne retenir de ces définitions que les critères anatomiques et physiologiques. Pourtant cette définition dit ceci:

«... a major anomaly is one which has an adverse effect on either the function or the social acceptability of the individual; a minor defect is one which is neither of medical nor cosmetic consequence of the patient»<sup>28</sup>.

La critique que nous pouvons adresser à H. Kalter est qu'il s'interroge insuffisamment sur la manière dont la tératologie expérimentale qu'il décrit se donne son objet: comment la tératologie expérimentale fait-elle pour reconnaître un monstre? Car c'est là la première condition avant de se demander quelle cause tératogène l'a produit.

## Vitalité de la tératologie

Nous voyons que si le 20<sup>e</sup> siècle a vu fleurir la tératologie, cela soulève des problèmes théoriques qui parcouraient déjà la tératologie du 19<sup>e</sup> siècle. Ici, faire de l'histoire et de la philosophie des sciences a un enjeu très précis, puisque c'est se demander à quelles conditions la tératologie comme science expérimentale est possible. Néanmoins, une autre réserve peut être faite: la tératologie est aujourd'hui une science active en tant que science appliquée. Même s'il faut se garder de trop «durcir» la distinction

<sup>24</sup> *Monstres. Monstruosité, Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales*, 2<sup>e</sup> série, t. 9, Paris, Masson Asselin, 1875, p. 204.

<sup>25</sup> Thèse de philosophie, dir. J. Gayon, Université de Bourgogne, 2002.

<sup>26</sup> *Phénoménologie du corps monstrueux*, Paris, PUF, 2006.

<sup>27</sup> Article dans *Monstre et imaginaire social. Approches historiques*, A. Caiozzo et A.-E. Demartini (dir.), Paris, CREAPHIS, 2008, pp. 221-235.

<sup>28</sup> H. KALTER, cit., p. 3, nous soulignons. H. Kalter cite ici P. M. MARDEN, D. W. SMITH, J. Mc DONALD, *Congenital anomalies in the newborn infant, including minor variations*, «The Journal of Pediatrics», 1964, pp. 357-31.

BERTRAND NOUAILLES

entre science appliquée et science fondamentale, il est certain que l'ambition des Geoffroy Saint-Hilaire concernant la tératologie était de montrer qu'elle touchait aux questions les plus fondamentales de la biologie, celle de l'embryogenèse comme celle de l'origine des espèces, dès lors que les formes monstrueuses étaient comprises comme des formes embryonnaires permanentes. Nous avons vu, au début de cette étude, qu'un regard rapide sur la biologie du développement pouvait asseoir l'idée que la tératologie ne jouait plus guère de rôle dans la recherche. Pour finir, nous aimerions souligner que cette idée a à être très fortement nuancée.

Pour ce faire, nous prendrons comme fil directeur deux livres écrits par N. Le Douarin, une biologiste française, professeur au Collège de France, qui fait le point sur l'avancée des recherches en biologie du développement: *Des chimères, des clones et des gènes* et *Les cellules souches, porteuses d'immortalité*<sup>29</sup>. Bien que l'auteur fut une élève d'E. Wolff, il n'est pas question dans ces deux livres de tératologie, encore moins de monstres. Néanmoins les chimères, que le génie génétique produit, ne pourraient-elles pas s'apparenter à des monstres?

Une chimère est un organisme constitué de cellules provenant de deux événements distincts de fécondation et possédant deux génomes différents – en clair elle est un organisme qui mélange des cellules provenant de deux espèces distinctes, par exemple caille et poule, ou encore brebis et chèvre. Or une définition courante du monstre est celle du mélange d'espèces produisant des êtres hybrides<sup>30</sup>. Toutefois, monstre et chimère ne peuvent être confondus, en ce que le premier est un être produit naturellement, tandis que le second est un être produit artificiellement dans un laboratoire. Ceci étant dit, la *production* des chimères a quelque chose à voir avec la production des monstres par la tératologie expérimentale du 19<sup>e</sup> et de la première moitié du 20<sup>e</sup> siècle. En effet, la logique de ces deux productions est de rendre *visible* l'émergence même de la forme en introduisant expérimentalement des facteurs perturbateurs. Seul change le niveau où ces facteurs sont introduits: alors qu'au 19<sup>e</sup> siècle, la tératologie travaillait sur l'organisme dans sa totalité, la biologie du développement travaille sur les gènes.

Cette continuité du geste tératologique repose, nous semble-t-il, sur l'opérativité du concept d'arrêt de formation ou de développement mis en avant par les Geoffroy Saint-Hilaire. Si Etienne a tenté les premières expériences tératogéniques, c'est pour provoquer des arrêts de formation ou de développement. C'est donc soutenir que des agents perturbateurs et des accidents peuvent influencer sur l'embryon, qui n'est pas à l'abri dans son enveloppe de l'environnement extérieur dans son enveloppe. Mais si l'embryon n'est pas à l'abri, le gène, lui, ne l'est-il pas? Weismann, à la fin du 19<sup>e</sup> siècle, a mis en évidence la distinction entre les cellules germinales et les cellules somatiques, qui a ouvert la voie à la conception du gène comme «entité» indépendante du milieu extérieur du vivant. La biologie du développement va montrer que les gènes ne sont pas indifférents à leur environnement, en cherchant à perturber les processus de leur expression.

---

<sup>29</sup> Respectivement Paris, Odile Jacob, 2000 et 2007.

<sup>30</sup> Même si Aristote ne prête pas foi à ce «on dit», il rapporte que «le proverbe relatif à la Libye, suivant lequel la Libye produit toujours quelque chose de nouveau, vient de ce que les animaux qui ne sont pas de même espèce s'y unissent: comme l'eau est rare, ils se rencontrent tous dans le petit nombre d'endroits qui ont des sources, et ils s'y accouplent, même s'ils ne sont pas de la même espèce», *De la génération des animaux*, trad. P. Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1961, II, 7, 746b 7-11, pp. 87-88.

La tératologie a-t-elle encore quelque chose à nous apprendre? Réflexions philosophiques autour de quelques repères bibliographiques.

Car si toutes les cellules du corps humain par exemple renferment le même code génétique, toutes ne «l'interprètent» pas de la même manière, c'est-à-dire ne vont pas exprimer les mêmes gènes, afin qu'elles puissent se différencier. En introduisant des effets perturbateurs, la biologie du développement a mis au jour des agents chimiques régulateurs qui agissent sur la capacité des gènes à s'exprimer – agents chimiques eux-mêmes sensibles aux variations de l'environnement organique interne. Comme la tératologie du 19<sup>e</sup> siècle l'avait déjà remarqué, mais à un autre niveau, les causes *épigénétiques* jouent un rôle majeur dans la formation de la forme biologique.

L'idée d'arrêt de formation ou de développement avait pour conséquence chez les Geoffroy Saint-Hilaire d'interpréter les monstres comme des formes embryonnaires permanentes, alors qu'elles auraient dû être fugitives. Or cette conséquence est du plus grand intérêt dans le domaine de recherche des cellules souches. Celles-ci se caractérisent par «la capacité de se reproduire, par une division asymétrique, en une cellule semblable à elle-même, tout en fournissant une autre cellule qui prolifère abondamment et génère plusieurs types cellulaires différenciés»<sup>31</sup> permettant ainsi le remplacement des cellules de l'organisme, participant donc à sa régénération et à sa régulation. Une des propriétés les plus remarquables des cellules souches est donc de pouvoir fournir un grand nombre de cellules spécialisées, donc d'être pluripotentes. Cependant, on distingue deux types de cellules souches: les cellules souches que l'organisme adulte possède, plutôt en petit nombre; et les cellules souches embryonnaires, qui sont les cellules émanant des toutes premières divisions de l'œuf. Ces dernières sont totipotentes, au sens où chacune d'entre elles a la capacité de pouvoir former un embryon entier, de sorte que l'embryogenèse est plutôt la mise en place de mécanismes inhibant le pouvoir totipotent des premières cellules pour les orienter vers des voies de spécialisation. Si, dans l'organisme adulte, subsistent des cellules souches, cela signifie donc que se maintiennent en lui des cellules de l'état embryonnaire. C'est la conclusion que tire N. Le Douarin:

«Les cellules souches possèdent la propriété remarquable d'échapper au processus de différenciation qui est le sort de la majorité des cellules produites pendant la vie embryonnaire. *L'état de cellule souche représente donc un arrêt de l'évolution* qui mène normalement de la totipotence de l'œuf et des cellules embryonnaires précoces, à l'état pluripotent des précurseurs caractéristiques des différents tissus, puis au stade où la cellule est "monopotente" ou "déterminée"»<sup>32</sup>.

M. Cooper, dans un article remarquable, *Regenerative medicine: stem cells and the science of monstrosity*<sup>33</sup>, remarque que la catégorie des monstres parasitaires dans la classification d'I. Geoffroy Saint-Hilaire, sont des tératomes, c'est-à-dire une masse informe de cellules différenciées à partir d'une cellule souche de gamète. Il importe alors de distinguer entre le pouvoir pluripotent d'une cellule souche et le pouvoir organisateur: qu'une cellule souche puisse donner naissance à de multiples cellules différenciées est une chose, qu'elle soit capable de les organiser entre elles dans un ordre déterminé en est une autre. De fait, elle en est incapable; seul l'œuf a ce pouvoir organisateur. Toutefois, M. Cooper commente:

«In the parasitic monstruosities, Isidore Geoffroy Saint-Hilaire discovered an obscure zone where life could no

<sup>31</sup> *Les cellules souches, porteuses d'immortalité*, cit., p. 251.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 320, nous soulignons.

<sup>33</sup> Dans «*Medical Humanities*», (2004), pp. 12-22.

## BERTRAND NOUAILLES

longer be defined in its essential relation to limits, a “latent” life that continued to grow while remaining perpetually embryonic, a life that would never be born but appeared capable in principle of outsurviving its mother»<sup>34</sup>.

Il y a ainsi comme une ironie du vivant que l’histoire de la tératologie positive nous fait découvrir: la possibilité des formes monstrueuses, comme la possibilité des tumeurs cancéreuses, ont la même source que la possibilité pour l’organisme de se régénérer, à savoir dans le pouvoir qu’il possède de maintenir dans le temps certaines formes, ou certains éléments organiques, ou certains mécanismes, normalement transitoires. Dès lors,

«what is exceptional about recent developments in stem cell research is the fact that such monstrous possibilities are being exploited as a source of regenerative tissue»<sup>35</sup>.

Toutefois, ce travail souterrain des concepts tératologiques que nous avons cherché à repérer dans la recherche biologique contemporaine ne doit pas masquer une rupture avec la tératologie du 19<sup>e</sup> siècle. N. Le Douarin écrit en effet:

«Parce qu’elle peut intervenir directement sur le programme génétique, la biologie ne se borne plus à perturber le déroulement des processus naturels pour en découvrir les lois. Elle est en mesure désormais d’en créer des variantes et ainsi d’en révéler d’autres potentialités»<sup>36</sup>.

Avec la biologie du développement, nous passons de la production expérimentale de monstres à celle de chimères. Avec ce passage, le sens de la recherche change. En effet, si E. Geoffroy Saint-Hilaire se tourne vers les monstres, c’est pour mettre à l’épreuve sa théorie de l’unité de composition organique, c’est-à-dire mettre en évidence une permanence structurale dans la variété de formes des vivants. Avec la biologie du développement, et les chimères, il s’agit moins d’une interrogation structurale sur l’unité d’un plan organique, que d’une interrogation sur les *potentialités* du vivant et sur les jeux des possibles<sup>37</sup>.

Gardons toutefois à l’esprit, pour conclure, que cette rupture entre le projet tératologique d’E. Geoffroy Saint-Hilaire et celui de la biologie du développement peut être considérée comme le meilleur signe d’une certaine «vitalité» de la tératologie dans la recherche biologique contemporaine; et qu’une philosophie des monstres n’est pas vaine.

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>36</sup> *Des chimères, des clones et des gènes*, cit., p. 335.

<sup>37</sup> Veillons toutefois à nuancer, car l’étude du vivant exige de se confronter à ce double problème: rendre compte de la diversité des formes vivantes, mais aussi rendre compte de l’unité du vivant. Ainsi, H. Le Guyader a pu donner comme titre à son étude sur E. Geoffroy Saint-Hilaire: *Geoffroy Saint-Hilaire. Un naturaliste visionnaire*, Paris, Belin, 1998. En effet, il met en rapport les préoccupations d’Etienne sur l’unité de plan organique et la découverte dans la deuxième moitié du 20<sup>e</sup> siècle des gènes homéotiques (par exemple les gènes *hox*), qui sont communs à différents embranchements de vivants et qui ont pour fonction de veiller à l’assemblage des cellules selon un plan déterminé.

Cosimo Caputo

**Giovanni Manetti, In principio era il segno. Momenti di storia della semiotica nell'antichità classica, Milano, Bompiani, 2013, 340 pp.**

**Stefano Gensini/Giovanni Manetti (dir. di), «Blityri, Segni e lingue tra tradizione classica e modernità», I, 0 (2012), 224 pp.; I, 1 (2012), 210 pp.**

Come è noto, la semiotica è una disciplina di recente istituzionalizzazione il che però non coincide con la sua reale costituzione. Nel 1974 Roman Jakobson con una relazione dal titolo *Coup d'œil sur le développement de la sémiotique* (tr. it. *Lo sviluppo della semiotica*, Milano, Bompiani, 1978) apriva a Milano il 1° congresso dell' *International Association for Semiotic Studies* (IASS) sottolineando che la questione del segno e dei segni era stata affrontata a diverse riprese nell'Antichità, nel Medioevo, nel Rinascimento, era diventata centrale in John Locke (che nel *Saggio sull'intelligenza umana*, 1690, IV libro, cap. 21, la colloca accanto alla Filosofia naturale e all'Etica, assegnandole il duplice compito di chiarire come viene acquisita la conoscenza e come viene comunicata), Lambert, Husserl e Peirce. Sul versante linguistico della cultura occidentale – aggiungiamo – Ferdinand de Saussure ne auspicava la costituzione chiamandola «semiologia».

Ma un paradigma semiotico si costituisce anche al di fuori della filosofia, nella medicina, nelle pratiche magiche e divinatorie legate alla lettura di indizi, tracce, volti: astrologia, mantica, fisiognomica, chiromanzia, metoposcopia. Sono queste semiotiche pre-teoriche che nel mondo antico preparano il lessico sul quale si eserciterà la teoria dei segni, sia pure avvolta o nascosta nella riflessione filosofica.

Riprendendo il discorso di Jakobson, Umberto Eco ha osservato che, nonostante la ricchezza di interessi per i segni presso i filosofi del passato, di fatto si è verificato un ostracismo verso la semiotica di cui sono maggiormente responsabili le ricostruzioni storiche dei manuali di filosofia.

«Non credo – si possa capire la «filosofia prima» di Aristotele se non si parte dalla sua constatazione che l'essere si dice in molti modi – né c'è migliore definizione dell'essere se non appunto che l'essere sia ciò che il linguaggio dice in molti modi»<sup>1</sup>.

La storia della semiotica, pertanto, è stata fino a pochi anni fa la «storia di una cancellazione». La riflessione sui segni ha infatti attraversato come un fiume carsico tutta la storia della filosofia occidentale che solo di recente è riaffiorato, dopo il riconoscimento istituzionale di questa disciplina, i dibattiti sulle sue crisi vere o presunte e sulla sua identità. La ricostruzione storica è animata soprattutto da un interesse teorico:

---

<sup>1</sup> UMBERTO ECO, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Torino, Einaudi, 1984, p. X.

COSIMO CAPUTO

«Far progredire il pensiero non significa necessariamente rifiutare il passato: talora significa rivisitarlo, non solo per capire ciò che è stato effettivamente detto, ma ciò che si sarebbe potuto dire, o almeno ciò che si può dire oggi (forse solo oggi) rileggendo ciò che è stato detto allora»<sup>2</sup>.

Nell'introduzione al suo *Dall'albero al labirinto* (Milano, Bompiani, 2007), il cui sottotitolo recita significativamente *Studi storici sul segno e l'interpretazione*, ancora Eco ricorda che nel suo intervento (*Proposals for a History of Semiotics*) al 2° congresso della IASS (Vienna, luglio 1979), partendo dalla relazione con cui Jakobson aveva aperto cinque anni prima il congresso di Milano, raccomandava «di intensificare gli studi storici sulle varie teorie del segno e della semiosi nel corso dei secoli», anzitutto perché lo giudicava «un contributo necessario alla storia della filosofia nel suo insieme», e poi perché riteneva che per fare semiotica oggi occorresse «conoscere come la si era fatta ieri, sia pure e spesso mascherata sotto altre guise» (p. 11).

Eco indicava tre possibili programmi di ricerca. Il primo «si limitava a quegli autori che avevano esplicitamente parlato della relazione di significazione a partire dal *Cratilo* e da Aristotele, via via verso Agostino sino a Peirce», senza trascurare «trattatisti di retorica come Tesaurus o i teorici delle lingue universali come Wilkins e Beck».

«Il secondo programma implicava una rilettura attenta di tutta la storia della filosofia per trovare semiotiche implicite anche là dove apparentemente non erano state sviluppate, e l'esempio principe che forniv[a] era quello di Kant.

Infine il terzo programma avrebbe dovuto coinvolgere tutte quelle forme di letteratura in cui in qualche modo si elaboravano o definivano strategie di simboliche (come, per esempio, le opere dello Pseudo Areopagita) ed ermeneutiche di ogni tipo»<sup>3</sup>.

Molti passi avanti sono stati fatti da quegli anni, «tanto che – dice lo stesso Eco (ivi, p. 12) – si sarebbe ormai in grado (se qualcuno avesse la voglia e l'energia per farlo) di progettare una storia definitiva del pensiero semiotico, di vari autori e in più volumi». Ed oggi, a partire dal 2012, si è giunti anche in Italia alla pubblicazione di un periodico semestrale: *Blityri. Studi di storia delle idee sui segni e le lingue* (Edizioni ETS, Pisa), diretto da Stefano Gensini e Giovanni Manetti, che va ad aggiungersi ad altre pubblicazioni a carattere storico-teorico attive da molti anni, tra le quali ricordiamo *Historiographia Linguistica* (1974-), *Histoire Épistémologie Langage* (1979-), *Beiträge zur Geschichte der Sprachwissenschaft* (1991-).

Spiegano i due direttori nel loro editoriale:

«*blityri* è un termine appartenente alla filosofia del linguaggio degli Stoici, citato come esempio di un'espressione priva di senso, anche se articolata; in sostanza una *lexis* contrapposta a un *logos*, espressione, quest'ultima, non solo articolata, ma pienamente dotata di significato. Riportata inizialmente da Diogene Laerzio (*Vitae philosophorum*, 7, 57, 5) e da Galeno (in più passi del *De differentia pulsuum* e nel *De methodo medendi*, 10, 144, 11, ed. Kühn) la strana e anomala espressione ha continuato ad essere riproposta da quasi tutti gli autori dell'antichità e del Medioevo che

<sup>2</sup> Ivi, p. XIV.

<sup>3</sup> Ibidem.

Giovanni Manetti, *In principio era il segno. Momenti di storia della semiotica nell'antichità classica*, Milano, Bompiani, 2013, 340 pp. Stefano Gensini/Giovanni Manetti (dir. di), «Blityri, Segni e lingue tra tradizione classica e modernità», I, 0 (2012), 224 pp.; I, 1 (2012), 210 pp.

si sono occupati di linguaggio, riuscendo persino, in un'epoca più vicina a noi, a stimolare la curiosità di Giacomo Leopardi (*Zibaldone*, p. 43)<sup>4</sup>.

I fascicoli (nn. 0-1) della prima annata della rivista sono dedicati alla storia della riflessione sui segni e le lingue fra tradizione classica e modernità, come quella che precede il *Cratilo* di Platone (cui dedica il suo saggio Raffaella Petrilli), alla storia della nozione di «simbolo» (Stefania Bonfiglioli, Fabio Stella); al tema dell'*epiprepeia* in fisiognomica, che costituisce un ancoraggio intuitivo di questa pratica semiotica, consentendo di cogliere immediatamente il risvolto psichico e morale nell'immagine somatica (Arnaud Zuker); all'ermeneutica dell'*ermeneus* (Maurizio Bettini); e poi all'*eikos* in Aristotele (Francesca Piazza) e alla dottrina aristotelica della definizione, «archetipo di qualsiasi concezione componenziale del significato» (Francesco Bellucci), mentre Stefano Gensini cerca nello Stagirita le radici del concetto di vaghezza linguistica in Leopardi. Maria Fusco e Michela Tardella evidenziano come l'Aristotele biologo e naturalista sia utilizzato per l'analisi dei meccanismi dell'articolazione linguistica da parte di Girolamo Fabrici di Acquapendente che anticipa il sodalizio fra medicina, filosofia e pensiero linguistico. Questo incrocio disciplinare tematizza le condizioni di possibilità del linguaggio umano e il loro fondamento nella storia naturale dell'uomo e del suo *bíos*: una direttrice di ricerca fortemente accentuata nel Settecento (qui riproposta nei saggi di Alessandro Prato sul ragazzo «selvaggio» dell'Aveyron e di Arturo Martone su Condillac) e oltre (Lia Formigari esplora il nesso tra corporeità umana e linguaggio in Heymann Steinthal [1823-1899]), e che ai giorni nostri assume i connotati di una indagine sperimentale.

Molto rilevante dal punto di vista storico-teorico è il dibattito, di cui rende conto Giovanni Manetti, sull'inferenza semiotica nel *De signis* del filosofo epicureo Filodemo di Gadara, allievo di Zenone di Sidone ad Atene, giunto in Italia intorno al 70 a.C. e divenuto un eminente personaggio dell'epicureismo campano e della cultura romana.

Filodemo fu animatore della scuola che aveva sede a Ercolano nella Villa dei Pisoni, detta anche «dei papiri» per la grande quantità di rotoli papiracei in essa rinvenuti, tutti facenti riferimento alla filosofia epicurea. In uno di questi papiri, il PHerc. 1065, è contenuto il *De signis*, databile intorno al 40 a.C. Si tratta di quella che Manetti nel suo saggio uscito su *Blityri* chiama «la semiotica salvata(si) dal Vesuvio», annunciandone un'imminente traduzione italiana con testo a fronte a sua cura e di Daniela Fausti presso le Edizioni ETS.

Sul *De signis* Manetti si sofferma ancora nel capitolo 9 del suo libro uscito presso Bompiani<sup>5</sup>. In entrambi i casi egli sottolinea l'importanza per la semiotica contemporanea del modello antico dell'inferenza. La prospettiva semiotica del testo di Filodemo, infatti, giunge a Charles S. Peirce e attraverso questi all'odierna semiotica interpretativa. Fu proprio la lettura del *De signis* a suggerire a Peirce l'idea di una scienza dei segni (*semiotics*) autonoma e il nome (*semiosis*) per la specifica inferenza da segni.

I vari capitoli del libro di Manetti seguono un percorso che va dalle pratiche semiotiche pre-filosofiche, o non filosofiche (pratiche mediche, divinatorie e tutto ciò che rientra in un sapere indiziario) fino alla

<sup>4</sup> STEFANO GENSINI/ GIOVANNI MANETTI, *Editoriale «Blityri. Segni e lingue tra tradizione classica e modernità»*, I, 0 (2012), pp. 9-10.

<sup>5</sup> GIOVANNI MANETTI, *In principio era il segno. Momenti di storia della semiotica nell'antichità classica*, Milano, Bompiani, 2013.

COSIMO CAPUTO

riflessione dei filosofi, come la teoria della metafora, la teorie del comico e quella del linguaggio degli animali in Aristotele, o, ancora, la relazione che si instaura fra teoria del linguaggio e teoria della percezione negli Stoici, le tematiche concernenti il linguaggio degli animali non umani in Filone di Alessandria, Sesto Empirico e Porfirio, autori che, specie quest'ultimo, connettono la questione teorica con problematiche etiche. Nel suo *De abstinentia* Porfirio, scrive Manetti, «cerca di mostrare che gli animali sono dotati di una certa razionalità, anche se di grado inferiore rispetto a quella umana» sì che gli uomini devono avere un atteggiamento di giustizia nei loro confronti, facendosi in tal modo «portavoce di un pensiero animalista in senso moderno» (pp. 279-280, 285).

Il percorso di Manetti giunge ad Agostino che «chiude in certo modo il cerchio della riflessione semiotica antica» (p. 17) ma soprattutto opera, attraverso la categoria di *signum*, la saldatura fra la teoria dei segni verbali e la teoria dei segni non verbali, visti come «due specie appartenenti allo stesso genere» (p. 297).

Con Agostino si ha dunque una svolta verso la semiotica generale, verso una teoria unificata del segno, svolta che – secondo John Deely – registra uno sviluppo decisivo con il domenicano portoghese Giovanni di San Tommaso (al secolo Jean Poinso, 1589-1644), che costituisce l'anello di congiunzione tra gli antichi e i moderni nella storia della semiotica. Ma sfortunatamente – dice ancora Deely in *Basi della semiotica* [1990, 2002] (Edizioni Bari, Giuseppe Laterza, 2004, pp. 202-203) – egli inserì il suo *Tractatus de signis* (ora anche in traduzione italiana presso Bompiani, 2010) all'interno di un massiccio *Cursus philosophicus*, secondo la tradizione aristotelica, il che fece sì che passasse inosservato sino alla fine degli anni Trenta del Novecento quando Jacques Maritain esortò a riprendere le idee del tomista portoghese, come testimonia Thomas A. Sebeok in *Sguardo sulla semiotica americana* [1991] (Milano, Bompiani, 1992), che parla dell'esistenza di una «ricca vena» teorica «insufficientemente sfruttata dall'intera comunità dei semiotici» che va da San Tommaso a Poinso e che è tutt'altro che esaurita (*ivi*, pp. 51, 53). Scrive Manetti:

«Quello che si può osservare se si ripercorre la storia della semiotica dalle sue origini è che c'è continuità tra le teorie antiche del segno e la linea contemporanea della semiotica cognitiva, di Peirce e Morris, compresi i suoi ulteriori sviluppi»<sup>6</sup>.

Quanto poi alla «profonda frattura rispetto alla linea saussuriana e strutturalista» (*ibid.*), egli stesso nel capitolo conclusivo attutisce la portata di tale affermazione, sottolineando che,

«all'interno dello strutturalismo, si può individuare almeno la voce di un intellettuale nato all'interno di questo movimento, ma che contemporaneamente ne costituisce una forte coscienza critica, rivoluzionandolo dal suo interno».

«Si tratta di Émile Benveniste» che, introducendo la dimensione enunciativa, apre il segno al mondo e si discosta radicalmente dal modello semiotico equazionale (pp. 305-306).

Ci permettiamo di aggiungere un altro strutturalista: Louis Hjelmslev, che pone nell'uso, nella sostanza-materia, nelle appercezioni, nelle opinioni sociali, nelle abitudini mentali il motore della semiosi e il luogo di realizzazione della forma pura del segno, uscendo dal modello «a dizionario».

---

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 16.

apporte p  
stienne c  
pleurant  
aisir, que  
rouver q  
e, n'est p  
s, tant pa  
tant plus  
par celui  
u de pau  
e agreat  
e on voit  
gmente'  
ne reçoit  
remarque  
on du Co

ion ne rapporte  
tu Chrestienne  
mesme en pleuran  
us de plaisir, qu  
aisé à prouuer  
beatitude, n'est  
du Corps, tant p  
sent d'autant plu  
te, que par celu  
sse, le jeu de pav  
as d'estre agrea  
& mesme on voi  
qui en augmente  
que l'Ame reço  
uy font remarqu  
perfection du Co

