

TOURIA MARRAKCHI MIGNOTTE

Cosmogonia della vita infantile

Saggio sulla crudeltà del vuoto e il suo eccesso sessuale

Edizione italiana curata da Pia De Silvestris

Prefazione di Jean-Michel Rabaté

Traduzione italiana di Deborah Baranes

Revisione della traduzione di Valter Santilli

Collana **Sconfinamenti**

diretta da *Andrea Baldassarro*

Comitato editoriale: *J. André* (Parigi), *C. Chabert* (Parigi), *M. Fraire* (Roma),
R. Galiani (Napoli), *A. Gibeault* (Parigi), *R. Guarnieri* (Venezia),
F. Lolli (Grottammare), *M. Marques* (Parigi), *L. Preta* (Roma),
D. Scarfone (Montréal), *A. A. Semi* (Venezia),
S. Thanopoulos (Napoli), *C. Trono* (Parigi)



Alpes Italia srl – Via G. Romagnosi 3 – 00196 Roma
tel. 06-39738315 – e-mail: info@alpesitalia.it – www.alpesitalia.it

Originally published in France under the title
la cruauté. Le corps du vide
Freud, Lacan, Winnicott
Copyright © L'Harmattan, 2013

Alpes Italia srl – Via G. Romagnosi, 3 – 00196 Roma, tel./fax 06-39738315

I edizione, 2022

Touria Marrakchi Mignotte: si è laureata in Medicina e Psichiatria a Strasburgo e in seguito si è stabilita a Digione in uno studio privato e in un'Istituzione per bambini e adolescenti, contemporaneamente ha proseguito la sua formazione psicoanalitica presso la Scuola Freudiana fondata da Jacques Lacan.

La sua pratica con gli adulti "borderline" così come con i bambini autistici e psicotici l'ha portata ad interessarsi alle teorie anglosassoni (Tustin, Klein, Bion e soprattutto Winnicott) sui quali ha realizzato numerosi seminari nel Circolo Freudiano e in seguito nella Società di Psicoanalisi Freudiana (di impostazione lacaniana).

Successivamente si è impegnata in una ricerca che rivedeva gli apporti di Freud, Lacan e Winnicott con quelli della biologia e della fisica quantica, giungendo infine alla pubblicazione del suo primo libro: *La crudeltà. Il corpo del vuoto*. L'Harmattan, Paris, 2013.

È membro di altre due associazioni lacaniane di Parigi: Dimensioni della Psicoanalisi e La Lisimaco. Inoltre è membro dell'IWA (Associazione Winnicottiana Internazionale).

Parallelamente, a partire dal 2009, si è interessata dello sviluppo della psicoanalisi in Marocco come membro della Società Marocchina di Psicoanalisi nella quale ha condotto dei seminari e concorso allo sviluppo della Pedopsichiatria portando un seminario su Winnicott al Centro dell'Unità di Pedopsichiatria di Casablanca. Touria si sposta mensilmente da Digione a Casablanca per condurre un training (seminario, supervisione e lezioni teoriche).

Recentemente, un seminario sui processi precoci di formazione dell'"io corporeo" e dei primi involucri psichici ha permesso un approccio ai prematuri con la creazione dell'Unità di Neonatologia di Casablanca. Ha ultimamente pubblicato in inglese *Cruelty, Sexuality and the Unconscious in Psychoanalysis*. Routledge 2019 e *Cosmogonia dell'infantile*. L'Harmattan, Paris, 2021.

In copertina: Acrilico su compensato (2003) di Yigal Becker.

TUTTI I DIRITTI RISERVATI

Tutti i diritti letterari e artistici sono riservati.

È vietata qualsiasi riproduzione, anche parziale, di quest'opera.

Qualsiasi copia o riproduzione effettuata con qualsiasi procedimento (fotocopia, fotografia, microfilm, nastro magnetico, disco o altro) costituisce una contraffazione passibile delle pene previste dalla Legge 22 aprile 1941 n. 633 e successive modifiche sulla tutela dei diritti d'autore.

Indice generale

Prefazione <i>Quale crudeltà?</i> di Jean-Michel Rabaté	VII
Nota preliminare	XXI
Introduzione di Adamo Vergine e Pia De Silvestris	XXV
CAPITOLO 1 - CRUDELTÀ E DIPENDENZA ASSOLUTA	1
<i>L'inconscio non rimosso</i>	4
Pulsione di morte o vuoto in espansione?	5
«Hilfflosigkeit» e «scissione dell'io»	7
La quantità o la «cosa»	13
Crudeltà primitiva e maschile primitivo	17
<i>La nozione di "ambiente" secondo Winnicott</i>	20
CAPITOLO 2 - L'UNITÀ PRIMARIA CHIAMATA "DISTRUZIONE"	27
<i>Destino dell'"unità primaria"</i>	30
<i>"Fattore esterno" e uccisione del padre primitivo</i>	32
"La comunità di sostanza" o il "sangue profondo"	34
Diacronia e sincronia	37
<i>Il "mito scientifico" di Freud e il mito di Edipo</i>	41
CAPITOLO 3 - IL VUOTO E IL SISTEMA DI "ASPIRAZIONE UNITARIA"	45
<i>Il sistema placentare di "aspirazione unitaria"</i>	45
La funzione di "far partorire" e la produzione delle coppie	45
Le angosce di annientamento del neonato	48
L'io come "essere di superficie"	50
<i>Il sistema di "aspirazione unitario" materno</i>	56
Meta-psicologia del limite, non della perdita	56
"La femmina" e il fallo femminile	59
CAPITOLO 4 - LA VITA IMMORTALE E IL FALLO FEMMINILE	65
<i>La "vita immortale" e il fallo</i>	65
<i>Il "fallo della femmina" secondo Freud</i>	67
<i>La madre acefala e il fallo</i>	71
<i>La piccola Piggie e il piccolo Hans o il fallo come veicolo</i>	74
I bambini femmine e l'elemento femminile	77
<i>L'uomo dei topi: il raggiungimento del nucleo isolato del Self</i>	78
Problematica dell'inclusione e non del desiderio	80
La "Dama", figura dell'inclusione e il "padre" come principio di eternità	82
Lo stratagemma della mente o l'erranza dei nomi del padre	83

COSMOGONIA DELLA VITA INFANTILE

CAPITOLO 5 - LA FEMMINA E IL MITO DI PROMETEO	85
<i>Prometeo incatenato o Eros quale "materia nera"</i>	85
La regressione verso il padre primitivo: il percorso di esilio della madre ..	87
Doppia uccisione, doppio consenso	88
<i>Prometeo liberato</i>	90
Il linguaggio in atto e <i>lalingua</i> secondo Lacan	91
"La lingua fondamentale" di Schreber	92
"Materia e memoria"	97
La scrittura a buchi	98
<i>Elemento maschile e il complesso anale in Piggie e in Hans</i>	100
La materia fecale: una materia dorata	102
Transfert del fallo	105
Nato da sé stesso	107
CAPITOLO 6 - PROMETEO PORTATORE DI FUOCO	111
<i>Il "bastone cavo" e la "bottiglia di Klein"</i>	112
La "situazione prefissata" come rivelazione del fallo	116
Oscillazione o "vel" dell'alienazione?	117
Imbarazzo e certezza	119
<i>L'esitazione in attesa della determinazione</i>	121
Dubbio quantico e incesto senza tracce	122
La reciprocità fonte di irreversibilità	127
<i>Lo sdoppiamento</i>	128
L'opposizione e la tensione della pienezza	129
"La relazione a uno" e la spinta contraria.....	130
CAPITOLO 7 - TOPICA DEL TERZO INCLUSO E AUTISMO STRUTTURALE DEL SOGGETTO	133
<i>Hans e il fallo incuneato</i>	133
"Il nero come diniego dell'assenza"	135
La fobia come circoscrizione del "nero"	136
<i>L'uomo dei topi: schiavo della crudeltà del padre primitivo</i>	139
La dissociazione, non la rimozione, nell'ossessivo	139
"All'inizio era l'odio"	141
Il fallo deve venire al posto che il soggetto occupa, non il contrario	142
Il parto anale: un debito non preceduto da un prestito	143
<i>"La scissione precoce delle coppie contrastanti"</i>	144
Il complesso anale	147
La morte che ha già avuto luogo	148

CAPITOLO 8 - LA TOTALIZZAZIONE DI UN “CORPO MASCHILE”	151
<i>La persona totale</i>	152
Integrazione della potenza.....	152
Ripudio del di fuori	153
L'ancoraggio del di dentro del soggetto	154
La “relazione a tre”	155
L'Edipo primordiale	156
<i>Il primato del fallo e il corpo collettivo</i>	159
I tre tempi logici del parto anale.....	161
Il femminile alla base del complesso di Edipo.....	166
Il femminile: una figura dell'antenato	172
CAPITOLO 9 - L'UOMO DEI TOPI E LA FUNZIONE MATERNA SCISSA	177
<i>Il valore contabile dei topi</i>	177
<i>I quattro significati del topo</i>	183
Il topo significa il denaro perché esso implica un “pagamento parziale” ...	183
Il topo simbolizza la contaminazione	184
Il topo significa “il pene stesso”	185
Infine i topi significano i “bambini”	186
CAPITOLO 10 - IL TERZO NASCOSTO E LA NEGAZIONE	191
<i>Il fallo matriciale e la sfera</i>	193
Lo stadio del negativo	194
Corpo del negativo e corpo dell'immagine speculare	196
Il doppio in psicologia: l'immagine senza corpo	196
<i>La femmina morta “alla parola”</i>	198
Il femminile, origine del discorso	199
La sincronia e il femminile	201
<i>I tre livelli della negazione</i>	202
Negazione primaria e identificazione.....	202
Seconda negazione e principio di realtà	204
Terza negazione e la logica simbolica della filiazione	205
<i>L'unicità della sfera e la dualità</i>	209
La dualità: l'apporto di Winnicott	211
L'oggetto è la sfera	212
EPILOGO	219
GLOSSARIO	225
BIBLIOGRAFIA	231

Presentazione

Quale crudeltà?

Jean-Michel Rabaté

In uno dei suoi trattati sulla psicoanalisi più generosi e nello stesso tempo più feroci, Derrida afferma che il problema principale che essa incontra, da sempre, è quello della crudeltà. La crudeltà non solo esiste un po' ovunque nell'inconscio ma essa insiste e resiste, sia nel discorso teorico che nella pratica clinica: aderisce alle nostre minime azioni in un miscuglio deleterio di aggressione e di piacere che scaturisce dal dolore dell'altro, senza voler parlare di ciò che proviene da sé stessi, è un cocktail ostinato che si può fabbricare come si vuole a casa propria o altrove, senza controllo né disciplina. È su questo tema, colto nella sua genesi più intima e nei suoi arcaici fondamenti, che Touria Marrakchi-Mignotte lavora nel suo libro superbo e inquietante, *Cosmogonia dell'infantile- Saggio sulla crudeltà del vuoto*. Devo dare un primo avvertimento. Il concetto di crudeltà introdotto da Marrakchi-Mignotte non è culturale ma è propriamente psicanalitico. Con culturale intendo le manifestazioni che potrebbero essere descritte in un'antropologia della crudeltà, come quello che identifica e analizza il libro di Maggie Nelson pubblicato nel 2011, bestseller negli Usa, *The Art of Cruelty*¹. Nelson ha saputo descrivere le infinite variazioni formali sotto le quali la crudeltà appare, non soltanto nei media che moltiplicano le immagini di violenza ma anche nelle arti visive e in letteratura.

Il grande libro di Sade *Le 120 giornate di Sodoma e Salò*, la trasposizione filmica di Pierpaolo Pasolini, hanno mantenuto il loro potere di affascinare e di terrorizzare. La scuola francese del «nuovo estremismo» ci propone dei film che spostano i limiti di ciò che sarebbe sostenibile, come ad esempio *Martyrs*, un film eccellente ma veramente terrificante di Pascal Laugier. Sempre più siti internet sono dedicati alla «pornografia della tortura», diventata un genere di film dell'orrore. La società dello spettacolo che una volta denunciava Guy Debord è ora diventata una società dello spettacolo dell'insostenibile, con il suo pacchetto di decapitazioni, di massacri, di vittime di tutti i generi provenienti sia da conflitti sanguinosi sia da fatti casuali di cronaca nera. Un artista impegnato come Thomas Hirschhorn ha tentato di criticare questo sfruttamento perverso nella sua serie intitolata "De-Pixelation" che ha allestito nella Gladstone Gallery di New York tra l'ottobre del 2017 e gennaio del 2018. Degli enormi manifesti ricoprivano i muri pieni di immagini sconvolgenti che mischiavano dei corpi mutilati di terroristi, dopo attentati con bombe, con corpi nudi di modelli esibiti nelle pubblicità di moda. Maggie Nelson e Thomas Hirschhorn vogliono farci riflettere, divenire più critici, adottare una posizione etica di fronte

¹ Maggie Nelson, *The Art of Cruelty: A Reckoning*, New York, Norton, 2011.

al diluvio di immagini di violenza che ci circondano. Eppure, Marrakchi-Mignotte non posa il suo sguardo sulla produzione di quest'immaginario crudele poiché ella situa il suo lavoro ad un livello basilare. Descriverò rapidamente il contesto teorico del suo approccio avvicinandolo agli argomenti di Derrida. La loro convergenza ci farà passare attraverso una lettura di Freud, di Nietzsche e di Hegel, prima di portarci verso Kafka.

La psicanalisi, la pena di morte e la crudeltà

Nel luglio del 2000, Derrida tenne una conferenza per gli «Stati generali della psicanalisi» convocati alla Sorbona da René Major. Derrida non voleva restringere il significato di crudeltà alla sua etimologia, che la collega al sangue, perché voleva includere anche la crudeltà psichica. Si chiede: «Una crudeltà di questo tipo, se ce ne fosse, propriamente psichica, potrebbe forse essere uno degli orizzonti rigorosamente propri alla psicanalisi?»². L'ambizione del libro di Marrakchi-Mignotte è di rispondere a questa domanda riformulandola dall'interno del discorso della psicanalisi. L'autrice svolge questo suo compito lavorando e utilizzando i concetti di Freud, di Lacan e di Winnicott, i suoi principali interlocutori, che lei riesce a far dialogare in maniera chiara e originale.

Derrida aveva iniziato la sua conferenza citando una vecchia barzelletta ebraica che descrive lo psicanalista come un chirurgo che non sopporta la vista del sangue. Questo è il tema principale del suo Seminario sulla Pena di Morte tenutosi dal 1999 al 2001. Un punto di partenza capitale è la sua lettura dell'Ottavo Emendamento della Costituzione degli Stati Uniti che vieta di infliggere delle «punizioni crudeli e inabituali», una frase che impedisce al governo americano di imporre delle pene che sembrino barbare o sproporzionate in relazione ai crimini commessi. Questo emendamento è servito a mettere in discussione dei metodi di esecuzione come ad esempio la sedia elettrica. Alcune immagini mostrano un effetto di tortura dolorosa al posto di una morte dolce e rapida. Derrida si chiede allora se si è potuto abolire qualsiasi crudeltà solo accontentandosi di uccidere senza dolore, questo lo porta ad analizzare la retorica complessa che accompagna l'invenzione e l'utilizzazione della ghigliottina³.

Se si passa dalla parola latina *cruor* al termine che usa Freud, *Grausamkeit*, ci liberiamo della crudeltà sanguinaria e introduciamo una crudeltà esangue, o “*senza sangue*”, secondo una ironica assonanza che diverte Derrida. Egli prosegue dicendo che per abolire ogni crudeltà non basta sostituire la decapitazione sanguinaria della ghigliottina con una scarica elettrica, una camera a gas o un'iniezione mortale. Rendere la crudeltà invisibile non la fa scomparire. Se il tedesco *grausam* evita qualunque

2 Jacques Derrida. *Etats d'âme de la psychanalyse, (Stati d'animo della psicanalisi)* Paris, Galilée, 2000, p. 11.

3 Jacques Derrida, *Séminaire La peine de mort, Volume I (Seminario La pena di morte, Volume I)* (1999-2000), Paris, Galilée, 2012.

associazione con il sangue, l'aggettivo conserva comunque tutta la sua suggestione di terrore e di orrore.

Nella seconda parte del seminario sulla pena di morte, Derrida riprende la sua analisi della crudeltà, e dopo una serrata discussione degli argomenti del libro di Theodor Reik sul *Bisogno di confessare*⁴, generalizza il principio della crudeltà per farne una dimensione fondamentale dell'umano:

«...le due questioni che io volevo trattare in quanto tali, e cioè "che cos'è la crudeltà?" e "che cosa è proprio dell'uomo?" si sono già annunciate. A meno che non sia una sola e una stessa domanda: la crudeltà sarebbe forse qualcosa che è propria all'uomo, il quale sfuggirebbe alla crudeltà solo in nome della legge o del diritto, e quindi dell'aggiunta di un perfezionamento nella crudeltà stessa»⁵.

Derrida ci lascia su una nuova aporia e conclude affermando che la psicanalisi non ha saputo pensare sufficientemente la crudeltà nei suoi termini fondamentali.

Una domanda discende da questa questione – il bisogno di sapere cosa significa il «sangue» implicato dalla crudeltà, un concetto che sembra a malapena immaginabile: «Come concepire il sangue? Il sangue può essere concepito?»⁶.

Se questa questione apre un abisso concettuale, una ferita che il pensiero che non potrà mai sanare, Derrida guarda specificatamente ai limiti o all'accecamento di Freud, sostituito da Reich, su ciò che potrebbe essere una storia della crudeltà umana:

«Essa non costituisce altro che una questione della storia per la psicanalisi freudiana. Freud non è disattento alla storia (...) ma c'è nel suo pensiero un'incredulità profonda sulla possibilità di cambiare radicalmente, in modo rivoluzionario, la natura arcaica delle cose. Ad esempio, non potrebbe esserci una vera storia del sangue, della cultura del sangue, della fantasmatica originaria del sangue intorno alle mestruazioni, alla deflorazione, alla castrazione e a tutto ciò che ne segue»⁷.

Proprio perché ha capito questa questione e ha preso sul serio queste critiche, Marrakchi-Mignotte decide di risalire ai fondamenti di ciò che organizza il fallo come simbolo della castrazione, prima di mettere insieme le immagini di questo sangue che non si può tamponare. E ciò la porta a volgersi sulle figure del Padre e della Madre in relazione ad un'assenza e ad un vuoto originari. Le note di Derrida non erano d'altronde in contraddizione con le tesi primarie di Freud. Si ritrova infatti nei *Tre saggi sulla teoria della sessualità* un'analisi che mira a identificare i legami intimi tra la pulsione e la crudeltà:

«La crudeltà e la pulsione sessuale si appartengono vicendevolmente nell'intimo, è ciò che insegna senza alcun dubbio la storia delle civilizzazioni umane, ma nel chiarire questo rapporto non si è andati oltre un'accentuazione della dimensione aggressiva della libido»⁸.

⁴ Theodor Reik, *Le besoin d'avouer. Psychanalyse du crime et du châtement (L'impulso a confessare. Psicanalisi del crimine e della pena, Feltrinelli 1967)*, traduzione di S.Laroche e M.Giacometti, Paris, Payot, 1973.

⁵ Jacques Derrida, *Séminaire La Peine de mort, Volume II (Seminario La Pena di morte, Volume II) (2000-2001)*, Paris, Galilée, 2015, p. 280.

⁶ *Ibid.*, p. 287.

⁷ *Ibid.*, p. 319.

⁸ Sigmund Freud, *Trois Essais sur la Théorie de la sexualité (Tre Saggi sulla teoria della sessualità)*, trad. di Marc Géraud, *Ecrits philosophiques et littéraires (Scritti filosofici e letterari)*, Paris, Seuil, Opus, 2015, p. 672.

Si tratta ovviamente della coppia sadismo-masochismo, coppia che ricopre una posizione sempre più centrale. Mentre questi due tipi di «crudeltà» sono ancora pensate sul modello della perversione del 1905: nel 1924 Freud li estrae da questa serie per farne dei principi fondatori. Infatti una nota aggiunta nel 1924 precisa che la coppia di opposti sadismo-masochismo può essere staccata dalla serie delle altre perversioni⁹. Freud osserva che la crudeltà interviene molto presto nello sviluppo del bambino, perché nessuna pietà viene a interporla. La pulsione verso la crudeltà corrisponderebbe inoltre a uno sviluppo sessuale precoce. Freud consiglia quindi agli educatori di astenersi da punizioni corporali perché diventano fonte di piacere e rafforzano questa propensione verso la crudeltà. Freud aggiunge che la coppia attivo-passiva svolge tutto il suo ruolo nella distribuzione della crudeltà:

«Colui che prova piacere nel suscitare nell'altro dolore nella relazione sessuale è anche capace di godere, come fosse un piacere, del dolore che possono causare i rapporti sessuali. Un sadico è sempre allo stesso tempo un masochista»¹⁰.

Le intuizioni del 1905 portarono alle analisi sia storiche che strutturali degli anni di sintesi. Così *Disagio della civiltà* evidenzia l'idea di una «aggressività crudele» che sembra universale e che distrugge l'ipotesi di un «amore per il prossimo». Il «prossimo» non offre all'uomo altro che la possibilità di soddisfare la sua aggressività, «di usarlo sessualmente senza il suo consenso, di prendere possesso dei suoi beni, di umiliarlo, di causargli delle sofferenze, di martirizzarlo e di ucciderlo»¹¹. Questo principio di crudeltà è in parte connesso con la sessualità e anche con la pulsione di morte, cosa che Freud aveva spiegato nella sua teoria delle pulsioni secondo la quale «il sadismo faceva comunque visibilmente parte della vita sessuale, potendo il gioco crudele rimpiazzare quello tenero»¹².

Bisognerà aspettare il contributo importante di Gilles Deleuze per de-costituire la coppia sadismo-masochismo che a Freud sembrava evidente. Non posso citare nella totalità la descrizione della sua analisi nella *Presentazione di Sacher Masoch*, mi limito perciò a tracciarne le grandi linee. Deleuze insiste sul fatto che per Freud il punto cruciale della crudeltà non è la pulsione ma il super-io abitato dalla coscienza morale. Non appena non si ragiona più su astrazioni come attività e passività ma sui testi scritti, da Sade e da Sacher-Masoch, si comprende la necessità di una disgiunzione. Per Deleuze non bisogna partire dal presupposto di una qualunque entità del sadomasochismo, ma sarebbe necessario comprendere bene come la crudeltà si mette in atto ogni volta in maniera diversa. Così l'apatia di Sade non è la freddezza di Sacher-Masoch, e la coppia madre-figlio del masochista è molto diversa dalla coppia padre-figlia del sadico. Il ruolo del contratto, il posto del fantasma crudele isolano la posizione masochista. La moltiplicazione dei crimini da un lato e l'inasprimento

⁹ *Ibid.*, p. 672, note 3.

¹⁰ *Ibid.*, p. 672-673.

¹¹ Sigmund Freud, *le Malaise dans la civilisation*, (*Il Disagio della civiltà*), trad. de Bernard Lortholary, *Ecrits philosophiques et littéraires* p. 1504.

¹² *Ibid.*, p. 1510.

delle umiliazioni dall'altro indicherebbero che bisogna tenere in conto un altro postulato, quello del godimento lacaniano.

Dove trovare un godimento se non nel fantasma crudele? Come Deleuze, Marakchi-Mignotte torna ad un principio monistico ricercando l'unità primordiale che l'autrice identifica con la «unità primaria» che Winnicott chiama: «distruzione». È in questo contesto che lei menziona il caso dell'uomo dei topi, Ernst Lanzer, curato da Freud. Il suo sintomo principale era il ritorno ossessivo di una tortura detta «orientale» della quale si trova una prima versione in Sade: «Per mezzo di un tubo si introduce un topolino nel sesso; il tubo viene tolto si cuce il sesso, e l'animale, non potendo uscire gli divora le interiora»¹³. Notiamo che Sade aggiunge per ultima questa tortura, nei «supplizi in aggiunta». Le pagine precedenti rivelano un marchese esausto, privo di fantasia, che conclude un paragrafo in maniera generica: «... poi hanno continuato con i supplizi su queste cinque vittime, che sono stati tutti molto crudeli quanto vari»¹⁴. Bisognerebbe forse accettare che la trasformazione sessuale del contenente (l'ano sostituisce il sesso) e del genere dell'animale (dei topi al plurale sostituiscono un topolino) basti a farci passare dal sadismo al masochismo? Deleuze potrebbe allora ridere e prenderci in giro. Facciamo attenzione al cambio importante: questo Ufficiale, come faceva notare Lanzer, «evidentemente amava la crudeltà (*das Grausame*, letteralmente, il crudele)»¹⁵. Molto presto, Freud costringe il giovane a trovare delle parole per descrivere questa tortura che lo inorridisce e lo affascina. Sviene quasi, nel momento in cui deve raccontare come i topi devono scavare un passaggio nell'ano per godere della sua propria sostanza. Freud, che lo osserva da vicino, dà una descrizione clinica della manifestazione di questo godimento: «Ad ogni momento importante del racconto, si nota sul suo viso un'espressione complessa e bizzarra, espressione che non potrei tradurre altrimenti che come *l'orrore di un godimento da lui stesso ignorato*»¹⁶. Il concetto Lacaniano di «godimento» appare quasi, sotto la penna attenta di Freud: il piacere (*Lust*) che resta sconosciuto al soggetto (*unbekannt*) è diventato parossistico e quasi insostenibile, così potente che fa male.

Freud va poi a scovare le altre risorse della crudeltà, per esempio la crudeltà del super-io che tortura il povero Lanzer chiedendogli di pagare un debito che aveva già pagato. Dietro questa economia e questa tipologia dell'inconscio, si individua l'importanza di una certa sostanza, una sostanza che contiene il godimento, che ne è la sua condizione e il suo presupposto. È qui che incontriamo l'ontologia del sangue stesso.

13 Marchese di Sade, *Les Cent Vingt Journées de Sodome, in Justine et Autres Romans (Le Cento Venti Giornate di Sodoma, in Justine e Altri Romanzi)*, édition de Michel Delon, Paris, Gallimard, Pléiade, 2014, p. 371. Vedere p. 896 per la posterità di questa celebre tortura.

14 *Ibid.*, p. 368.

15 Sigmund Freud, *Remarques sur un cas de névrose obsessionnelle, in Cinq Psychanalyses (Osservazioni su un caso di nevrosi ossessiva, in Cinque Conferenze sulla Psicanalisi)*, Paris, PUF, 1973, p. 207.

16 *Ibid.*

Concepire il sangue

Per comprendere la sostanza che ci consegna l'etimologia di crudeltà dobbiamo tuffarci nel sangue. La parola latina *cruor* indica il sangue che cola liberamente, fuori dalla ferita. Il "cruore" mantiene il suo legame con un sangue in movimento, e per comprendere questo dinamismo mi volgerò verso la filosofia della natura di Hegel. Il filosofo fa un'analisi degli elementi della vita che si ricollegano ai diversi momenti del concetto. La *Filosofia della Natura* ci mostra il legame tra il corpo individuale e un corpo collettivo, entrambi considerati nella logica della dissoluzione. La dissoluzione non è un termine negativo ma una staffetta che si riproduce incessantemente. Markus Semm ha mostrato che lo sviluppo dello Spirito nella Natura segue un ritmo generale che obbedisce a un *tempo*: una vibrazione che dà dei colpi ripetuti in una pulsazione primaria¹⁷. Gli scambi ritmici sono supportati da una pulsazione fondamentale che risiede in tutti i fenomeni.

Questa pulsazione può trovare il suo esempio migliore nel sangue che batte nel corpo dei viventi. Hegel presenta il sangue come preso in una instabilità costituzionale che distrugge tutte le entità stabili:

«Il sangue, in quanto è il movimento di rotazione su sé stesso che si insegue lui stesso in tondo, questa scossa assoluta dentro sé stessi è la vita individualizzata da tutto, nella quale niente è differenziato, il tempo animale»¹⁸.

Hegel descrive poi il processo materiale attraverso il quale il sangue si forma:

«Il sangue si elabora a partire dall'aria, dalla linfa e dalla digestione, è la trasformazione di questi tre momenti. Dall'aria trae, per farne il suo bene, la pura dissoluzione, la luce che contiene, l'ossigeno; dalla linfa, la fluidità neutra; dalla digestione, la singolarità, il sostanziale. Ed essendo così l'individualità totale, si oppone di nuovo a sé stesso e genera la figura». (*Ibid.*, p. 652)

Il sangue combinerebbe così in sé la dissoluzione, la neutralità e la singolarità. Questi tre concetti sono legati in una unica sostanza. A seguito di trasformazioni successive, questa sostanza inizia a dar vita all'individualità del soggetto vivente. La sua pulsazione segue una legge universale che allegorizza la progressione logica del concetto.

Un fattore dà conto del ritmo di queste negazioni successive, ciò che Hegel chiama "irritabilità" nel sangue:

«Il sangue, in definitiva, essendo la sostanza universale di tutte le parti, è la raccolta irritable di tutto nell'unità interiore (...) Il sangue è non la vita ma il soggetto vivente, in quanto tale, in opposizione al genere, all'universale» (*Ibid.*, p. 653-653).

Il quadro dipinto da Hegel di un ciclo vitale costituisce un *perpetuum mobile*, un movimento perpetuo che pone il sangue e non l'organo che lo sposta al centro del processo dinamico. Si potrebbe dire che è il sangue a stare nel cuore della vita, e non il cuore stesso. Il cuore non è che un muscolo che pompa, una causa materiale ma non efficiente del processo dinamico che allegorizza il sangue nel quale Hegel vede

¹⁷ Markus Semm, *Der springende Punkt in Hegels System*, München, Boer, 1994.

¹⁸ G.W.F.Hegel, *Encyclopédies des Sciences Philosophiques II, Philosophie de la nature (Enciclopedia delle Scienze Filosofiche II, Filosofia della natura)*, tradotto da Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2004, p. 652.

la fonte e l'iniziativa di ogni movimento. Il movimento del sangue produce tutto un circuito che è un tutt'uno con la sua legge e gli permette di raggiungere un altro principio vitale: la respirazione. Entrambi obbediscono allo stesso regime dell'irritabilità, un termine che Hegel aveva trovato nelle opere di Albrecht von Haller.

Il sangue sarebbe quindi fondamentalmente "irritabile", il che permette di pensare un'immensa labilità dialettica. Se ci fosse soltanto un cerchio, il *perpetuum mobile* rischierebbe di arrivare ad un equilibrio che arresterebbe il movimento, a condizione che le forze opposte siano in equilibrio. Ebbene il sangue preso dalla dialettica speculare di Hegel contiene il principio di ogni movimento. Questo principio è un solo punto, il *punctum saliens*, "il punto saliente che fa coincidere la contrazione delle arterie con il rilascio del ventricolo cardiaco" (*Ibid.*, p. 655). Hegel torna alla scoperta di Harvey che, per primo, aveva descritto la circolazione del sangue. Harvey aveva visto nel cuore di un embrione di pulcino questo "*punctum saliens*", un minuscolo punto di pulsazione. È su questo punto preciso che si riesce a riconoscere che un cuore inizia a battere. Hegel rifiuta di trovare la causa della circolazione del sangue in un arco riflesso che porterebbe a una ricerca delle origini senza fine (il cuore non può battere senza il sangue, ma il sangue ha bisogno del cuore per circolare).

«La causa è lei stessa, a sua volta una cosa sulla causa della quale abbiamo di nuovo bisogno di interrogarci, e così di seguito... facendosi coinvolgere verso l'errata infinità, la quale è l'impossibilità di pensare e di rappresentarsi l'universale, il fondamento, l'essere semplice che è l'unità di termini opposti e, in seguito, ciò che non può essere mosso ma che muove» (*Ibid.*, p. 655).

Questo è, secondo Hegel, il movimento autonomo del sangue che è la causa di tutti i cicli della vita organica. Il sangue è diventato un soggetto. È dotato di una volontà propria, una volontà che fa iniziare la vita e dà impulso al movimento di tutto.

Francis Glisson aveva introdotto il concetto di "irritabilità" nel 1650, mentre esaminava una malattia che affliggeva i bambini, il rachitismo. Glisson ne aveva dedotto l'esistenza di un'energia cieca, un dinamismo naturale che percorre il corpo intero. Questa "irritabilità" si sarebbe in seguito trasformata in sensazioni. Delle reazioni "irritabili" di organi quali gli intestini, o il cuore, avevano la capacità ad essere eccitati e questa eccitazione produceva le azioni del corpo. Glisson presupponeva anche un dinamismo vivente che chiamava "*biouisia*" per spiegare come i tessuti di certi organi reagivano a delle stimolazioni senza bisogno di coscienza e di sensazioni.

Un secolo più tardi, Albrecht von Haller riprese questo termine nella sua tesi del 1752. Si sforzava di confutare l'idea materialista di una cieca animazione, di una volontà incosciente che attraversa le sostanze viventi e si differenzia in sensazione e irritabilità. Per lui la sensazione apparteneva ai nervi, l'irritabilità ai muscoli. Von Haller aveva visto il legame tra il sangue e il cuore ma restringeva l'irritabilità al muscolo del cuore, il quale sarebbe "irritato" dall'arrivo del sangue. Sarebbe questa irritazione a scatenare le contrazioni sistoliche.

Comprendiamo perché Hegel cita von Haller per criticarlo: secondo lui, era caduto nella trappola di un ragionamento dell'uovo e della gallina, un errato infinito

logico. Bisognava al contrario che l'irritabilità facesse nascere la soggettività lasciando libero corso alla negatività infinita che lui vedeva all'opera nel sangue. Una tale negatività si trasformava in sete, in fame, in desiderio, questa metamorfosi si manifesta anche nella respirazione: «Il processo della respirazione è la continuità che si espone come interrotta. L'espiazione e l'ispirazione è un'evaporazione del sangue, l'irritabilità evaporante»¹⁹. L'operazione dei polmoni ripete il meccanismo spontaneo del cuore, perché questi movimenti sono collegati:

«Perché dunque il sangue fa riferimento a questa digestione ideale dell'elemento astratto? Il sangue è questa sete assoluta, la sua inquietudine al di dentro di sé stesso e di fronte a sé stesso; il sangue è affamato d'infiammazione, vuole essere differenziato. Più precisamente, una tale digestione è al tempo stesso un processo mediatizzato che implica l'aria, e cioè una trasformazione dell'aria in acido carbonico così come in ciò che è il sangue venoso (sangue scuro carbonato) e in sangue arterioso, ossigenato» (*Ibid.*, p. 674).

Das Blut ist dieser absolute Durst, seine Unruhe in sich und gegen sich selbst. Il sangue è una sete assoluta perché la sua agitazione incessante costituisce un'auto-divisione permanente che si attacca lei stessa. Il sangue è quindi una sostanza vivente che si consuma lei stessa, proprio come l'aria nella respirazione:

«L'aria è ciò che è in sé del fuoco e negativo; il sangue è la stessa cosa in quanto inquietudine sviluppata, – (È lì) il fuoco bruciante dell'organismo dell'animale, fuoco che non si limita a consumarsi, ma si conserva anche come fluido e trova proprio nell'aria il *pabulum vitae* («il nutrimento della vita»)» (*Ibid.*, p. 675).

Ritroviamo qui il principio di questa “inquietudine del negativo”, secondo Jean-Luc Nancy la scoperta concettuale più importante di Hegel²⁰. Il sangue ne offre una delle figure, incarna il processo della negazione, auto-divisione e ricostituzione soggettiva nel modo più concreto. Questo sangue è quindi crudele; una crudeltà inquieta, agitata, che spinta in avanti combinando sadismo e masochismo fa scoprire la legge della vita: ogni rigenerazione presuppone la distruzione, la divisione, la negazione. Saranno seguite poi da una ri-combinazione, ma la crudeltà resta.

Questo era il principio scoperto da Sabina Spielrein in un trattato che aveva talmente impressionato Freud, «*La distruzione come causa del divenire*»²¹, che vi trovò l'idea della pulsione di morte. Il suo trattato del 1912, “*Die Destruktion als Ursache des Werdens*”, pone letteralmente la distruzione ontologica come causa del divenire.

Spielrein cita molto Nietzsche per ricollocare ciò che Hegel analizzava in relazione alle funzioni del cuore e dei polmoni nel meccanismo stesso della sessualità. Lei nota che ogni riproduzione implica dei fattori di negatività, di assorbimento e di distruzione delle cellule in quanto individualità. Questi fattori negativi possono creare angoscia e disgusto, ma se la pulsione raggiunge il suo scopo questi fattori negativi vengono annullati. La vita emerge dalla distruzione, ogni creazione implica un *Untergang*, un declino, una rovina, una decadenza, una caduta.

¹⁹ *Ibid.*, p. 674. Add. § 354, p. 657.

²⁰ Jean-Luc Nancy, *Hegel: L'inquietude du négatif (Hegel, L'inquietudine del negativo)*, Paris, Hachette, 1997.

²¹ Sabina Spielrein, *La destruction comme cause du devenir*, dans *Entre Freud et Jung*, (La distruzione come causa del divenire, in *Tra Freud e Jung*) Aubier, 2013, tradotto da Pierre Rusch, p. 213.

Spielrein fu la prima che spinse Freud in avanti, mostrandogli che bisognava superare la coppia principio di piacere e principio di realtà per riuscire a cogliere che possa esserci della gioia nel dolore e che, in alcune condizioni, l'io voglia la sua auto-abolizione immaginando una distruzione creatrice. Come Nietzsche, ella trova una certa soddisfazione in alcune immagini di auto-distruzione. Divenuto Zarathustra, Nietzsche voleva fondersi nel mare che lo avrebbe unito alla sua Madre mitica. Secondo Spielrein, «il mare (la “madre”) (N.d.T: in francese “il mare” è “la mer”, “la madre” è “la mère” e si pronunciano allo stesso modo.) ... rappresenta il problema oscuro, lo stato nel quale non vi è né luogo, né tempo, né costrizioni (né alto, né basso), uno stato ancora di indifferenziazione, di non-creazione, un Qualche Cosa di immutabile²²». Questa «madre» nella quale si procede è il punto di partenza, ma non di arrivo, di ogni concetto del divenire. Allo stesso modo in *Tristano e Isotta* di Wagner, gli amanti all'acme del loro amore scambiano le loro identità, una prova supplementare del fatto che ogni procreazione riuscita si basa sull'auto-distruzione.

Marrakchi-Mignotte aggiunge alle intuizioni folgoranti di Spielrein un concetto che le mancava, quello del vuoto. Questo vuoto precede qualsiasi divisione, esso sviluppa il concetto di Platone di *kora*, definito nel *Timeo* (48°), Derrida e Julia Kristeva ne hanno fatto un concetto fondamentale delle loro teorie²³. Per entrambi il termine *kora* rimanda a un ricettacolo, un substrato materiale senza nome e forma, una pura deiscenza pronta ad accettare qualsiasi oggetto: un graal di fortuna che può raccogliere il sangue, più o meno puro.

Il sangue rimane attaccato alle origini dell'umanità, perlomeno secondo l'ipotesi di Freud in *Totem e Tabù*. Freud immaginava le società umane fondate sulla uccisione collettiva del padre dell'orda. Questo omicidio sarebbe stato dimenticato e avrebbe, in un secondo tempo, suscitato il rimorso: arrivando con la coscienza morale la deificazione del padre morto, è questo che spiega la genesi della religione. Derrida non fa alcuna fatica a indicare alcune difficoltà di questa teoria delle origini sanguinarie della cultura, quando nota la seguente contraddizione logica: «Sarebbe stato necessario che la morale fosse già lì perché i figli potessero provare, dopo l'uccisione del padre, questa vergogna della quale Freud dice, tuttavia, che è proprio essa a generare la morale²⁴». Similmente questa curiosa contraddizione viene mostrata in uno dei miti fondatori della Genesi, in un saggio di Donoso Cortés: Abele fa un sacrificio di sangue a Dio che lo trova buono, mentre rigetta il sacrificio «ecologico» di suo fratello Caino, è questo che causa la loro mortale rivalità. Cortés riassume questo chiasma paradossale con queste parole: «Abele che versa il sangue ne ha orrore e muore per non spargere il sangue di colui che lo uccide, Caino al contrario, che rifiuta di versare il sangue in segno di espiazione, lo ama al punto da spargere il sangue di suo fratello²⁵».

²² *Ibid.*, p. 218.

²³ Vedasi Jacques Derrida, *Khora*, Paris, Galilée, 1993.

²⁴ Derrida, *La Peine de mort II (La Pena di morte II)*, p. 161.

²⁵ Donoso Cortés, citato da Derrida, *La pena di Morte II*, p. 342.

Tutti questi inizi mitici evocano il testo di Freud «*Il nostro atteggiamento nei confronti della morte*» che Marrakchi-Mignotte commenta, nel quale si può leggere non solo che «la storia primitiva dell'umanità è piena di omicidi, ma anche che «a giudicare dai nostri desideri e dalle nostre volontà inconse, noi stessi non siamo altro che una banda di assassini»²⁶. Questa ipotesi è stata confermata da alcune recenti ricerche in antropologia e in etologia. Nel suo notevole libro, *The Paradox of Goodness*²⁷, Richard Wrangham enuncia la tesi che Homo Sapiens è potuto nascere, ed è potuto evolvere, solo perché nei primi gruppi umani era stata sviluppata una pratica di cooperazione sociale. L'autore vede numerose tracce della pratica di omicidi preventivi che colpivano i maschi troppo potenti e vendicativi. Questo processo di eliminazione dei maschi del gruppo portava con sé il bisogno di comunicare, fare dei piani ed inventare delle strategie, di avere degli strumenti e sviluppare il linguaggio.

La socialità avrebbe le sue fondamenta sull'uccisione collettiva, da qui le origini sanguinarie della civiltà, del linguaggio e della religione. Anche se il nome di Freud non viene mai menzionato da Wrangham, che è un neo-Darwinista, lui avrebbe approvato questa tesi sulle radici «paradossali» della civilizzazione.

Il mito fondatore della crudeltà: Prometeo

Freud aveva letto Nietzsche il quale aveva fatto della crudeltà oltre che una parola d'ordine anche un valore paradossale. D'altronde Maggie Nelson fece una prefazione al suo libro sulla crudeltà, sopra citato, citando Nietzsche: «Bisogna aprire gli occhi e considerare bene la crudeltà»²⁸. Nietzsche non aveva smesso di meditare sulle sorti di Prometeo, questo Titano condannato da Zeus, ad una pena crudele, per aver aiutato l'umanità ad acquisire il fuoco e gli attrezzi. Secondo lui questo mito simboleggiava una rivolta degli umani contro il potere degli dèi. Una tale lotta sarà dimenticata quando la fede negli Dèi sarà scomparsa. Nietzsche immagina inoltre che Prometeo incarni il vero demiurgo, perché pensa che se egli ha creato la razza umana ha dovuto creare anche gli Dèi:

«Prometeo, attraverso una sorta di *delirio* non doveva forse immaginarsi, prima di aver *sottratto* la luce e prima di dover spiare questo crimine, per scoprire infine che aveva creato la luce attraverso il suo *stesso desiderio di luce* e che non soltanto l'uomo ma anche *il dio* erano l'opera delle *sue* mani, dell'argilla lavorata con le sue mani? Che il tutto fosse nient'altro che immagini del creatore di immagini? Come anche il delirio, il furto, il Caucaso, l'avvoltoio e tutta la tragica *Prométheia* di tutti i cercatori della conoscenza?»²⁹.

²⁶ Freud, 1915a, PUF, 1985, p. 257 et 264.

²⁷ Richard Wrangham, *The Goodness Paradox: The Strange relationship between Virtue and Violence in Human Evolution*, New York, Pantheon Books, 2019.

²⁸ Nietzsche, *Par delà le Bien et le Mal (Al di là del Bene e del Male)* (1886), citato da Maggie Nelson in *The Art of Cruelty*, p. 3.

²⁹ Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir (La gaia scienza)*, traduzione di Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1982, p. 205; corsivo nel testo.

Il Prometeo di Nietzsche sarebbe l'Uomo in cammino verso una nuova trasformazione, perché indica la strada del Superuomo. La maggior parte dei miti che lo riguardano rivelano che lui aveva un'arma nascosta: sapeva un segreto riguardante Zeus, avendo un oracolo predetto che sarebbe stato detronizzato da suo figlio, una ripetizione di ciò che lui stesso aveva fatto al suo proprio padre. Prometeo è quindi torturato crudelmente da Zeus perché il suo sapere fa tremare gli dei – lui sa che gli dei sono anch'essi mortali. Marrakchi-Mignotte ha ben percepito la dinamica così come viene rappresentata da Eschilo, per il quale Prometeo rappresentava un intermediario tra gli dèi e l'umanità:

«... in questo conflitto esterno tra gli uomini e Zeus, Prometeo è l'intermediario che chiude il vuoto del fuoco divorante di Zeus in collera: lo nutre con il suo proprio fuoco materializzato consumandovi il proprio corpo, riducendolo a una sostanza di fuoco epurato: il fegato. Diremo che Prometeo nutre il vuoto di Zeus con il suo proprio «sangue profondo» che supera, senza abolirlo, lo strappo che si è creato e che lui vuole mantenere, tra le due parti del suo essere: la parte divina e la parte umana».

Come Nietzsche, Salomon Reinach sapeva che Prometeo offriva un ponte tra un mito di metamorfosi e un mito di resurrezione. Freud conosceva il suo libro principale *Culti, Miti e Religioni* e lo cita a proposito del caso del presidente Schreber, nella postfazione del suo progetto:

«È questo delirante privilegio di essere capace di fissare il sole senza venirne accecato che presenta un interesse mitologico. Salomon Reinach (in nota: *Culti, miti e religioni*, 1908, t.III, p. 80. Secondo Keller, *Tiere des Altertums (gli animali nell'antichità)*) dice, infatti, che i naturalisti dell'antichità concedevano questo potere solo all'aquila che, abitando gli strati più alti dell'atmosfera, sembrava loro in un rapporto particolarmente intimo con il cielo, il sole e il lampo (in nota: Si mettevano delle effigi di aquile nel punto più alto dei templi: erano una sorta di parafulmini "magici") (Salomon Reinach, *loc. cit.*)»³⁰.

Vale la pena vedere ciò che Reinach dice a proposito di Prometeo, riassumo qui l'analisi. Secondo lui, Prometeo era un Titano astuto che aveva rubato il fuoco dal cielo e l'aveva dato agli uomini. Zeus lo punisce inchiodandolo sulla roccia e facendogli divorare il fegato da un'aquila (in altre versioni è un avvoltoio). Il suo fegato veniva continuamente ricostituito in modo tale che il suo supplizio non avesse mai fine. Secondo l'interpretazione originale di Reinach, Prometeo stesso era stato un'aquila che era stata punita e crocifissa su una roccia. Come arriva a questa deduzione? Nota che il nome Prometeo, che significava «capace di vedere molto lontano», veniva spesso usato come epiteto per le aquile dallo sguardo profondo. L'aquila, che anche per Eschilo veniva concepita come «portatrice di fuoco», era collegata al fulmine. L'aquila venne dunque crocifissa da Zeus per punirla di aver sottratto il fuoco dai cieli; la leggenda trasforma il Titano, incaricato di questo basso compito, in vittima espiatoria. Prometeo fu messo dunque al posto dell'uccello sacrilego per divenire allora, come voleva Nietzsche che cita Reinach, un «superuomo»³¹. Se il boia era diventato vittima, la sua perpetua sofferenza gli aveva fatto ottenere di dive-

30 Sigmund Freud, «Le Président Schreber», *Les cinq psychanalyses*, (Casi clinici 6: «Il caso Schreber»), PUF, 1973, p. 322.

31 Salomon Reinach, *Cultes, mythes et religions*, (*Culti, miti e religioni*) 1908, t.III, p. 86 (accessibile con Gallica).

nire un simbolo della ribellione umana e anche uno dei primi emblemi visibili della resurrezione. La sua continua metamorfosi non poteva non interessare Franz Kafka, che aveva letto anche lui Nietzsche (era il suo filosofo preferito) e Salomon Reinach.

Il mito di Prometeo trasformato in aquila crocifissa affascinava Kafka, egli aveva inoltre meditato sul legame del suo cognome con gli uccelli (*kafka* vuol dire «cornacchia» in ceco). Il Titano inchiodato sulla roccia incarnava la sua personale lotta contro un Padre dominatore; sapeva bene che non se ne sarebbe potuto mai liberare in un sol colpo. Il suo modello era piuttosto quello dell'animale che crede di essere libero se solo può procurarsi la sofferenza: «L'animale strappa il frustino al suo padrone e si frustra per divenire suo pari; ignora che lì vi è solo una illusione provocata da un nuovo nodo nella cinghia del frustino del padrone³²». Incontra quindi sempre giri e nodi a questi livelli sovrapposti di senso: è in queste spirali che si trova presa la tensione esistente tra l'accecamento e la volontà di liberarsi. Ciò si riesce a leggere in una delle versioni della parabola su Prometeo, che prende la forma di una meditazione nietzschiana sull'obsolescenza e sull'oblio:

«Quattro leggende raccontano la storia di Prometeo: secondo la prima fu incatenato sul Caucaso perché aveva tradito gli dei a favore degli uomini, gli dei inviarono contro di lui delle aquile che divorarono il suo fegato che sempre rinasceva.

Secondo la seconda, Prometeo per sfuggire al dolore dei becchi che lo dilaniavano sprofondò sempre più all'interno della roccia fino a diventare tutt'uno con essa.

Secondo la terza, nel corso dei millenni il suo tradimento fu dimenticato, gli dèi dimenticarono, le aquile e lui stesso dimenticarono.

Secondo la quarta, ci si stancò di ciò che aveva perso la sua ragione d'essere, gli dèi si stancarono, le aquile si stancarono e la piaga, stanca, si richiuse. Restava l'esplicabile roccia. – La leggenda tenta di spiegare l'inesplicabile. Nascendo da un fondo di verità, bisogna che ritorni all'inesplicabile³³.

Nella versione iniziale, Kafka cominciava la frase in relazione alle leggende la cui funzione sarebbe di spiegare i fenomeni naturali. Max Brod decise di cambiare l'ordine, questo ne fa senza dubbio un testo più piacevole ma meno vicino alle intenzioni dell'autore. Kafka aveva previsto di citare il caso di Prometeo come un esempio di metamorfosi il cui significato si perde. Ciò che resta, una volta persa la fede nel divino, è questo enigma che congiunge i miti con una Natura opaca, indifferente, totalmente altra.

Prometeo si vede affievolito in quattro tempi in un progressivo cancellamento del significato che segue ad un processo di esaurimento. L'eroe si è trasformato in una semplice roccia, e tutti hanno dimenticato il suo dolore e i motivi della sua punizione.

Eppure ciò che resta si chiama verità e fa ritorno verso il suo fondamento, ciò che Heidegger chiama un *Wahrheitsgrund*. Qual sarebbe questo fondamento? Questa montagna, queste rocce, un substrato che non chiede spiegazioni poiché si accontenta di essere lì. Tutto il resto è stato inventato per dare un significato a ciò che non

32 Franz Kafka, *Aphorismes (Aforismi e frammenti)*, trad. Guy Fillion, Paris, Joseph K.2011, p. 19.

33 Franz Kafka, «(Prométhée)» («Prometeo»), tradotto da Marthe Robert, *Oeuvres complètes II (Opere complete II)*, édition de Claude David, Paris, Gallimard, Pléiade, 1980 p. 544-545.

ha bisogno di senso. Se il testo si prende gioco della tendenza storica che va verso una dispersione, una demistificazione, un'entropia ermeneutica, in un movimento che rimanda i miti alla loro produttività fantasmatica, esso afferma nondimeno un fondamento minimo. È ciò che suggerisce un altro aforisma: «La felicità è comprendere che il posto che occupi sul suolo non può essere più grande dello spazio che coprono i tuoi due piedi.³⁴» Ma questa è la faccia positiva dell'apologo e Kafka non si accontenta di questa saggezza minimalista. La roccia andrà quindi assottigliandosi per trasformarsi in pietra, semplice sasso che bisogna velocemente gettare lontano: «Saldo come una mano che tiene una pietra. Ma la tiene saldamente solo per lanciarla ancora più lontano, tanto lontano quanto porta il cammino»³⁵.

Questo genererà un altro fantasma prometeico, molto più crudele e doloroso questa volta. Lo si incontra in un breve testo su un avvoltoio che tortura il narratore. Comincia così: «Era un avvoltoio che dava dei forti colpi di becco sui miei piedi. Aveva già strappato i miei stivali e le calze, e adesso attaccava direttamente i piedi»³⁶. Un passante prova pietà e vuole aiutare il narratore il quale gli spiega che è senza difese di fronte a un uccello feroce e sanguinario che minacciava il suo viso; per questo, per evitare il peggio, ha preferito sacrificare i suoi piedi. L'uomo propone di uccidere l'uccello con un colpo di fucile. Va quindi a cercare un fucile a casa sua. La conclusione offre una soluzione abbastanza ambigua:

«L'avvoltoio aveva ascoltato tranquillamente la nostra conversazione e aveva spostato lo sguardo tra il signore e me. Vidi adesso che aveva capito tutto; volò via, chinò all'indietro per prendere uno slancio sufficiente e poi, simile a un lanciatore di giavellotto, affondò il suo becco nella mia bocca fino al più profondo di me stesso. Cadendo indietro, io sentii con sollievo che annegava senza speranza di salvezza nel mio sangue che era fuoriuscito dalle sue rive e riempiva tutte le mie viscere»³⁷.

Qui si assiste alla morte simultanea del narratore e del suo avvoltoio la cui crudeltà non può essere temperata che attraverso un diluvio di sangue, premonizione della fine di Kafka la cui tubercolosi si era già manifestata con abbondanti emissioni di sangue. Torniamo verso le analisi di Marrakchi-Mignotte che nel suo epilogo ricorda, con Winnicott, il significato inconscio di questo sangue che cola ovunque e che si spande in tutta la storia dell'umanità. Se vi è un'immortalità, non può essere che quella di quest'organo che condensa la sofferenza dell'eroe, questo fegato che si rigenera per fare della vittima, come nelle fantasie omicide di Sade, una preda palpitante sempre offerta ai becchi o alle lame. Se la crudeltà è immortale, essa conserva un rapporto intrinseco con il lavoro di scrittura.

La scrittura affronta la crudeltà degli dèi, dei genitori, della vita. Così le aquile, dicevano le leggende riportate da Reinach e citate da Freud, avevano l'abitudine di

34 Franz Kafka, *Aphorismes*, op. cit. p. 17, traduzione modificata.

35 *Ibid.*

36 Franz Kafka, *Le vautour (L'avvoltoio)* Traduzione di Claude David, Franz Kafka, *Oeuvres Complètes II (Opere Complete II)*, p. 589.

37 *Ibid.*

COSMOGONIA DELLA VITA INFANTILE

testare i loro piccoli. Se erano troppo deboli, se i loro occhi non potevano sostenere il fulgore del sole, gli aquilotti venivano precipitati fuori dal nido, senza pietà. Era una “ordalia” ante litteram, come spiega Freud a proposito di Schreber. Ebbene non può esserci più grande contrasto tra quest’organo scuro, umido e trasudante, il fegato torturato e l’occhio che resiste ai raggi che emanano direttamente da un sole accecante. Kafka, come Freud, voleva vedere questa verità, a costo di accecarsi. Tutto il programma estetico di Kafka è riassunto in questa frase:

«Venire accecati dalla verità, è tutta là la nostra arte; è vera solo la luce sul viso grottesco che indietreggia»³⁸. Kafka potrebbe essere sostituito da James Joyce che si presentava spesso come un «Gesù piangente» e che presentava così la città di Trieste dove passò gran parte della sua vita e dove scrisse l’essenziale dell’Ulisse: “And “crudelfinzione” Trieste, ah Trieste ate I my liver!”³⁹ (E “crudelfinzione” Trieste, ah Trieste ci mangiai il mio fegato!). Quando giunse a Parigi dove si sistemò, lo aspettava il compito quasi infinito del suo *work in progress*, *Finnegans Wake*, un testo che lui chiamò la sua “*cruefiction*”, mischiando crocifissione, crudele e fiction: “O, you were excruciated, in honour bound to the cross of your own cruefiction!”⁴⁰ (Oh, sei stato straziato, in onore legato alla croce della tua stessa *cruefiction*!).

38 Franz Kafka, *Aphorismes (op. cit)*, trad. Guy Fillion, Paris, Joseph K., 2011, p. 29. Sviluppo questo tema in *Rires prodigues*, Paris, Stilus, 2021.

39 James Joyce, *Finnegans Wake*, London, Faber, 1939, p. 301.

40 *Ibid.*, p. 192.

Nota preliminare

«Se la società è minacciata non è tanto a causa del comportamento aggressivo umano, quanto piuttosto a causa della rimozione, nell'individuo, della sua stessa aggressività⁴¹». Questo inquietante pensiero di Winnicott ci spinge ad una rilettura di Freud, con il quale siamo rimasti alla nozione di pulsione di morte per dare conto di una crudeltà, sempre soprannumeraria, che spieghi il Disagio della civiltà. Sconcertante in effetti lo è, tanto più che Winnicott sposta il concetto freudiano di rimozione originaria ricollegandolo a un fattore di dissociazione primaria de «LA FEMMINA» che egli definisce come «la madre non riconosciuta dei primi mesi della vita di ogni uomo e di ogni donna⁴²». Lo «stato di dissociazione» materna (Winnicott parla addirittura di «stato schizoide⁴³») – quale condizione di rimozione originaria – è la matrice dell'attitudine umana a manifestare il suo comportamento aggressivo invece di «rimuoverlo» nel senso freudiano di rimozione primaria o secondaria.

Di fronte ad un secolo nel corso del quale Thanatos ha preso completamente il sopravvento su Eros, come può la teoria di Freud che si è sempre appoggiata sulla «rocca basaltica del biologico», confrontarsi con le conoscenze dei suoi successori e con le conoscenze della biologia e della fisica moderne?

Lacan ha aperto ampiamente la strada di questa rilettura ponendo, sull'orizzonte della parola, le leggi del vuoto che egli ha chiamato «la mancanza», spiegando in questo modo perché «il vero amore sfocia nell'odio⁴⁴», perché Thanatos prevalga sempre su Eros.

Questo studio, estendendo il pensiero di Winnicott e partendo dalla lezione di Lacan, propone una rilettura di Freud che ci porta a situare la crudeltà, nella teoria psicanalitica attuale, come originaria. Ma bisogna prima di tutto capirsi sulla parola «crudeltà» e sulla parola «origine», partendo dall'interrogativo di Winnicott sulle condizioni che permettono all'individuo di prendere possesso delle proprie radici aggressive.

A quanto mi risulta, il tema della crudeltà non ha suscitato in letteratura l'attenzione che merita, penso inoltre che le teorie psicanalitiche non abbiano dato il giusto peso alla crudeltà dell'ambiente primitivo dell'inizio della vita né allo stato di dissociazione che questa crudeltà dell'inizio della vita richiede da parte della madre, per consentire l'adattamento del nuovo individuo all'impulso distruttivo e

41 D.W. Winnicott, *De la pédiatrie à la psychanalyse*, dans «L'aggressivité et ses rapports avec le développement affectif» (*Dalla pediatria alla psicanalisi*, in «L'aggressività e i suoi rapporti con lo sviluppo affettivo») Payot, 1976, p. 80.

42 D.W. Winnicott, *Conversations ordinaires*, dans «Ce féminisme» (*Conversazioni ordinarie*, in «Questo femminismo»), Gallimard, 1988, p. 217.

43 D.W. Winnicott, *De la pédiatrie à la psychanalyse*, dans «La préoccupation maternelle primaire» (*Dalla pediatria alla psicanalisi*, in «La preoccupazione materna primaria», (1956), Payot, 1976, p. 170.

44 J. Lacan, *Séminaire XX Encore*, Seuil, 1975, p. 133.

formare con quest'ultimo l'unità primaria. Gli autori classici come Freud e Melania Klein hanno considerato la crudeltà principalmente come il risultato del districarsi delle pulsioni di vita e di morte, d'amore e d'odio, e hanno parlato per esempio della crudeltà di un super-io tirannico. Mentre Freud ha sempre associato crudeltà e sessualità: ricerche più recenti successive al concetto di «io-pelle», introdotto da Esther Bick e poi elaborato da Didier Anzieu, hanno dato luogo all'opera collettiva *Figure della crudeltà* (sotto la direzione di Guillemine Chaudoye e Dominique Cuppa, 2012) che ricollega la crudeltà soprattutto alle pulsioni di auto-conservazione e ai processi narcisistici primari. Altri autori contemporanei (Maggie Nelson, *The art of cruelty: A Reckoning*, New York, Norton 2011) hanno considerato la crudeltà nella società moderna, mettendo in evidenza le diverse espressioni della crudeltà nei media, nella letteratura e nell'arte. Inoltre, un libro collettaneo (*L'idéal et la cruauté*, Lignes, 2015) esamina le responsabilità del processo di radicalizzazione e del passaggio all'azione violenta. Altre pubblicazioni (*Cruautés*, PuF 2013, e più recentemente *Figures de la cruauté entre civilisation et barbarie*, Press 2016) esaminano diversi aspetti psicopatologici della crudeltà nella clinica, nei crimini collettivi e seriali. Tutti questi contributi meritano la nostra attenzione ma per il nostro scopo non è utile farne un inventario, dal momento che la maggior parte di questi lavori prende in considerazione la crudeltà nell'accezione ordinaria del termine.

In compenso, un passo importante in direzione del mio approccio alla crudeltà è stato fatto nel 2000 quando, ne *Gli stati generali della psicanalisi*, Deridda avanza l'ipotesi di una crudeltà sovrana e «senza alibi», una crudeltà al di là della pulsione di morte che costituirebbe l'oggetto vero e proprio della psicanalisi. René Major riprende questo tema in «*La démocratie en cruauté*» (Galilée, 2003, p. 125) e parla di una «ospitalità incondizionata», «una ospitalità che la psicanalisi avrebbe proprio quale correlativo di ciò che si riserva di trattare: la crudeltà». Malgrado ciò, l'approccio di questo libro è totalmente diverso in quanto esamina «la tendenza innata nell'umano (...) al male, all'aggressività e alla distruttività, così come alla crudeltà» tendenza che Freud in *Disagio della civiltà* attribuisce all'uomo. È questa innata tendenza che questo libro esplora estendendo la teoria che Freud sostiene, alla fine della sua opera, della «roccia basaltica» come base della vita psichica, appoggiandosi sui più recenti contributi delle scienze biologiche e della fisica quantistica. In effetti questa «tendenza innata alla crudeltà» si manifesta sin dalla fecondazione dell'uovo e ben prima del suo annidamento nell'utero, attraverso ciò che le scienze biologiche chiamano «suicidio cellulare» o «morte creatrice» (Ameisen, 1999). Questi processi di auto-distruzione cellulare equilibrano le fluttuazioni del vuoto fisico primitivo che struttura l'organismo materno e veglia sulla sua immunità e che considera l'uovo come un corpo estraneo. Così pacificato, il vuoto primitivo diventa il vero e proprio recinto dell'uovo di cui rinforza o inibisce la forza di auto-distruzione cellulare la quale crea, nel cuore stesso dell'ammasso cellulare che compone l'uovo, una cavità centrale, cioè un vuoto centrale*⁴⁵ a partire dal quale

⁴⁵ Gli asterischi che si succedono nel corso del libro rinviano il lettore al glossario posto alla fine del libro.

l'embrione va ad auto-strutturarsi. Così il vuoto primitivo e il vuoto centrale insieme costituiscono l'unità primaria.

La crudeltà rappresenta dunque la funzione ricorsiva del vuoto primitivo, attraverso la quale questo vuoto, che possiamo chiamare vuoto paterno, non cessa di fare ritorno a sé stesso tramite i processi "sessuali" che induce e che lo appaiono a sé stesso. La nascita costituisce quindi una trasgressione di questa dinamica: dopo aver acconsentito alla generazione, il vuoto primitivo si risollewa di nuovo crudelmente contro di essa liberandosi dai legami precedentemente contratti. Come una molla tesa prima all'estremo, l'attività ricorsiva di questo vuoto è decuplicata nella misura della sua saturazione anteriore e si esercita non più attraverso l'espansione procreatrice del *genos* ma attraverso l'espansione delirante del *logos* che invade la madre alla fine della gravidanza e induce in lei uno stato di follia. L'attitudine alla dissociazione de «LA FEMMINA» che le permette di diventare il corpo collettivo necessario a soddisfare i violenti bisogni della ricorsività del vuoto primitivo, riuscirà o meno a restaurare l'unicità di questo vuoto primitivo a favore del soggetto e a favore della realizzazione fantasmatica degli impulsi distruttori propri di quest'ultimo. Perché è questa realizzazione, a livello simbolico, della sua stessa tendenza alla crudeltà che strutturerà l'inconscio del soggetto e renderà il soggetto reale capace, in un secondo tempo, di oggettivare l'oggetto, ovvero l'alterità del vuoto primitivo. È questo il tema di questo libro. Esso rimane nella continuità dell'inquietudine di Freud che già nel 1912 si interrogava sulla crudeltà del pasto totemico per l'instaurazione di una «comunità di sostanza» tra padre e «figlio» e poi nel 1932 sulla Acquisizione del fuoco da parte dell'uomo. Nella sua opera finale, *Mosé e il monoteismo*, Freud torna nuovamente sui processi collettivi che, ricollegandosi all'uccisione del padre primitivo, ricreano la molteplicità del padre e fondano la comunità dei fratelli sulla comune consumazione del padre. Questo libro prende in prestito le stesse fonti scientifiche di Freud, ma considera questa consumazione comune del padre come un versamento di sangue equivalente a un incesto senza tracce. Come dice Bollack (1995), questo incesto senza traccia rappresenta un sacrificio umano: «il sangue della tribù (*phylon*), è quello che è rimasto nella tribù, senza mischiarsi ad un altro, (...) ledendo così la vita e mettendosi dalla parte della morte (p. 211)». In questa prospettiva, questo saggio ipotizza che l'uccisione del padre primitivo si riproduca ad ogni nascita e implica che per ogni generazione vi sia lo stesso versamento di sangue per ristabilire la catena di filiazione che la ricollega al padre e che viene bloccata dalla nascita. Postulando un isomorfismo tra l'energia della libido del padre primitivo e l'energia quantica del vuoto fisico che struttura il vivente, questo libro interroga la sessualità del padre primitivo il cui obiettivo non è la riproduzione sessuata, ma la produzione delle repliche che lo fecondano e lo mantengono come fonte di vita. A questo proposito la «follia» materna è considerata come modalità di fabbricazione di queste repliche, esse soddisfano il godimento crudele del padre che si nutre dei suoi figli. I figli intesi nel senso di elementi maschili ereditati dal padre attraverso

la madre, ai quali lei rinuncia a favore del padre per ottenere da quest'ultimo il suo impegno totale nei confronti della nuova generazione.

L'ipotesi che sosterremo lungo tutto il libro, e di cui tenteremo di esaminare i paradossi, verte sulla necessità di una libido terza che incarna questo corpo sessuale collettivo – che Winnicott (1988) chiama «strato di sostanza» – per stabilire un'unicità aperta tra padre e figlio diventati, in seguito alla nascita biologica, contraddittori supremi. Questa ipotesi pone quindi l'accento sulla precarietà della filiazione al padre primitivo e interroga l'«*Hilflosigkeit*» (angoscia senza rimedio) del neonato e il «trauma della nascita», come indici della minaccia della perdita del padre quale perdita di origine che racchiude le radici aggressive del soggetto, ossia il suo potenziale di vita. L'uccisione del padre e la colpa che ne risulta sarebbero allora, secondo Freud, l'espressione di questo trauma che è all'origine della religione, all'origine dell'organizzazione collettiva dell'umanità così come dell'instaurazione tardiva della nozione di individuo in quanto trionfo su questa stessa precarietà.

Ma l'introduzione di un terzo dinamismo indipendente dal padre e dal figlio (indipendente, dunque, dalle pulsioni di morte e dalle pulsioni di vita), luogo di lavoro sotterraneo dove germinano delle forze del padre sottostanti ai processi di soggettivazione, costringe a riconsiderare con occhi nuovi le basi fondanti della psicanalisi relative alla questione del divieto di incesto e del divieto di uccidere che regolano il complesso di castrazione.

Questa questione deve necessariamente prendere in considerazione la crudeltà del padre/vuoto primitivo, che sottende l'accesso degli ominidi al linguaggio e alla sessualità, e implicare un pensiero nuovo del corpo che contenga il vuoto primitivo e che presieda alla trasmissione dei suoi principi, distruttori e creatori.

Introduzione

Nel saggio *“Analisi terminabile e interminabile”* Freud critica i tentativi di abbreviare la durata delle analisi e, notoriamente, il tentativo di Otto Rank, basato sulla teoria del “Trauma della nascita”, in cui si suppone che l’atto della nascita stesso sia la vera fonte della nevrosi, sostenendo la possibilità che la “fissazione originaria” alla madre non fosse superata e che essa persistesse come “rimozione originaria”. Grazie alla liquidazione analitica di questo trauma originario, Rank sperava di eliminare l’intera nevrosi di modo che questo piccolo pezzo di analisi economizzasse tutto il lavoro analitico rimanente.

L’ipotesi che l’autrice sostiene nel suo libro *“Cosmogonia della vita infantile”* è che il trauma della nascita sia relativo non alla fissazione originaria alla madre, ma alla dipendenza assoluta dell’embrione, come del feto e del neonato, ad un ambiente fisico che ne è il principio generico, ma un principio generico che non sopravvive al suo stesso concepimento. Esso si oppone all’annidamento dell’uovo e rappresenta un fattore critico permanente lungo tutta la gestazione dell’embrione e del feto. Questa criticità dell’ambiente primitivo raggiunge il suo periodo culminante alla nascita, nel momento della rottura delle membrane in cui si esprime di nuovo la natura esplosiva, come nel momento del concepimento. L’ambiente primitivo esplose in “forze considerevoli ... che sono istantaneamente nella continuità della crudezza dello stato iniziale”, dice Winnicott (*“La natura umana”*). Il trauma della nascita è dunque relativo a questa tendenza dell’ambiente primitivo a non sopravvivere e a vendicarsi con rappresaglie, secondo il pensiero di Winnicott.

Questo ambiente è un vuoto, cioè un campo di forze quantiche da cui possono emergere sia il caos che l’ordine.

Ma il genio di Winnicott anticipa anche le ricerche recenti in biologia quantica ed in immunologia che mostrano come il corpo sia organizzato intorno ad un “vuoto centrale”, quello stesso che designa come il nucleo del sé.

Nel suo libro *“La natura umana”* questa stessa si sviluppa sul fondo di una lotta tra due vuoti: da una parte il vuoto/ambiente che esprime la sua tendenza a non sopravvivere e dall’altra il vuoto centrale del nuovo individuo che non ha ancora costituito le sue proprie forze di contro-investimento per allearsi con il vuoto/ambiente da cui dipende vitalmente.

Ho voluto sottolineare questa prima parte del libro di Touria Marrakchi Mignotte perché ho condiviso e profondamente ammirato il coraggio di arricchire la psicanalisi di pensieri nuovi e corrispondenti alle ricerche nella fisica e in altre discipline. Questo libro sembra difficile ma non lo è perché ci dà la possibilità di trovare pensieri diversi e nuovi modi di lavorare nel campo analitico associato alle nuove ricerche.

COSMOGONIA DELLA VITA INFANTILE

Adamo Vergine ed io avevamo scritto a Touria Marrakchi Mignotte dopo la lettura del suo libro per l'edizione inglese. Adamo scriveva: «*Touria fa per la prima volta un approccio euristico dell'origine della "crudeltà", ad un livello pluridisciplinare associando biologia, fisica, fisica quantica e psicoanalisi. Il suo apporto considerevole apre nuovi orizzonti per le "analisi senza fine" che affondano in una conflittualità senza soluzione con i soli strumenti dell'associazione libera e dell'attenzione fluttuante. "Una follia, quella della madre, ne congiunge un'altra, quella del padre primitivo che inventa l'alterità ad ogni nascita": questo turbante pensiero di Touria fa attecchire la psicopatologia clinica nel più strano insieme di parentela che possiamo immaginare ed il cui scacco costituisce lo zoccolo del "super io crudele"*».

Adamo Vergine e Pia De Silvestris