

Giuseppe Viviano<sup>1</sup>

*Sull'umanità del crimine. La violenza non simbolizzabile.*

ABSTRACT

The thesis proposed is that violence is intrinsic to human nature, as both the subject and society are shaped by it. As a structural element, violence cannot simply be eradicated or isolated, since such an attempt would itself constitute a violent act. Instead, it is necessary to develop a politics that constantly engages with the reality of violence and its irreducibility. From this perspective, it becomes possible to interpret the offender without conflating the criminal act with the person who commits it.

KEYWORDS

Unconscious; Crime; Institution; Violence; Subject

INDICE

1. Il reale della violenza. 2. L'incorporazione della violenza. 3. L'atto criminale.

1. Il reale della violenza

Una settimana dopo il crollo della borsa di New York, Freud consegna uno dei suoi saggi antropologici più importanti, *Il disagio della civiltà*. Immergendosi tra le pagine si può avere l'impressione che il padre della psicoanalisi sia stata una persona pessimista, almeno in questo lavoro. Dall'analisi emerge come, per quanto si possa sforzare il soggetto, essendo un animale sociale, non raggiungerà mai la felicità, nel senso pieno del termine. Ci sarà sempre qualcosa, un pericolo, un malessere, che angoscerà. Ma cosa impedisce il raggiungimento ed il mantenimento dello stato di perenne felicità? La risposta freudiana è netta: la causa va ricercata in ciò che regola la vita umana, o detto meglio, la società. Nonostante sia aumentato il benessere, tramite il progresso scientifico, rimane presente sempre un negativo portatore di disagio. Un negativo, questo, non completamente riducibile agli effetti collaterali della scienza, al suo risvolto distruttivo. Per quanto da un lato il processo di civilizzazione con le sue pratiche culturali tenti di risolvere ogni male, da un altro lato riappare ostinatamente un elemento perturbante. Si può solo tentare di ottenere del piacere ed evitare il dolore. Impegnarsi a seguire le varie saggezze orientali, recludersi per evitare il più possibile i contatti con gli altri, entrare in uno stato maniacale, fare uso di sostanze chimiche, sono solo alcune delle temporanee soluzioni trovate per allontanare la sofferenza, la quale minaccia tramite tre elementi: il corpo, il quale oltre ad essere destinato a deteriorarsi, ad indebolirsi si palesa a volte come un estraneo impossibile da controllare; il mondo esterno, che per quanto si tenta di asservire e forse proprio per lo sfruttamento ricevuto, risulta irruento; le relazioni sociali e le tensioni affettive che possono provocare (Freud [1929] 1989a: 569). Ciò che unisce questi tre punti è la pulsione, i suoi effetti ed i vari tentativi che si attuano per governarla. In campo c'è il singolare ed il collettivo, l'intimo ed il politico, da considerare non dicotomicamente – l'individuo e la società – ma come un'unica infrastruttura, attraverso la quale avviene la produzione del sociale e del soggetto (Deleuze - Guattari 2002). Semplificando, il disagio della civiltà avviene perché l'ordine simbolico, ossia le

<sup>1</sup> Giuseppe Viviano, Università degli Studi di Salerno; RPsy, Université Rennes 2. Email: vivianogius@gmail.com

leggi, le norme, gli usi e i costumi della civiltà tentano non solo di curare i mali dai quali la vita è afflitta, ma di disciplinare il non simbolizzabile, il reale della pulsione. Pertanto, il presupposto della società è la frustrazione, la rimozione, la repressione pulsionale e, non a caso, “l'uomo diventa nevrotico perché è incapace di sopportare il peso della frustrazione che la società gli impone affinché egli possa mettersi al servizio dei suoi ideali civili” (Freud [1929] 1989a: 578). È possibile, quindi, che le pulsioni siano sublimato, cioè cambino la loro modalità di soddisfacimento, oppure possano essere corrose, creando le cosiddette particolarità del carattere. In ultimo, e non per importanza, può avvenire la rimozione, meccanismo dominante nel campo delle relazioni umane, una rinuncia personale che provoca una insoddisfazione. Se ciò avviene è perché il desiderio, il godimento e le passioni del soggetto, per quanto disciplinati, non sono mai del tutto addomesticati. C'è sempre un resto, un eccesso, una resistenza alla sussunzione dell'ordine simbolico. Pertanto, le istituzioni giustificano i loro modi di operare definendo la natura umana ribelle ma non a tal punto da non essere malleabile. Effettivamente, nel soggetto “l'aggressività viene introiettata, interiorizzata, propriamente viene rimandata là donde è venuta, ossia è rivolta contro il proprio Io. Qui viene assunta da una parte dell'Io che si contrappone come Super-Io al rimanente, ed ora come ‘coscienza’” (610). Viene dunque spontaneo chiedersi perché l'essere umano sia un essere sociale. Il mito fabbricato dall'antropologia freudiana ritrova, nella notte dei tempi, delle orde primitive, al cui vertice spadroneggia un maschio autoritario senza alcun limite al suo godimento, accaparrandosi tutte le femmine e allontanando ogni possibile concorrente. Questi ultimi, per nulla soddisfatti della loro condizione, concordano di uccidere il padre e di divorarlo ma “il progenitore violento era stato senza dubbio il modello invidiato e temuto da ciascun membro della schiera dei fratelli” (Freud [1913] 1989c: 146). Questi due sentimenti contrastanti, l'invidia ed il timore, conducono i fratelli, nei primi momenti dopo l'atto parricida, a contendersi il posto lasciato vuoto, il posto del despota, ma a prendere il sopravvento sono il legame di reciprocità formatosi con l'odio condiviso verso il padre ed il ricordo dell'atto liberatorio. Per tale mitologia, è a partire da questo momento che prende forma la prima “organizzazione sociale, [ossia] con la rinuncia pulsionale, il riconoscimento di obbligazioni reciproche, la fondazione di determinate istituzioni dichiarate inviolabili (sacre) [...] Di qui il tabù dell'incesto e l'imposizione dell'esogamia” (Freud [1934-38] 1989b: 404). Il soggetto è scisso quindi tra due poli, uno verso cui si situa la felicità, il godimento pieno, l'altro invece la moralità, definita ed interiorizzata tramite le interazioni istituite dalle istituzioni sociali al fine di mantenere un loro ordine. Quest'ultimo, apparendo come costrizione che si ripete nel decidere come, quando e dove una cosa deve o non deve essere fatta, concede la possibilità di regolare le relazioni sociali, le quali sarebbero altrimenti arbitrarie. Mitologicamente, la vita sociale si realizza con l'affermarsi di una maggioranza capace di prevalere su qualsiasi singolo, opponendosi “come ‘diritto’ al potere del singolo, che viene condannato come ‘forza brutta’”. [...] Quindi, il primo requisito della civiltà è la giustizia, cioè la sicurezza che l'ordine statuito non sarà infranto a favore di nessuno” (Freud [1929] 1989a: 585).

Nessun reperto archeologico indica l'esistenza preistorica di qualche orda che sopprime il proprio capo branco, mossa dal desiderio di poter godere delle proprie madri o sorelle. Il mito freudiano, tuttavia, racconta non tanto un evento storico, quanto piuttosto “l'espressione permanente di un desiderio di disordine, o piuttosto di contro-ordine” (Lévi-Strauss [1947] 2003: 629). Seguendo la linea tracciata, emergono due aspetti: in primo luogo come il processo di civilizzazione sia quotidianamente pagato con una perdita di godimento, con cui si ha accesso ai beni e ai piaceri della rete sociale all'interno della quale una soggettività è inserita; in secondo luogo come l'odio sia un elemento costitutivo del legame sociale, è a partire da questo affetto, infatti, che si crea legame di reciprocità – l'unione della fratellanza – permettendo l'instaurarsi di un legame d'amore.

Il mito prende consistenza se l'accento è posto sulle pulsioni, o meglio sulla loro declinazione dualistica in pulsioni di vita e pulsioni di morte. Al contrario di quanto si possa pensare, è proprio la

pulsione di morte che mantiene la civilizzazione: la pulsione di morte, infatti, ponendosi in modo aggressivo viene rimandata e introiettata nei soggetti costituendo il Super-Io. Detto in modo semplice, il Super-Io - che permette di moderare l'aggressività a sostegno della civilizzazione - è figlio della pulsione di morte, siccome il meccanismo più importante a disposizione della civiltà per acquietarla "e consentire che si costituiscano i raggruppamenti sociali è la pulsione di morte stessa" (Miller 2012: 101). La pulsione di morte, quindi, non è assente da alcun processo umano. Essa si confronta continuamente con la pulsione di vita, la quale tende "a instaurare unità sempre più grandi e a mantenere la coesione" (Laplanche - Pontalis [1967] 2007: 492).

Il percorso delineato permette di sostenere una lettura antropologica per la quale la violenza non è un fenomeno antagonista al sociale ed al politico ma al contrario, essa è la loro condizione e solo in seguito si svilupperanno nelle loro diverse forme storiche (Popitz [1986] 2015). Non è quello che accade quando la politica si esprime nella sua forma giuridica? Cos'è, d'altronde, il diritto, cioè il dover-essere, se non una esercitazione violenta? Il diritto agisce sui soggetti esigendo la loro adeguazione al dover-essere. Ciò comporta che il diritto è un "modo di agire che lede l'integrità del corpo o dell'anima" (Menke [2011] 2022: 16). A questo punto del discorso diventa necessario però precisare il concetto di violenza, nelle sue svariate forme, tutte contrassegnate da un senso negativo per il loro carattere distruttivo. Qui si mostra il paradosso con cui la politica deve confrontarsi, in quanto se il suo scopo ufficiale è quello di contrastare la violenza, per farlo assume modalità coercitive verso la violenza stessa. Contro la violenza, la politica usa a sua volta una violenza, giustificata per il suo essere razionale. È una modalità esplicitata dalle analisi hegeliane, per le quali la politica è una storicizzazione della violenza, che è convertita in un processo razionale. Le trasformazioni storiche sono eliminazioni delle barbarie, distruzione del preesistente per fare spazio ad un nuovo ordine, sublimazioni della violenza in creazioni di istituzioni. Tale fenomeno traccia una linea che mette in risalto due idealtipi di soggettività: da un lato colui il quale resiste, o tenta di resistere, al cambiamento, dall'altro chi si converte al nuovo ordine superiore. La nozione di conversione permette di notare "la costante produzione (o riproduzione) dell'ordine a partire dal disordine, ma anche la presenza latente del disordine in ogni organizzazione che sembra stabile perché incarna una certa idea di ordine" (Balibar 2010: 69).

L'analisi sarebbe impeccabile se non fosse per un resto inconvertibile. Il pessimista Freud si rileva molto più realista e lucido di Hegel. Lo psicoanalista si rende conto dell'esistenza di un reale non simbolizzabile, che la pulsione non può essere mai completamente normalizzata. In linea con questa lettura, Balibar impiega il significante *cruauté*, crudeltà, per delineare la forma estrema, inconvertibile, di violenza. Nello specifico della sua analisi, il filosofo francese rileva due manifestazioni della *cruauté*, seppur empiricamente non siano separabili. Si tratta di una differenza analitica, la cui importanza non è trascurabile. Egli constata una *cruauté* ultra-oggettiva, per riferirsi al trattamento degli esseri umani ridotti a cose, a dei residui inutili, ed una ultra-soggettiva per rilevare le rappresentazioni di soggettività e di gruppi raffigurati come incarnazioni del male, demoni che minacciano il soggetto dall'interno, pertanto da eliminare ad ogni costo, anche se a morire dovesse essere il soggetto stesso (86). Per quanto il processo di civilizzazione possa sforzarsi nel sublimare la pulsione di morte, vi sarà sempre un'eccedenza, come dimostra il fallimento della contro-violenza attuata dalla politica. Il lavoro della cultura, nel perseguire la trasformazione della crudeltà, non riesce a "prendersi carico di tutto il male nel movimento di filiazione. Rimane un residuo irrimediabile, non trattato dall'evoluzione dell'umanità" (Zaltzman 2007: 102). La pulsione di morte che permette la civiltà è non solo presente ovunque, ma si tramuta anche in estrema violenza ogni volta che la sublimazione fallisce. Esempi sono i genocidi, le catastrofi, la ripetizione sistemica di alcune forme di dominio, come quella maschile.

La violenza, condizione della civiltà, non può allora non iscriversi nelle soggettività, in quanto queste sono prodotti socioculturali che riusciranno, più o meno bene, a sublimarla. Clinica della cultura e clinica del soggetto sono strutturalmente legate e la psicoanalisi osserva clinicamente tale violenza originaria, detta anche anticipatrice, per esempio nei desideri dei genitori i quali, nel vivificare il proprio piccolo, marchiano sia la sua psiche che il suo corpo. Nel conferire un posto, un ruolo, al bambino nel gruppo familiare, la violenza anticipatrice fonda il “corpo dell'*infans*: del corpo erogeno, fantasmatico, di desiderio, di piacere, di dispiacere. [...] Quando questa rêverie, questo desiderio, queste assegnazioni e questi discorsi non esistono, c'è per *infans* una significativa difficoltà a nascere alla vita psichica” (Kaës [2012] 2013: 283). Solo in seguito, la violenza originaria viene riconfigurata da un'altra forma di violenza, al fine di normalizzarla. Con l'Edipo, infatti, il soggetto sublima le pulsioni aderendo ai vari copioni disposti dalla società in cui vive. In altre parole, avviene sia un contratto di rinuncia alla realizzazione diretta delle mete pulsionali distruttiva, sia una elaborazione del conflitto edipico, ridefinendo il modo di fare e vivere il legame sociale. Ecco un altro modo di vedere il disagio della civiltà, rendendo conto che ogni legame è creato da una violenza sublimata, lavoro questo mai del tutto riuscito. C'è sempre un eccesso. Ma allora cosa fare con questo resto di reale? Conviene arrendersi e accettare l'accanimento della brutalità su alcune vite? Se si rimane nel paradigma della contro-violenza, la risposta non può che essere affermativa. Tuttavia tale paradigma non è l'unico esistente. Balibar, infatti, invita a riflettere sull'anti-violenza, vale a dire un insieme di strategie politiche atte a evitare l'insorgenza della crudeltà. Da questo punto di vista, rispetto alla violenza estrema, al non convertibile, è fondamentale costituire nuove istituzioni, tramite le quali si realizza un confronto con il reale della violenza, dando cittadinanza di parola ai senza parte (Rancière [1995] 2007: 133), a chi ne è stato privato. Se la contro-violenza, attraverso la sublimazione, rigenera politicamente la violenza normalizzandola, l'anti-violenza istituisce movimenti di critica sociale, di rivendicazione, di contestazione. Il paradigma dell'anti-violenza consente di affrontare, “di misurarsi con ciò che, senza dubbio, è sproporzionato, o incommensurabile” (Balibar 2010: 48), poiché istituzionalizza le resistenze.

## 2. L'incorporazione della violenza

Nel mito freudiano dell'orda, la Legge è l'effetto del parricidio. Dopo l'atto, però, per via degli affetti ambivalenti provati verso il padre, i fratelli hanno iniziato a convivere e condividere il senso di colpa per quanto compiuto. Nonostante quanto narrato dal padre della psicoanalisi non sia mai avvenuto storicamente, il racconto attesta l'esistenza quotidiana sia di un ordine simbolico che, nell'organizzare la società con le sue leggi, norme, usi e costumi, è attraversato dalla violenza, sia delle pulsioni mai del tutto addomesticate. La stessa natura umana deriva da tale condizione, ossia il soggetto è figlio della cultura ed è tale perché prodotto del linguaggio, parlato e desiderato prima ancora che parlante e desiderante. Si tratta di un rapporto di forza in cui da un lato c'è un adulto con un inconscio strutturato, mentre dall'altro un bambino in cui questo si sta fabbricando. Nella prima fase della vita, infatti, colui che ancora non gode dell'uso della parola non può opporre i propri enunciati contro ciò che viene proiettato sulla sua soggettività, e questo permette al discorso materno – al di là di chi sia l'adulto a ricoprire questo ruolo – di mantenere una posizione vantaggiosa e dominante all'interno del rapporto madre-*infans*. Tale legame di assoggettamento, però, fornisce al nuovo arrivato la possibilità di essere soggetto. In altri termini, colui il quale accudisce il piccolo, dà forma alla psiche del nuovo arrivato tramite dei messaggi, i quali risultano enigmatici non solo per il ricevente bensì anche per l'emittente. Se per il primo risultano enigmatici non solo perché ancora non conosce il significato dei significanti ma anche per l'incontro che avviene con l'adulto, allo stesso tempo quest'ultimo ignora il lavoro del suo inconscio mentre accudisce il bambino. Una situazione,

questa, antropologica fondamentale (Laplanche 2014), dove il “corpo/psiche umano che si sta formando è il punto di giunzione fra il ‘messaggio enigmatico’ che proviene dall'adulto, che viene impiantato in quello stesso corpo” (Cimatti 2015: 21). Proprio su questo messaggio non comprensibile si costruirà la coscienza, cioè sul tentativo di trovare un senso a quanto è stato ricevuto, di tradurre il suo essere parlato. La natura umana non è da ricercare nelle aree cerebrali, ma al contrario, essa – se di collocazione si vuole parlare – è situata al di fuori del corpo, mentre i processi che questo attua sono secondari: è appunto un corpo agito. All'inizio c'è l'Altro che seduce, che inizia il nuovo arrivato, con un inconscio già strutturato. Questo Altro seduttivo, che si tratti di uno o più adulti, detiene la funzione materna ed esercita quest'ultima manifestando i saperi incorporati di una classe sociale e della cultura a cui appartiene. Il soggetto, in sintesi, inizia nell'Altro, in quanto è da questo che arriva il messaggio da decifrare. In origine “c'è un messaggio, un significante appunto, e poi - solo successivamente - arriva in campo un soggetto, che si costruisce proprio attorno ad esso, allo sforzo di integrarlo, di farlo proprio” (26-27).

La traduzione politica di quanto delineato, ossia che il linguaggio costituisce il soggetto plasmando la sua psiche, il suo modo di vivere e di percepire, allora il linguaggio è allo stesso tempo l'ideologia attraverso cui il mondo viene interpretato. Alla base degli ideali, delle rappresentazioni, vi è un processo affettivo, un determinato modo di rapportarsi al mondo, al cui principio risiede l'ideologia. Più precisamente, ogni forma storica dell'ideologia poggia su una struttura ideologica, pertanto a-storica, definita da Macherey *l'idéologie en général*, la quale “mantiene un rapporto originario con l'inconscio, ed è di conseguenza omni-storica” (Macherey 2014: 55). L'*ideologia*, quindi, si manifesta storicamente declinandosi rispetto al contesto politico-sociale in cui è situata, ma di per sé, *l'idéologie en général*, essendo presente sul piano inconscio e di conseguenza, al di fuori della storia non si presenta in modo restrittivo sul soggetto, ma al contrario è ciò che permette a quest'ultimo di pensare ed agire concretamente. Per questo motivo è necessario cogliere l'ideologia nel suo statuto performativo. Grazie ad essa, infatti, gli individui sono reclutati e trasformati in soggetti tramite una interpellazione la cui formula è *Hé, vous, là-bas!*, Ehi voi laggiù: la prima parola, “Hé” mostra il modo il cui il messaggio viene lanciato, come se si volesse catturare l'attenzione del soggetto; la seconda parola “vous” serve ad identificare, a circoscrivere una soggettività che potrà riconoscersi e differenziarsi dall'Altro; infine “là-bas” definisce il posto che il soggetto deve occupare nello spazio sociale, il ruolo che deve recitare. Si nota come “essere soggetto, in questo senso, è prendere posizione in un campo all'interno del quale la procedura identificativa si presenta sotto forma di una relazione tra lo stesso e l'altro” (64). A scanso di equivoci, è bene sottolineare come nella realtà non sussiste alcuna successione temporale, in quanto non vi è una divisione tra l'ideologia e l'interpellazione e questo perché la prima è a-temporale e di conseguenza ha da sempre già chiamato il soggetto. E questo perché

l'ideologia (la norma) trasforma solo ciò che è trasformabile; e proprio la sua azione di trasformazione consiste in primo luogo nel produrre ciò che è trasformabile, cioè nel creare la struttura all'interno della quale insinua i suoi effetti. Questo significa in particolare che, se l'ideologia (la norma) fabbrica il soggetto, non è attaccando individui-che-non-sono-ancora-soggetti presi uno per uno, come sono supposti esistere allo stato grezzo, nel modo del bambino che esce nudo dal ventre di sua madre, ma elaborando una configurazione globale all'interno della quale, fin dall'inizio, c'è spazio solo per soggetti (93-94).

Con le sue norme, in sintesi, l'ideologia anticipa l'esistenza del soggetto, lo configura prescrivendolo in un contesto sociale all'interno del quale ricoprirà un ruolo. Non esiste, nei fatti, un soggetto che non è inconsciamente pensato – in positivo o in negativo – prima della sua nascita e, di conseguenza, non esiste soggetto che non abbia già un ruolo. Questo vale anche per quei casi che



sembrano essere abbandonati a sé stessi dalla nascita; *soggetti-buttati*, ad esempio, collocati in un cassonetto della strada, hanno un ruolo preciso: non esistere! Ciò che sussiste tra la l'ideologia in generale e il soggetto sono le alleanze inconse, le quali si collocano su tre livelli, ossia intrapsichico, intersoggettivo e culturale. Esse costituiscono un invariante antropologico che si declina in modo diverso a seconda della cultura in cui si instaurano. Il loro funzionamento permette ai legami di sostenersi, creando coesione sociale, ma possono mutarsi anche in negativo, cioè portare al conflitto, a scissioni, fino ad un rifiuto del legame stesso. Affinché un'alleanza sia garantita c'è necessità di un terzo, un ordine simbolico, come un antenato, una divinità, un sacramento, una comunità, un'istituzione. Coscientemente o meno, è in nome di tale terzo che l'alleanza si instaura, in quanto crea uno spazio comune tra i soggetti in cui si identificano. Lo scopo di tali alleanze è di far mantenere vivo il legame e, di conseguenza, l'esistenza dei suoi membri, i quali necessitano di una comunanza di investimenti tanto narcisistici quanto oggettuali. Questo facilita il trattamento delle "diverse modalità del negativo nella vita psichica individuale e collettiva. [Le alleanze inconse] sono create attraverso differenti modi di produzione dell'inconscio, che producono dell'inconscio e che restano inconse" (Kaës [2009] 2010: 57–58). La clinica del soggetto mette in risalto l'intreccio tra l'intimo e il politico, in quanto le alleanze inconse sono antropologicamente fondamentali per la costituzione della civiltà. Basti soffermarsi brevemente sui due dei più importanti, e popolari, meccanismi di difesa quali la rimozione e la forclusione.

La prima è collegata alle esperienze che l'Io non può tollerare perché o ha subito un dispiacere molto forte o un eccesso di piacere, rischiando di compromettere legami importanti per il soggetto. Essendo inaccettabile, la rimozione respinge quanto vissuto nell'inconscio, il quale però tenterà di fare ritorno nella coscienza attraverso compromessi, come sintomi, atti mancati, sogni. Questo processo difensivo è necessario per la vita comune, perché mantiene l'intersoggettività e i legami che ne derivano. Basta pensare all'amore che il soggetto desidera mantenere verso chi detiene la funzione materna e di come si iscrive la rimozione in questo legame, in cui la madre, o chi per lei, funge da agente della funzione co-rimovendo condividendo la presenza della funzione terza, della funzione paterna. A partire da "questa seconda esigenza si formano, per introiezione, le 'istanze psichiche secondarie' del Super-Io e degli ideali" (60).

La seconda, la forclusione, consiste nel rifiuto di una percezione del principio di realtà, proiettando verso l'esterno – diverso, quindi, da un conflitto intrapsichico che caratterizza la rimozione – gli effetti spiacevoli: è ciò che la simbolizzazione non riesce a trattare. Importante è sottolineare come la necessità di affrontare attraverso tale processo le percezioni non tollerabili conduce ad una loro conservazione nello spazio psichico del legame e che questi meccanismi di difesa sono delle componenti delle alleanze inconse, pertanto "richieste da parte di ogni soggetto per servire i propri interessi e quelli dell'insieme al quale è legato" (62).

In sintesi, Kaës mostra come il soggetto trova nelle alleanze inconse uno dei suoi fondamenti: l'inconscio è uno psichismo aperto all'inconscio di un altro e, pertanto, sociale. Nello specifico, alla base di tali alleanze egli riconosce un contratto narcisistico, il quale permette al narcisismo genitoriale di nutrire il narcisismo del nuovo membro. I genitori, infatti, fanno di quest'ultimo il portatore dei loro desideri, creando sia per lui un legame con l'inaugurazione della sua vita psichica che un rinnovo del gruppo. Detto altrimenti, il contratto narcisistico definisce l'impianto di ogni possibile rapporto soggetto-società. La motivazione "di tale contratto è fundamentalmente l'interdetto dell'incesto: è necessario cogliere bene la violenza che questo interdetto gestisce per conto della continuità del narcisismo di vita nei legami di generazione" (82). Appare chiaro come il contratto sia tanto necessario quanto asimmetrico, perché precede il soggetto costituendolo, imponendogli la conservazione dell'insieme sociale, modellando e contenendo gli investimenti pulsionali. Così se da un lato il soggetto avrà delle pulsioni di autoconservazione, il cui obiettivo è preservare sé stesso, dall'altro avrà anche delle pulsioni sessuali, che garantiscono la sopravvivenza del gruppo. Questo

crea un conflitto perché il soggetto deve in parte disinvestire dalla libido narcisistica rivolta verso di lui, per investire invece verso l'altra libido, altrettanto narcisistica, rivolta verso il gruppo. O la preservazione del soggetto, o quella del gruppo. L'uno non può esistere senza l'altro, eppure la presenza del secondo non può che limitare i desideri del primo. Pertanto un desiderio deve essere rimosso dalla coscienza del soggetto, il desiderio di assassinio, non di un altro generico ma del nuovo arrivato, in quanto oltre ad essere "un anello che garantisce la perennità del gruppo, è anche un doppio, un intruso inquietante, estraneo" (88). Le ricerche antropologiche hanno da tempo rilevato le due principali funzionalità delle pulsioni. Esse possono entrare in conflitto tra di loro, in quanto la prima, chiamata sessualità-produzione, ha un ruolo sociale, poiché permette la continuità dei gruppi, delle tecnologie, dell'arte e quindi della società nel suo complesso; la seconda, definita sessualità-desiderio, non possiede una finalità sociale specifica e può contrastare, se non minare, l'ordine sociale stesso (Godelier [2007] 2009: 142). Questo fenomeno è transculturale e transtorico, in quanto ogni società, di qualsiasi cultura ed epoca, deve controllare la sessualità dei soggetti normalizzandola con la socializzazione. Affinché, però, la conflittualità tra le due pulsioni venga contenuta, è necessario che il soggetto abbia risolto il complesso di Edipo, identificandosi con gli ideali sociali, quindi normalizzandosi. Il contesto, contraddistinto dai suoi rapporti sociali, in cui il soggetto è inserito, dovrà permettergli di contenere il conflitto identificandolo ad un Ideale dell'Io: incorporerà le norme sociali, i valori - ciò che è positivo e ciò che negativo - associando a questi degli stati d'animo, riceverà delle rappresentazioni del mondo, gli verrà insegnato a gestire la sessualità ecc. I rapporti sociali, quindi, si presentano sia in forma materiale, politica, che affettiva. Essi sono presenti non solo *tra* i soggetti, ma anche *dentro* loro. Si può notare come non sia tanto la morte del padre dell'orda primordiale a far nascere la società, poiché qualcun altro avrebbe potuto prenderne il posto, quanto piuttosto la scelta di imporre ciò che in psicoanalisi è definita la castrazione, cioè le leggi, le norme sociali, stabilendo così il tabù dell'incesto. Il soggetto viene marchiato dalle leggi della cultura, sia nella psiche che nel corpo:

Così, in tutte le culture, si trova formata per l'individuo, ancora prima che nasca, ma per il fatto che sarà un maschio o una femmina un'intimità personale che è in partenza impersonale. Il corpo, in tutte le culture, è così chiamato a testimone non solo della cultura in questione, ma soprattutto deve testimoniare pro e contro l'ordine che regna nella società. Ordine tra i sessi, tra le generazioni, ordine tra i clan, ordine tra caste, classi o gerarchie di ogni sorta che caratterizzano una società e vi regnano (145).

Il corpo è, quindi, una macchina ventriloqua attraversata dal linguaggio e l'inconscio deriva da quest'ultimo, dal suo taglio. Il soggetto è letteralmente tagliato in due: "da una parte c'è il corpo che sente, che vede e agisce, così come è ogni corpo vivente; dall'altro c'è l'inconscio, che è un'incertezza che nessuna rassicurazione potrà mai placare" (Cimatti 2015: 9). Di cosa è incerto il soggetto dell'inconscio? Del messaggio enigmatico che riceve dall'Altro dal momento in cui viene concepito, cioè pensato - consciamente o meno. È questo il processo da cui derivano le pulsioni, ossia il sessuale che è da principio transindividuale. Tagliando il soggetto, "il linguaggio si intrufola, modificandolo, nell'intera costituzione biologica dell'*Homo sapiens*. La pulsione, allora, è una forza corporea, potente e trascinante, che tuttavia è impregnata di linguaggio" (57). In questo modo, si nota come non vi è niente di naturale nell'umano ma, anzi, è l'ordine simbolico ad essere la natura che compie la grammaticalizzazione del soggetto rendendolo un essere del linguaggio. Un esempio per esplicitare quanto esposto è la scena del gioco del rochetto eseguito dal nipote di Freud. Senza entrare troppo nei dettagli, Freud osserva il nipotino giocare con un rochetto, facendolo sparire e riapparire con una serie di vocalizzazioni "fort-da", cioè "via" e "qui" in tedesco. Il bambino getta via il rochetto, simbolizzando la separazione dalla madre per poi farla ritornare, simulando la ricomparsa

dell'oggetto amato. Il gioco del rocchetto dimostra come il “soggetto logico e causale è la *sequenza*, non il bambino, che è soltanto il soggetto grammaticale (è un finto agente). È la lingua che parla, attraverso il bambino, non è il bambino che usa le parole per esprimersi” (63). Ogni soggettività è strutturata dal linguaggio, proprio come il bambino nel gioco del rocchetto. Sicuramente smetterà di giocare prima o poi, per qualche motivo, per l'intervento di qualcuno, per l'avvenimento di qualcosa ma ciò che conta è che nulla nel gioco stesso ne determina la fine. Il gioco si arresta solo se un elemento interviene a bloccarlo, altrimenti continuerebbe a ripetersi senza interruzione, in un ciclo infinito di coazione a ripetere. È proprio in questo meccanismo “che è intrappolato il nipote di Freud. Questa è l'essenza del linguaggio, che coincide con la coazione a ripetere. Ed è questa la pulsione di morte” (65).

In sintesi, il linguaggio taglia il soggetto - rendendolo umano - tramite un messaggio enigmatico per quest'ultimo. È un messaggio traumatico a cui il soggetto cerca di trovare senso. Proprio, però, questa incessante ricerca di significato pone inizio alla catena significante: da una parola non compresa si attende una risposta, che pertanto è altrettanto incomprensibile e per questa ragione prende avvio un movimento interminabile: la coazione a ripetere, ossia l'incessante ricerca verso il messaggio enigmatico. La natura umana “è segnata dalla ‘pulsione di morte’, che coincide con questa facoltà del linguaggio che lo rende umano” (69). Questi aspetti che si incorporano sono ciò che Bourdieu ha denominato *habitus*, ossia una struttura strutturante che organizza pratiche e percezioni, ma anche struttura strutturata, in cui

il principio di divisione in classe logiche, che organizza la percezione del mondo sociale, è a sua volta il prodotto dell'incorporazione della divisione in classi sociali. Ogni condizione viene definita in modo inseparabile dalle sue caratteristiche intrinseche e dalle caratteristiche relazionali che derivano dalla sua posizione nel sistema delle condizioni che è anche un *sistema di differenze*, di posizioni differenziali, cioè da tutto ciò che la distingue da tutto il resto che essa non è ed in particolare da tutto ciò con cui essa è in contrasto: l'identità sociale si definisce e si afferma nella differenza. Ciò significa che negli atteggiamenti dell'*habitus* si trova inevitabilmente iscritta tutta la struttura del sistema delle condizioni, che si realizza nell'esperienza di una condizione collocata in una posizione particolare di questa struttura: i contrasti più di fondo della struttura delle condizioni (alto/basso, ricco/povero, ecc.) tendono ad imporsi come principi fondamentali di strutturazione delle pratiche e della loro percezione (Bourdieu [1979] 2001 :175).

La civiltà ed il soggetto sono pervasi dalla pulsione di morte. L'animale parlante costituito in rapporto con l'Altro domanda a quest'ultimo di infondere senso ai messaggi enigmatici. Il soggetto quindi per soddisfare le sue esigenze si lascia articolare dal linguaggio, domanda all'Altro di essere soddisfatto, di riconoscere le sue necessità. Senza questo processo, riconosciuto dall'analisi hegeliana come lotta per il riconoscimento, non esiste umanità. Pertanto, “la violenza, il potere e la lotta che sono caratteristici di questa dialettica e di questo conflitto, diventano le condizioni d'esistenza dell'essere umano” (Bonazzi 2014: 82). In base a quanto analizzato, come poter pensare l'atto criminale?

### 3. L'atto criminale

Il percorso tracciato sconsiglia di dare credito alle analisi che hanno come ipotesi di fondo la nozione di “personalità criminale”. Già il mito freudiano, anziché focalizzarsi su un singolo individuo e trattarlo come se fosse un criminale, suggerisce non solo di porre l'attenzione sull'atto, il parricidio, ma di considerarlo universale, presente in ogni soggetto.



All'inizio vi fu l'atto. Questo atto fu l'omicidio. Questo inizio è senza fine. Per quanto possiamo gridare: 'Mai più!', i fatti non smetteranno di smentirci, di rivelare la vanità delle nostre grida. I fatti sono sempre i più forti. La violenza è sovrana. Ovunque, fuori, visibile, esibita alla luce del giorno. Ovunque, dentro, nascosta, in agguato nell'ombra da cui è pronta a emergere. La passione omicida, sia essa collettiva o individuale, la furia di distruggere, l'amore per l'odio non conoscono limiti (Pontalis 2011: 164).

La struttura del soggetto si rapporta infatti rispetto al reale della violenza, in questo caso il parricidio, in tre modalità diverse, a seconda delle posizioni inconsce assunte. In un caso, nella posizione psicotica, il complesso edipico è caratterizzato dalla forza dei desideri incestuosi, omicidi e dall'assenza di rimozione, rivelando la fragilità dei divieti, delle leggi e delle norme (Chabertand Verdon, 2014: 63- 64), portando lo psicotico ad uccidere per rispondere all'angosciante presentificazione del reale, a ciò che è escluso dal simbolico. Diversamente, la posizione perversa attua un diniego dei divieti, nella misura in cui riconosce le leggi e le norme ma agisce come se per lui non fossero validi. In questo caso, l'atto criminale conferma le leggi e le norme nel momento in cui le trasgredisce, ossia prova la loro esistenza nel superare i limiti da loro tracciati. Differentemente ancora, la posizione nevrotica, in cui vi sarebbero i cosiddetti normali, l'atto criminale è compiuto come un atto mancato – atto in cui lo scopo esplicito non è raggiunto e pertanto viene sostituito da un altro – attraverso cui viene riflesso il desiderio di trasgressione, desiderio frenato dal Super-io (Assoun 2004: 35). Con queste tre declinazioni strutturali la teoria psicoanalitica non intende annullare le differenze, le singole biografie. Al contrario, tutta la sua clinica si basa sul caso per caso. Ciononostante, secondo le tre differenze descritte, parrebbe che i nevrotici sarebbero i più sani, i meno pericolosi. Si tratterebbe di una banalità e di un assunto teorico intrinseco di discriminazione. La questione non è chi ha più probabilità di compiere un atto criminale, esattamente come non è quella di ipotizzare una personalità criminale. Il cuore della discussione è che “la violenza criminale nasconde la struttura. Il vero quesito, a livello clinico, è comprendere cosa porti il soggetto, nel manifestare la propria struttura, a passare all'atto” (39) e, quindi, nel caso del nevrotico, andare a rintracciare quei processi a cui un soggetto è socializzato al punto che “la rimozione, che era stata temporaneamente sospesa, non riesce più a imporsi nuovamente oppure, peggio, come se il soggetto avesse improvvisamente preso coscienza di un piacere nell'uccidere” (de Mijolla-Mellor 2011: 15).

D'altronde, per riprendere il titolo di una conferenza tenuta da Jacques Alain Miller alla facoltà di diritto dell'Università di Buenos Aires, “*rien n'est plus humain que le crime*”. Rifacendosi a una domanda freudiana, ovvero chi porta la responsabilità morale del contenuto dei sogni, Miller evidenzia come i sogni, nella loro dimensione latente, siano popolati da desideri che la società considera immorali. Sognare, dunque, si configura come un atto che va contro le leggi ed i costumi della propria epoca. Questo implica che una parte del soggetto, dal punto di vista psicoanalitico, resta sempre intrinsecamente immorale. L'essere umano vive così una tensione costante tra due poli opposti: la Legge, che rappresenta l'ordine e le regole, e il godimento, che incarna il desiderio ed il suo rompere i limiti che trova sul suo percorso. Non riconoscere questa opposizione fondamentale porta a un fraintendimento della realtà dell'agire umano. Ad esempio, l'atto di togliere la vita è spesso associato semplicemente a un assassino, ma non esaurisce il significato di uccidere. Esiste, infatti, un uccidere che è considerato legittimo dalla società. Uccidere legalmente implica un inquadramento istituzionale capace di distinguere tra un'uccisione selvaggia da una addomesticata. In altre parole, il significante – i riti, le regole, gli usi ed i costumi – trasformano “la significazione stessa dell'azione mortifera” (Miller 2008: 11). L'aspetto cruciale diventa, allora, comprendere in che modo il rapporto di forza tra pulsione di vita e pulsione di morte tende a declinarsi con atti violenti, distruttivi. Domanda tutt'altra che scontata, visto che un esperto di sociologia della violenza, quale Randall Collins, conclude che con il processo di civilizzazione l'uomo ha accumulato un patrimonio tecnico

per evitare di attuare atti violenti, soprattutto se questi sono fisici, grazie ad una barriera emotiva che frena il soggetto dallo scontro diretto. Affinché questo si presenti si devono trovare degli escamotage per aggirare tale barriera. Sono diversi i percorsi che si possono rintracciare per compiere un atto violento: “attacking the weak”, che consiste nell'attaccare una persona debole o isolata; “combattimenti disciplinati”, che consiste nello sfogo della violenza ma con delle regole concordate dagli attori sociali in questione. Incontri di arti marziali, duelli o i riti di iniziazione che si compiono per entrare in una gang, sono un esempio; “colpire evitando di vedere soffrire il nemico”, tecnica utilizzata soprattutto nei combattimenti militari, dove i soldati preferiscono sparare a distanza piuttosto che guardare in faccia l'avversario; “uso strategico dell'inganno”, ossia quando un attore sociale si avvicina alla vittima non facendosi percepire come pericoloso; “concentrarsi sul gesto tecnico” da attuare, piuttosto che sulla vittima; “disumanizzazione” della persona. Questo può avvenire, ad esempio, sotto l'influenza di alcune ideologie che riducono l'altro in un essere inferiore all'uomo. Per il sociologo, dunque,

la violenza è un insieme di traiettorie che si muovono attorno alla tensione e alla paura create dal confronto. Nonostante la loro furia, e anche in situazioni di rabbia apparentemente incontrollabile, gli individui sono tesi e spesso hanno paura. [Se ci sarà violenza] dipende ad ogni modo da una serie di condizioni o elementi critici che orientano la tensione e la paura verso direzioni particolari, riorganizzando le emozioni (Collins [2008] 2014: 18).

Collins, giustamente, riconosce, per attuare la violenza, la necessità che i soggetti siano inseriti in interazioni create in contesti violenti. Gli antagonisti, specifica, si muovono in una solidarietà collettiva, ma possono essere “costretti a cambiare direzione cosicché ognuno diventa l'estraneo cognitivo dell'altro, e ognuno tenta di imporre il proprio ritmo di dominazione e la propria paura sull'altro” (146). È il contesto a fare la differenza e non la presunta personalità di un soggetto. Il contesto sociale e i copioni da lui stabiliti annullano ogni forma di analisi votata al riduzionismo neuropsicologico. Non si tratta di ricercare delle caratteristiche relativamente autonome all'interno degli individui per poter spiegare il comportamento umano. Se si prende in considerazione il concetto di *habitus* in rapporto ai vari ambienti sociali in cui si è strutturato ed inserito, si palesa tutta un'altra prospettiva interpretativa. Si può affermare, partendo da “questo punto di vista, che non è cruciale ‘chi siamo’ ma ‘dove siamo’”. L'attenzione è catturata dal legame tra individuo e istituzione (o società), guardando dal basso la trama di rapporti instauratisi” (Zamperini 2004: 49). L'esperimento Milgram, l'Effetto Lucifero, sono tra i più famosi casi ad esplicitare come il *frame* definisce l'agire sociale. Ma alcuni soggetti non si piegano al copione datogli ed altri, invece, lo inscenano con riluttanza. Nello stesso laboratorio di Milgram diversi sono stati gli insegnanti a non obbedire, all'incirca “un terzo a quattro quinti secondo la ‘messa in scena’ dell'esperimento. Si può pertanto parlare di un numero ragguardevole di persone non disposte a eseguire gli ordini del ricercatore/autorità” (de Swaan [2014] 2015: 27). Mettere in rapporto l'*habitus* con il *frame* permette di spiegare tali differenze presupposte individuali. Il contesto condiziona fortemente, ma non assorbe tutto il comportamento in quanto ogni soggetto ha una biografia, delle esperienze che lo strutturano, rendendolo più o meno adatto a compiere un atto criminale. Nulla di deterministico quindi. Inutile cercare una spiegazione in un qualsivoglia gene o voler rintracciare una personalità criminale in qualche tratto di carattere. Insomma “si deve operare un approccio simultaneo a quattro livelli: sociale, istituzionale, situazionale e personale, che corrispondono ai livelli macrosociologico, mesosociologico, microsociologico e psicosociologico” (261-262).

A questo punto, come chiarire il rapporto tra il contesto ed il soggetto? Il processo di violentizzazione lo chiarisce. Esso confuta ogni teoria per la quale il cosiddetto deviante sia una persona colpita da qualche deficit di socializzazione, incapace di interiorizzare le norme ed impossibilitato a stare in società. Ben al contrario, dal punto di vista delineato, il deviante non è un

soggetto incapace di socializzare, ma si è socializzato ad altre norme. È stato ampiamente dimostrato quanto coloro i quali sono etichettati come delinquenti condividono gli stessi valori della classe media della società a cui appartengono. Il senso comune tende a identificare il criminale al risultato di disturbi psicologici o personali. Sostenere però una contrapposizione tra delinquenti, criminali, fuorilegge da un lato e “persone per bene” dall'altro è ingannevole oltre che poco utile per la comprensione di questi fenomeni. I primi infatti, più che opporsi, accettano e condividono le norme dominanti della loro società.

L'importanza attribuita all'audacia e all'avventura; il ripudio della monotona disciplina del lavoro; la predilezione per il lusso e il consumo vistoso; [...] L'essenza [di tali] valori è messa in ombra dal contesto. Quando l'“audacia” assume i tratti delle imprese spericolate ostentate degli adolescenti in opposizione ai rappresentanti adulti dell'autorità costituita, ad esempio, si tende a vedere solo l'esibizione dell'autorità a scapito del coraggio richiesto dalle azioni degli adolescenti. [...] In ogni caso, nonostante l'ordine sociale dominante ne dia un'interpretazione in termini di disumanità e perversione, è possibile riconoscere i valori della classe agiata in molti episodi di delinquenza (Matza - Sykes 2010: 91-92).

Athens illustra il modo in cui queste sono incorporate tramite la metafora delle quattro “stanze” della violentizzazione. Ogni stanza indica una fase di apprendimento della violenza, una modalità di relazionarsi con gli altri, la quale può diventare sia l'unico linguaggio parlato, sia una lingua tra le altre. Non c'è un destino per chi varca la porta, nulla di già scritto, ma un percorso da compiere.

La prima stanza, la “brutalizzazione” indica esperienze crudeli e dolorose da parte di uno o più persone autoritarie del gruppo primario le quali, per farsi rispettare, hanno fatto ricorso alla violenza, segnando la personalità del soggetto. Nella biografia di quest'ultimo si trova, infatti, traccia di una *sottomissione violenta*, cioè sia pratiche di coercizione da parte di un dispotico, in cui l'asservimento nasconde la speranza di far placare la violenza ricevuta, che di ritorsione. La differenza di questa, rispetto alla prima, consiste nel fatto che il pestaggio continua ben oltre il momento in cui è stata dimostrata la sottomissione e la vittima, implorando pietà, promette di obbedire. Nella ritorsione, quindi, “l'atto esplicito di sottomissione non neutralizza l'avanzare delle violenze, poiché il perpetratore mira a garantire uno stato di sottomissione” (Ceretti - Natali 2009: 264). Oltre all'asservimento, la brutalizzazione è composta dall'*orridificazione personale*. In quest'esperienza, il soggetto non ha subito una sottomissione violenta, ma è stato testimone di una o più scene violente, provando un intreccio di paura e rabbia verso chi infierisce. Qui la passività che invade il soggetto perché non riesce a reagire per quanto osserva, provocando in lui un senso di colpa. Infine, con la brutalizzazione si può ritrovare l'*addestramento violento*, con il quale si dirige l'iniziato ad una nuova percezione del sé. I maestri sono persone adulte, sia familiari che amici, che hanno esperienza su come ci si comporta in situazioni conflittuali. L'agire violento è motivato dal fatto che la società è composta da persone mostruose e, quindi, l'aggressione non solo viene giustificata ma diventa anche il modo più efficace di comportarsi. Essa è pensata come una forma di responsabilità dalla quale non ci si può sottrarre. Va praticata senza considerare chi siano i nemici di turno, indipendentemente dal fatto che questi sono “maschi o femmine, giovani o anziani, di corporatura robusta o meno. [L'ammaestramento] pretende che si internalizzi il convincimento che vi sono persone che *devono* essere gravemente aggredite e dominate” (271). In questa stanza non per forza chi vi entra deve vivere le tre esperienze descritte. Se però così dovesse accadere l'accesso alla seconda stanza diventa pressoché automatico.

Chi entra nella seconda stanza, detta “di belligeranza o sfida”, è sconvolto per le sue esperienze e tenta di dare un significato alla brutalizzazione vissuta. In questo modo gli insegnamenti appresi precedentemente avranno modo di trovare spazio nella vita quotidiana del soggetto, il quale attua una

violenza mitigata in ogni occasione reputata adeguata per esprimerla. Una volta avviato questo processo, ragionamenti e comportamenti spingeranno l'entrata nella stanza successiva.

Arrivato alla terza stanza, chiamata delle “prestazioni violente o scontri violenti per il dominio”, il soggetto si domanda se è in grado di utilizzare la violenza, non nella sua forma mitigata, ma in modo bruto. Non è una domanda semplice, perché, per quanto sottile possa sembrare la linea che separa chi mette in pericolo una vita da chi si astiene, è comunque una linea difficile da oltrepassare. Di fatto, viene messa in pericolo la libertà, il benessere psicologico e fisico dello stesso “attore violento, che supererà ogni indecisione e incertezza, nel dirigere la propria battaglia interiore fuori di sé, solo in presenza di una provocazione” (280). Arrivato a questo punto, solo l'esito del conflitto può incoraggiare o scoraggiare le modalità violente messe in atto e, in caso di vittoria, condurre all'ingresso nell'ultima stanza.

Se però la vittoria può portare alla quarta stanza, la “virulenza”, l'esito ottenuto di per sé non è duraturo. Per esserlo, infatti, avrà bisogno di altre persone che faranno circolare quanto è accaduto. Così, il soggetto diventa agli occhi degli altri pericoloso ed occorre portargli rispetto. Il racconto dell'accaduto, quindi, circola tra i gruppi a cui appartiene. Questi ultimi attribuiscono delle definizioni alle sue azioni, che portano a conseguenze immediate e profonde: l'attore violento prende coscienza del fatto che le opinioni degli “altri” su di lui cambiano all'improvviso e “drasticamente, proprio alla luce della sua impresa violenta. Egli è ora una persona molto differente, e con un certo sbigottimento si accorge di essere seriamente percepito come un violento” (284). Può addirittura succedere, a questo punto, che i gruppi primari e secondari che hanno iniziato il processo di violentizzazione inizino ad evitare il soggetto violento, paradossalmente, per il suo essere troppo violento. Avviene così la sua segregazione e sarà emarginato fin quando non entrerà a far parte di gruppi in cui essere ultra-violenti è un requisito fondamentale.

In base a quanto analizzato, resta da spiegare come sia possibile che alcuni individui abbiano compiuto atti violenti pur senza una socializzazione alla violenza. La risposta risiede nella categoria dei cripto-brutalizzati, ossia coloro che non sono pienamente consapevoli dei livelli di brutalizzazione che hanno vissuto o che, più semplicemente, non riescono a esprimere verbalmente tale esperienza. Inoltre, è da tenere presente come “in determinate comunità si può percepire la sottomissione violenta e l'orridificazione personale come perfettamente consone ai mondi sociali e culturali di appartenenza, e pertanto ‘normali’” (289). Diventa più facile comprendere la logica degli atti criminali commessi da chi è considerato “innocuo” o “buono” quando alle analisi sociologiche si integrano quelle psicoanalitiche. Il concetto di passaggio all'atto segnala l'antinomia tra pensiero e atto, visibile ad esempio tra i nevrotici ossessivi. Questi sono costantemente impegnati in una valutazione incessante dei loro atti, cioè riflettono se compiere o meno quanto stanno pensando. Essendo inibiti, spesso finiscono per agire d'impulso, senza aver preso una decisione consapevolmente. È attraverso il passaggio all'atto che i dubbi legati al pensiero, e quindi al linguaggio, vengono elusi. Il soggetto, in tal modo, tende a sottrarsi “a ogni dialettica del riconoscimento, mette l'Altro in *impasse*; [...] Nel cuore di ogni atto c'è un *no!*, un *no!* proferito verso l'Altro” (Miller 2001: 230). Tale contraddizione, tra pensiero e atto, non deve indurre a pensare che l'atto possa fare a meno del linguaggio con i limiti e divieti. Bisogna che ci sia prima una legge per compiere un atto, in quanto “un atto è sempre un passaggio, è sempre un superamento” (231). Vi è sempre bisogno di una relazione con l'Altro, affinché si costituisca un *habitus* e, quindi, è indispensabile un particolare legame con le leggi del linguaggio per compiere o meno determinate azioni. In sintesi i *cripto-brutalizzati* sono soggetti che intrattengono un determinato rapporto con l'Altro, ma misconoscono il legame violento instaurato con quest'ultimo, essendo così portati a compiere dei passaggi all'atto.

Alla luce di quanto si è delineato, come pensare la responsabilità di un atto violento? Come interpretare una soggettività che agisce sempre in base al rapporto tra un contesto ed il suo *habitus*? Se il soggetto non è riducibile ad un individuo, si dovrebbe smettere “di considerare l'io” autonomo

come una sorta di proprietà” (Butler [2005] 2007: 137). La soggettività non è un’entità autonoma auto-costruita, ma piuttosto un risultato di un rapporto di forza con l’ordine normativo che organizza le culture, il tessuto del sociale, i modi di vivere. Affermare ciò implica minare al regime di verità che “governa la soggettivazione, significa mettere in discussione la verità di me stesso e la mia capacità di dire la verità su di me, di rendere conto di me stesso” (22-23). Riconoscere che ogni individuo è il prodotto delle strutture sociali e delle politiche che lo attraversano non significa esonerarlo dalla responsabilità, ma piuttosto ridistribuirla all’interno delle dinamiche di potere che lo definiscono. Evitare di creare capri espiatori che stigmatizzano ed emarginano singoli o gruppi sociali non è solo un tentativo di ripensare la giustizia, ma anche un modo per progettare una vita che vada oltre l’individuo, sfidando e rovesciando i meccanismi biopolitici.

#### BIBLIOGRAFIA

- Assoun P.-L. 2004/2, “L’inconscient du crime. La ‘criminologie freudienne’”, *Recherches en psychanalyse*, n.2: 23-39.
- Balibar É. 2010, *Violence et civilité*, Paris: Galilée.
- Bonazzi M., (ad.) 2014, *Col crimine nasce l'uomo*, Milano: Mimesis.
- Bourdieu P. 2001, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Bologna: Il Mulino.
- Butler J. 2007, *Le récit de soi*, Paris: Puf.
- Ceretti A and Natali L. 2009, *Cosmologie violente. Percorsi di vite criminali*, Milano: Raffaello Cortina.
- Chabert C. and Verdon B. 2014, *Psychologie clinique et psychopathologie*, Paris: Puf.
- Cimatti F. 2015, *Il taglio. Linguaggio e pulsione di morte*, Macerata: Quodlibet.
- Collins R. 2014, *Violenza. Un'analisi sociologica*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- de Swaan A. 2015, *Reparto assassini. La mentalità dell'omicidio di massa*, Torino: Einaudi.
- Deleuze G. and Guattari F. 2002, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Torino: Einaudi.
- Freud, S. 1989a, “Il disagio della civiltà”, in S. Freud, *OSF 10* Torino: Bollati Boringhieri
- Freud, S. 1989b “l'uomo Mosé”, in S. Freud, *OSF 11* Torino: Bollati Boringhieri
- Freud, S. 1989c “Totem e tabù”, in S. Freud, *OSF 7* Torino: Bollati Boringhieri
- Godelier M. 2009, *Al fondamento delle società umane. Ciò che ci insegna l'antropologia*, Milano: Jaca Book.
- Kaes R. 2013, *Il malessere*, Roma: Borla.
- Kaës R. 2010, *Le alleanze inconsce*, Roma: Borla.
- Laplanche J. 2014, *Sexual. La sexualité élargie au sens freudien*, Paris, Puf.
- Laplanche J. and J.-B Pontalis 2007, *Enciclopedia della psicoanalisi*, Roma-Bari: Laterza.
- Lévi-Strauss C. 2003, *Strutture elementari della parentela*, Milano: Feltrinelli.
- Macherey P. 2014, *Le sujet des normes*, Paris: Amsterdam.
- Matza D. and Sykes G. 2010, *La delinquenza giovanile. Teorie ed analisi*, Roma: Armando Editore.
- Menke C. 2022, *Diritto e Violenza*, Roma: Castelvecchi.
- Miller J.-A. 2001, *I paradigmi del godimento*, Roma: Astrolabio.
- Miller J.-A. 2008, “Rien n’est plus humain que le crime”, *Mental*, n.21: 7-13.
- Miller J.-A. 2012, *Introduzione alla clinica lacaniana*, Roma: Astrolabio.
- Moustapha S. 2010, *La parole ou la mort. Essai sur la division du sujet*, Paris: Seuil.
- Pontalis J.-B. 2011, *Un jour, le crime*, Paris: Gallimard.
- Popitz H. 2015, *Fenomenologia del potere. Autorità, dominio, violenza, tecnica*, Bologna : Il Mulino



Rancière J. 2007, *Il disaccordo*, Roma: Meltemi.

Zaltzman N. 2007, *L'esprit du mal*, Paris: Olivier.

Zamperini A. 2004, *Prigioni della mente. Relazioni di oppressione e resistenza*, Torino: Einaudi.