

Judith
Butler

Sulla crudeltà

a cura di Nicola Perugini e Federico Zappino



il lavoro culturale

ISBN 978-88-908247-2-2

On Cruelty, by Judith Butler, «London Review of Books»,
Vol. 36, n. 14, 17 July 2014

© Judith Butler

I traduttori e la redazione di «il lavoro culturale» ringraziano
«London Review of Books» e Judith Butler per aver
amichevolmente acconsentito alla traduzione

Questa pubblicazione è senza fini di lucro - This is a non-
profit publication

Traduzione e curatela di Nicola Perugini e Federico Zappino

Progetto di copertina di Francesco Tommasi

Redazione e impaginazione di Maria Teresa Grillo e Giulia
Romanin Jacur

www.lavoroculturale.org

Judith Butler

Sulla crudeltà

a cura di Nicola Perugini e Federico Zappino



il lavoro culturale

Si può lottare per l'abolizione della pena di morte, senza con ciò reiterarne l'intrinseco sadismo, l'intrinseca crudeltà – mediante l'incarcerazione, ad esempio, e anche l'incarcerazione a vita? Sulla crudeltà tenta di rispondere a questo interrogativo. In questo piccolo testo, Judith Butler compie un'importante riflessione sulle aporie del pensiero e delle pratiche abolizioniste, confrontandosi con le questioni del debito, della pulsione di morte, della dipendenza e del perdono; proponendo – attraverso un dialogo con Nietzsche, Derrida, Freud, Klein e Angela Davis – un ripensamento dell'intero problema, volto a porre l'accento sul suo legame con la distribuzione diseguale della precarietà – e dunque con la crescente, e indotta, precarizzazione della vita.

Sulla crudeltà

«Da dove proviene questa bizzarra, bizzarra idea» si chiede Jacques Derrida leggendo le riflessioni sul debito che Nietzsche conduce nella *Genealogia della morale* – «questa idea antica, arcaica [*uralte*], questa idea così profondamente radicata, forse inestinguibile, di una possibile equiparazione tra il danno e il dolore [*Schaden und Schmerz*]»? Da dove proviene questa strana ipotesi, questa presunzione di poter equiparare due cose così incommensurabili? Cosa potranno mai avere in comune chi perpetra un danno e chi soffre per averlo subito?» Nel tentativo di darsi una risposta, Derrida osserva che «l'origine del soggetto giuridico, soprattutto nella sfera del diritto penale, è il diritto commerciale; è la legge del commercio, del debito, del mercato, dello scambio dei beni, dei corpi e delle monete, con il loro equivalente generale, il loro surplus di valore, e il loro interesse».

Nel primo volume de *La pena di morte*, Derrida prende in considerazione lo *jus talionis*, quel principio di equivalenza che stabilisce una relazione «tra il crimine e la punizione, tra il danno e il prezzo da pagare». Il concetto di debito, nella *Genealogia della morale*, offre a Nietzsche l'opportunità di comprendere in che modo si originino «il senso di colpa e la cattiva coscienza». Poco prima, però, egli si lamenta

di «tutta questa cosa oscura che è chiamata riflessione», in seno alla quale il sé diventa il proprio oggetto di implacabile controllo e di autopunizione. Se si vuole mantener fede a una promessa, infatti, occorre imprimere la memoria nella volontà, sottometterla – o, sottomettersi – a una sorta di regno del terrore in nome della morale. Occorre amministrare il proprio dolore al fine di assicurare la propria calcolabilità e la propria continuità nel tempo. Se devo essere morale e mantenere le promesse, devo ricordare ciò che allora promisi e restare oggi quello stesso “io” che inizialmente pronunciò la promessa, cercando di resistere a ogni possibile circostanza che potrebbe alterare la continuità di questa promessa nel tempo – senza sonnecchiare, perché occorre restare svegli. Ma il concetto di promessa assume anche un altro significato, in Nietzsche, quando serve a pagare un debito, una promessa attraverso la quale entro, e mi vincolo, in un certo tipo di contratto. Ciò che all’apparenza ho, o avevo, impresso nella volontà, è la promessa di ricordare e di pagare quel debito, o meglio la possibilità di portare a compimento la promessa in un determinato periodo di tempo che si può calcolare, e quindi la possibilità di diventare una creatura calcolabile. Si può contare su di me sia nel senso che si può contare il tempo necessario alla restituzione, sia nel senso che si possono contare i soldi necessari alla restituzione: la promessa è *propriamente* questa possibilità di rendere conto di me [*accountability*]. Io posso contare su di me e gli altri possono contare su di me. Se dimostro di essere in grado di stipulare un contratto, allora posso ottenere un prestito, e la garanzia di poterlo restituire con gli interessi, in modo che il creditore possa accumulare una ricchezza calcolabile dal mio debito. E se non mantengo la promessa il diritto interviene per tutelare il suo interesse per quegli interessi che egli da me esige.

Nietzsche si domanda in che modo il debito e la restituzione divengano gli schemi di intelligibilità primari per la concettualizzazione della criminalità e della punizione. Dopo aver illustrato la persistenza del diritto romano nel diritto tedesco del XIX secolo, egli sostiene che ogni danno è concettualizzato nei termini di un debito, e ogni punizione viene intesa sotto forma di pagamento. Il campo della sofferenza, pertanto, viene pervasivamente economizzato, e il contratto assurge a modello degli scambi tra esseri umani. Secondo Nietzsche, infatti, tutti i tipi di danno sono modellati attorno alla relazione creditore/debitore. Così, mentre il danno viene concepito come un pagamento in risposta a una mancanza, anche la psiche sviluppa una propria logica penitenziaria. La forma psichica che il pagamento assume è la colpa, intesa nei termini di un pagamento perpetuo, un debito mai davvero estinguibile. La punizione diventa così una forma di soggettivazione: nella punizione del criminale per aver perpetrato un danno o per essere incorso in un debito, si costituisce un soggetto che si autopunisce per aver fallito nel proprio essere calcolabile. E se tale soggetto avesse dimostrato di essere calcolabile, non si sarebbe verificato alcun danno? Non proprio, nel senso che l'unico modo per divenire un animale calcolabile e in grado di fare e mantenere promesse, secondo Nietzsche, consiste precisamente nell'infliggere un danno a se stessi, nell'imprimere una memoria nella volontà – una memoria che riemerge ogni volta che la promessa è violata, fino a che non si sarà avverata.

Se la colpa diventa la modalità psichica del debitore che non può né rescindere né rispettare il contratto, quale modalità psichica assume il creditore? Nietzsche trova una risposta a questa domanda nelle leggi del diritto romano che

autorizzavano i creditori, o i loro delegati, a smembrare i debitori. A questo, Derrida aggiunge:

Il creditore ne ottiene una restituzione psichica... Anziché una data cosa, anziché qualcosa o qualcuno, egli ricaverà piacere, un po' di godimento (*jouissance*), la sensazione di star bene e di stare anche molto bene (*Wohlfühl*), egli proverà quel piacere che consiste nel voluttuoso piacere di causare all'altro un dolore... *faire le mal pour le plaisir de le faire*, fare il male per il piacere di farlo... Al posto di un equivalente, di qualcosa o di qualcuno, si concede in cambio, come pagamento, il piacere di esercitare violenza (*Genuss in der Vergewaltigung*).

Benché Derrida accetti la traduzione di *Vergewaltigung* con “violenza” (a cui generalmente ci si riferisce con la parola *Gewalt*), questa parola, in tedesco, si usa anche e soprattutto per intendere lo “stupro”; Derrida solleva dunque il problema della possibilità di distinguere le forme sessualizzate e desessualizzate di distruttività dalle forme di punizione legale. Infatti, il gesto necessario alla perpetrazione tanto di un danno quanto di un debito richiede una restituzione che produce sia colpa sia sadismo: il debitore si trasforma in un eterno pagante, all'interno di una situazione in cui nulla può più davvero essere ripagato; il creditore, invece, si trasforma in colui che punisce continuamente, e che trae sempre maggior godimento da quel proposito apparentemente infinito. L'idea dell'equivalenza, introdotta per primo dallo *jus talionis*, consente che una cosa possa sostituire l'altra a mo' di restituzione. Dunque il punto non è quello di riparare, ma di trarre profitto e di punire in maniera piacevole, e per un periodo di tempo indefinito. Rendere permanente questo stato di cose consente infatti al creditore di provare piacere. La punizione per debiti, decretati ormai come impagabili, apre a un futuro potenzialmente infinito di sadica gioia. Lo

stesso carcere è improntato al modello del debito sociale, e la condanna diventa un modo per regolare, e prolungare, il tempo del debito.

Secondo Nietzsche – seguito fedelmente da Derrida –, la punizione legale, lungi dal limitarsi ai suoi propositi dichiarati, preserva una vocazione nascosta al sadismo. Una vocazione che opera attraverso i termini del diritto e della morale. Nietzsche scopre che la crudeltà – o meglio, una “festosa crudeltà” – pervade questi due domini. Ciò è peraltro esplicito nelle riflessioni di Bentham sulla punizione, ma può anche essere trovato all’opera, in modo più sottile, nell’imperativo categorico formulato da Kant, che, afferma Nietzsche, «puzza [*reicht nach*] di crudeltà». Nel giustificare la pena di morte sulla base dell’imperativo categorico, d’altronde, Kant avvalora l’assunto nietzscheano secondo cui la crudeltà possa essere, e di fatto sia, dissimulata dalla morale, e che il piacere di infliggere crudeltà possa essere, e di fatto sia, razionalizzato come dovere morale. Anticipando dunque le riflessioni condotte da Lacan su *Kant con Sade*, Nietzsche tenta di mettere in luce la gioiosa crudeltà latente nella filosofia morale di Kant. Derrida è dello stesso avviso, ma fa un passo avanti, ipotizzando che Meursault – l’assurdo assassino de *Lo straniero* di Albert Camus – sia un soggetto kantiano paradigmatico:

Se so perché uccido, penso di aver ragione a uccidere e questa ragione che mi do è la ragione che chiunque sarebbe in grado di darsi razionalmente, con l’ausilio di principi universalizzabili. Io uccido qualcuno perché so qual è il motivo, perché penso che sia necessario, perché è giusto così, perché chiunque al mio posto l’avrebbe fatto, perché l’altro è colpevole nei miei confronti, ha sbagliato, o avrebbe comunque sbagliato in futuro, e così via... Dato che questo crimine ha un certo

significato, è deliberato, calcolato, premeditato, finalizzato a uno scopo, esso è dell'ordine della giustizia penale e dunque non è più dissociabile da una condanna a morte, da un atto penale appropriato. La distinzione tra la vendetta e la giustizia diventa, così, precaria.

Nietzsche, però, scrive anche qualcos'altro – e cioè che i contratti commerciali modellano il contratto sociale, il quale richiede che gli umani procedano a un'internalizzazione delle proprie pulsioni aggressive. Ciò che viene internalizzato, o meglio, represso, nel momento in cui si entra nel contratto sociale è «l'ostilità, la crudeltà, la gioia di perseguitare, di attaccare, di cambiare le proprie posizioni, di distruggere». Questa interiorizzazione può operare come una sublimazione, ed è ciò che dà vita all'anima, a un intero mondo interiore, alla cattiva coscienza, alla colpa – tutte quelle cose che rendono l'uomo degno di interesse. Lo sviluppo di questa capacità avviene a un prezzo molto elevato, che alcuni chiamano nevrosi, e che Nietzsche descrive invece come quella «profonda malattia in preda alla quale dovette cadere l'uomo sotto la pressione della più radicale di tutte le metamorfosi che egli abbia mai vissuto – quella metamorfosi che subì quando si trovò definitivamente rinchiuso in balia della società e della pace». Il contratto sociale, che richiede che il soggetto rinunci all'opzione di agire in modo aggressivo e distruttivo, produce una formazione psichica che richiede che egli si prenda a pugni [*pummels*] da solo, rischiando di diventare così il carnefice di se stesso.

Coloro che si oppongono alla pena di morte rifuggono necessariamente la crudeltà? Nietzsche lascia intendere, in questo senso, che la crudeltà possa essere qualcosa di primario. Può essere repressa, e di conseguenza orientata verso di sé, oppure moralizzata, e trasformata ad esempio

nell'incarcerazione, o nella condanna a morte (e cioè nella crudeltà protratta nel tempo, anziché nella morte immediata). La proibizione sociale dell'aggressività si trasforma dunque in un aggressivo attacco nei riguardi della stessa aggressività, che paradossalmente la preserva, o la duplica, proprio nel tentativo di sradicarla. Nessuno, pertanto, può farla franca. «La figura dell'abolizione» scrive d'altronde Derrida, «mira alla messa a morte della pena di morte».

Derrida, al fine di sondare questo problema assai ampio della crudeltà, si richiama alle riflessioni di Freud sull'aggressività e sulla pulsione di morte. L'opera di Freud *Al di là del principio di piacere* mette d'altronde in dubbio l'esclusività operativa del principio di piacere come principio organizzatore della vita psichica. Esistono modalità distruttive che non possono essere spiegate facendo unicamente ricorso al principio di piacere? Freud formula il concetto di pulsione di morte proprio per spiegare forme di coazione a ripetere [*repetition compulsions*] che sanciscono il fallimento di qualunque padronanza di se stessi. Egli, in un primo momento, identifica tali forme come «nevrosi di guerra» [*war neurosis*], per poi distinguerle dalle forme di nevrosi organizzate dal soddisfacimento del desiderio. Queste forme di coazione a ripetere non mirano alla gratificazione: si tratta, al contrario, di coazioni indesiderate che abbattano l'ego. Derrida su questo punto è piuttosto franco: «Si tratta di una diagnosi di crudeltà che non ha un suo contrario perché è originaria». Questa inversione dialettica, tipica della cattiva coscienza – il raddoppiamento dell'aggressione nello sforzo di stabilire il suo opposto –, si rivela importante per la comprensione dell'approccio di Derrida alla pena di morte, e alla sua abolizione.

Secondo Derrida, coloro che – come lui – si oppongono alla pena di morte, rimangono impigliati nella stessa aporia

di coloro che la sostengono. Per quale motivo? Forse gli abolizionisti mirano a sradicare quella pulsione di morte – quell'«ostilità nei confronti della vita» come la definisce Derrida, che è «intrinseca alla vita stessa»? È questo il loro malcelato proposito? «Superare la crudeltà mediante un'apparente non-crudeltà» continua Derrida, «significherebbe semplicemente superare in crudeltà un eccesso di crudeltà». Derrida fa notare, ad esempio, che Robespierre passò dall'opporci alla pena di morte al sostenerla nel giro di soli due anni, facendo dipendere il suo giudizio unicamente da ciò che gli conveniva maggiormente – la paura per la propria vita o il desiderio di morte per i suoi oppositori. Coloro che si oppongono alla pena di morte, poi, come Cesare Beccaria e come, a volte, Jeremy Bentham, sembrano preferire a essa una lunga ed estenuante forma di crudele prigionia, al punto da sollevare la domanda: quale posizione, in questo dibattito, adotta la forma di punizione più umana? Esortando, dunque, a diffidare da forme di aggressività mascherate da benevolenza, Derrida si domanda se gli abolizionisti non siano semplicemente favorevoli a varie forme di crudeltà mascherate da eleganti formulazioni morali, come ad esempio quelle che sostengono razionalmente il prolungamento del tempo della crudeltà e, dunque, il tempo della sadica gioia.

Proprio come Nietzsche scopre un imperativo categorico kantiano grondante di sangue, allo stesso modo Freud pensa che la massima cristiana «ama il prossimo tuo come te stesso» sia qualcosa di impossibile da realizzare. «Perché il mio prossimo dovrebbe amarmi?» si domanda Freud, «E perché mai io dovrei amare il mio prossimo?» «È molto probabile che il mio prossimo, chiamato ad amarmi come se stesso, risponda nello stesso modo in cui ho fatto io, e mi respinga, pertanto, per le stesse ragioni». Freud suggerisce che si possa amare solo chi si conosce, e che sia dunque assurdo proporci

di amare tutta l'umanità: l'inimicizia sembra essere dunque una posizione a priori più ragionevole.

A essere qui in questione, ad ogni modo, non è tanto se sia preferibile una generalizzata attitudine all'inimicizia o un'occasionale propensione alla crudeltà, quanto piuttosto il problema assai ampio della pulsione di morte. In *Al di là del principio di piacere* e, successivamente, in *Il disagio nella civiltà*, scritto nel 1930, e cioè dieci anni dopo, Freud parla di una forma di distruttività che mira a smantellare ogni forma sociale edificata sulla base di legami sociali che egli sintomaticamente definisce «inibiti nella meta», quali la famiglia, la comunità, o la nazione. Egli sottolinea in varie occasioni – e in particolare quando analizza l'ambiguità costitutiva dell'amore –, che il principio di piacere e la pulsione di morte vadano sempre di pari passo, anche se dovrebbero essere mantenuti analiticamente distinti in relazione agli obiettivi. In *Al di là del principio di piacere* Freud afferma due cose apparentemente opposte in merito alla relazione tra principio di piacere e pulsione di morte: in un primo momento egli fa l'esempio del sadismo, in cui la pulsione di morte «subentra al posto della funzione sessuale»; in un secondo momento, in verità poche pagine dopo, scrive che «il principio di piacere sembra effettivamente asservire gli istinti di morte», i quali «stanno in allerta contro l'innalzamento degli stimoli che provengono dall'interno, che renderebbero decisamente più difficile il compito di vivere». E dunque, se l'uno può stare al servizio dell'altra, ciò significa che le due cose non sono affatto primarie. La pulsione di morte ci conduce verso la morte, mediante un tortuoso ritorno all'inorganico che si oppone a una concezione progressiva del tempo, distruggendo ripetutamente le relazioni sociali che costruiamo, e riportandoci a uno stato di quiescenza. Le due pulsioni – o i due principi, se preferite – sembrano tuttavia ricongiungersi proprio in questa quiescenza finale, in cui tutto

ciò che è stato costruito viene disfatto [*undone*], dissipato, in cui l'io viene restituito a una condizione inorganica nella quale tutto l'organismo è sollevato da ogni forma di eccitazione.

Sappiamo che la civiltà produce infelicità perché le norme sociali ci richiedono spesso di agire in modo da non assecondare esattamente tutti i desideri che consentirebbero di accrescere la nostra lista di gratificazioni. D'altra parte, sono proprio i legami sociali "inibiti nella meta" a creare le comunità, almeno da un punto di vista ideale. La sublimazione dei desideri immediati, allo stesso modo, è ciò che rende possibile la creazione di opere d'arte, o la fondazione di istituzioni, o la scrittura di lavori importanti – proprio come quello di Freud. L'altro problema con la civiltà, però, è che sembra smantellare attivamente ciò che essa stessa costruisce. Essa sembra disfare ciò a cui dà vita, sembra metterci nella condizione di aggredire coloro per i quali proviamo amore; sembra quasi che la civiltà prenda di mira le sue proprie creazioni, e le loro appendici. Sembra che persegua una furtiva vocazione – ripetitiva, e inconsapevole – al lavoro in una direzione opposta rispetto ai suoi obiettivi proiettati nel futuro, e rispetto a tutte le concezioni di progresso. Nelle battute finali del *Disagio nella civiltà*, Freud sottolinea che la civiltà corre il rischio di subire una disfatta dalle sue proprie aggressioni, arrivando a esprimere una certa ansia relativamente alla prospettiva di uno sterminio su larga scala.

Un breve passaggio dell'opera freudiana si rivela importante per la tesi di Derrida. Scrive Freud, relativamente alla pena di morte: «In maniera irresistibile, viene da ricordare un incidente che accadde al parlamento francese quando fu abolita la pena di morte». (Immagino che si riferisca al 1790.) «Un deputato aveva appena concluso il suo appassionato

intervento in favore dell'abolizione, e il suo discorso era stato accolto con scroscianti applausi, quando dalla sala si udì una voce gridare: *que messieurs les assassins commencent!* (Che lor signori gli assassini comincino!)». Sembra quasi che questa esortazione sia parte integrante di quella passione profusa nei riguardi dello stesso discorso abolizionista. Gli abolizionisti sono forse come quegli attivisti che si battono contro la pornografia, ma che finiscono però col far eccitare i propri sostenitori con le loro illustrazioni grafiche di quel porno che rigettano? L'abolizionismo ha però un problema diverso, poiché qui non c'entra niente il desiderio, ma la pulsione di morte, che si nasconde dietro all'opposizione morale contro le sue stesse espressioni. La lettura di Derrida non ci dice forse che l'opposizione alla pena di morte può trasformarsi velocemente nel suo contrario, scatenando affermazioni celebrative della propria distruttività?

Derrida riprende la critica di Baudelaire all'abolizionismo di Hugo in *L'ultimo giorno di un condannato a morte* (1829), in cui Hugo sostiene che la pena di morte andrebbe rifiutata perché il diritto alla vita è un diritto assoluto. Come Derrida ci ricorda, un abolizionismo in difesa di una difesa del diritto assoluto alla vita è una «doppia colpevolezza», poiché si aggrappa all'esistenza animale, abbandonando quella umana. Per Derrida in questo modo la passione di coloro che si oppongono alla pena di morte diventa colpevole «perché hanno paura per la loro pelle, perché si sentono colpevoli e i loro tremori sono una confessione; confessano, per così dire, con il sintomo del loro abolizionismo, di voler salvare le proprie vite, di tremare per loro stessi perché... inconsciamente, si sentono colpevoli di un peccato mortale». Così la passione contro la pena è articolata dai colpevoli di questo peccato mortale non per ciò che essi fanno, ma per ciò che sperano di non aver sperato, cioè di uccidere qualcuno.

Tuttavia essi si oppongono alla pena anche perché hanno paura di perdere le proprie vite, e dunque non formulano la loro posizione in conformità a un principio, ma a una paura di essere uccisi da qualcun altro: «Voglio abolire la pena di morte perché ho paura di essere condannato».

Il modo in cui Derrida mette in luce la complicità degli abolizionisti con la pulsione di morte ha un certo fascino intellettuale e poggia su un'inversione dialettica attraverso cui coloro che si oppongono alla pena di morte sono implicati nella sua crudeltà, visto che comunque preferiscono una qualche forma di imprigionamento come alternativa. (A un certo punto Derrida generalizza il caso dell'abolizionismo, e si sofferma sull'ipocrisia che anima e muove «i difensori delle giuste cause»). Ecco una replica. La posizione di Derrida implica che la sola strada verso una posizione abolizionista è quella della soppressione violenta dell'impulso aggressivo, un raddoppiamento dell'aggressione veicolata e amplificata da strumenti morali. Ma visto che l'aggressione può essere interrotta da orientamenti più relazionali, perché l'opposizione alla pena di morte non emerge da questi ultimi? Il principio del piacere interviene a far deragliare ripetutamente l'aggressione, e ho già fatto notare come per Freud la pulsione di morte può essere messa al servizio del principio di piacere, e che il piacere può servire a creare e riprodurre legami sociali. Nel contesto di determinati legami sociali l'aggressione può farsi agonismo, o può essere contenuta all'interno delle regole del gioco: una scena sessuale sadomaso, ad esempio, o qualche altra attività regolata da un legame sociale.

Ma c'è un argomento più generale che si può avanzare in relazione al concetto freudiano di ambivalenza emotiva. Questo concetto è sviluppato inizialmente da Freud nella

sua interpretazione di Amleto, ne *L'interpretazione dei sogni*; poi Freud gli dedica un capitolo in *Totem e tabù* e il concetto diventa prominente nella sua spiegazione della melanconia in *Lutto e melanconia*. Dopo il 1920 Freud riarticola il concetto di ambivalenza emotiva, interpretandolo come intreccio tra principio del piacere e pulsione di morte. Non vi è alcuna ambivalenza che può prevalere in amore, poiché siamo sempre a rischio di distruggere ciò a cui siamo più attaccati e rispetto a cui siamo più vulnerabili – possiamo sempre essere distrutti da coloro da cui più dipendiamo. Secondo questo modello Edipo non uccide necessariamente suo padre per possedere sua madre (questo significherebbe imporre la realizzazione di un piacere come scopo finale di tutte le pulsioni assassine); Edipo potrebbe essere spinto a uccidere suo padre da vari motivi inconsci, e la gratificazione sessuale potrebbe essere solamente uno fra i tanti.

Quindi il problema dell'inversione dialettica di Derrida è che essa si fonda sulla pulsione di morte e sull'aggressione come unico motivo all'opera nella scena. Quali decisioni etiche emergono dalla situazione ambivalente in cui si desidera che qualcuno muoia e allo stesso tempo che sopravviva, in cui si vogliono le due cose con la stessa intensità, ma a diversi livelli di coscienza? L'ambivalenza non è affatto una forma di ipocrisia. Sono ipocrita se, per quanto celatamente, voglio che qualcuno muoia, o se sono posseduto da un desiderio assassino ma ammantato questo desiderio di un argomento morale, ad esempio un argomento contro la pena di morte. Sono ipocrita solo se faccio finta di non avere un determinato desiderio che in realtà ho. Invece in una condizione di ambivalenza vi sono almeno due volontà all'opera, due motivi veri che combattono per coesistere a dispetto della loro incompatibilità. Dunque che cosa si oppone alla richiesta interiore che una persona paghi per un crimine

con la sua stessa vita? È solo quando potremmo provare piacere nell'infliggere ulteriore sofferenza al criminale che speriamo che il criminale viva? Oppure ci sono altre ragioni per cui vogliamo che viva? Esistono, anche nei termini della psicoanalisi, delle ragioni per voler mantenere in vita l'altro che non si fondano essenzialmente sulla nostra volontà di continuare a torturarlo, anche quando questo altro non è nessuno in particolare, ma un altro anonimo o più in generale una popolazione?

Per rispondere a questa domanda dobbiamo chiederci se esistono relazioni sociali al di fuori dei termini del debito e del pagamento, relazioni che potrebbero essere comprese al di fuori del capitale, o al di fuori dei termini psichici e morali che autorizzano l'incarcerazione e la pena capitale. Questo comporta uno spostamento dalla teoria della pulsione alla spiegazione della relazionalità, anche se questo non significa che possiamo dispensare così facilmente il problema della tendenza distruttiva. Dopotutto quando Freud postula Eros e Thanatos come due principi separati e come istinti che appartengono al linguaggio figurativo di cui dispone, egli sta cercando di tener conto proprio dell'ambivalenza. Eros può essere definito come il principio di costruzione dei legami sociali attraverso la sublimazione, ma dovremmo ricordare che anche l'amore è costituito dall'ambivalenza. Questo è il punto di partenza di Melanie Klein quando suggerisce che l'ambivalenza di tutti i legami sociali è la base di una richiesta etica di preservare esattamente la vita che una persona ha il potere di distruggere o, talvolta, ha interesse a distruggere.

«La capacità di amare – la manifestazione delle forze che tendono a preservare la vita – è presente nel bambino così come gli impulsi distruttivi» scrive Klein in *Amore, colpa e riparazione*. La fantasia distruttiva è associata alla

paura di perdere coloro da cui si dipende completamente. Sbarazzarsi di una persona da cui si dipende per il cibo e per la sopravvivenza significa mettere in pericolo la propria esistenza. La «paura della perdita» emerge costantemente in Klein: «Vi è [...] nell'inconscio una tendenza a liberarsi [della madre, *nda*], a cui si contrappone il desiderio di averla per sempre». Questa forma di ambivalenza emerge progressivamente come un legame emotivo quando l'individuazione non è completa. Ma poiché nessuna individuazione è mai completa, e la dipendenza non finisce mai, ciò che emerge è un dilemma etico ancora più ampio: come non distruggere l'altra o gli altri di cui ho bisogno per vivere. Non si tratta di calcolare che distruggerli probabilmente sarebbe una cattiva idea. Si tratta piuttosto di riconoscere che la dipendenza, fondamentalmente, definisce ciò che noi stessi siamo: la dipendenza è qualcosa per cui non divento mai troppo grande, non importa quanto vecchia o individuata io possa apparire. Questo non significa che io e te siamo la stessa persona; significa piuttosto che propendiamo e ci appoggiamo uno sull'altra, e che è impossibile pensare a una di noi due senza l'altra. Se cerco di preservare la vita non è solamente perché questo è nel mio interesse personale, o perché scommetto che questo avrà delle conseguenze positive su di me. È perché sono già dipendente da te per via di un legame sociale senza cui questo "io" non può essere pensato. Dunque quali effetti ha la tesi dell'ambivalenza emotiva in amore per chi vuole pensare a delle alternative alla pena di morte e alla violenza legale? Esiste un modo per superare la relazione dialettica tra la punizione della pena di morte e l'ergastolo?

*

Sulla scia della *Critica della violenza* di Benjamin, Derrida sottolinea l'intimità tossica tra il crimine e il rimedio legale al

crimine. La legge distingue tra forme legittime e illegittime di pena di morte, e definisce le procedure attraverso cui tracciare questa distinzione. La legge stabilisce le basi su cui lo Stato può infliggere la violenza mortale in guerra o attraverso strumenti legali come la pena di morte. Per Derrida la pena di morte, intesa come forma di violenza legale, annulla la distinzione tra giustizia e vendetta: la giustizia diventa una forma moralizzata di vendetta.

È sorprendente il fatto che sia Derrida sia l'attivista e studiosa Angela Davis abbiano condiviso questa idea. Entrambi si spesero per la ripetizione del processo contro Mumia Abu-Jamal (il prigioniero politico cui è stata data la pena di morte in una sentenza del 1982 per l'uccisione di un poliziotto, poi commutata in carcere a vita senza possibilità di appello) o per il suo rilascio. Secondo entrambi il vero "crimine" per cui Abu-Jamal fu condannato era la sua appartenenza alle Pantere Nere. Angela Davis interpreta l'alternativa tra pena di morte e carcere in termini dialettici:

Per quanto sia importante abolire la pena di morte, dovremmo farlo tenendo presente che la campagna contemporanea contro la pena di morte contiene quegli stessi modelli storici che hanno condotto all'emergere della prigione come forma dominante di punizione. La pena di morte è coesistita con la prigione, nonostante l'incarcerazione sia stata concepita come alternativa alla pena corporea o capitale. Questa è una dicotomia fondamentale. Un confronto critico con questa dicotomia significherebbe considerare seriamente la possibilità di collegare l'obiettivo dell'abolizione della pena di morte con le strategie per l'abolizione della prigione.

Come Davis, Derrida capisce che la pena di morte e l'incarcerazione non sono contrapposte, ma costituiscono

due varianti all'interno della stessa economia della vendetta. Quando lo Stato uccide e giustifica il suo atto, mette in atto una vendetta in linea con il suo principio di ragionamento; la violenza legale non è differente da quella non legale, fatta eccezione per il fatto che lo Stato compie un atto per il quale fornisce una giustificazione. Ma per Davis il compito è di andare oltre la vendetta. Il suo mentore Herbert Marcuse, in *Eros e civiltà* (testo scritto in risposta al *Disagio nella civiltà* di Freud), ha suggerito che si potrebbe espandere Eros al fine di creare forme di comunità in grado di opporsi alla forza di Thanatos, la pulsione di morte amplificata dal capitalismo. Marcuse, riferendosi al surplus di aggressività che si crea con il capitalismo, ha suggerito che in realtà Freud abbia descritto una forma molto specifica di organizzazione dell'aggressione invece di una pulsione pre-sociale di morte. Secondo il mentore di Davis l'energia rivoluzionaria poteva essere organizzata contro le istituzioni repressive, tra cui il capitalismo e la famiglia. Nel lavoro di Davis non c'è traccia della teoria della pulsione, per quello che ne so. Sia la sessualità sia l'aggressione sono organizzate socialmente. Tuttavia, Davis comprende che la resistenza politica deve allo stesso tempo costruire e distruggere. Non c'è modo di evitare questa doppia aspirazione. Davis lancia contemporaneamente un appello per l'abolizione della pena di morte e per l'abolizione dell'istituzione e dell'industria della carcerazione. La negazione delle istituzioni che organizzano lo sfruttamento e la carcerazione si serve della distruttività, ma cerca anche di fondare e rafforzare legami sociali attraverso la "giustizia riparativa" invece della vendetta e della pena.

Rimanendo dentro il problema della relazione tra la crudeltà e la pulsione di morte, potremmo chiederci in che misura la pulsione di morte, o di aggressione, possa essere pienamente controllata da programmi politici coscienti

come quelli proposti da Davis, e se esiste sempre un eccesso di distruttività che non si può controllare o spiegare attraverso l'organizzazione sociale della vita. Qui la questione centrale sembra essere se i legami sociali andrebbero compresi nel quadro della civiltà oppure in altro modo. Come Freud mette in chiaro nel *Disagio nella civiltà*, difficilmente la civiltà ci salverà. Dopotutto il volto morale della civiltà consiste nella vendetta, e le prigioni ne costituiscono le istituzioni esemplari. Al loro posto Davis immagina comunità fondate sulla riconciliazione e la riparazione, su forme di responsabilità in grado di forgiare nuovi legami sociali per chi potrebbe averli spezzati. Questi legami dovrebbero essere esplicitamente anticapitalisti e metterebbero fine alle forme razziste di sfruttamento. Davis insiste sul fatto che negli Stati Uniti sia le prigioni sia la pena di morte devono essere compresi come parte dell'eredità della schiavitù, dal momento che la maggior parte delle persone in prigione o messe a morte sono uomini neri o sudamericani e, sempre di più, donne nere o sudamericane. (La NAACP [Associazione Nazionale per la Protezione delle Persone di Colore *ndt*] riporta che gli afroamericani «costituiscono uno dei due milioni e trecentomila detenuti negli Stati Uniti. Gli afroamericani sono incarcerati sei volte di più dei bianchi. Gli afroamericani e gli ispanici costituivano il 58 per cento dei detenuti nel 2008, nonostante gli afroamericani e gli ispanici siano un quarto dell'intera popolazione americana». Queste percentuali sono cresciute negli ultimi anni. Tremila persone sono attualmente nel braccio della morte, tutte persone povere, in maggioranza afroamericani e ispanici). Davis sostiene anche che l'amore e il perdono vanno perseguiti come alternativa alla pena. Questo non significa che la distruttività scompaia, ma che essa prende la forma di una "negazione" della prigione, la cui forma di

distruttività danneggia quella vita che andrebbe riparata e riammessa a un mondo sociale più ampio.

A questo punto, siamo così lontani dalla pulsione di morte? Cosa succederebbe se leggessimo la pulsione di morte non come manifestazione della psiche individuale, o in termini di psicologia di gruppo, ma come qualcosa che prende piede nelle istituzioni e ne guida gli obiettivi, talvolta con una sorta di tenacia nascosta? L'appello per mettere fine all'incarcerazione e alle prigioni potrebbe sembrare un appello impossibile, o poco pratico, ma in realtà consente una prospettiva da cui si può osservare il modo in cui i rimedi legali sono parte della crudeltà. Chiedere la fine della crudeltà significa chiedere la distruzione delle istituzioni della crudeltà; l'unica questione che resta è se sarebbe possibile controllare gli effetti distruttivi che farebbero seguito alla deistituzionalizzazione dei criminali. Il fatto è che le conseguenze distruttive degli atti che cercano di distruggere la distruzione non possono essere noti in anticipo. È qui che il Freud dell'operazione inconscia della pulsione di morte sembra avere l'ultima parola, indicando un futuro di distruzione di cui non possiamo conoscere chiaramente i confini e per cui possiamo solo provare ansia.

Secondo Davis, "abolizionismo" significa richiesta dell'abolizione della pena di morte e delle prigioni, ma anche abolizione della schiavitù, che resta un fenomeno globale, vivo non solo nelle fabbriche del mondo in via di sviluppo ma anche nei contesti di lavoro agrario coatto degli Stati Uniti. Le stesse prigioni sono un'eredità della schiavitù e funzionano oggi come un meccanismo istituzionale attraverso cui un numero sproporzionato di persone di colore sono private della cittadinanza. Il fatto che la pena di morte sia applicata in maniera sproporzionata alle persone

di colore implica che questo è il modo in cui la cittadinanza viene regolata attraverso altri mezzi e, nel caso della pena di morte, concentrando nelle mani dello Stato il potere su questioni di vita e morte che colpisce in maniera differenziale le minoranze. Tuttavia questo potere non è semplicemente o esclusivamente sovrano. Con l'idea di demografia dei condannati entriamo in quel terreno che Achille Mbembe ha chiamato "necropolitica". Il fatto che le compagnie assicurative stiano sostituendo l'amministrazione pubblica nella gestione carceraria degli Stati Uniti, del Regno Unito e di altri Paesi mostra il legame tra coloro che sono del tutto spossati, fuorigioco, coloro la cui identità è definita dal debito economico e sociale – e coloro che, da tutto ciò, traggono profitti. "Il popolo" e "il pubblico" vanno a definire quell'insieme di persone che devono essere protette dalla classe criminale: in questo modo si crea una classe di persone di cui vale la pena preservare le vite e un'altra classe di persone le cui vite possono essere tranquillamente perse o distrutte.

Il perdono del debito potrebbe far parte di questo quadro? Quale sarebbe il suo equivalente psichico? Forse potrebbe tradursi in un'operazione di "perdono" inteso come forza deistituzionalizzante, inclusa la deistituzionalizzazione della sovranità e della pena di morte? Le riflessioni di Derrida sul "perdono" furono al centro del suo corso tra il 1997 e il 1997, un corso che ha preceduto quello sulla pena di morte. Una delle questioni che pose era se la clemenza e il perdono dovessero essere intesi come atti sovrani, oppure se potessero essere intesi come modi di decostituzione delle forme esistenti di sovranità. Esiste un modo di concettualizzare la clemenza e il perdono come forme di vita istituzionale, e come forze che guidano la deistituzionalizzazione della prigione e della pena di morte? Forse l'opposizione alla pena di morte deve

essere collegata all'opposizione a tutte le forme di precarietà indotta, dentro e fuori la prigione, al fine di mettere in luce i vari meccanismi di distruzione della vita, e per trovare modi, per quanto controversi e ambivalenti essi possano essere, di preservare quelle vite che altrimenti andrebbero perdute per sempre.

Judith Butler (1956) insegna Letterature comparate e Teoria critica all'Università della California, a Berkeley. È tra le più importanti e discusse filosofe viventi. Tra le sue opere pubblicate in italiano: *La rivendicazione di Antigone* (2003), *A chi spetta una buona vita?* (2013), *La vita psichica del potere* (2013), *Fare e disfare il genere* (2014).