

INTRODUZIONE

Nel romanzo di Murakami *1Q84*, uno dei personaggi principali è il detective Ushikawa, un uomo talmente brutto che i bambini non possono togliergli gli occhi di dosso quando lo vedono. Agli adulti fa l'effetto di un individuo strisciante e viene trattato normalmente con una specie di malcelata ripugnanza. Ad un certo punto il suo cammino si interseca con quello dei due protagonisti in una maniera che per lui avrà effetti fatali.

Riguardo a questo romanzo si è parlato di realismo magico: succedono cose impossibili, e fra gli altri il debito letterario con *Alice nel paese delle meraviglie* è evidente. Non si capisce neppure se alcuni personaggi sono esseri umani o creature intermedie – a metà fra angeli, demoni e uccelli – e in una scena in cui realismo e magia si intrecciano con particolare efficacia, il detective incontra una di queste creature, Fukaeri. A dire il vero non la incontra direttamente. Lui ha sistemato un obiettivo dietro una finestra e con quello fotografa chi entra ed esce dalla casa in cui abita Tengo, l'uomo di cui vuole carpire i segreti. Nessuno dei passanti si accorge di lui, anche perché il teleobiettivo è ben nascosto da una tenda, ma ad un certo punto la ragazza esce dall'edificio, e tutt'a un tratto si toglie gli occhiali e lo guarda. Fissa semplicemente gli occhi nella direzione del teleobiettivo, ma lui ha la nettissima impressione che veda oltre il vetro, attraverso il mirino, e che guardi proprio lui. Con la testa inclinata come un uccello, lo fissa a lungo senza battere le palpebre. Il mondo si ferma, e Ushikawa si sente pietrificato. Quando la ragazza se ne va il corpo del detective è svuotato, privo di energie. È stato visto da uno sguardo che non aveva mai incontrato prima:

Il tempo si era fermato, quindi aveva ripreso a scorrere. Tutto era durato al massimo tre minuti. E in quel breve intervallo lei aveva attraversato in profondità l'anima di Ushikawa, ne aveva compreso perfettamente

tutta la sporcizia e la bruttura, gli aveva donato la sua compassione, quindi era scomparsa chissà dove. Guardando gli occhi di Fukaeri, Ushikawa aveva avvertito un dolore acuto, come se un grosso ago gli avesse trafitto un punto in mezzo alle costole. Si era sentito un essere terribilmente contorto e brutto. «Ma che cosa posso farci? – Aveva pensato. – Io sono realmente un essere contorto e brutto». Tuttavia il colore naturale e trasparente della compassione apparso negli occhi di Fukaeri aveva invaso il suo cuore con ancora più forza. Avrebbe preferito essere accusato, disprezzato, insultato o condannato. Perfino essere violentemente picchiato con una mazza da baseball. Poteva sopportarlo. Ma *questo* no¹.

A cominciare dalla struttura della scena, che ricorda un famoso passo di Sartre che commenteremo in seguito, ci troviamo di fronte ad alcuni elementi fondamentali della vergogna. Sartre evoca l'immagine di un uomo che per gelosia è chino a guardare dal buco della serratura di una stanza, improvvisamente sente dei passi dietro di lui ed è preso da un profondo senso di vergogna. Analogamente, Ushikawa viene colto in flagrante mentre si è costruito ad arte il proprio buco della serratura, nascondendo il teleobiettivo attraverso cui osserva e registra le vite degli altri, assorbito completamente in un voyeurismo in cui si rifugia mentre la sua vita quotidiana è permeata di squallore. Della vergogna abbiamo il fatto che Ushikawa improvvisamente si sente smascherato. Quasi seguendo la direzione dello sguardo estraneo verso quell'essere contorto e sporco, riconosce in quell'uomo se stesso. Della vergogna c'è anche che il tempo sembra fermarsi (nel terzo capitolo in particolare ci soffermeremo sul senso della durata nella vergogna), e che Ushikawa si sente completamente svuotato, che si sente senza scampo. Ma non fa parte dello scenario della vergogna, e certamente non del modo in cui la intende Sartre, che lo sguardo di Fukaeri assomigli a quello di un uccello. Un uccello può vedere con incredibile acume, può guardare in profondità, ma non giudicare. E in effetti la conclusione del passo suggerisce che se Ushikawa avesse percepito su di sé uno sguardo di disprezzo, se si fosse sentito giudicato o condannato, forse si sarebbe vergognato, ma non avrebbe provato tanto dolore. Fukaeri non solo ha visto

¹ H. MURAKAMI, *IQ84*, trad. it. di G. Amitrano, Einaudi, Torino 2009, vol. iii, p. 308.

tutta la miseria della sua vita, ma ha provato compassione e l'ha perdonato, e questa è la cosa veramente insopportabile.

C'è chi sostiene che nella vergogna non ci sentiamo chiamati in causa come se potessimo rispondere delle nostre azioni, ma ci riconosciamo semplicemente come oggetti che altri vedono e che trovano in qualche modo difettosi (la vergogna, dunque, sarebbe un'emozione oggettivante). Se questo fosse un modo corretto di comprendere questa emozione, allora dovremmo dire che Murakami qui sta descrivendo qualcos'altro. Compassione e perdono non sono atteggiamenti oggettivanti: Ushikawa sta così male forse proprio perché non può semplicemente vergognarsi. La comprensione umana di Fukaeri non gli permette di diventare solo una brutta cosa. È chiamato in causa, proprio lui, «un essere contorto e brutto», da uno sguardo che non lo respinge e anzi lo accoglie con qualcosa a metà fra l'empatia dell'animale e la fratellanza angelica.

Non parleremo più di Ushikawa nelle pagine che seguono, e il motivo per cui mi sono soffermata su questa scena non è capire se quella che egli prova nel romanzo sia veramente vergogna o altro (se dovessi cercare analogie, penserei all'incontro col perdono nei ritratti di alcuni grandi peccatori dostoevskiani). Credo non si possa sapere con certezza quale emozione sia evocata qui, e non solo perché essere trafitti dallo sguardo di una ragazza-angelo-uccello è cosa a dir poco inconsueta e potrebbe evocare risposte emotive fuori dall'ordinario, ma perché quali siano i confini esatti della vergogna è una questione tutt'altro che assodata.

Il punto di partenza di questo libro in effetti è proprio il fatto che non si è più sicuri di quale sia un'interpretazione corretta della vergogna. C'è chi sostiene che l'immagine tradizionale sia inficiata dalla contrapposizione, implicita o esplicita, con la colpa. Nel primo capitolo mi concentrerò in particolare sul modo in cui Bernard Williams ha rimesso in questione i confini fra colpa e vergogna attraverso una riflessione sulla cosiddetta «cultura della vergogna» nella Grecia antica. Williams difende la vergogna da alcune accuse fondamentali: a differenza della colpa, la vergogna sarebbe un'emozione egoista, superficiale, conformista, e, come abbiamo appena accennato, oggettivante. Secondo Williams queste affermazioni sono semplicistiche e possono essere adeguate ad alcuni casi di vergogna, ma non si applicano al ruolo che la vergogna ha giocato nel

mondo di Omero o dei tragici. Il concetto greco di *aidôs* conteneva in sé anche un riferimento alla responsabilità, e quindi era, come l'indignazione, un'emozione da cui ci si sentiva chiamati in causa come agenti, e non semplicemente giudicati da una prospettiva di terza persona.

A suo avviso l'idea che, al contrario della vergogna, la colpa sia un'emozione altruista, profonda, autonoma e che ci coinvolge in quanto soggetti non riesce ad illuminare nemmeno la nostra vita etica, se la osserviamo con uno sguardo realistico. La vergogna, anche per noi, può comprendere tratti della colpa, benché il suo significato sia più ampio, perché essa non guarda solo alle nostre azioni, ma al significato che esse hanno per la nostra identità, e non riguarda solo noi in quanto agenti, ma in quanto immessi in situazioni che spesso non abbiamo scelto e a cui non abbiamo il potere di rispondere come vorremmo.

Nella sua difesa della vergogna Williams si riferisce soprattutto alla letteratura greca e non discute se non di sfuggita Platone e Aristotele. Tuttavia, il primo vero modello articolato di vergogna si deve ad Aristotele. Nel secondo capitolo mi concentro sulla concezione aristotelica della vergogna nell'*Etica Nicomachea* e nella *Retica*. Nell'*Etica Nicomachea* Aristotele si chiede se *aidôs* (una forma di pudore che ci trattiene dal compiere azioni spregevoli) si possa dire una virtù, e risponde negativamente. Il pudore può aiutare soprattutto chi sta ancora cercando l'auto-controllo e lotta con delle passioni che vorrebbero prendere il sopravvento; è dunque particolarmente indicato per chi è giovane, ma non è il tipo di risposta affettiva che ci si dovrebbe aspettare da una persona adulta, se questa ha raggiunto l'armonia auspicata fra desideri e ragione. Inoltre, la virtù è una disposizione affettiva a comportarsi in un certo modo, e le disposizioni non hanno un legame particolare con il corpo, mentre il pudore ci colpisce in modo episodico e lo sentiamo fisicamente, ad esempio quando le nostre guance arrossiscono. Il pudore è una forma di preoccupazione riguardo alla nostra reputazione presso altri a cui teniamo: non ci spinge ad agire, come fanno ad esempio la generosità o il coraggio, ma piuttosto ci frena dal compiere certe azioni. Poiché nell'*Etica Nicomachea* Aristotele si chiede quali virtù possano maggiormente contribuire a una vita felice, una volta escluso che il pudore sia una virtù non ha poi motivo

di soffermarvisi ulteriormente per chiarirne il funzionamento. Diverso è il caso della *Retorica*, dove egli indaga sulla natura delle emozioni e sulla loro capacità di influenzare i giudizi.

L'analisi che Aristotele ci offre della costellazione affettiva della vergogna in quest'opera è straordinariamente profonda, tanto che, come argomenterò, alcune delle sue intuizioni fondamentali continuano ad avere validità ancora oggi. Intanto egli non si concentra più solo sul pudore, ma considera la vergogna come un fenomeno unitario, che diventa pudore o più propriamente vergogna a seconda della sua articolazione temporale. Non parla più di *aidôs*, ma il termine che usa è *aischyne*, e sostiene che sia una forma di timore o turbamento riguardo a mali che possono influenzare negativamente la nostra reputazione – mali che possono essere presenti, passati o futuri. Ciò significa che, come fenomeno unitario, la vergogna può avere un aspetto inibitorio e prospettico, e quindi manifestarsi come pudore, o concentrarsi su mali passati, e quindi assumere l'atteggiamento retrospettivo che è più tipico della vergogna in senso stretto. In quanto fenomeno unitario, *aischyne* è una forma di paura, e quindi è sempre volta verso il futuro: le variazioni temporali riguardano i tipi di mali che possiamo temere danneggino la nostra reputazione.

Una delle mie tesi principali in questo capitolo è che quando Aristotele parla di mali non intende solo quelli di cui noi siamo responsabili (azioni cattive o omissioni, come nella colpa) ma anche mali che ci colpiscono per via della cattiva sorte, o azioni oltraggiose che altri compiono nei nostri confronti. Il fatto che possiamo vergognarci di avere tradito un amico, ma anche di essere poveri o di essere caduti in schiavitù indica che la vergogna non è un'emozione morale in senso stretto, ma ha una valenza etica più ampia; non riguarda, cioè, solo la nostra identità di agenti, ma anche la nostra identità in quanto il suo valore è riconosciuto da altri. Per questo può svolgere anche un ruolo euristico nei nostri rapporti sociali, politici e personali: ci segnala se ci stiamo comportando male con altri, se la condizione in cui ci troviamo non è dignitosa, se qualcuno ci sta mancando di rispetto di fronte a persone a cui teniamo, e così via.

Nel terzo capitolo mi concentro sulla natura del giudizio negativo da cui ci sentiamo colpiti nella vergogna, a differenza che in

altre emozioni. Per chiarire questo punto esamino diverse teorie contemporanee, e in particolare mi occupo di quanto hanno sostenuto John Rawls, Gabriele Taylor, George Harris, e, più recentemente, Deonna, Rodogno e Teroni. Nella prima sezione distinguo fra vergogna, colpa e imbarazzo. Una volta chiarito che la vergogna non riguarda azioni, ma il modo in cui esse si riflettono negativamente sulla nostra concezione di noi stessi, argomento che ciò che è in gioco non è semplicemente una variazione nella nostra autostima, ma una perdita del rispetto di noi stessi. Mentre la perdita di autostima è graduale e può riguardare aspetti in cui ci consideriamo comunque apprezzabili, quando perdiamo il rispetto di noi stessi giudichiamo di essere caduti sotto uno standard accettabile in un ambito che consideriamo rilevante per la nostra identità. Ciò spiega perché la vergogna sia vissuta come un'emozione particolarmente dolorosa: perdere il rispetto di noi stessi è assai più grave che credere di non avere raggiunto il livello auspicato in un dato tipo di eccellenza.

Nella seconda sezione chiarisco in che senso si debba intendere la perdita di rispetto nella vergogna, dal momento che il rispetto si può dire in molti modi. Posso (e anzi devo) avere rispetto per me stessa in quanto essere razionale. Perdere il rispetto di me stessa in questo caso significa colpire qualcosa di fondamentale, trattare me stessa, in un certo senso, come se non facessi più parte del mondo morale, come se fossi una cosa. Ma posso perdere il rispetto di me stessa anche in un senso meno radicale. Poniamo che scrivere sia una delle occupazioni centrali della mia vita e che io mi identifichi in questa attività. Se pubblico un pessimo libro mi vergogno perché sento di essermi dimostrata incapace in un ambito che colpisce profondamente la mia identità: ai miei occhi sono una scrittrice fallita. La vergogna quindi riguarda la perdita di rispetto in ambiti che sono rilevanti per la mia identità, ma poiché non c'è un solo ambito in cui ciò può accadere, essa non è in quanto tale un'emozione che mi colpisce globalmente.

Alla fine della seconda sezione evidenzio alcuni aspetti per cui la vergogna ci mette in relazione con altri. Innanzitutto perdere il rispetto di noi stessi in ambiti rilevanti per la nostra identità spesso implica sentirsi esclusi da categorie o gruppi di persone di cui si vorrebbe far parte. Inoltre, nella valutazione del fallimento che offre

l'occasione per la vergogna, gioca un ruolo molto importante la considerazione di come ci giudicano altri di cui consideriamo rilevante l'opinione. In questa sezione sostengo che, lungi dal rendere la nostra vergogna un'emozione conformista, il coinvolgimento di altri nel processo di valutazione ci protegge da quello che Williams ha chiamato solipsismo motivazionale. Se ci misuriamo con la risposta affettiva di coloro che assistono a un nostro insuccesso, o riflettiamo su come altri importanti per noi potrebbero giudicare l'accaduto, misuriamo il suo significato in maniera meno arbitraria di quanto potremmo fare da soli. La lode o il biasimo altrui, ad esempio, possono avere un ruolo assai rilevante nell'aiutarci a capire se un certo fallimento è talmente grave da compromettere il rispetto di noi stessi, o se semplicemente delude certe nostre aspettative che potrebbero anche essere troppo alte. Pur non basandosi su giudizi interamente autonomi, quindi, la vergogna non è un'emozione conformista, o comunque, se può esserlo qualche volta per qualcuno, non è necessario che lo sia sempre per tutti.

Il giudizio negativo della vergogna è mediato dallo sguardo di qualcuno: se non è quello di un altro concreto può essere lo sguardo di un altro interiorizzato. Che cos'è il timore per la perdita di reputazione se non la preoccupazione per il modo in cui la nostra apparenza colpisce le persone che a vario titolo contano nella nostra vita? Questa tesi ha avuto molti autorevoli sostenitori, ma in un saggio recente e molto ben argomentato Deonna, Rodogno e Teroni hanno sostenuto che è un errore vedere la vergogna come un'emozione sociale, perché essa riguarda sostanzialmente solo il rapporto che noi intratteniamo con i nostri fallimenti. Può certo coinvolgere il giudizio di altri, ma ciò accade solo quando succede che la reputazione sia un valore rilevante per la nostra identità, e questo è un fatto contingente. Ci sono persone per cui la reputazione non conta e che tuttavia sono perfettamente in grado di vergognarsi per altre ragioni. In altre parole, secondo questi studiosi la vergogna non contiene nella sua definizione un riferimento alla reputazione. Dedico quattro sezioni del terzo capitolo a presentare e poi a confutare questa tesi. La mia obiezione principale è che basandosi su questa teoria non si può più distinguere una profonda delusione di sé dalla vergogna di sé.

Il problema che affronto nel quarto capitolo è il rapporto fra

vergogna e identità sociale. Prendo le mosse dal fatto che da un lato la vergogna ci fa sentire rimpiccioliti e insignificanti, e quindi segnala un senso di perdita o di impotenza. Dall'altro essa ci spinge a nasconderci, e quindi appare come una forma di protezione. Ma cosa vogliamo proteggere quando ci vergogniamo? Evidentemente si tratta di qualcosa a cui attribuiamo molto valore. Come si accorda questo aspetto col fatto, evidenziato nel terzo capitolo, che nella vergogna ci sottoponiamo a critica e vediamo noi stessi in una luce negativa? Come possiamo giudicarci negativamente, e quindi esperire un senso di perdita rispetto a una capacità che pensavamo di avere, e al tempo stesso nasconderci, come a proteggere qualcosa che riteniamo prezioso?

Un modo per affrontare questa questione è considerare il pudore dal punto di vista non solo di quello che esso ci impedisce di fare, ma anche dal punto di vista di quello che impedisce ad altri di fare a noi. Quando per pudore vogliamo coprirci o nasconderci ci proteggiamo da azioni o sguardi invadenti. Potremmo pensare dunque che anche quando compiamo azioni che consideriamo spregevoli, ciò che temiamo è essere visti da altri come persone la cui identità viene rivelata da quelle azioni. Temere per la propria reputazione, in questo caso, significa temere che altri possano farsi, sulla base del nostro fallimento presente, un'opinione di noi molto inferiore a quella che dovrebbero avere se vedessero il nostro vero valore. Nella vergogna, dunque, come sostiene John Deigh, vengano assieme sia il senso di perdita del giudizio negativo, sia il valore positivo che attribuiamo a noi stessi e che potrebbe venire oscurato qualora altri si facessero un'idea negativa di noi.

La prospettiva aristotelica anche in questo caso per me è illuminante, in particolare da due punti di vista. In primo luogo, dal momento che Aristotele vede la vergogna come una preoccupazione per la propria reputazione, il problema dell'identità sociale nella sua prospettiva è fondamentale. In secondo luogo, poiché tale problema può presentarsi sia rispetto a mali di cui noi siamo responsabili, sia rispetto a mali che ci colpiscono indipendente dalla nostra volontà, dal punto di vista aristotelico possiamo comprendere che la vergogna è un moto di protezione dell'identità sociale anche quando non siamo noi ad agire. Esiste una forma di pudore che si identifica con la resistenza a compiere certe azioni, e una forma di

pudore in cui vogliamo proteggere la nostra identità in situazioni in cui ci sentiamo sminuiti, o quando altri si comportano con noi in modo oltraggioso. Il quarto capitolo si concentra soprattutto sul pudore come risposta al comportamento altrui, e per illuminare tale questione esamino, oltre alla posizione di Deigh, le tesi di Scheler, di Velleman e di Kant.

Nel corso del libro discuto più volte un esempio originariamente tratto da Scheler, e cioè quello di una modella che posa nuda per un pittore, e improvvisamente si rende conto che il pittore ha smesso di considerare il suo corpo come modello da dipingere e lo sta guardando con desiderio. La donna, che prima si sentiva a proprio agio nuda, improvvisamente si vergogna e vorrebbe coprirsi. Nel primo capitolo l'esempio mi serve a illuminare il fatto che si possa provare vergogna non solo di fronte allo sguardo critico di qualcuno, ma anche quando l'altro ci ammira. Nel quarto capitolo affronto il problema da due ulteriori punti di vista. In primo luogo discuto la tesi di Scheler che la reazione di pudore della modella si scateni perché il pittore oscilla fra una considerazione generale (il suo corpo rappresenta un esempio di corpo di donna) e una considerazione individuale (la modella stessa, nella sua individualità, è improvvisamente oggetto di desiderio). Secondo Scheler percepiamo come pericoloso il passaggio dal pubblico al privato (o dal generale all'individuale) e viceversa, quando accade improvvisamente, appare fuori dal nostro controllo e non ci sembra appropriato alla situazione in cui ci troviamo.

Tali considerazioni mi portano a discutere l'esempio scheleriano dal punto di vista dell'invadenza. La modella sta reagendo al fatto che il pittore invade uno spazio privato, rompendo l'accordo sul fatto che il suo corpo sia esibito per ragioni professionali, e che quindi sia in un certo senso «vestito» dal ruolo che svolge.

Nella seconda sezione del quarto capitolo esamino la questione del rapporto fra identità pubblica e privatezza a partire da un saggio di Velleman sull'origine della vergogna. Poiché quel saggio si basa largamente su un testo kantiano che tuttavia non viene esplicitamente richiamato, esamino i passi fondamentali che secondo Kant portano all'istituzione della maschera sociale. La tesi fondamentale di Kant è che nell'istituire una maschera sociale gli uomini si offrono reciprocamente un'apparenza pubblica per la quale richiedono

rispetto, e al tempo stesso dichiarano che esistono dei confini privati che non vanno oltrepassati. Chi non rispetta quei confini è invadente e manca di tatto. Un tale atteggiamento provoca vergogna negli altri e dovrebbe al tempo stesso causare vergogna in chi ne è responsabile, perché rivela la sua incompetenza sociale. Il pudore protegge la sfera privata sia dalle irruzioni altrui sia dalle irruzioni delle pulsioni che noi stessi non siamo in grado di mantenere private.

Nelle ultime due sezioni del quarto capitolo mi concentro sulla vergogna che proviamo quando per varie ragioni ci sentiamo espropriati del nostro diritto di presentarci socialmente. Il caso estremo è quello dell'umiliazione, in cui altri ci negano la libertà stessa di scegliere come presentarci al mondo, ad esempio sovrapponendo alla nostra identità un'identità deformata dal razzismo.

È giusto da un lato distinguere il sentimento di essere umiliati dal sentimento di vergogna, perché nell'umiliazione non condividiamo mai il giudizio dell'altro su di noi. Ma da dove nasce la vergogna di essere umiliati? Dopo aver esaminato diverse risposte, concludo che la vergogna nasce dal vedere non riconosciuta la nostra identità sociale. Quando qualcuno ci umilia, non abbiamo a che fare solo con lui, ma anche con altri che, inconsapevoli della genesi umiliante delle sue opinioni, potrebbero trattarle come autorevoli. Forse queste opinioni finiranno per non contagiare altri, ma la vergogna segnala un pericolo per il modo in cui la nostra immagine appare e si conserva nella mente di coloro che contano per noi. Per questo può essere doloroso immaginare che le persone che stimiamo e che ci vogliono bene ricordino che siamo stati offesi.