

Sensibilia 5

Colloquium on Perception and Experience

Director: Tonino Griffero – **Coordinator:** Michele Di Monte –
Executive Secretary: Manrica Rotili

Advisory Board: Alessandro Alfieri, Brunella Antomarini, Emanuele Antonelli, Richard Bösel, Luca Bortolotti, Lazzaro Rino Caputo, Lucia Casellato, Dario Cecchi, Alessia Cervini, Claudia Cieri Via, Gianluca Consoli, Barbara Continenza, Franco Delogu, Gianni Dessì, Maria Giuseppina Di Monte, Francesca Dragotto, Alessandro Ferrara, Alessandro Fiengo, Saverio Forestiero, Elio Franzini, Elena Gagliasso, Gloria Galloni, Claudia Hassan, Alessandro Ialenti, Giovanni Iorio Giannoli, Micaela Latini, Giovanni Matteucci, Carmela Morabito, Giuseppe Novelli, Silvia Pedone, Isabella Pezzini, Giovanna Pinna, Giuseppe Pucci, Christoph Riedweg, Massimo Rosati, Franciscu Sedda, Antonio Somaini, Francesco Sorce, Marco Tedeschini, Claudia Terribile, Massimo Venturi Ferriolo.

Per informazioni: www.sensibilia.it – info.sensibilia@gmail.com



LA VERGOGNA/ THE SHAME

A cura di
Emanuele Antonelli e Manrica Rotili



MIMESIS

Traduzioni di:

Emanuele Antonelli (M. Mason) e Manrica Rotili (M. Algarabel, J. Levinson)

© 2012 – Mimesis Edizioni (Milano – Udine)

Isbn 9788857514741

www.mimesisedizioni.it / www.mimesisbookshop.com

Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)

Telefono +39 02 24861657 / 24416383

Fax: +39 02 89403935

E-mail: mimesis@mimesisedizioni.it

INDICE

Introduzione

- L'OMBRA LUNGA DELLA VERGOGNA p. 9
di Emanuele Antonelli e Manrica Rotili
1. LA VERGOGNA DI INGMAR BERGMAN:
VOLTO, AFFEZIONE E MESSA IN SCENA DEL SOGGETTO p. 15
di Alessandro Alfieri
2. SVERGOGNARE LA RIVOLUZIONE. ALCUNE CONSIDERAZIONI
SULLA CENSURA DI *LA SOMBRA DEL CAUDILLO* p. 29
di Montserrat Algarabel
3. LA NOZIONE DI *SKANDALON* NELL'OPERA DI RENÉ GIRARD p. 37
di Emanuele Antonelli
4. VERGOGNA RAPPRESENTATA. I MEZZI DELL'IMMAGINE E LE
AMBIGUITÀ DEL GUARDARE ALLA PROVA DI UN SENTIMENTO
MOLTO DISCRETO p. 51
di Luca Bortolotti
5. L'IMBARAZZO DELLA VERGOGNA. UNA RICERCA SULLE CONDIZIONI
DI POSSIBILITÀ DI UN'EMOZIONE SOCIALE p. 65
di Antonio Carnevale
6. APPUNTI ROMANI SULLA VERGOGNA p. 81
di Filippo Ceccarelli
7. LA VERGOGNA IRRIMEDIABILE p. 89
di Simona Chiodo

8. VERGOGNA E ANIMALITÀ. L'IMMANENZA PER L'ANIMALE CHE PARLA? p. 99
di Felice Cimatti
9. LA VERGOGNA DELL'ARTE. L'ARTE DELLA VERGOGNA p. 111
di Maria Giuseppina Di Monte
10. LA VERGOGNA DELL'ESTETICA. EMOZIONE, COGNIZIONE, NORMATIVITÀ p. 123
di Michele Di Monte
11. BEATTITUDINE AD ABU GHRAIB p. 151
di Lorenzo Donghi
12. VERGOGNARSI DI, PER, CON... LE ATMOSFERE DELLA VERGOGNA p. 161
di Tonino Griffèro
13. VERGOGNA, PUDORE E POTERE p. 191
di Alessandro Ialenti
14. L'ALTRA VERGOGNA. DA KAFKA A GÜNTHER ANDERS p. 203
di Micaela Latini
15. NON È UNA VERGOGNA? DELLA VERGOGNA IN MUSICA
E DELLA VERGOGNA IN GENERALE p. 219
di Jerrold Levinson
16. SENZA VERGOGNA p. 229
di Michelle Mason
17. ODORE DELLA VERGOGNA O VERGOGNA DELL'ODORE? p. 245
di Marco Mazzeo
18. INSODDISFAZIONE, AVIDITÀ E SENSO DI INDEGNITÀ p. 259
di Claudio Neri

19. SMASCHERARE E MASCHERARE LA “VERGOGNA” CON LE IMMAGINI <i>di Silvia Pedone</i>	p. 269
20. IL CORPO DELLA VERGOGNA. DINAMICHE RELAZIONALI NELL’ARTE FEMMINISTA <i>di Raffaella Perna</i>	p. 289
21. VERGOGNA, LIBERTÀ E CENSURA NELL’ARTE CONTEMPORANEA. PER UN’ESTETICA (A)MORALE <i>di Manrica Rotili</i>	p. 301
22. LA VERGOGNA DELLE IMMAGINI INFAMANTI <i>di Francesco Sorce</i>	p. 311
23. SU ÜBER SCHAM UND SCHAMGEFÜHL DI MAX SCHELER UNA LETTURA “ESTETICA” <i>di Marco Tedeschini</i>	p. 333
24. ELOGIO DELLA FORMALITÀ. L’ARTE TRA DECORO ED ESPRESSIONE <i>di Federico Vercellone</i>	p. 343
25. LA VERGOGNA NELL’EPOCA DELLA SUA IRRIPRODUCIBILITÀ TECNICA <i>di Piero Vereni</i>	p. 349
GLI AUTORI	p. 361

5. L'IMBARAZZO DELLA VERGOGNA. UNA RICERCA SULLE CONDIZIONI DI POSSIBILITÀ DI UN'EMOZIONE SOCIALE¹

di Antonio Carnevale

1. L'introduzione scomoda: la vergogna, il nudo e la maschera

La vergogna è un'emozione che trova il suo sbocco naturale manifestandosi nella struttura relazionale dell'essere umano, tanto che può essere ritenuta responsabile «del corso della vita psichica dell'essere umano più del sesso e dell'aggressività» (Lewis 1992: 6). Come forse sarà capitato di sperimentare almeno una volta nella nostra vita, tra le diverse maniere di manifestarsi della vergogna possiamo certamente menzionare quel caratteristico senso di improvvisa e sgradevole nudità che assale la nostra persona, e che spesso si traduce in atteggiamenti critici e sanzionatori nei confronti di noi stessi (“Che figuraccia!”), con tono di rimprovero, disapprovazione, biasimo. Avvertiamo così una sensazione fastidiosa che ci avvampa (“Rosso come un peperone”) oppure che ci fa sentire come spogliati, come se una parte del nostro sé e della nostra immagine fosse sottoposta ad annientamento, a diminuzione o perdita (“Ho perso la faccia!”) – di qui il conseguente desiderio di scomparire (“Volevo sprofondare!”; “Voglio sparire dalla faccia della terra!”), di diventare invisibili, il desiderio profondo di

¹ Il presente scritto costituisce la continuazione di uno studio sulla vergogna iniziato durante la mia tesi di dottorato (Scuola Superiore Sant'Anna, Pisa, luglio 2007). Parte di quelle riflessioni iniziali, ancora troppo incentrate su un tipo di nesso filosofico-politico che ravvicinava eccessivamente la *vergogna* al *riconoscimento*, sono già state pubblicate in un libro (cfr. Carnevale, Lenci 2008, in particolare la sezione *Vergogna, diritti e riconoscimento*, pp. 228-246). In questo contributo vorrei riprendere alcune di quelle prime tesi per provare a dare una formulazione più autonoma della vergogna. Colgo l'occasione per ringraziare Giovanna Pinna, Tonino Griffero, Alessandro Ferrara e tutti i partecipanti al *Colloquium* di *Sensibilia* che con le loro domande mi hanno offerto un'importante occasione di discussione e confronto. Infine, ringrazio Barbara Henry e Davide Sparti per aver letto e commentato la prima versione di questo scritto.

trovare un espediente per “salvare la faccia”, per liberarsi da quel senso di paralisi, di blocco che ci fa sentire irrigiditi, pietrificati.

Non si tratta, pertanto, di un’emozione che alberga soltanto nel chiuso delle atmosfere egoiche della nostra vita psichica. Al contrario, il peso dato alla situazione che si vive, ciò che leggiamo nello sguardo degli altri, sono aspetti assai significativi del suo comporsi. Sono seduto nello scompartimento di un treno e i miei vicini di viaggio iniziano a litigare. Il volume della loro discussione, gli spazi ristretti nel vagone e la disposizione dei sedili attira gli sguardi un po’ severi, un po’ ironici degli altri viaggiatori. Non posso fare a meno di notare l’imbarazzo crescente di uno dei soggetti coinvolti nella lite e per questo provo imbarazzo per quella persona. Questa mia reazione esternandosi ne provoca una ulteriore in lui, il quale ora *si* vergogna. Nella lettura che l’altro fa del mio imbarazzo la situazione compie un salto di qualità: sia io che l’altro ci sentiamo coinvolti nella scena. *Ci* vergogniamo.

Nel vergognarsi si sovrappongono tre componenti essenziali del vissuto emotivo: (1) l’auto-riferimento del soggetto verso se stesso, che nella vergogna viene come reso plastico, plasmabile, ipertrofizzando o al contrario atrofizzando elementi (negativi) della propria autoconsapevolezza; (2) l’apertura al contesto sociale in cui si vive l’auto-riferimento, contesto che nella vergogna acquisisce una connotatura simbolica, quasi che il soggetto, nel *viversi* la sua situazione di esposizione ai significati sociali che ne manipolano l’auto-riferimento, in realtà riponga nella concreta esperienza vergognosa il rimando a qualcosa di più profondo e che oltrepassa il vissuto in questione – una sorta di *ontologia* (la vergogna come *onta* + l’esperienza dell’esposizione come *ontologia*), così come la chiamava Jacques Lacan (Lacan 1970); infine (3), la vergogna si contraddistingue dalle altre emozioni umane per l’incapacità del soggetto che ne soffre di tenere separate le due precedenti componenti (il riferimento al sé e quello alla situazione). A testimoniare la brevità e l’*intensità* con cui nella vergogna si passa dall’identità all’alterità, ci sono le descrizioni degli psicologi che spesso hanno parlato a questo proposito di emozione del sé che tende a espandersi, a contagiare, «ubiquitaria», «proteiforme» (Nathanson 1987; Mattei, Craia 2006), a essere «dappertutto» (Lewis 1992).

L’intensità di questa emozione fa dunque capo alla difficoltà di tenere separati il provare vergogna *di o per qualcosa* dallo sguardo di coloro *di fronte ai quali* proviamo vergogna. Una tale difficoltà, comunque, non per forza attiene a una condizione di passività del soggetto. Proprio la brevità intermittente tra le due tipologie di coscienza consente a chi si vergogna, se così si può dire, di imparare dal suo stesso patire: *negativamente* arrivando

a vergognarsi di fronte a un pubblico immaginario, materialmente inesistente; *positivamente* deviando il flusso simbolico che rende il contesto così opprimente, per arrivare a godere di quella “freschezza” che segna l’uscita dalla situazione di vergogna, un’uscita che costa fatica ottenere e che costringe alla ricerca di diversivi che modulino l’irruzione di stimoli troppo gravi per potere essere psichicamente elaborati (Ballerini, Monti 1990). Bernard Williams rende bene quest’idealità auto-ricorsiva della vergogna illustrandoci la tragedia sofoclea di Aiace, il quale, in un momento di follia, convinto di uccidere Odisseo e gli altri generali, massacrò un gregge di pecore. Stretto dalla morsa della vergogna per questa sua azione sprovveduta, egli si vergogna pensando a cosa penserà suo padre Telamone di questo suo gesto. Aiace qui *si vergogna della vergogna del padre*: immagina come suo padre dovrà sentirsi quando, venuto del fatto, sarà costretto a misurarsi con i modelli di eccellenza della virtù in cui si identificava (Williams 1993).

Traendo le opportune considerazioni, non sarebbe fuori luogo affermare che, tanto nell’antichità quanto nella modernità, non è nello sguardo degli altri che noi sentiamo oggettivarsi i comportamenti deploranti che ci muovono a vergogna, quanto piuttosto nei *criteri* adottati da costoro per identificarci e riconoscerci, criteri immaginifici e reali che si muovono in quello spazio che sovrappone e confonde ciò che *siamo* con ciò che vorremmo *far credere di essere* (Battacchi 2002). Stiamo parlando dello stretto rapporto esistente tra il *nudo* e la *maschera*. Come vedremo presto, vergognarsi significa intuire l’*ordine di riconoscimento* che istruisce questo rapporto. Di quest’ordine il nudo e la maschera, infatti, non sono che manifestazioni possibili di vissuti determinati, non per forza tra loro in relazione di opposizione (la maschera come figura del *nascondersi*, il nudo come effetto del *mostrarsi*). Anche quando ci sentiamo immortalati dentro uno sguardo o un’immagine che ci ritrae nella nostra più completa nudità, in realtà non siamo mai del tutto nudi. La nudità è il tratto di una più ampia vulnerabilità su cui pesano le valutazioni e i giudizi che noi diamo su ciò che reputiamo essere nostre imperfezioni. Come David Velleman sostiene, persino la vergogna di Adamo ed Eva alla loro cacciata dall’Eden non è *in toto* una vergogna dovuta alla scoperta della loro nudità (Velleman 2001).

Tornando al nostro ragionamento, possiamo quindi dire che la nudità della vergogna non riguarda *obbligatoriamente* l’effettiva condizione di nudo del nostro corpo. Ci si può *sentire* nudi per vie indirette, *a posteriori* rispetto all’effettiva nudità, perché magari *ci* vediamo nudi in quanto *riflessi* attraverso i giudizi, i comportamenti e le reazioni che altri rivolgono nei nostri confronti. In questi casi, la nostra nudità – contingente – si arricchisce

sce di significati ulteriori – simbolici – proprio perché la naturalezza del nudo viene a essere rotta dall'intuizione del contenuto cognitivo che gli altri immettono nel rapportarsi a noi. Serva da illustrazione il noto esempio originariamente discusso da Max Scheler e poi ripreso da Gabriele Taylor: una modella ha posato nuda per un pittore per un certo tempo, ma arriva a provare vergogna allorché comprende che il pittore non la guarda più come modella bensì come un oggetto sessuale. La modella nella sua prima nudità si era sentita *mascherata*, vestita nel suo ruolo di modella, mentre prova vergogna – pur continuando a essere nuda – quando giunge alla consapevolezza di essere stata privata della sua maschera di modella e per questo si sente esposta a uno sguardo che la desidera (Scheler 1913; Taylor 1996).

Come nel carnevale, la maschera gioca perciò il suo significato a cavallo tra il desiderio di nascondere qualcosa di sé e il desiderio di personificare un'altra identità (Wurmser 1981). Riprendendo la distinzione fatta da Agnes Heller – mutuata dal lessico di una tribù della Nuova Guinea –, possiamo dire che la nudità sta alla «vergogna profonda» come la maschera sta alla «vergogna sulla pelle» (Heller 1985). Nella sensazione di smascheramento a muoverci a vergogna non è la rivelazione forzata della nostra intima corporeità, bensì le forme dietro cui essa si ripara (Battacchi 2002). Mentre l'essere nudi ci rende vulnerabili alla vergogna *alla sola idea* di esso, la maschera comprende in sé, nel suo significato, questa stessa idea. È come se nella maschera si materializzasse il significato del nudo, il quale, proprio per questa materializzazione, diventa altro da sé, passando dall'altra parte: da nudo a nudità, da corpo a *idea di corpo esposto* (Duerr 1988). Quando della maschera capiamo questo suo rimando simbolico – il suo stare al posto di qualche altra cosa: il coprire per lo svelare – allora la nudità del nudo non spaventa più per se stessa, ma come *ordine di un riconoscimento*². Ed è questo proprio ciò che la maschera è e chiarisce – vengono alla mente alcune sequenze del film *Eyes Wide Shut* di Stanley Kubrick³.

Il nudo ci fa vergognare perché rimanda alla sua idealità, alla nudità, come rappresentazione mentale dell'essere esposti. Per questo motivo, nudo e arte si sono sempre strettamente combinati, a prescindere dal tipo di manifestazione artistica a cui facciamo riferimento. Persino nell'arte religiosa il nudo ha rappresentato una componente importante del mes-

2 Riprendo l'espressione «ordine di riconoscimento» da Ferry 1991, citato in Ricoeur 2004.

3 Questo accostamento con il film di Kubrick mi è stato suggerito proprio durante la giornata del *Colloquium* di *Sensibilia*, nel corso della discussione che abbiamo avuto alla fine delle nostre relazioni.

saggio teologico e morale che le opere dovevano trasmettere, *nonostante* (ma credo sia giunto adesso il momento per dire “*grazie al fatto che*”) si trattasse di nudità dalle pudenda coperte, forzosamente e volontariamente coperte, coperte cioè non per reazione istintiva a una qualche naturale precognizione del proprio essere nudi, bensì per rispondere al comando (“Copriti!”) imposto dall’idealità – le norme religiose – incarnata in quel corpo, quella stessa idealità che finiva per creare il senso del proprio essere nudi, la nudità.

La foglia di fico, la mano che copre, non sono che espressioni della nudità del nudo, della sua idealità, pertanto tutti modi dell’essere mascherato. Se la nudità è l’idea del nudo per cui ci vergogniamo, la maschera materializza e oggettivizza questa idea. La oggettivizza non come ente o come cosa, ma come *ordine di cose*, ovverosia come struttura comprensiva della sommatoria di cose + linguaggio: si tratta dell’*ordine del riconoscimento*. Hegelianamente: ogni autocoscienza per essere tale deve farsi riconoscere da un’altra autocoscienza, ma *condizione* per soddisfare questo desiderio di essere riconosciuta è l’essere disposti a propria volta a riconoscere l’altrui autocoscienza. L’ordine è così composto, doppio: senza riconoscimento, nessuna soggettività; soltanto se riconosciuta, la soggettività diventa *oggetto* a se stessa – Althusser parlava a questo proposito di *assoggettamento*, mentre con Lacan potremmo giocare a sintetizzare quest’ordine con il comando: *rhegelatevi!*⁴

Non voglio addentrami nell’analisi di questa logica doppia (dialogica) del riconoscimento. Mi preme qui fare osservare che è da quest’ordine che vengono partoriti gli *oggetti della vergogna* – ciò che in psicologia sono la “postura” e i “segnali” della vergogna, sia verbali (dire per non dire, esitare nel dire, uso di indicatori paralinguistici) che non verbali (lo sguardo, il volto, la postura e i gesti, la voce, il rossore) (Anolli 2003). Si tratta, come detto, di oggetti non raffigurabili come enti o cose, ma di oggetti che comunicano, oggetti *tramite cui* la vergogna si trasmette. Più in dettaglio, non si tratta di “oggetti di altri” – altrimenti gli stati di vergogna non mi *toccherebbero* così a fondo – ma nemmeno di un semplice essere “oggetto a me stesso” – altrimenti potrei vivere gli stati di vergogna sospeso nella sensazione soggettiva, nascondendo agli altri la peculiare exteriorità dei miei stati.

4 Come ci ricorda l’apposita nota nella traduzione del saggio di Lacan: «bisticcio fra *régalez-vous* (deliziatevi), *réglez-vous* (regolatevi) e un imperativo composto sul nome di Hegel» (Lacan 1970: 12).

2. Il “taglio” della vergogna oltre l’oggetto narcisistico del sé

Che tipi di oggetti sono codesti attraverso cui la vergogna si veicola?

Ovviamente, la prima condizione di possibilità a cui ci viene da pensare quando si parla dell’oggetto della vergogna, è il *sé*: provo vergogna di me stesso *quale appaio all’altro* (Sartre 1943: 266). La vergogna sarebbe un’emozione, tra le altre, dell’autoconsapevolezza. Stando alla descrizione *aristotelicamente* virtuosa che ne ha dato Martha Nussbaum, tutte le emozioni si contraddistinguono prima di tutto perché sono il «pensiero di un oggetto» (Nussbaum 2003: 4). In altri termini, le emozioni sono sempre *in relazione con qualcosa*. Un vento può colpire qualcosa, un flusso sanguigno può pulsare contro qualcosa ma non sono allo stesso modo in relazione a ciò che colpiscono. È la mia vergogna in quanto vergogna che dipende dal suo avere un oggetto del genere. Se rimuoviamo la vergogna non rimane che del rossore su un viso o il palpitare di un cuore, che potrebbero essere parte di vissuti emotivi del tutto differenti da quel senso di disagio che solo la vergogna ci fa patire – possiamo diventare rossi per la rabbia, ma non per questo vergognarci. In secondo luogo, le emozioni non implicano semplicemente modi di relazionarsi con l’oggetto, ma complessi di convinzioni *riguardo l’oggetto stesso*. Ne deriva la diversità di comportamenti reattivi ad una medesima situazione: due persone che in un bosco si imbattono in una vipera reagiranno in maniera del tutto diversa se uno di essi è una persona comune (paura, panico, terrore) mentre l’altro è un erpetologo (curiosità, attenzione a non spaventare l’animale).

Non c’è dubbio che descrizioni come quella offerta da Nussbaum possano farci apprezzare l’importanza delle emozioni nella nostra felicità quotidiana: i nostri sentimenti non sono mossi da forze cieche e brute, bensì da intelligenze emotive che in qualche modo, ancora prima dell’intervento di valori e concezioni razionalmente condivisi, positivizzano il segno afflittivo dell’*urgenza* dei nostri desideri e della loro tendenziale assunzione di controllo sulla personalità degli individui – in effetti la filosofa americana riflette su ciò che lei stessa definisce un’intelligenza emotiva *eudemonistica*. Tuttavia, teorizzate in questa maniera, le emozioni risultano già mediate a monte dal linguaggio e dalla pragmatica delle decisioni soggettive, inserite perciò di fatto nel mondo morale del soggetto, finendo, di conseguenza, per essere significative non ai fini comprensivi della struttura della vita, quanto semplicemente come supporto all’analitica delle nostre scelte o dei nostri stili comunicativi. Per quel che concerne poi la vergogna, il discorso è particolarmente intrigante.

Allorché è il sé l'oggetto precipuo che funge da sola condizione di possibilità della vergogna, quest'ultima finisce immancabilmente per essere concepita come un'emozione prettamente *narcisistica*, ovvero sia un'emozione che risente direttamente delle angosce primarie subentrate alle fondamenta della costruzione della personalità soggettiva. Di conseguenza, essa rimane sì suscettibile di rimodulazioni in base alla lettura del contesto e al riconoscimento del corrispondente *principio di realtà*, ma esclusivamente a condizione che al centro di questa lettura ci siano attacchi – reali o presunti – all'immagine del sé. Quella stessa immagine del sé che la vergogna, in quanto emozione del *self-assessment* (Taylor 1993), tende a proteggere. In questa prospettiva, il crollo parziale o totale dell'autostima, del rispetto di sé, della capacità di sapersi presentare e autopromuovere agli occhi di sé e degli altri – atteggiamenti tipici della vergogna – sono tutti causati dal non sentirsi all'altezza delle proprie aspirazioni *ideali*, dove per idealità si deve intendere l'azione di un super-io troppo preoccupato di auto-assicurarsi e garantirsi.

La vergogna non può essere pensata, però, esclusivamente come oggetto narcisistico del sé. Intraprendere questo sentiero interpretativo significa aver già connotato il sé di caratteristiche specifiche, peraltro poco rinegoziabili visto che, così operando, lo esponiamo alla forze centripete delle angosce infantili, senza prendere in considerazione l'importanza di ulteriori auto-difese derivanti da processi di socializzazione secondaria. Dal momento che gli oggetti della vergogna – come menzionato sopra – sono prodotti di un *ordine di riconoscimento*, sarebbe il caso di allontanarsi dalla logica soggetto-oggetto-a-se-stesso. Trovo che il *sentimento della vergogna* (non più la vergogna come “fatto psicologico”, ma vissuto, *Erlebnis*) si comprenda meglio non appena la sua condizione di possibilità viene collocata nel rapporto alla fonte del nesso soggetto-oggetto, vale a dire il rapporto tra *libertà e mondo*.

Il mondo custodisce sia tutti gli oggetti, sia tutte le relazioni oggettuali. Ma l'oggettuale del mondo non avrebbe senso senza la libertà: essa dà valore non soltanto alle azioni umane (utilizzare gli oggetti e le loro relazioni), ma anche a tutte le possibilità di immaginare le relazioni oggettuali in una maniera diversa da come appaiono nella realtà tangibile (pensare a un loro utilizzo alternativo, oppure anche a un'*alternativa all'utilizzo*). Le azioni concrete e immaginarie degli uomini ricreano il mondo, e gli individui nella libertà danno senso a questa ricreazione (Arendt 1958), come se, liberando il mondo dai suoi significati primi, essi in qualche modo *rinascessero* nel mondo stesso. Non a caso la doppiezza del 'nascere' ha a che fare con la vergogna (Anders 1956). Nascere è un anacoluto: un'uscita e

un'introduzione, uscita dal ventre materno e introduzione nel mondo; la rottura dell'unità della vita preuterina produce uno *shock* che si rivive nella vergogna. È perciò che quando ci vergogniamo ci sentiamo piccoli, ridicoli, *tagliati* fuori da quel medesimo "mondo" a cui pur sentiamo di partecipare. Ci sentiamo inoltre sporchi, *immondi* (*immundus*, appunto negativo di *mundus*), proprio perché l'essere tagliato fuori della vergogna testimonia qualcosa di significativo che dal mondo si è infiltrato nella libertà. Addirittura, la vergogna può essere interpretata come reazione all'estraneità psichica rappresentata nell'oggettività fredda delle cose prodotte dalla tecnica (Anders parla di «vergogna prometeica»). Qui siamo di fronte a un tipo di vergogna post-narcisistica.

Nel riferirci a 'libertà' e 'mondo' non dobbiamo pensare a realtà ontologiche, bensì a quello che effettivamente sono, pratiche storiche già attive nel momento in cui iniziano a formarsi le prime angosce infantili. Il mondo è quello di tutti i giorni, della tecnica, amministrato e razionalizzato; la libertà quella che leggi e norme ci consentono di avere. Esiste una vergogna, dunque, che come fiume carsico attraversa e collega il soggetto della legge morale al soggetto esposto ai vari gradi della vulnerabilità umana. È vergogna insita nella razionalità che kantianamente è chiamata sempre più a darsi delle regole che sono comunque, freudianamente, delle restrizioni. La cooriginaria presenza di desiderio di norma e irritazione per il limite dà a questa emozione una nuova figura simbolica e comprensiva: il *taglio* – a cominciare dal 'taglio' del cordone ombelicale, ma capita di vergognarci anche dopo un semplice 'taglio' di capelli, e tornando a casa dal parrucchiere chiediamo agli altri: «Come sto?».

Il taglio rappresenta l'oggetto "mancante" della vergogna. Non si tratta di una vergogna *senza oggetto*, bensì che *manca* di un oggetto e che avverte questa mancanza (Žižek 2009). Qualcosa di simile si trova nell'idea di *abiezione* descritta da Julia Kristeva: «C'è nell'abiezione una di quelle violente e oscure rivolte dell'essere contro ciò che lo minaccia e che gli pare venga da un fuori o un dentro esorbitante, gettati a lato del possibile, del tollerabile, del pensabile» (Kristeva 1980: 3). Mentre il sé-oggetto è un'immagine che il soggetto ha imparato a porre dinanzi a sé – e quindi in questo senso a *ri-conoscere* – al contrario, l'abietto viene gettato fuori dalla visione ideologica che definisce cos'è la soggettività matura, quali i criteri che ci rendono capaci di autodeterminazione. Ciò che si taglia non è dunque uno scarto nel senso di *rifiuto*; ha più a che fare con una *selezione*. Ciò che è tagliato non è un "non-desiderato"; esso parla di sé in quanto segno della mancanza, concisione del desiderare *relazionale, intersoggettivo*. È purtroppo la cultura consumistica che sta definendo sempre più il *mancare*

di qualcosa (desiderare) nei termini di “vuoto” da riempire (Žižek 2009). Sta forse qui una delle ragioni di quella presunta “svergognatezza” propria dei comportamenti sociali che capita oggi di osservare.

Tornando al tema della nostra ricerca, possiamo adesso dire che la condizione *ulteriore* di possibilità della vergogna è una *intersoggettività tagliata*. La plasticità della vergogna, la sua contagiosità e riflessività immaginifica (il vergognarsi della vergogna), lo stesso scarto tra nudo, nudità e maschera, non sono che contro-risposte relazionali poste in campo per riempire di senso i tagli che l'ordine di riconoscimento pone.

Qui l'interpretazione psicologica deve integrarsi con quella sociologica e filosofico-politica. Il moltiplicarsi dei modi di produzione dei mondi e di riproduzioni delle libertà (intese queste ultime sia come diritti sempre più *differenziati*, ma anche come nuovi soggetti politici che *lottano per essere riconosciuti*) rende sempre più necessaria un'accettazione dell'*ordine del riconoscimento* quale canale di accesso alla vita sociale. Così come evolve il riconoscimento, per controeazione muta la vergogna: diventa sentimento che supera la forma dell'afflizione, si lascia alle spalle la paura narcisistica che teme l'inadeguatezza di qualche aspetto identitario del sé. La vergogna di cui si sta cercando di render conto, piuttosto, è un'emozione non più soltanto individualistica né comunitaristica (Nussbaum 2004) ma cresce con il rarefarsi sia del *rinforzo dell'io* sia di quello culturale della propria cerchia. Non più paura di *essere riconosciuti* nella propria nudità, per *ciò che si è*, ma *paura di essere riconosciuti dentro il riconoscimento stesso*, la maschera.

3. *La critica delle forme eccessive. La condizione “politica” della vergogna*

In questa ultima sezione vorrei aggiungere qualche interlocutoria considerazione con l'intento di mostrare come nella possibilità di una vergogna relazionale esista anche una struttura condizionante dalle significative ricadute normative e politiche.

Sempre meno uomini e donne vivono in piccole comunità isolate. Tutti siamo sempre più esposti a norme sociali che sono il risultato di atti di legiferazione, vale a dire codificazioni razionali di tipi di condotte. Tutto ciò, da una parte, ha determinato una maggiore legalizzazione delle sfere della vita, un processo razionale che ci consente oggi di poter continuamente intervenire sui presupposti storico-giuridici delle nostre istituzioni, per riformarne il significato in una maniera aperta e più consensuale possibile. Si potrebbe dire che una delle grandi novità nella politica odierna è la capaci-

tà di “inventare” nuove istituzioni, anche fuori dai percorsi stabiliti dalle tradizioni storico-politiche.

Dall'altra parte, tuttavia, le norme della condotta morale che apparentemente sono state bandite da questo ordinamento (punizioni, interdizioni, ammonizioni), non sono del tutto sparite; hanno semplicemente subito un processo di *personalizzazione* e *privatizzazione*. Tra desiderio e legge la frattura si è ristretta (Douzinas 2011). Il paternalismo della punizione genitoriale ha cambiato aspetto e significato nel processo di personalizzazione dell'autorità dei genitori: la punizione viene adesso percepita come una *mancaza d'amore*, questo però non la rende meno significativa dal punto di vista di analisi dei cambiamenti del potere (Heller 1985; 2003). Per un verso, la richiesta di consenso alle forme del potere pare essersi spersonalizzata – democratizzata. Per il verso opposto, le logiche della trasmissione del potere si sono personalizzate e privatizzate. La crisi dei grandi partiti di massa dell'inizio degli anni '90 non ha affatto segnato la fine del bisogno di *leader* carismatici. Tutto all'opposto: tramontati i partiti, le società civili hanno sfornato *leader* politici creati a immagine e somiglianza di loro stesse. Aziendalizzazione, privatizzazione, esternalizzazione (che erano le forme stesse della società civile, lo «stato esterno» come lo definiva Hegel) sono diventati modelli di gestione dei servizi pubblici, mentre il consenso attorno alla politica è andato acquisendo le forme di una comunicazione che tanto mediata non appare più, centrata com'è su impatto e carisma, sull'estetica dell'amore e dell'odio.

Il dato aggregato ci racconta di una società governata sempre più da una razionalità normativa, tuttavia un'analisi più capillare denota una realtà differente. Le forme di esistenza negli ultimi decenni si sono talmente individualizzate che l'autorealizzazione è diventata il fattore centrale dell'organizzazione della società e dei bisogni; i membri delle società sono stati sospinti o incoraggiati, in vista di *chance* per il futuro, a rendersi motore della pianificazione e conduzione della loro vita (Honneth 2005). Nei vari contesti sociali siamo sempre più ansiosi di aderire alle prescrizioni (e non alle norme) che date situazioni impongono. Il non aderire a queste prescrizioni ci getta in un imbarazzo profondo che ci fa sentire strutturalmente esposti alla possibilità di essere derisi e ridicolizzati, un imbarazzo «normativo» ed «empatico» (Battacchi, Codispoti 1992), l'*imbarazzo della vergogna*. Se accettiamo le regole prescritte nei singoli ambienti sociali possiamo venire perciò “accettati”, ma questo significa che nessuno ha messo seriamente in discussione o verificato criticamente le nostre perplessità morali, i nostri dubbi e spigolature, le nostre quotidiane umiliazioni o la nostra abilità nel saper prendere decisioni giuste. La distanza con gli al-

tri che sembrava essersi ridotta, in realtà si è sedimentata. Non confrontiamo mai gli altri con la nostra personalità presa nel suo complesso, ma solo per quello che crediamo o vogliamo far credere. Anche il narcisismo diventa una messinscena, e misuriamo gli altri sulla base del nostro essere dei *buoni esecutori* di ruoli sociali (Lasch 1995).

Per questo credo sia importante occuparsi dello studio della vergogna. Il fallimento che essa aiuta a scoprire, testimoniare, raccontare, è un fallimento che ci costringe a coniugare le mancanze o le umiliazioni di cui può essere oggetto la costruzione della nostra identità con le ingiustizie insite negli scopi e ideali politici attorno ai quali organizziamo con altri le nostre vite (Deigh 1996). Si pensi, ad esempio, ai modi tramite i quali le donne sono state spesso considerate esseri tendenzialmente più vulnerabili alla pazzia rispetto agli uomini, per la loro presunta debolezza razionale e per il loro limitato sviluppo morale, oppure agli afro-americani ritenuti in USA e altrove soggetti biologicamente dotati di un quoziente di intelligenza più basso. Si pensi, inoltre, all'uso simbolico-politico che oggi viene fatto del *corpo delle donne*⁵. Mentre l'opinione pubblica riserva grande spazio alla venerazione della bellezza femminile e della desiderabilità della donna, nello stesso tempo le donne che per età, ragioni sociali, posizioni morali, si rappresentano come alternative a tale ideale di fredda perfezione, finiscono per essere imprigionate nei loro corpi, che pur essendo reali diventano sciatti, brutti, sporchi e temibili (Young 1990). Per la stessa ragione, capita di vedere sempre più spesso nei mezzi di comunicazione i corpi di belle soubrette straniere, appartenenti a gruppi etnici abietti e marginalizzati nella realtà sociale, quasi che la bellezza dei loro corpi, percepita dal nostro occhio ideologizzato, fosse un suadente surrogato di ciò che non vorremmo vedere. Su questa falsariga gli esempi potrebbero proseguire: a cominciare da come la vergogna partecipi alla modificazione delle forme di dipendenza (Chimienti, Acquarini 2009), proseguendo ai casi sempre più diffusi di omicidio-suicidio (Laurent 2002).

In tutto ciò il ruolo della vergogna risulta evidente. Non solo a livello intersoggettivo e morale, ma politico e di riflessione sulla giustizia⁶ – e a pro-

5 Cfr. il documentario omonimo messo in rete da Lorella Zanardo (www.ilcorpodelledonne.com).

6 Cfr. gli approcci giuridici di “*giustizia di riconciliazione*”, secondo cui i trasgressori incontrando le vittime spesso arrivano a provare vergogna, ammettendo le loro responsabilità e avviando così un processo di riconciliazione che va oltre i termini della semplice sanzione (spesso consistente in una multa da pagare) (Kahan 1996). Esistono vari gradi di utilizzo giuridico della vergogna. Il livello basilare è di utilizzarla come strumento di deterrenza. La vergogna è qui considerata

posito di tagli e giustizia, nella genealogia di Foucault la ghigliottina è uno dei primi strumenti di moderna e “umana” sobrietà punitiva giudiziaria: esegue la pena senza più lo spettacolo del corpo suppliziato (Foucault 1975). I *tagli* operati per cultura o dal sistema politico acquisiscono un tratto di ingiustizia poiché, oltre a costituire un rifiuto reale per il gruppo sociale o per l'individuo che si ascrive quell'aspetto della vita marginalizzato, essi vengono inoltre simbolicamente conservati, necessari perché utili a sostenere politicamente questo rifiuto. Tuttavia, l'elaborazione simbolica di ciò che viene tagliato deve portarsi dietro la situazione politica da cui si genera. Se ciò non avviene, l'attenzione per i tagli (quotidianità) diviene ossessione per i limiti (eccezionalità). È così si è arrivati a politicizzare ciò che sta prima e dopo la vita, la nascita e la morte, mentre si sono moralizzati i rapporti di potere reale. La società dell'*imbarazzo della vergogna* è, perciò, una società costruita su una giustificazione simbolica dei propri tagli, in fondo a immagine di sé, a immagine di un'immagine, tanto che si rende altamente problematizzato poter immaginarsi *diversamente* da come si è stati abituati (istruiti) a vedersi. Parte di questo discorso sta dentro la convinzione politica affermatasi ormai da anni secondo cui utopia = ideologia.

Almeno a livello di teoria sociale, l'analisi della vergogna potrebbe offrire *testimonianze*⁷ di come i processi individuali e sociali contengano elementi *post-narcisistici* di significazione in base ai quali se ne deduce l'investimento che la razionalità sociale fa sull'ordine di riconoscimento quale nuova corporeità politica da gestire, contesto futuro da calcolare, organizzare, “sorvegliare e punire”.

un'emozione che costringe il reo a *macchiarsi* della propria colpa, ad ammettere la propria responsabilità come esito di una stigmatizzazione. Tuttavia, non è l'unico effetto normativo della vergogna impiegabile in giustizia. La vergogna è un segnale che può dare avvio a un processo circolare del fare giustizia, un processo che non parta dal principio unilaterale della punizione dell'offensore, bensì dalla reciprocità di un confronto tra l'offensore e le sue vittime. In questo spazio, certo non simmetrico (offesi e offensori rimangono due posizioni diverse) può prendere corpo per l'offensore, se aiutato in questo dallo sguardo sanzionatorio delle vittime (e non della società o del giudice), il riconoscimento delle proprie responsabilità. Qui la vergogna funge da sfondo emotivo e pluridirezionale tramite cui è possibile mediare la giustizia, *attuandola* in termini intersoggettivi (Braithwaite 1989; Harris 2006; Rodogno 2009).

7 Dico “testimonianza” poiché la vergogna contemporanea impara e sopravanza qualsiasi rapporto duale, eccede la stessa dialettica servo-padrone, la quale, in definitiva, è dialettica narcisistica: interpreta il conflitto sulla base di un'immagine di se stesso, confonde essere e desiderio di essere. In ogni situazione della vergogna vi è, invece, una presenza triadica: 1) umiliato; 2) umiliatore; 3) *testimone* dell'umiliazione (Battacchi 2002).

Bibliografia

Anders G.

1956 *L'uomo è antiquato. I. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, Torino 2007.

Anolli L.

2003 *La vergogna*, Bologna.

Arendt H.

1958 *Vita activa*, Milano 1964.

Ballerini A. – Monti M.R.

1990 *La vergogna e il delirio*, Torino.

Battacchi M.W. – Codispoti O.

1992 *La vergogna. Saggio di psicologia dinamica e clinica*, Bologna.

Battacchi M.W.

2002 *Vergogna e senso di colpa*, Milano.

Braithwaite J.

1989 *Crime, Shame and Reintegration*, Cambridge.

Carnevale A. – Lenci A.

2008 *Il «sociale» della giustizia*, Lecce.

Chimienti V. – Acquarini E.

2009 *Shame, guilt and dissociative tendencies in normal and addicted Italian patient sample in Proceeding Book of 26th Annual ISSTD Conference: Pathways to integration of traumatic experience: individuals, groups, society*, Washington D.C. pp. 69-ss.

Deigh J.

1996 *The Sources of Moral Agency*, Cambridge.

Duerr H.P.

1988 *Nudità e vergogna. Il mito del processo di civilizzazione*, Venezia 1991.

Douzinac C.

2011 *Identità, riconoscimento, diritti: cosa può insegnarci Hegel sui diritti umani?* in *Lotte, riconoscimento, diritti*, a cura di A. Carnevale, I. Strazzeri, Perugia, pp. 35-77.

Ferry J.-M.

1991 *Les puissances de l'expérience*, Paris.

Foucault M.

1975 *Sorvegliare e punire*, Torino 1993.

Harris N.

2006 *Reintegrative Shaming, Shame, and Criminal Justice* in «Journal of Social Issues», 62(2), pp. 327-346.

Heller Á.

1985 *Il potere della vergogna. Saggi sulla razionalità*, Roma 1985.

2003 *Five Approaches to the Phenomenon of Shame* in «Social Research», 70(4), pp. 1015-1030.

Honneth A.

1992 *La lotta per il riconoscimento*, Milano 2002.

2005 *Autorealizzazione organizzata. Paradossi dell'individualizzazione* in «post-filosofie», I(1), pp. 27-44.

Kahan D.M.

1996 *What Do Alternative Sanctions Mean?* in «University of Chicago Law Review», 63, pp. 591-653.

Kristeva J.

1980 *Poteri dell'orrore. Saggio sull'abiezione*, Milano 2006.

Lacan J.

1970 *Il potere degli impossibili* in «La Psicoanalisi. Rivista italiana della Scuola Europea di Psicoanalisi», 46, 2009, pp. 9-23.

Lasch C.

1995 *La ribellione delle élite*, Milano 1995.

Laurent E.

2002 *La vergogna e l'odio di sé* in «La Psicoanalisi. Rivista italiana della Scuola Europea di Psicoanalisi», 46, 2009, pp. 44-55.

Lewis M.

1992 *Il Sé a nudo. Alle origini della vergogna*, Milano 1995.

Mattei E., Craia V.

2006 *Il corpo e la vergogna*, Bergamo.

Nathanson D.L.

1987 *The Many Faces of Shame*, New York.

Nussbaum M.

2003 *L'intelligenza delle emozioni*, Bologna 2004.

2004 *Nascondere l'umanità. Il disgusto, la vergogna, la legge*, Roma 2005.

Ricoeur P.

2004 *Percorsi del riconoscimento*, Milano 2005.

Rodogno R.

2009 *Shame, Guilt, and Punishment* in «Law and Philosophy», 28(5), pp. 429-464.

Sartre J.-P.

1943 *L'essere e il nulla*, Milano 1997.

Scheler M.

1913 *Schriften aus dem Nachlass: Über Scham und Schamgefühl*, in *Gesammelte Werke*, a cura di M. Scheler, vol. 10, Bonn 1986.

Taylor G.

1996 *Pride, Shame, and Guilt*, Oxford.

Velleman J.D.

2001 *The Genesis of Shame*, in «Philosophy & Public Affairs», 30 (1), 27-52.

Williams B.

1993 *Vergogna e necessità*, Bologna 2007.

Wurmser L.

1981 *The Mask of Shame*, Baltimore.

Young I.M.

1990 *Le politiche della differenza*, Milano 1996.

Žižek S.

2009 *Politica della vergogna*, Roma.