

SIMONE GASPARONI

IL RINCRESCIMENTO DELL'AGENTE DI BERNARD WILLIAMS: UN CONFRONTO CON LA COLPA, IL RIMORSO E ALTRE FORME DI RINCRESCIMENTO

SOMMARIO: 1. *Introduzione*; 2. *La colpa*; 2.1. *Colpa, responsabilità, soggettività aliene*; 3. *Il rimorso*; 4. *Estendere lo spettro della colpa: il rincrescimento*; 4.1. *Il rincrescimento dell'agente per le azioni volontarie*; 4.2. *Il rincrescimento dell'agente per le azioni involontarie*; 5. *Conclusioni*.

1. *Introduzione*

A vent'anni esatti dalla scomparsa di Bernard Williams, la sua eredità è più viva che mai. Tra le sue intuizioni più originali, resta quella di aver evidenziato a più riprese l'incolmabile iato che separa le ambizioni di sistematicità della filosofia morale e le molteplici sfaccettature di una vita morale vissuta da un punto di vista di prima persona. Lo scetticismo di Williams nei confronti delle pretese di oggettività dell'etica non deve però essere inteso come una dichiarazione di resa firmata in vece della disciplina di cui è autorevole voce, ma piuttosto come una sollecitazione a spostare l'attenzione teorica sulle vite individuali, sulle esperienze concrete, sulle situazioni percepite da una prospettiva singolare. Per Williams sono queste le coordinate cui deve rifarsi l'etica per non tradire la sua vocazione e non rischiare di allontanarsi troppo – se non persino distorcere – l'esperienza morale.

Non è un caso che Williams abbia posto particolare attenzione allo studio delle emozioni, dal suo punto di vista spesso trascurate nella caratterizzazione dell'agire morale. Già in *Morality and the Emotions*, il filosofo polemizza con tale tendenza della filosofia morale contemporanea, che a suo avviso non lascia spazio alle emozioni «except perhaps for recognizing them in one of their traditional roles as possible motives to backsliding, and thus as potentially destructive

of moral rationality and consistency» [Williams 1973, 207].¹ Per Williams, le emozioni svolgono invece un ruolo determinante nella strutturazione di un punto di vista etico, e possono dirci molto sul perché le persone fanno quello che fanno, sul modo in cui lo fanno, e su ciò a cui danno importanza nella loro vita. Attraverso lo studio dell'affettività possiamo altresì avvicinarci più proficuamente al mondo classico, comprendendo meglio la trama delle interazioni sociali degli antichi e l'armamentario etico a loro disposizione, ma anche rivedere in un'ottica critica certe classificazioni teoriche attuali che sembrano poggiare su premesse universalistiche. Emblematico al riguardo è il lavoro che Williams compie in *Vergogna e necessità*, in cui si oppone alla tradizionale dicotomia tra cultura della vergogna e cultura della colpa² (e a chi legge attraverso tale dicotomia l'antichità greca, che in tal senso diverrebbe espressione di una cultura della vergogna),³ che mette in dubbio la rilevanza morale della vergogna e la associa a uno stadio primitivo di moralità – una moralità appiattita su una cultura della superficialità, della dipendenza da altri, del conformismo. Williams non solo rintraccia nella concezione che i Greci hanno della vergogna (che estrapola dai poemi omerici e dalle tragedie) aspetti tipici della colpa (come un senso di *agency* e di responsabilità), ma rimarca la specifica rilevanza etica della vergogna, mettendo in risalto il valore imprescindibile della sua peculiare autovalutazione intersoggettiva.⁴

Sulla scia delle riflessioni su colpa e vergogna, e sempre nell'ottica di non assoggettare la complessa fenomenologia del nostro *continuum* emotivo a rigide categorie, Williams delinea poi i contorni di un altro fenomeno della vita morale, che sarà l'oggetto del presente saggio. Si tratta del rinascimento dell'agente (*agent-regret*), concetto che il filosofo sviluppa in *Sorte morale* riflettendo su alcune situazioni che non sembrano

¹ Per un'analisi critica sulla fondatezza e l'attuale validità della «diagnosi» formulata da Williams, cfr. Bagnoli 2011, 1-36.

² Si tratta della distinzione classica che l'antropologa americana Ruth Benedict 2017 elabora a partire dalla differenza fra il concetto di sanzione interna ed esterna tematizzata da Margaret Mead 2002, poi applicata da Eric Dodds 2009 al modello sociale su cui si basa la civiltà omerica.

³ Cfr. Adkins 1964.

⁴ Cfr. Williams 2007, 93-123.

poter essere restituite da un modello esplicativo basato sulla sola colpa. Il fenomeno del rincrescimento sembra infatti riguardare il modo in cui ci rapportiamo a una particolare casistica di azioni che, da un certo punto di vista, viene già formalizzata da Aristotele nell'*Etica Nicomachea*.

Procederemo quindi facendo innanzitutto una ricognizione teorica del concetto di colpa, analizzandone la struttura intenzionale (anche in rapporto alla vergogna). Mettendone in risalto i limiti, la confronteremo con il rimorso, per poi procedere all'analisi del rincrescimento. Ne abbozzeremo una tassonomia, per poi soffermarci sul particolare tipo di rincrescimento analizzato da Williams.

2. *La colpa*

Possiamo distinguere due assi che determinano l'insorgere della colpa: (1) l'infrazione di una norma di cui riconosciamo l'autorità, (2) un danno inferto ad altri o a noi stessi. A partire da questi due assi, si possono vedere diverse articolazioni. In generale, ci si può sentire in colpa a seguito di azioni o omissioni. Nel caso di azioni, la colpa può derivare da (a) un atto contrario a una regola che riconosciamo, (b) un atto che procura un danno ad altri, (c) un atto che procura un danno a se stessi. Ma ci si può sentire in colpa anche omettendo un atto che (a') applica una regola che riconosciamo, (b') fa del bene ad altri, (c') fa del bene a se stessi.

Procediamo prendendo in esame i due assi da cui discende l'intera casistica. Partiamo dal primo: l'infrazione di una norma ritenuta autorevole. Chi si sente in colpa spesso pensa in termini di doveri non soddisfatti e di obblighi non adempiuti, e ritiene di aver disatteso almeno uno dei propri codici di comportamento (non necessariamente etici o razionali). Possiamo sentirci in colpa per aver rubato un libro (identificando nel rubare un peccato capitale), oppure per non aver finito di mangiare tutto il contenuto di un piatto (pensando di aver trasgredito una legge che ci impone di non sprecare il cibo), o anche per aver inavvertitamente arricciato la pagina di un libro (rispondendo a un imperativo che sfocia nella mania). Il soggetto che si sente colpevole pensa di aver fatto qualcosa di sbagliato, e lo pensa alla luce di un'autorità prescrittiva di cui accetta e riconosce la legittimità.

Il rapporto tra colpa e autorità è però più complesso di quanto a prima vista potrebbe sembrare. Gabriele Taylor individua un interessante parallelo tra il ruolo dell'autorità nella colpa e quello del pubblico nella vergogna: come nel caso della vergogna il pubblico non è necessariamente presente e concreto⁵ (oltre che critico), così anche nella colpa l'autorità può essere tutta interna all'agente [Taylor 1985, 86]. Ma, allo stesso modo in cui si può provare vergogna anche quando non condividiamo il giudizio altrui,⁶ così ci si può sentire in colpa anche quando non accettiamo l'autorità da cui essa deriva, o non la riconosciamo più perché la consideriamo ormai «prescritta». Taylor fa l'esempio di qualcuno che ha ricevuto un'educazione cattolica e che, allontanatosene in età adulta, continua altresì a sentirsi in colpa non andando in chiesa la domenica [*ibidem*]. In questo caso, che evidentemente esemplifica un senso di colpa non appropriato,⁷ si viene a creare una situazione di discrepanza tra i propri standard valoriali attuali e le aspettative altrui (sopravvissute al passato perché provenienti, nell'esempio in questione, da figure autorevoli interiorizzate). Tale discrepanza potrebbe giustificare la compresenza tra il senso di colpa avvertito (causato dalla consapevolezza di disattendere le suddette aspettative) e la convinzione che, allo stesso tempo, ci si sta comportando coerentemente con i propri valori.

L'autorità spesso si esprime attraverso la voce censoria di altri a noi affettivamente vicini. Pensiamo alla colpa avvertita da qualcuno che vorrebbe prendersi del tempo per sé (come fare una vacanza, ritagliarsi del tempo libero, ecc.), ma teme di non essere accettato dal compagno o dalla compagna che magari ha parametri personali del tutto diversi e, sotto quell'aspetto, incommensurabili (come lavorare senza sosta, guadagnare quanto più possibile, ecc.). Come nel caso precedente, anche

⁵ *Ibidem*.

⁶ Altrimenti dovremmo ammettere che chi, per esempio, si vergogna per essere oggetto di un commento sessista o razzista, implicitamente è connivente con quel sistema di pensiero. Dobbiamo riscontrare che accuse di questo tipo trovano spesso cittadinanza nel dibattito pubblico. Su questo tema, cfr. Calhoun 2004; Velleman 2001 e Fussi 2018, 143-144.

⁷ Secondo le condizioni individuate da D'Arms & Jacobson 2000, un'emozione è appropriata (*fitting*) se rappresenta correttamente e proporzionalmente il suo oggetto.

qui ha luogo un conflitto tra un desiderio personale e le aspettative altrui (che però stavolta risuonano con la viva voce di chi abbiamo accanto). La prospettiva di non riuscire a compiacere tali aspettative può farci sentire in colpa, anche se sappiamo che, in fin dei conti, non ne avremmo alcun motivo.

Il secondo asse su cui si articola la colpa è quello che la vede connessa al male compiuto contro altri. L'aver causato un danno a un'altra persona (specialmente se è qualcuno cui siamo affettivamente legati) appare come la causa paradigmatica e più dolorosa della colpa (forse perché, quando pensiamo alla colpa, pensiamo essenzialmente a una colpa di tipo morale).⁸ Se proviamo a rievocare le volte in cui la colpa si è palesata nelle nostre vite, è facile tornare a imbattersi in quel sottile ma affilato dispiacere determinato da una nostra mancanza di riguardo, di attenzione, di cura (nei migliori dei casi), oppure in quella fitta dolorosa causata dall'aver ferito, oltraggiato o tradito qualcuno a noi caro. La colpa è qui un dolore che segnala il fatto di aver varcato un limite, sorpassato un confine nell'ambito delle proprie relazioni sociali. Ma ci si può sentire in colpa anche verso se stessi, per aver ad esempio messo in atto dei comportamenti dannosi per la propria salute, il proprio benessere o la propria crescita personale (come abbuffarsi di cibo o aver passato la notte a fare *binge-watching*). Alla base di questo tipo di colpa si potrebbe intravedere, tra l'altro, l'idea kantiana dello sperpero dei talenti.⁹ Ciò che però sembra accomunare tali casi è il rapporto che la colpa intrattiene con la responsabilità.

⁸ Ma la colpa morale non è l'unico tipo di colpa: non tutte le trasgressioni che ci fanno sentire in colpa sono infatti di carattere morale (pensiamo alla colpa derivante da quella che Aristotele avrebbe definito *akrasia* (la mancanza di autocontrollo), come mangiare una torta mentre stiamo seguendo una dieta o saltare la palestra durante un rigido programma di allenamento). Esistono poi dei casi di colpa che non sono in alcun modo legati a una trasgressione, ma che risultano determinati da altri parametri, come quello di equità/iniquità di trattamento rispetto ad altri per noi rilevanti. In particolare, una disuguaglianza positiva, cioè per noi vantaggiosa (ad esempio godere di un'ingiusta distribuzione di beni o benefici a spese dei nostri compagni, oppure patire meno di loro le conseguenze di un destino infausto) può essere causa di un sentimento di colpa. Per una disamina su alcuni casi di colpa non morale, cfr. Morris 1987.

⁹ «[U]na natura potrebbe pur sussistere, sebbene l'uomo (come l'abitante dei mari

2.1. Colpa, responsabilità, soggettività aliene

Chi si sente colpevole solitamente pensa di essere in qualche modo responsabile per ciò che ha o non ha fatto.¹⁰ E questo perché, in generale, l'oggetto intenzionale della colpa riguarda particolari azioni e comportamenti. E tuttavia, non sempre chi si sente in colpa valuta correttamente la misura della propria responsabilità, poiché spesso non riesce a integrare le implicazioni negative delle azioni (o omissioni) per cui prova colpa con il proprio senso di sé. Questo perché nella colpa, a differenza della vergogna, tendenzialmente non ci si sente toccati a livello identitario.¹¹ È vero che proviamo colpa per azioni o omissioni che hanno in qualche modo danneggiato gli altri o che hanno infranto un divieto, ma, se osserviamo bene, nella colpa non ci consideriamo veramente cattive persone (così come accade nella vergogna), ma ci sentiamo *come se* lo fossimo.¹² Una stessa azione o omissione, se vista con la lente della colpa o con quella della vergogna, interpella aspetti di noi molto diversi. Se rubiamo (e consideriamo il rubare un atto da esecrare), ci vergogniamo come dei ladri; il fatto che invece ci sentiamo in colpa perché abbiamo rubato non ci rende ai nostri occhi

del Sud) lascerebbe arrugginire i suoi talenti, e la sua vita sarebbe intesa come fosse da impiegarsi solo in ozio, divertimento, procreazione, in una parola nel godimento; ma è impossibile che egli possa volere che questa diventi una legge universale della natura o che una tale legge sia posta in noi attraverso un istinto naturale. Infatti, in quanto essere razionale, egli vuole necessariamente che tutte le facoltà in lui vengano sviluppate, perché gli servono e gli sono date per ogni possibile scopo» [Kant 1997, 79].

¹⁰ Ciò potrebbe essere smentito da casi come quello della colpa del sopravvissuto. Ma, anche in questo tipo di colpa (e, in generale, in tutte quelle situazioni non direttamente riconducibili ad azioni volontarie), il soggetto potrebbe credere di aver avuto un ruolo nel determinare il destino altrui preferendo e augurandosi tacitamente l'altrui sfortuna piuttosto che la propria, oppure essersi convinto di aver beneficiato di un bene a spese di un altro (nella fattispecie, la salvezza), sentendosi quindi indirettamente responsabile per l'altrui disgrazia (cfr. Morris 1987).

¹¹ Poiché lo scopo del presente articolo non è rendere conto del dibattito su colpa e vergogna, sulla questione seguiamo quella che in letteratura risulta essere la teoria dominante, che contrappone la vergogna alla colpa in quanto la prima sarebbe connessa al sé, mentre la seconda al comportamento (cfr. Lewis 1971, 30; Niedenthal *et al.* 1994; Tangney & Dearing 2002; Teroni & Deonna 2008).

¹² Cfr. Lindsay-Hartz 1984, 695.

automaticamente dei ladri (magari sentiamo di dovere all'altro una riparazione, ma potremmo ancora considerarci delle persone oneste che hanno commesso un grave errore). Questo perché dal punto di vista della vergogna sentiamo di essere venuti meno a un valore intimamente connesso alla nostra identità, mentre da quello della colpa non necessariamente l'atto ci identifica, ma anzi la nostra identità potrebbe anche apparirci intatta. Chi si sente in colpa può credere che il proprio vero io sia altrove e sentire di valere molto di più di quanto la colpa di cui si è macchiato riveli al mondo. Non a caso, Taylor osserva come nella colpa sia coinvolto una sorta di io altro, di soggetto alieno, di personalità estranea: «The person who feels guilty regards what he has brought about as somehow alien to himself, as not being part of what he really is» [Taylor 1985, 92].

Il fatto che la colpa venga percepita come qualcosa che riguarda noi, e al tempo stesso come qualcosa che non coinvolge interamente la nostra identità da un lato può essere un limite, perché rischia di ostacolare la piena assunzione di responsabilità rispetto a quanto si è compiuto. Se pensiamo che, in fin dei conti, il male che abbiamo procurato costituisca un evento isolato, disancorato dalle nostre vite e non rappresentativo della nostra identità, sarà anche improbabile che ce ne prendiamo veramente carico. Come sostengono Harris e colleghi, sembra difficile che si possa accettare di essere responsabili di un'azione senza riconoscerne almeno un qualche impatto sulla nostra identità [Harris *et al.* 2004, 196].

Dall'altro, però, se la dissociazione tra l'azione colpevole e il proprio sé non diventa totale, la presa di distanza dalla colpa può favorire il processo riparativo. Non coinvolgendo aspetti identitari, la colpa permette infatti di mantenere per se stessi e per gli altri una visione del sé non del tutto assimilabile alle nostre azioni o omissioni, ed è più facile per il colpevole vedere la riparazione come possibile e proficua. Se la valutazione negativa del soggetto colpevole riguardasse primariamente degli aspetti identitari (come succede nella vergogna), sarebbe più difficile per lui scorgere dei modi per riscattarsi, perché in ballo ci sarebbe un sé ai suoi occhi ormai compromesso, rispetto a cui nessun tentativo di risarcimento risulterebbe davvero assolutorio.¹³

¹³ In realtà, crediamo che nemmeno la vergogna, almeno nella maggior parte dei casi, ci colpisca globalmente, ma intacchi la nostra identità limitatamente a un

In realtà, si possono immaginare degli atti particolarmente gravi (come quelli aventi una rilevanza penale) capaci di suscitare una colpa che si fonde anche con aspetti eminentemente identitari, e in cui il soggetto percepisce che la propria integrità è messa a repentaglio dal pieno riconoscimento della propria colpa. Due sono allora le strategie possibili, che Taylor trova esemplificate nel Macbeth shakespeariano [Taylor 1985, 95-96]. Dopo che le streghe gli profetizzano la sua ascesa al trono, Macbeth, sobillato dalla moglie, uccide Duncan, mentre Lady Macbeth lo aiuta a far ricadere la colpa del regicidio sulle guardie. Entrambi i personaggi subiscono una metamorfosi dopo l'assassinio. In un caso si produce una scissione netta tra il proprio «sé ordinario» e il proprio «sé colpevole». Ed è ciò che capita a Lady Macbeth, che tenta invano di dissociarsi da quella parte di sé che è stata complice di un omicidio e che continuerà a tormentarla conducendola prima alla follia,¹⁴ poi al suicidio. Nell'altro, si rivedono i propri standard di autovalutazione, alzandone la soglia di tolleranza e rendendoli meno stringenti, così che ai propri occhi la colpa non appaia più tale. Alla fine, si decide persino di abbandonare del tutto quegli standard, barattando il mantenimento dell'integrità con il sovvertimento del proprio senso morale. Questa è la strada seguita da Macbeth: per riuscire a incorporare il male perpetrato nel perimetro della propria identità, Macbeth fa sì che il proprio atto malvagio diventi la pietra angolare dell'architettura di un nuovo io. Proprio perché convivere con la consapevolezza di aver ucciso Duncan sarebbe inconcepibile alla luce del proprio sé passato (quello

singolo aspetto, a una mancanza che riguarda solo uno tra i valori che consideriamo importanti. Questo è evidente nelle reazioni degli altri alla nostra vergogna. Quando ci vergogniamo, le persone per noi significative possono infatti sollecitarci a dirigere l'attenzione su altri aspetti di noi ancora integri e meritevoli di rispetto. Possono aiutarci a inserire il nostro fallimento in una prospettiva più ampia, che ne controbilanci la gravità e ne relativizzi la portata temporale, oppure ricordarci che ci sono delle persone che contano su di noi in altri ambiti della vita, che ci amano e per le quali siamo importanti. Su questo punto, cfr. Fussi 2018, 83 sgg.

¹⁴ Avendo imbrattato i volti, le mani e le vesti delle guardie col sangue del re per far ricadere su di loro la colpa del delitto, Lady Macbeth diventa sempre più ossessionata dalle proprie mani, tentando di ripulirle da macchie di sangue che ai suoi occhi appaiono incancellabili: «Tutte le essenze d'Arabia non profumeranno questa piccola mano» [Shakespeare 2008, 194, V, 1].

buono e degno di onore), Macbeth riconfigura i propri valori: non è più l'assassinio di Duncan a compromettere la propria integrità morale, ma la possibilità di rinunciare alle proprie ambizioni di potere.

L'assunzione di responsabilità nella colpa è quindi mediata dal livello di riconoscimento del soggetto nel proprio atto colpevole. Tale riconoscimento resta però proficuo entro una certa soglia: se infatti l'agente si sente troppo coinvolto a livello identitario, si possono attivare dei meccanismi difensivi attraverso cui proteggere l'integrità del proprio sé dagli effetti potenzialmente disgregativi della colpa. Come abbiamo visto rispettivamente in *Lady Macbeth* e *Macbeth* ci si può dissociare, oppure riformulare i propri standard morali in modo che ciò che di male si è compiuto non possa più essere impresso con il marchio della colpa.

Ma proprio perché per lo più nella colpa permane un certo distacco identitario – riguardando questa principalmente azioni e omissioni e non direttamente il sé –, la riparazione viene percepita come una via fruttuosa per riabilitarsi e liberarsi dal fardello che la colpa porta con sé. Se la vergogna porta a nascondersi, a ritrarsi, a scomparire, l'orizzonte in vista del quale si muove l'agente colpevole è quello della riparazione. Potremmo sostenere che anche quando si cerca o ci si aspetta fatalisticamente la mera punizione per i nostri comportamenti (altro atteggiamento che è possibile rintracciare in chi si sente in colpa), non è tanto perché si crede di meritarsela, ma piuttosto perché si pensa che sia in qualche modo rispondente a fini riparatori.¹⁵ È vero che chi prova colpa si attende con una certa plausibilità una punizione per ciò che ha fatto, ma si sente anche in debito verso la parte offesa, e motivato a riparare il danno causato. Come evidenziato quasi unanimemente dalla letteratura,¹⁶ la colpa è (almeno concettualmente) legata alla speranza di compensazione del male perpetrato, anche se poi non è detto che tali propositi riparativi si traducano in realtà o restino meramente astratti.¹⁷

¹⁵ Sulla preminenza della dimensione della riparazione su quella della punizione nella colpa, cfr. Rodogno 2010.

¹⁶ A titolo di esempio, cfr. Lewis 1971; Wicker *et al.* 1983; Lindsay-Hartz 1984; Tangney 1993; Baumeister *et al.* 1995; Lindsay-Hartz *et al.* 1995; Tangney & Dearing 2002.

¹⁷ Sui limiti della colpa come elemento predittivo di comportamenti compensativi, cfr. Leach *et al.* 2006.

Riassumendo, per suscitare la colpa non basta percepire – pur dolorosamente – la violazione di un divieto cui riconoscevamo un valore prescrittivo. È necessario anche ammettere che ci siamo noi dietro quella violazione, che ne siamo responsabili. In altre parole, dobbiamo riconoscere a noi stessi che l'atto che ci fa sentire in colpa era in qualche modo sotto il nostro controllo, e che forse, se l'avessimo davvero voluto, avremmo potuto agire diversamente. Si tratta di situazioni in cui l'agente è responsabile di aver arrecato un danno a un'altra persona, oppure di atti che esemplificano una trasgressione morale di un qualche tipo (come mentire, rubare, imbrogliare, ecc.). Il giudizio di responsabilità morale sembra essere in definitiva l'elemento focale e costitutivo della colpa, e anche laddove essa non sembra determinata da un atto volontario (vedi il caso della colpa del sopravvissuto), il senso di colpa potrebbe sorgere proprio a partire dal pensiero più o meno magico di avere avuto un ruolo nelle sofferenze altrui.

3. *Il rimorso*

Rispetto alla colpa, il rimorso sembra esprimere un atteggiamento di carattere prettamente «monologico», una sorta di ordalia della propria coscienza cui sentiamo consegnato il nostro destino e che ci spinge a un lavoro silenzioso da compiere esclusivamente nell'interiorità. Il rimorso appare quindi come un fenomeno focalizzato sul sé e principalmente retrospettivo, intrattenendo un rapporto privilegiato con la dimensione passata della temporalità.

Per Jankélévitch, che si occupa del rimorso ne *La cattiva coscienza*, il tempo del rimorso si arresta e si congela in un attimo che diventa eternamente doloroso. Indugiando su questo attimo, il rimorso lo trasforma in un oggi eterno; un oggi che, ripetendosi identico nel domani, costituirà anche un eterno futuro. A differenza del senso di colpa, nel rimorso manca del tutto la componente riparativa, che garantirebbe un'apertura all'alterità, incoraggiando il processo del fare ammenda. Voltando le spalle al futuro, il tempo del rimorso espunge ogni progettualità: non vi si intravede come possibile il porre rimedio all'atto che suscita rimorso, né di conseguenza si può proficuamente desiderare una reale riparazione. Mancando ogni forma di speranza, il

rimorso non può appellarsi a nessuna carica motivazionale che possa anche solo far immaginare una via d'uscita. Chi prova rimorso resta concentrato su di sé e sul proprio dolore, continuando a vedere ciò che ha fatto come inalterabile, irrisolvibile, irreparabile.

Da questo punto di vista, Jankélévitch intravede una differenza tra rimorso e rimpianto [Jankélévitch 2000, 87-88]. Se nel rimpianto è il tempo ad essere il vero colpevole (ciò che si rimpiange è, molto spesso, uno *stato*), nel rimorso i colpevoli siamo noi (ci si pente di un *atto*, di un'azione o di un'omissione di cui si è responsabili). Ad esempio, possiamo rimpiangere l'infanzia come un periodo particolarmente spensierato della nostra vita, ed essere presi dal rimorso per non aver mai richiamato quella persona conosciuta a una festa che ci aveva folgorato. Il rimpianto sembra quindi un fenomeno più estetico che etico; non a caso, appare legato alla nostalgia, al vacuo desiderio di un passato illusorio e idealizzato (che spesso sconfinava nell'impossibile) che si manifesta come una mancanza. Il rimorso, al contrario, implica una presenza ossessiva, sadica, quasi infestante e spettrale, di cui ci si vuole liberare a tutti i costi.

In tal senso, il rimorso si scontra con un'impossibilità: «L'uomo del rimorso fugge tappandosi gli orecchi: vorrebbe, nel rimorso, nihilizzare il suo atto, come il vergognoso vorrebbe, nella sua vergogna, nihilizzare il suo essere» [ivi, 88]. Sappiamo che la reazione più immediata di chi prova vergogna è spesso quella di nascondersi per non esporre ulteriormente un'identità ormai degradata. Nei casi più gravi e patologici di vergogna, si può addirittura pensare di aver perso per sempre il proprio posto nel mondo, desiderando solo porre fine ad una soggettività ritenuta ormai irrimediabilmente compromessa. È ciò che per esempio succede all'Aiace di Sofocle. Annebbiato dalla dea Atena, che gli toglie il senno, invece di vendicarsi contro Agamennone e Menelao per aver consegnato a Odisseo le armi di Achille, Aiace fa strage del bestiame dei Greci, macchiando irreversibilmente la sua immagine di valoroso guerriero. Egli decide quindi di togliersi la vita, non riuscendo a superare la vergogna per il gesto con cui sente di essersi coperto di ridicolo. E tuttavia, il giudizio implicato nella vergogna, per globalizzante che possa essere e per quanto all'inizio possa farci scontrare con la dolorosa consapevolezza di non poter cambiare

istantaneamente chi siamo, resta aperto a future revisioni, e quella che sembrava un'impossibilità dolorosa può aprirsi a nuovi orizzonti di possibilità. La nullificazione cui ambisce chi prova rimorso, sebbene in apparenza più localizzata (riguardando un'azione, e non l'intero essere), risulta più frustrante perché si contrappone a un ostacolo impossibile da superare: *l'irreversibilità del tempo* [*ivi*, 93 sgg.]. E allora, per ritrovare lo stesso senso di impotenza connaturato nel rimorso, occorre rifarsi all'odio piuttosto che alla vergogna [*ivi*, 108].

Sia il rimorso che l'odio sono infatti condannati all'insoddisfazione di ciò che sembra essere il loro *telos*. Entrambi si scontrano con una impossibilità metafisica: l'uno vorrebbe ripercorrere il tempo a ritroso per disfare ciò che è stato fatto, cancellare dal passato sia la colpa commessa che la sua memoria, l'altro ambisce ad annichilire l'essenza stessa dell'oggetto odiato, quel nucleo originario alla radice di ogni sua manifestazione empirica o storica. Ma non si può fare in modo che un'azione colpevole o un essere odiato non siano mai esistiti. Ed è qui che risiede tutto il portato doloroso del rimorso e dell'odio, che condividono un senso di impotenza del medesimo ordine. In un certo senso, seguendo Jankélévitch, potremmo anche leggere il rimorso come una forma di odio di sé, con la sola differenza che, più che alla distruzione di un'esistenza, il rimorso sembra interessato a una sua *lustrazione* [*ivi*, 109]. Rammentiamo come l'emendare, il pulire, il lavare sono le azioni cui si autocondanna Lady Macbeth, che vede ossessivamente le proprie mani macchiate del sangue di Duncan, tormentata dal ricordo del momento del suo assassinio.

Quello del rimorso non può che essere uno sforzo vano: non solo infatti la freccia del tempo punta verso un'unica direzione, ma nemmeno le azioni, una volta compiute, possono essere revocate. A tal proposito, Jankélévitch, rifacendosi all'omonima ballata di Goethe, parla dell'uomo nei termini di un «apprendista stregone»: un agente responsabile (e quindi, di riflesso, anche colpevole) è infatti pienamente padrone del proprio operare ma non conosce la formula per disfare o rifare l'operato. Quella a disposizione dell'uomo è quindi una stregoneria incompleta con un potere dimidiato e unilaterale, che non riesce ad arginare le conseguenze di un'azione originaria e che fa pagare tutto il prezzo della propria limitatezza: «semi-stregone di una semi-magia, il padrone

dell'azione da fare diventa servo dell'azione già fatta» [*ivi*, 155-156].¹⁸ Il fine del rimorso (quello di cancellare ciò che è stato) è quindi destinato a rimanere insoddisfatto, perché in rotta di collisione con il doppio principio dell'irreversibilità del tempo e dell'irrevocabilità dell'azione.¹⁹ Ma occorre espandere la costellazione affettiva cui appartengono colpa e rimorso, volgendosi verso un altro modo di relazionarsi emotivamente con il passato.

4. Estendere lo spettro della colpa: il rinascimento

Sembra che il modello restituito dalla colpa (in cui includiamo anche il rimorso), da solo, non basti a esprimere tutta la complessità della sfera morale, perché fondamentalmente ristretto (anche se spesso a causa di un autoinganno) ad oggetti o situazioni su cui possiamo (o avremmo potuto) esercitare il nostro controllo. Nella sua forma focale, la colpa resta infatti legata alle azioni che compiamo volontariamente e intenzionalmente, perdendosi così molte delle sfumature della vita pratica.²⁰ Si pensi a quelle azioni che condividono aspetti sia di volontarietà sia di involontarietà (e che Aristotele, come vedremo, definisce «miste»), oppure ad azioni apertamente involontarie. È possibile sentirsi in colpa per tali tipi di azione senza doverle necessariamente

¹⁸ Di questo, si mostra consapevole anche Arendt, che considera l'*irreversibilità* come una delle aporie dell'azione. Se però, continua Arendt, non potessimo essere liberati dalle conseguenze delle nostre azioni, ne resteremmo per sempre ostaggio, vittime di una necessità automatica, e «la nostra capacità di agire sarebbe per così dire confinata a un singolo gesto da cui non potremmo mai riprenderci» [Arendt 2017, 329]. Ecco perché la filosofa trova nella facoltà di *perdonare* l'unica via per affrancarsi dal capestro dell'irreversibilità.

¹⁹ Jankélévitch insiste nel distinguere i due aspetti: «L'irreversibile può sicuramente sussistere senza l'irrevocabile. L'irrevocabile, invece, aggrava sempre un'irreversibilità preesistente [...]. Meglio ancora: è questo irreversibile fondamentale che rende tragico l'irrevocabile, che dà alla parola del peccato la sua solenne gravità, la sua ultimità, le sue irreparabili e prolungate conseguenze» [Jankélévitch 2000, 104].

²⁰ Per “volontaria”, seguendo Aristotele, intendiamo un'azione di cui noi siamo causa, compiuta senza ignorare il contesto e senza che forze esterne ci costringano (*infra*, 235).

ricondurre, attraverso un processo di *reappraisal* cognitivo, alla sfera della volontarietà? Se la risposta è sì, si tratta propriamente di senso di colpa? Oppure è qualcosa di qualitativamente o quantitativamente differente? E possiamo vederla come una risposta affettiva appropriata? Proviamo ad allargare il quadro.

Il rapporto tra colpa e intenzionalità è interessante perché, già a livello intuitivo, mostra tutta la sua ambivalenza. Da una parte, è sufficiente una moderata capacità di autoriflessione per riconoscere che una delle strategie più immediate e automatiche che adottiamo per alleggerirci dal peso della colpa è negare l'intenzionalità del gesto che ci viene contestato: questo segnala che, a monte, l'intenzionalità occupa un posto di rilievo nella colpa. Dall'altra, è evidente che ci sentiamo in colpa anche per azioni e omissioni non intenzionali, che possono comunque causare danni a terzi o a se stessi. Ad esempio, ci si può sentire in colpa per aver inavvertitamente danneggiato un oggetto che ci era stato prestato e a cui il proprietario era molto legato. E allora, perché ci comportiamo come se la colpa potesse essere aggirata provando a dimostrare, da parte nostra, una mancanza di intenzione?

Williams, in un certo senso, ascrive a tale ambiguità di fondo la scarsa onestà intellettuale con cui alcuni «critici progressisti» si rapportano alla morale del mondo antico [Williams 2007, 75]. È abbastanza frequente imbattersi nella tesi secondo cui il concetto moderno di responsabilità morale sarebbe migliore e più raffinato rispetto a quello greco perché, mentre i greci antichi sembrano biasimare e punire le persone anche per le azioni involontarie, noi «facciamo in modo che ogni cosa verta sulla questione delle intenzioni, o almeno pensiamo che dovremmo farlo» [ivi, 76]. Questo, continua Williams, è «doppiamente falso». Primo, perché anche i greci antichi, benché non intendessero la volontà nei termini di una precisa facoltà, prestavano attenzione alle intenzioni [ibidem]; secondo, perché la nostra concezione di responsabilità (quindi di colpa) non è confinata interamente a ciò che è volontario, così che «non determiniamo, e non possiamo farlo, la nostra risposta a un danno causato da un'azione sulla base delle mere intenzioni» [ibidem].

Riguardo al primo punto (la sensibilità dei greci antichi al tema dell'intenzionalità), Williams cita due episodi omerici. Il primo vede protagonista Telemaco, quando, sul finale dell'*Odissea*, prima

dell'assalto contro i proci, lascia per errore aperta la porta del magazzino in cui erano custodite armi e armature, per cui i proci, informati da una zelante spia, riescono a beneficiarne. È evidente che Telemaco non avesse intenzione di lasciare la porta aperta, ma l'ha comunque fatto, e il suo errore è senz'altro la causa di ciò che avviene in seguito (i pretendenti che prendono le armi). Telemaco è dunque *aitios* (colpevole) in virtù di un gesto involontario, e tanto basta per ritenersi meritevole di biasimo (Hom. *Od.* 22.154-156). Williams fa poi riferimento al celebre episodio di Agamennone, divenuto bersaglio dell'ira di Achille per essersi accaparrato il bottino di guerra. Una volta risolta la disputa con Achille, Agamennone si autogiustifica dichiarando di avere sì agito volontariamente, ma in uno stato mentale alterato (Hom. *Il.* 19.86 sgg.). Sostiene quindi di non essere *aitios* (cioè non sente di essere stato la causa di ciò che è accaduto), ma riconosce l'intenzionalità di ciò che ha fatto (un'intenzionalità però alla mercé di istanze sovranaturali). Come rileva Williams, «Agamennone non si dissocia dall'azione: piuttosto, dissocia l'azione da se stesso» [Williams 2007, 66]. Nel caso di Telemaco, ciò non è altrettanto vero; infatti: «l'aver agito involontariamente non dissocia, di per sé, l'azione da se stessi» [*ivi*, 66-67]. Telemaco ribalta l'operazione dissociativa di Agamennone: dichiara la non volontarietà del proprio atto, ma allo stesso tempo se ne intesta la piena responsabilità, riconoscendo se stesso dietro tale atto (e non attribuendolo a un'intenzionalità alterata).

I casi di Telemaco e Agamennone discussi da Williams segnalano come già nella concezione greca di responsabilità si possa rintracciare una distinzione tra le idee di causa, di intenzione (possiamo immaginare come un Telemaco che avesse lasciato aperta la porta intenzionalmente avrebbe di certo avuto un piano diverso, e probabilmente anche dei rapporti diversi con Odisseo), di reazione (dell'agente stesso o di altri, che possono avanzare richieste di riparazione/risarcimento verso il soggetto la cui azione è stata la causa del danno, indipendentemente dal fatto che egli abbia agito intenzionalmente o meno). In altre parole, i greci avevano intuito come la nostra responsabilità vada al di là degli scopi che ci prefiggiamo e di ciò che facciamo intenzionalmente. Anche quando ce ne dimentichiamo, abbagliati dall'illusione di un'intenzionalità che sconfinava nell'ipertrofia, la nostra vita morale non manca di rammentarci

quanto il modo in cui reagiamo a corsi di azione che non dipendono immediatamente dalla nostra volontà concorra a determinare chi siamo.

Veniamo al secondo punto, cioè all'estensione della concezione moderna della responsabilità anche alle azioni involontarie, già corroborato dalla facilità con cui siamo capaci di capire ed empatizzare con i casi descritti da Williams, specie quello di Telemaco.

In generale, pensiamo che dovremmo sentirci in colpa per le cose di cui siamo causa o che abbiamo esplicitamente voluto. Ma, anche rimanendo nel dominio delle azioni *volontarie*, ci sono delle situazioni in cui proviamo un'emozione dai toni più tenui e sfumati del senso di colpa, e che tuttavia ci segnala che c'è qualcosa di sbagliato nel modo in cui abbiamo agito (o non agito) o nelle sue conseguenze. Amélie Rorty (e poi Williams, ma limitatamente a un tipo di postura morale che riguarda le azioni *involontarie*) chiama tale fenomeno *agent-regret* (rincredimento dell'agente) [Rorty 1980]. Si tratta di un sentimento diverso rispetto a quella forma di generale rincredimento che può investire eventi naturali o stati di cose cui non abbiamo in alcun modo contribuito (ci si può rincrescere, ad esempio, per la fine dell'estate o per la sconfitta della nostra squadra del cuore). Quando il rincredimento non coinvolge affatto il nostro agire, infatti, può contenere anche una scintilla di piacere, perché è come se ammantasse ciò che ormai è accaduto di un'aura di possibilità che ne sfuma i contorni. Offuscato da una nebbia di esiti possibili, l'evento perde ai nostri occhi solidità e determinatezza, permettendoci di immaginarcelo per come avremmo voluto che si fosse realizzato. In tal senso, questo tipo di rincredimento può sfociare nel *daydreaming* (sognare ad occhi aperti).

Il rincredimento dell'agente differisce dal generico rincredimento proprio perché si focalizza sui modi alternativi in cui *noi* ci saremmo potuti comportare, e non su come il mondo sarebbe potuto andare. Sebbene di solito ci si rincresca per corsi d'azione passati o presenti, il rincredimento dell'agente può riguardare anche un possibile futuro, e questo mette in luce alcune sue caratteristiche che lo distinguono dalla colpa. Quando ci riferiamo al rapporto dell'*agent regret* con il futuro, non alludiamo all'esperienza di *daydreaming* cui può traghettarci il tipo di generale rincredimento appena visto (e che potremmo schematizzare nel passaggio da «Che peccato che le cose siano andate così» a

«Come sarebbe stato bello se invece fossero andate in questo modo»). Intendiamo invece il rincrescimento che ipoteticamente potrebbe accompagnare la risposta alla domanda: «Come ci comporteremmo qualora ci trovassimo in questa situazione?» È infatti possibile provare rincrescimento dell'agente anche fantasticando, soffermandoci con la mente su come agiremmo se ci trovassimo in determinate circostanze o nei panni di qualcun altro. In questi casi potremmo rincrescerci del nostro potenziale comportamento, ma anche per essere il tipo di persona che metterebbe in atto tale comportamento. Il rincrescimento è infatti un fenomeno più estensivo rispetto alla colpa (nella cui valutazione, come abbiamo ribadito più volte, ricadono primariamente azioni e comportamenti), e può riguardare anche tratti del carattere. Tra l'altro, un soggetto può rincrescersi di un aspetto vizioso della propria natura senza per questo perdere il punto di vista dell'agente, dirigendo il proprio rincrescimento sui modi in cui egli ha contribuito alla formazione del proprio carattere e ha coltivato quelle disposizioni che l'hanno portato ad essere il tipo di persona che è. E così, se, sollecitati da un caso di cronaca, proviamo a figurarci di essere testimoni di un'aggressione e ci rendiamo conto che la nostra reazione immediata sarebbe quella di darcela a gambe, potremmo rincrescerci della nostra ipotetica fuga, ma anche dello scoprirci dei codardi. Difficilmente il modello della colpa è in grado di restituire appieno casi del genere, sia perché ciò che proviamo, essendo il risultato di un esercizio immaginativo, di solito non ha la stessa intensità, sia perché non per forza il rincrescimento riguarda ciò che pensiamo faremmo in una data situazione, ma spesso si estende anche alla nostra natura e ad aspetti del nostro carattere, oggetti che tendenzialmente esulano dal campo della colpa. Facendo un altro esempio (e passando dal campo della possibilità a quello della realtà), possiamo sentirci in colpa per aver trattato male un amico che non lo meritava e, allo stesso tempo, rincrescerci per essere delle persone eccessivamente irascibili, sapendo di non aver mai fatto nessuno sforzo per cambiare tale tratto.

4.1. *Il rincrescimento dell'agente per le azioni volontarie*

Nel caso delle azioni volontarie, è interessante notare come il rincrescimento possa implicare un tipo di valutazione che non trova riscontro nella colpa. Nel rincrescimento, infatti, la valutazione della propria azione e dello stato di cose cui tale azione ha contribuito possono divergere. In tale casistica, Rorty include esempi del genere:

Parents, teachers, and others engaged in maieutic activities often regret their interventions in a course of action they believe in itself beneficial. A mother making a table with her daughter, a man baking a cake with his niece, a teacher engaged in discussion with students, a physical therapist working with a patient – may regret banging in the last nail, pouring in the chocolate, drawing the conclusion from the argument, reaching down to pick up the book that was dropped. What is regretted is not the action, but the presumption of agency [Rorty 1980, 494].

Sono tutti casi in cui possiamo rincrescerci per azioni che abbiamo compiuto volontariamente e che, nel complesso, hanno contribuito a qualcosa di buono. Le situazioni in oggetto non sono negative (fra tutte, pensiamo all'insegnante che conclude un'argomentazione al posto dei suoi studenti), eppure c'è qualcosa nel nostro agire che preferiremmo non fosse accaduto. Il rincrescimento riguarda infatti il nostro particolare intervento (le nostre azioni) in un corso d'azione (un evento o uno stato di cose) che riteniamo positivo. Sentiamo che se avessimo agito diversamente, avremmo reso possibili ulteriori conseguenze positive. La madre che mette l'ultimo chiodo nel tavolo che sta costruendo con la figlia può essere contenta del progetto comune finito, ma dispiaciuta di non avere lasciato alla figlia la possibilità di sentirsi fiera di quello che ha fatto, e alla pari con la madre in quella impresa.²¹

Tuttavia la volontà di revocare, ce ne venisse concessa la possibilità, le nostre azioni, non è sempre una condizione intrinseca al rincrescimento. È anche possibile rincrescersi per azioni che, nelle stesse circostanze, torneremmo a compiere, ma il cui risultato è qualcosa che valutiamo

²¹ Per un'analisi di ulteriori casi in cui ci si può rincrescere delle nostre azioni ma non del risultato che esse hanno procurato, cfr. Wojtowicz 2022b.

come negativo. Una persona può credere di aver agito giustamente, di essersi comportata nel migliore dei modi rispetto a una particolare congiuntura, e tuttavia rammaricarsi di come siano andate le cose.²² Ed è in questa tipologia di casi che il rincrescimento dispiega tutto il suo significato morale, perché segnala al soggetto gli effetti negativi anche di quelle azioni che rientrano perfettamente nel suo perimetro morale, affinando la sua sensibilità etica.²³ Rorty propone l'esempio di una datrice di lavoro che, a fronte di gravi tagli finanziari sui quali non ha alcun controllo, si trova costretta a licenziare un buon uomo con una difficile situazione familiare alle spalle (cinque figli da mantenere, una moglie malata, un padre anziano), garantendo invece il posto a una giovane donna più produttiva ma che potrebbe facilmente ottenere un altro lavoro [Rorty 1980, 495]. La datrice di lavoro potrebbe pentirsi di non essere stata in grado di evitare questa scelta, ma allo stesso tempo rivendicarla: potrebbe convincersi che, anche nelle migliori circostanze, il personale era comunque troppo numeroso, oppure che l'uomo, ferme restando le qualità umane, non era professionalmente all'altezza degli standard aziendali. Potrebbe quindi rincrescersi della situazione e del fatto che l'uomo resterà con ogni probabilità disoccupato, e tuttavia continuare a difendere la bontà della propria scelta.

Esempi dalla struttura simile sono rintracciabili anche nel mondo antico. Si pensi alle «azioni miste» aristoteliche. Nel corso del terzo libro dell'*Etica Nicomachea*, Aristotele distingue tra azioni volontarie e involontarie, dividendo ulteriormente queste ultime in involontarie per forza o per ignoranza. Se un'azione è volontaria quando il principio dell'azione risiede nell'agente, quando egli agisce spontaneamente, senza venir ostacolato, un'azione è involontaria quando, al contrario, un elemento esterno interrompe la relazione fra agente e azione,

²² Anche questo è difficile che si verifichi nella colpa, a meno che il soggetto non si trovi in una situazione in cui ciò che lo fa sentire in colpa gli ha anche procurato dei benefici (è il caso della colpa del sopravvissuto e, in generale, di tutti quei casi che riguardano chi ritiene di essere stato favorito in una circostanza che per altri a lui vicini si è rivelata iniqua). Cfr. Morris 1987.

²³ Per uno studio sulla funzione prospettica e soprattutto retrospettiva del rincrescimento, che ci fa riflettere su ciò che consideriamo veramente importante, illuminando parti di noi che magari ancora non conosciamo, cfr. White 2017.

modificandone gli esiti (l'azione sarà quindi involontaria per forza), oppure se all'agente non sono noti alcuni aspetti particolari rilevanti rispetto all'azione (in tal caso, si parla di azione involontaria per ignoranza). Nel caso delle azioni miste, il principio è in noi e la situazione in cui ci troviamo è nota (quindi, sotto questi aspetti, esse sono riconducibili alla sfera delle azioni volontarie), ma si tratta di azioni che, in circostanze diverse, non avremmo mai compiuto. Sono azioni che incarnano quei dilemmi morali di cui la stessa tragedia greca è intrisa. Aristotele fa l'esempio di qualcuno che, sotto le minacce di un tiranno, è costretto a scegliere tra la salvezza della propria famiglia e il bene della città. Oppure ci propone il caso del capitano di una nave in tempesta, che si trova a dover gettare il carico in mare per alleggerire la nave e salvarne l'equipaggio.

È dubbio se siano volontarie o involontarie le azioni che vengono compiute per paura di mali peggiori, o a causa di qualcosa di bello – come, per esempio, nel caso in cui un tiranno che si sia impadronito dei nostri genitori e dei nostri figli ci comandi di compiere qualcosa di turpe, e se noi lo compiremo quelli si salveranno, mentre saranno messi a morte se non lo compiremo. Qualcosa di simile accade anche nei casi in cui si gettano fuori bordo oggetti pesanti durante le tempeste: in generale, nessuno fa questo volontariamente, ma tutte le persone ragionevoli lo fanno, per la salvezza propria e degli altri. Ora, azioni del genere sono miste, ma somigliano di più a quelle volontarie. Infatti nel momento in cui vengono compiute sono frutto di una scelta, e il fine dell'azione dipende dalle circostanze (*Eth. Nic.* 3.1.1110a4-14).

Si tratta di situazioni che esemplificano un conflitto tra due fini eticamente accettabili, in cui realizzare l'uno ci pone nell'impossibilità di perseguire l'altro. Sono quindi azioni a metà tra il volontario e l'involontario, perché l'agente non le compirebbe mai in altre circostanze. E tuttavia, possono essere indicative delle sue qualità morali. Se, ad esempio, il capitano della nave avesse preferito gettare a mare alcuni dei suoi uomini piuttosto che il carico, ciò sarebbe stato sintomo di una gerarchia dei fini indubbiamente anomala. Anche il suo rinascimento

è un tratto moralmente significativo, perché segnala che, per quanto pensi di aver agito giustamente in quel determinato frangente, l'azione che ha compiuto non è direttamente ascrivibile al suo carattere, di cui il tenere fede agli impegni resta un tratto rilevante.²⁴

Come rimarca Taylor, il rapporto ambivalente che il rincrescimento intrattiene con le azioni passate ne fa risaltare la distanza con il rimorso, in cui, come abbiamo visto, l'agente sarebbe disposto a tutto pur di disfare la causa del proprio tormento.

It is therefore not surprising that the person who feels remorse and the person who feels regret should view differently the relevant past event. If she feels remorse then she wants to undo the action and its consequences which cause the remorse, but when feeling regret she need not think that she would undo the action if she could. [...] It is possible also to regret an action but accept it as the thing to do under the same description [Taylor 1985, 99].

Per Taylor, inoltre, solo da chi prova rimorso (o senso di colpa) ci si aspetta una qualche forma di riparazione: «No action need follow from regret, or even need expected to follow. This is not surprising if the agent may think that all things considered she did the right thing, or did what had to be done. But we do expect some sort of action from her who feels remorse, though of course we may expect in vain» [*ibidem*].

Il rapporto tra rincrescimento e retribuzione è senz'altro meno essenziale di quanto invece lo sia nella colpa. E questo è comprensibile nella misura in cui il rincrescimento, quando riguarda azioni volontarie che, nelle stesse circostanze, torneremmo a compiere, va di pari passo con il convincimento di aver fatto comunque la scelta giusta. E, se la soddisfazione prende il sopravvento, il rincrescimento rischia di

²⁴ E sapere questo, rileva Williams, non è una velleità puramente teorica, ma un'esigenza pratica del vivere sociale: «Inoltre deve poter essere lecito domandarsi in che modo le intenzioni e le azioni che si possono attribuire a un agente in un determinato momento si accordano, o non riescono ad accordarsi, con le intenzioni e le azioni proprie di quell'agente in altri momenti. In qualsiasi circostanza sociale si tratta di una questione rilevante per le altre persone che devono vivere con lui» [Williams 2007, 68].

diventare pura ipocrisia. In ogni caso, plausibilmente, permangono delle aspettative etiche anche nei confronti di chi prova rincrescimento. Se è vero che un'azione ci rincresce dal punto di vista dell'agente e non nella forma del rincrescimento estrinseco che proveremmo per un generico stato di cose, è probabile che ne derivi il dovere di fare qualcosa. Pur ammettendo che, nelle stesse condizioni, torneremmo ad agire allo stesso modo, resta comunque la possibilità di adoperarsi in azioni compensative che possano almeno in parte mitigare le conseguenze negative generate dalle nostre azioni. In alternativa, il nostro rincrescimento sarebbe solo di natura estrinseca, oppure rappresenterebbe una forma di autoinganno, mascherando piuttosto un atteggiamento autoindulgente finalizzato a ottenere la compassione altrui. Il rincrescimento può infatti avere un gusto dolceamaro, e il dolore cui di solito si accompagna potrebbe essere mediato dalla possibilità, per il soggetto che manifesta il proprio rincrescimento, di ottenere il conforto altrui. Riprendendo l'esempio della datrice di lavoro, Rorty osserva come la donna, invece di crogiolarsi nel proprio rincrescimento, potrebbe cercare di aiutare l'ex impiegato a trovare un altro lavoro. In quest'ottica, invece che trattare il licenziamento dell'uomo come uno stato di cose inesorabile, lo considererebbe come un'eventualità che lei stessa ha determinato, e quindi il suo rincrescimento sarebbe autenticamente quello di un agente, e non un generico rammarico per un evento che, a conti fatti, era inevitabile.

4.2. Il rincrescimento dell'agente per le azioni involontarie

Gli esempi che abbiamo fin qui preso in esame riguardano tutti azioni volontarie. Ma – riprendendo uno degli episodi citati all'inizio –, come Telemaco poteva essere considerato responsabile per ciò che aveva fatto involontariamente, così, ovviamente, possiamo esserlo noi. E, sempre come Telemaco, anche noi possiamo rincrescerci per aver preso parte, senza averlo voluto, a una catena causale che ha poi generato conseguenze negative per altri. Williams, a tal proposito, individua un tipo particolare di rincrescimento che chiama *agent-regret*, intendendolo però diversamente da Rorty perché riguardante specificamente le azioni *involontarie*.

Ma c'è una specie di rincrescimento particolarmente importante che io chiamerò *rincrescimento dell'agente (agent-regret)*: si tratta di quel rincrescimento che una persona può avvertire solo nei confronti delle sue azioni passate (o delle azioni alle quali per lo meno ritiene di aver contribuito). [...] Esso non è in alcun modo circoscritto alla sfera delle azioni *volontarie*: può andare ben oltre quello che uno ha fatto intenzionalmente e si estende a quasi tutto quello di cui uno si è reso causalmente responsabile in virtù di qualcosa che ha fatto intenzionalmente. Eppure, anche nell'ambito di azioni del tutto accidentali e involontarie, il rincrescimento dell'agente è un sentimento diverso dal rincrescimento in generale, ossia dal sentimento che potrebbe avvertire uno spettatore, e nella nostra esperienza pratica noi riconosciamo che si tratta di due cose diverse [Williams 1987, 42].

Anche se non ce ne rendiamo conto o preferiremmo che non fosse così, subiamo costantemente l'autorità esercitata da ciò che facciamo nel mondo, un'autorità che si estende molto al di là di ciò che compiamo intenzionalmente. E infatti, spesso si crea una discrepanza tra le nostre azioni e i risultati che esse producono, e di questi risultati siamo chiamati a rispondere, indipendentemente dalla loro corrispondenza alle nostre intenzioni. Ora, rispetto alle nostre azioni passate, nota Williams, possiamo assumere l'atteggiamento psicologico estrinseco proprio di un potenziale spettatore o testimone, e quindi non sentirci realmente tirati in causa da ciò che abbiamo fatto. In questo caso, se ad esempio ci troviamo coinvolti in un tamponamento, il nostro eventuale rincrescimento verrebbe tacitato dalla consapevolezza che sarà l'assicurazione a farsi carico del risarcimento della parte lesa.

Ma, continua Williams, esiste una sfera intermedia (non restituita dal modello della colpa, che come abbiamo visto riguarda principalmente casi di azioni intenzionali) in cui non ci identifichiamo né con la posizione dello spettatore, né con quella dell'agente volontario, eppure sentiamo che le azioni sono riconducibili a noi. Il rincrescimento dell'agente copre proprio tale terreno intermedio, entro cui sono collocabili tutti quei casi in cui siamo causalmente responsabili di azioni che non abbiamo scelto intenzionalmente. In *Sorte morale*, Williams propone l'esempio di un camionista che involontariamente investe un bambino, eliminando ogni

possibile variabile che ricondurrebbe indirettamente l'atto al dominio di una volontà colpevole (il camionista non era distratto né in uno stato di coscienza alterato, ha rispettato il codice della strada, era alla guida di un mezzo regolarmente revisionato ecc.). Verosimilmente, il camionista proverà un senso di rincrescimento, che tuttavia sarà diverso dallo stato emotivo di uno spettatore qualsiasi (e anche rispetto a quello di un ipotetico passeggero in cabina), pur non avendo scelto (né direttamente, né indirettamente) ciò che ha compiuto. Questo perché egli ha una relazione con l'evento intima e irrevocabile: «*Ciò che le è accaduto, in effetti, è che quella persona l'ha fatto*» [Williams 2007, 82].

Tralasciando gli aspetti giuridici, è interessante riflettere anche sui modi in cui le persone plausibilmente si relazioneranno al camionista. Osserva Williams:

Senza dubbio, e giustamente, la gente per confortarlo cercherà di distoglierlo dai sentimenti che prova e di indurlo a passare dallo stato in cui è ad un altro più vicino a quello dello spettatore; ma è importante sottolineare che la gente considera tale intervento come qualcosa di cui c'è bisogno ed anzi nutrirebbe qualche dubbio nei confronti di un camionista che facesse proprio l'atteggiamento dello spettatore troppo facilmente o troppo in fretta [Williams 1987, 42-43].

L'atteggiamento che si adotta nei confronti del camionista è quindi duplice: esteriormente, si spendono parole per consolarlo ma, implicitamente, ci si aspetta che provi rincrescimento, e non il tipo di rincrescimento che potrebbe cogliere qualcuno che ha semplicemente assistito all'incidente, ma una reazione emotiva che testimoni il suo sentirsi in qualche modo legato all'evento drammatico. Questo perché, anche riguardo alle azioni involontarie, il rincrescimento resta rappresentativo della gerarchia dei fini che abbiamo interiorizzato e di ciò che riteniamo importante a livello identitario. Se non provasse rincrescimento (o se lo avesse solo dal punto di vista di uno spettatore), il camionista mostrerebbe un lato del carattere moralmente biasimevole, dimostrando di essere contravenuto a un valore cui evidentemente non teneva. Con il proprio rincrescimento, al contrario, l'agente prova che in circostanze normali non avrebbe mai scelto l'azione che ha involontariamente compiuto.

Come abbiamo rilevato per il rincrescimento rispetto alle azioni volontarie, le aspettative etiche non si arrestano al mero fatto che qualcuno, in determinate circostanze, provi rincrescimento come agente, ma considerano anche il modo in cui tale rincrescimento si esprime. Sarebbe abbastanza anomalo che il camionista ritenesse quale forma sufficiente di compensazione l'indennizzo dell'assicurazione, e che questo bastasse a far cessare il suo rincrescimento. Ancora una volta, rileva Williams, ci si aspetta che il camionista, spinto dalla consapevolezza di essere responsabile, seppur in modo preterintenzionale, dell'evento, mantenga un desiderio di riparazione che vada al di là del possibile risarcimento erogato dalla compagnia assicuratrice.²⁵ Una riparazione che, anche quando materialmente impossibile, si può sempre tradurre in gesti simbolici che testimonino alle persone colpite il proprio coinvolgimento emotivo.²⁶

Ciò non significa estendere indefinitamente il nostro io e investirci di una responsabilità senza confini, che facilmente potrebbe trascendere

²⁵ Il fatto che Williams insista sulla rilevanza della riparazione nel rincrescimento dell'agente è un punto problematico, perché potrebbe esporre il rincrescimento ad accuse di irrazionalità. Se riteniamo di non essere colpevoli di ciò che cade fuori dal nostro controllo, il rincrescimento dell'agente, che per Williams ci spinge a adottare comportamenti compensativi verso la parte lesa, sembrerebbe implicare il contrario. Per evitare tale paradosso e difendere il contenuto razionale del rincrescimento, diversi autori negano la presenza nel rincrescimento di ogni senso di autorecriminazione e di volontà riparativa. In questa prospettiva, il rincrescimento è pienamente razionale nella misura in cui si esplica nella mera consapevolezza di non aver agito all'altezza dei propri valori morali. A tal proposito, cfr. Wolf 2001; Tannenbaum 2007; Raz 2012. Seguendo questa strada, il rincrescimento dell'agente rischia però di confondersi con la vergogna o la delusione di sé. Ecco perché altri studiosi sostengono la razionalità del rincrescimento dell'agente senza per questo sacrificarne gli aspetti potenzialmente problematici (come l'importanza della componente riparativa). MacKenzie 2017, per esempio, si sofferma sul ruolo sociale che esso svolge e che dal suo punto di vista definisce i contorni della sua giustificabilità, mentre Sussman 2018 difende la peculiare razionalità del rincrescimento dell'agente perché riflette i possibili conflitti derivanti dal trovarsi a vivere in un mondo che condividiamo con altri agenti, un mondo segnato da una comune vulnerabilità alla sorte.

²⁶ Per un'indagine su quali possano essere le risposte più appropriate a beneficio della vittima che, allo stesso tempo, non incolpino l'agente (un agente che, come nel caso analizzato da Williams, non è colpevole nella misura in cui non avrebbe potuto fare niente per evitare l'accaduto), cfr. Wojtowicz 2022a.

in sentimenti di egocentrismo e onnipotenza. Ma nemmeno considerare moralmente rilevante solo ciò che dipende dalla nostra assoluta volontà. Williams espone molto bene i termini della questione:

La nostra storia di agenti è una trama in cui tutto ciò che è prodotto dalla volontà è circondato, sostenuto e in parte costituito da cose che non lo sono, cosicché la riflessione può muoversi soltanto in una di queste due direzioni: o affermare che il concetto di azione responsabile è del tutto superficiale e di scarsa utilità nel dare una spiegazione armonica di ciò che accade, oppure affermare che non è un concetto superficiale, ma che in definitiva non è possibile isolarlo dal resto [Williams 1987, 44].

Williams, ovviamente, propende per la seconda ipotesi: riconoscere il peso e la legittimità di tutti quei legami etici che intessono il nostro agire nel mondo ci permette di capire fenomeni (come l'*agent-regret*) che non verrebbero proficuamente restituiti dalle nozioni morali classiche (nel nostro caso, i concetti di responsabilità e di colpa), ancora aderenti, pur con tutte le possibili riserve, alla sfera dell'intenzionalità.

5. Conclusioni

Abbiamo iniziato esaminando la struttura concettuale della colpa, tenendo a mente il modello teorico che la vede contrapposta alla vergogna. Se chi si sente in colpa in genere valuta negativamente uno specifico comportamento che contravviene a una norma considerata autorevole, chi prova vergogna sente vacillare un proprio aspetto identitario. È a partire da tale differenza di oggetto intenzionale che nella colpa si instaura quel legame con la responsabilità che, per contro, nella vergogna è assente. Ciò non significa che non possiamo provare vergogna anche per azioni di cui siamo e ci sentiamo responsabili, perché magari rivelano ai nostri occhi aspetti della nostra identità biasimevoli o in cui non ci riconosciamo. Ma il focus della vergogna rimane appunto la nostra identità, mentre quello della colpa, riguardando specifiche azioni e comportamenti, interpella direttamente la nostra responsabilità. Tale senso di responsabilità, che sembra essere presente anche in quei casi in

cui la colpa non è immediatamente riconducibile ad azioni volontarie, deve però misurarsi con una sorta di dissidio interno alla colpa stessa. La colpa viene percepita al contempo come qualcosa di noi e di altro da noi, e ciò potrebbe determinare o modulare l'effettiva assunzione di responsabilità da parte del soggetto colpevole. Chi sente che la propria colpa gli è completamente aliena, difficilmente riuscirà ad assumersi la piena responsabilità del male che ha commesso. Ma nemmeno quando la colpa raggiunge e ingloba parti troppo ampie del proprio senso di sé l'agente riesce a viverla in modo proficuo, perché egli potrebbe mettere in atto delle contromisure attraverso cui o se ne dissocia, o allarga le maglie della propria griglia morale così da ridurne la portata. Il fatto che la colpa tendenzialmente non intacchi degli aspetti identitari (o comunque non metta a rischio l'autoimmagine del soggetto) crea quello spazio necessario che permette al soggetto di trovare dentro di sé le giuste risorse per mobilitarsi e impegnarsi nella riparazione.

Siamo poi passati al rimorso, evidenziando come anch'esso si concentri su azioni di cui siamo responsabili. Nel rimorso, però, quell'intento riparativo che abbiamo individuato nella colpa è assente: in esso il soggetto è ripiegato in se stesso e nel passato, ossessionato dall'inversione di un tempo per sua natura irreversibile e dalla cancellazione di un'azione irrevocabile.

Abbiamo concluso trattando del rinascimento, identificandone i possibili oggetti intenzionali e distinguendo la forma generale di rinascimento dal cosiddetto «rinascimento dell'agente». Ci siamo soffermati sui diversi modi in cui Amélie Rorty e Bernard Williams intendono tale forma di rinascimento, la prima focalizzandosi sul rinascimento che riguarda le azioni volontarie, il secondo su quello per le azioni involontarie. La nostra indagine ci ha portato a evidenziare come le nostre reazioni affettive rivelino il legame che abbiamo con delle azioni compiute non intenzionalmente. È possibile rintracciare già in età omerica l'idea di un agente non riducibile alle sue intenzioni, un agente che si sente affettivamente coinvolto anche da ciò che ha involontariamente (o non del tutto volontariamente) causato e che è pronto a pagare un risarcimento.

Il contributo di Williams è prezioso perché, tramite la via dell'affettività, ci dà una dimostrazione pratica di quanto la sfera

della responsabilità incorpori anche le azioni non intenzionali e, più in generale, le richieste di cui siamo oggetto. Riconoscere il peso e la legittimità dei legami etici che costituiscono la trama del nostro agire nel mondo ci permette di capire perché possiamo rincrescerci in tutte quelle situazioni non immediatamente riconducibili alla sfera della nostra volontà, e in che misura il nostro senso morale si estenda anche al modo in cui reagiamo a tali situazioni.

Bibliografia

- Adkins, A.W.H. [1964], *La morale dei Greci: da Omero ad Aristotele*, tr. it. di R. Ambrosini, Roma/Bari, Laterza (ed. or. 1960).
- Arendt, H. [2017], *Vita activa. La condizione umana*, tr. it. di S. Finzi, Milano, Bompiani (ed. or. 1958).
- Aristotele [2005], *Etica Nicomachea*, tr. it. di C. Natali, Roma/Bari, Laterza.
- Bagnoli, C. (ed.) [2011], *Morality and the Emotions*, New York, Oxford University Press.
- Baumeister, R.F., Stillwell, A.M., Heatherton, T.F. [1995], Interpersonal Aspects of Guilt: Evidence from Narrative Studies, in: J.P. Tangney, K.W. Fischer (eds.), *Self-Conscious Emotions: The Psychology of Shame, Guilt, Embarrassment, and Pride*, New York, Guilford Press, 255-273.
- Benedict, R. [2017], *Il crisantemo e la spada. Modelli di cultura giapponese*, tr. it. di M. Lavaggi, Roma/Bari, Laterza (ed. or. 1946).
- Calhoun, C. [2004], An Apology for Moral Shame, in: *Journal of Political Philosophy* 12, 127-146.
- D'Arms, J., Jacobson, D. [2000], The Moralistic Fallacy: on the "Appropriateness" of Emotions, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 61, 65-90.
- Dodds, E.R. [2009], *I Greci e l'irrazionale*, tr. it. di V. Vacca De Bosis, Milano, Rizzoli (ed. or. 1951).

- Fussi, A. [2018], *Per una teoria della vergogna*, Pisa, Edizioni ETS.
- Harris, N., Walgrave, L., Braithwaite, J. [2004], Emotional Dynamics in Restorative Conferences, in: *Theoretical Criminology* 8, 191-210.
- Jankélévitch, V. [2000], *La cattiva coscienza*, tr. it. di D. Discipio, Bari, Dedalo (ed. or. 1936).
- Kant, I. [1997], *Fondazione della metafisica dei costumi*, tr. it. di F. Gonnelli, Roma/Bari, Laterza (ed. or. 1785).
- Leach, C.W., Iyer, A., Pedersen, A. [2006], Anger and Guilt About Ingroup Advantage Explain the Willingness for Political Action, in: *Personality and Social Psychology Bulletin* 32, 1232-1245.
- Lewis, H.B. [1971], *Shame and guilt in neurosis*, New York, International Universities Press.
- Lindsay-Hartz, J. [1984], Contrasting Experiences of Shame and Guilt, in: *American Behavioral Scientist* 27, 689-704.
- Lindsay-Hartz, J., de Rivera, J., Mascolo, M.F. [1995], Differentiating Guilt and Shame and Their Effects on Motivation, in: J.P. Tangney, K.W. Fischer (eds.), *Self-Conscious Emotions: The Psychology of Shame, Guilt, Embarrassment, and Pride*, New York, Guilford Press, 274-300.
- MacKenzie, J. [2017], Agent-Regret and the Social Practice of Moral Luck, in: *Res Philosophica* 94, 95-117.
- Mead, M. (ed.) [2002], *Cooperation and Competition Among Primitive Peoples*, London, Routledge.
- Morris, H. [1987], Nonmoral Guilt, in: F. Schoeman (ed.), *Responsibility, Character, and the Emotions. New Essays in Moral Psychology*, New York, Cambridge University Press, 220-240.
- Niedenthal, P.M., Tangney, J.P., Gavanski, I. [1994], "If Only I Weren't" Versus "If Only I Hadn't": Distinguishing Shame and Guilt in Counterfactual Thinking, in: *Journal of Personality and Social Psychology* 67, 585-595.
- Omero [1950], *Iliade*, tr. it. di R. Calzecchi Onesti, Torino, Einaudi.
- Omero [1963], *Odissea*, tr. it. di R. Calzecchi Onesti, Torino, Einaudi.

- Raz, J. [2012], Agency and Luck, in: U. Heuer, G. Lang (eds.), *Luck, Value, and Commitment: Themes from the Ethics of Bernard Williams*, Oxford, Oxford University Press, 133-163.
- Rodogno, R. [2010], Guilt, Anger, and Retribution, in: *Legal Theory* 16, 59-76.
- Rorty, A.O. [1980], Agent Regret, in: A.O. Rorty (ed.), *Explaining Emotions*, Berkeley, University of California Press, 489-506.
- Shakespeare, W. [2008], *Macbeth*, tr. it. di G. Bulla, Roma, Newton Compton (ed. or. 1623).
- Sussman, D. [2018], Is Agent-Regret Rational?, in: *Ethics* 128, 788-808.
- Tangney, J.P. [1993], Shame and Guilt, in: C.G. Costello (ed.), *Symptoms of Depression*, New York, Wiley, 161-180.
- Tangney, J.P., Dearing, R.L. [2002], *Shame and guilt*, New York, Guilford Press.
- Tannenbaum, J. [2007], Emotional Expressions of Moral Value, in: *Philosophical Studies* 132, 43-57.
- Taylor, G. [1985], *Pride, Shame, and Guilt. Emotions of Self-Assessment*, New York, Oxford University Press.
- Teroni, F., Deonna, J.A. [2008], Differentiating Shame from Guilt, in: *Consciousness and cognition* 17, 725-740.
- Velleman, J.D. [2001], The Genesis of Shame, in: *Philosophy and Public Affairs* 30, 27-52.
- White, J.F. [2017], Revelatory Regret and the Standpoint of the Agent, in: *Midwest Studies in Philosophy* 41, 225-240.
- Wicker, F.W., Payne, G.C., Morgan, R.D. [1983], Participant Descriptions of Guilt and Shame, in: *Motivation and Emotion* 7, 25-39.
- Williams, B. [1973], Morality and the Emotions, in: B. Williams, *Problems of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 207-229 (ed. or. 1966).
- Williams, B. [1987], *Sorte morale*, tr. it. di R. Rini, Milano, il Saggiatore (ed. or. 1981).
- Williams, B. [2007], *Vergogna e necessità*, tr. it. di M. Serra, Bologna, Il Mulino (ed. or. 1993).

- Wojtowicz, J. [2022a], Agent-Regret, Accidents, and Respect, in: *The Journal of Ethics* 26, 501-516.
- Wojtowicz, J. [2022b], The Purity of Agent-Regret, in: *Philosophy* 97, 71-90.
- Wolf, S. [2001], The Moral of Moral Luck, in: *Philosophic Exchange* 31, 2-16.

Bernard Williams' Agent-Regret: A Comparison with Guilt, Remorse, and Other Forms of Regret

Keywords

Bernard Williams; agent-regret; guilt; remorse; shame

Abstract

This essay explores Bernard Williams' notion of agent-regret, comparing it with guilt, remorse, and other forms of regret. I first highlight some features of the intentional structure of guilt (also in relation to shame) and remorse, and then proceed to the analysis of regret. I discuss several examples of regret, including Williams' discussion of the truck driver who accidentally runs over a child. In agreement with Williams, I argue that agent-regret has a moral significance not captured by either guilt or remorse. If we generally feel guilty or remorseful for intentional actions or omissions, regret shows that we are emotionally attached even to the involuntary aspects of what we do. Agent-regret suggests that our concept of responsibility is broader than we think, and its phenomenology (as well as its potential action tendencies) may be indicative of an agent's morality.

Simone Gasparoni
University of Pisa / University of Florence, Italy
E-mail: simone.gasparoni95@gmail.com