

INDICE

11	Per una società «buona da viverci». Obiettivi, possibilità, fondamenti, <i>di Andrea Villani</i>
43	LA SOCIETÀ DECENTE
45	Prefazione
49	Introduzione
55	PARTE PRIMA. IL CONCETTO DI UMIILIAZIONE
57	CAPITOLO PRIMO L'umiliazione
73	CAPITOLO SECONDO I diritti
85	CAPITOLO TERZO L'onore
95	PARTE SECONDA. I FONDAMENTI DEL RISPETTO
97	CAPITOLO QUARTO La giustificazione del rispetto
113	CAPITOLO QUINTO La soluzione scettica
125	CAPITOLO SESTO Trattare gli umani da bestie

X 147 PARTE TERZA. LA DEGENZA COME CONCETTO SOCIALE

149 CAPITOLO SETTIMO
Il paradosso dell'umiliazione161 CAPITOLO OTTAVO
L'esclusione177 CAPITOLO NONO
La cittadinanza187 CAPITOLO DECIMO
La cultura

207 PARTE QUARTA. UNA VERIFICA DELLE ISTITUZIONI SOCIALI

209 CAPITOLO UNDICESIMO
Lo snobismo219 CAPITOLO DODICESIMO
La privacy229 CAPITOLO TREDICESIMO
La burocrazia237 CAPITOLO QUATTORDICESIMO
La Welfare Society (ovvero la «società del benessere»)257 CAPITOLO QUINDICESIMO
La disoccupazione269 CAPITOLO SEDICESIMO
La pena

277 CONCLUSIONE

293 Indice dei nomi e degli argomenti

PER UNA SOCIETÀ «BUONA DA VIVERCI».
OBIETTIVI, POSSIBILITÀ, FONDAMENTI

di Andrea Villani

Da parecchi anni esplicitamente si discute di società giusta, società buona, e altre simili caratterizzazioni positive che una società dovrebbe possedere. Un problema cruciale riguarda chi e come definirebbe che una concreta società esistente è buona, giusta; chi e come definirebbe che cosa deve specificamente fare una società per realizzarsi come buona e giusta. E questo sia in termini positivi che negativi, in ciò che deve venire realizzato a livello individuale e collettivo, e quali vincoli devono venire posti ai soggetti che della società fanno o faranno parte.

Un secondo problema fondamentale riguarda chi è abilitato a valutare le conseguenze di quelle scelte sul benessere e ben vivere dei soggetti a cui si riferiscono i criteri (e le norme conseguenti) che definiscono la caratterizzazione della società individuata come da perseguire. Vale a dire: chi e come valuterà che applicando certi criteri individuati in vista di una società giusta e buona, si realizzi effettivamente una società che possieda quelle qualità?

Il primo punto riguarda a evidenza il momento genetico della concezione della società. Può essere un filosofo, un singolo concreto essere umano che compie ricerca sui fini e sui mezzi in base alla sua riflessione, ad avanzare tesi asserverative in base a determinati postulati. Oppure a formulare tesi in base all'osservazione dei comportamenti reali, e in base ai valori sottostanti ai comportamenti reali delle singole concrete persone, in determinati paesi, nel contesto di determinati popoli e società; avendo magari in mente che ciò che sta dietro i comportamenti reali in qualche modo, attraverso certe mediazioni, sia individuabile e interpretabile come elemento intrinseco della natura umana. Oppure invece può essere un profeta, che in nome del dio – con parole scritte o dette davanti al popolo – proclama il modo di essere della società che corrisponde al messaggio religioso di cui egli è il mediatore, lo strumento di comunicazione.

INTRODUZIONE

Che cos'è una società decente? La risposta che suggerisco in prima istanza è la seguente: una società decente è una società le cui istituzioni non umiliano le persone. Distinguo società decente da società civile. Civile è una società i cui membri non si umiliano gli uni con gli altri; decente è una società le cui istituzioni non umiliano le persone. Così, ad esempio, si può pensare che la Cecoslovacchia comunista fosse una società non decente ma civile, mentre è possibile senza alcuna contraddizione immaginare una Repubblica Ceca più decente, ma meno civile.

Le istituzioni sociali possono essere descritte in due modi: astrattamente, attraverso le loro regole o leggi, o concretamente, attraverso il loro modo di essere di fatto. Analogamente si può parlare di umiliazioni istituzionali attraverso la legge, come quelle espresse dalle Leggi di Norimberga o da quelle sull'*Apartheid*, in contrapposizione a concreti atti di umiliazione istituzionale, come il modo in cui agenti di polizia di Los Angeles trattarono il camionista nero Rodney King. Nella descrizione concreta di istituzioni la distinzione tra società non civile e società non decente è confusa.

Il mio interesse per le istituzioni è focalizzato sui loro aspetti concreti, per cui abbastanza spesso in questo libro la distinzione può diventare confusa. Ma anche se non è sempre chiaro come la distinzione si applichi in casi particolari, si tratta nondimeno di una distinzione che vale la pena di fare. L'idea di società civile è un concetto microetico, che riguarda relazioni tra individui; l'idea di società decente è un concetto macroetico che riguarda il modo di essere della società come un tutto.

Il termine «società decente» può essere paragonato e confrontato con altri termini valutativi; ad esempio quello di una società corretta come quella che rispetta un debito processo, o quello di società rispettabile come una società che protegga la rispettabilità dei suoi cittadini. Ma il confronto più importante è tra società de-

cente e società giusta. Chiarire il concetto di società decente non implica solo mettere in luce il contrasto tra società decente e società non decente, ma anche confrontarlo con altre nozioni sociali, rivali o complementari. Io non faccio un confronto esplicito tra la nozione di società decente e nozioni sociali alternative distinte da quella di una società giusta, ma indico la possibilità di un confronto nella speranza di illuminarla attraverso il libro.

Nella prima parte discuto i motivi per cui ci si può sentire umiliati. Inizio con due tesi radicali. Una è quella dell'anarchia, secondo la quale la ragione per sentirsi umiliati è l'esistenza stessa di istituzioni che governano. L'altra è quella dello stoicismo, secondo il quale nessuna istituzione governativa può fornire motivi per sentirsi umiliati. Entrambe queste posizioni sono respinte in favore dell'asserto che non necessariamente le istituzioni governative umiliano le persone, ma sono in grado di farlo.

Io sostengo che il concetto di società decente non è necessariamente connesso al concetto di diritti. Anche una società senza un concetto di diritti può sviluppare concetti di onore e umiliazione adeguati a una società decente. L'appropriato concetto di onore è l'idea del rispetto di sé, come opposto all'autostima o onore sociale.

La parte seconda tratta la questione di cosa giustifichi l'attribuzione del rispetto agli esseri umani. Vengono presentati tre tipi di giustificazione. Il primo è di tipo positivo, e si fonda su una comune caratteristica umana in base alla quale una persona merita di essere rispettata. Il secondo è una giustificazione scettica, che pone dubbi sulla possibilità che tale caratteristica esista, e suggerisce che l'atteggiamento di rispetto medesimo sia la fonte del rispetto. Il terzo è una giustificazione negativa, la quale sostiene che non esiste né una giustificazione negativa né una scettica per attribuire rispetto agli umani, ma esiste una giustificazione per evitare di umiliarli.

Nella parte terza discuto l'idea di umiliazione come esclusione di una persona dal consorzio umano e perdita del controllo essenziale, e mostro che questi due aspetti di umiliazione sono manifestati concretamente nei contesti sociali come rifiuto di specifici forme di vita in cui le persone esprimono la loro umanità.

La parte quarta mostra in qual modo le più importanti istituzioni sociali — come quelle implicate nell'assistenza (*Welfare*) o nell'attribuzione di pene — devono agire in una società decente. Non tento di considerare tutte le istituzioni sociali (non considero ad

esempio il problema dell'abitazione), ma prendo in esame un'ampia varietà di istituzioni.

Il libro è diviso in due sezioni principali. Le prime tre parti trattano dell'umiliazione; la quarta discute delle sue manifestazioni istituzionali. Alla fine del libro confronto la società decente con la società giusta. Ogni società giusta deve essere decente, ma l'opposto non vale.

Non ho posto un limite superiore o inferiore all'ampiezza delle unità sociali candidate a essere società decenti, ma nel mondo moderno la scelta naturale è in favore di società dell'ordine di grandezza di una nazione. Unità sociali più piccole non si presterebbero bene. Una ragione per questo è che le condizioni per una vita non umiliante richiedono oggi quanto meno la capacità di leggere e scrivere, così come qualche capacità tecnica di base, la quale a sua volta richiede un sistema educativo relativamente avanzato. È difficile fornire un simile sistema educativo in una società piccola. Le nazioni sono inoltre interessanti per un'altra importante ragione. Si suppone che gli stati abbiano il monopolio dell'uso della forza, e abbastanza spesso l'hanno di fatto. Così lo stato ha un potenziale particolarmente grande, tanto normativo che di fatto, per l'umiliazione istituzionale.

Ho iniziato con una sommaria caratterizzazione di una società decente come non umiliante. Perché caratterizzare la società decente in negativo, come non-umiliante, piuttosto che in positivo, come quella che, ad esempio, rispetta i suoi membri? Ci sono tre ragioni per questo: una morale, una logica, una cognitiva. La ragione morale deriva dalla mia convinzione che esiste una pesante asimmetria tra stradicare il male e promuovere il bene¹. È molto più urgente rimuovere le cause di sofferenza che creare benefici godibili. L'umiliazione è un male penoso, mentre il rispetto è un beneficio. Perciò dovrebbe essere data priorità all'eliminare l'umiliazione nei confronti dell'ottenere rispetto.

Il motivo logico è basato sulla distinzione tra obiettivi che possono essere raggiunti direttamente e intelligentemente, e obiettivi che sono essenzialmente prodotti collaterali, e non possono venire

¹ K. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, Vol. 1, *Plato*, 5th ed. Routledge, London 1966, vol. 1, pp. 284-285 (tr. it. *La società aperta e i suoi nemici*, a cura di D. Antiseri, Armando, Roma 1973-74).

raggiunti direttamente². Persone che vogliono essere spontanee, ad esempio, non possono decidere direttamente di essere tali. Il più che possono fare è aspirare ad agire spontaneamente. La spontaneità è essenzialmente un sottoprodotto piuttosto che un obiettivo primario. Rispettare le persone può anche essere essenzialmente un sottoprodotto di un comportamento generale verso le persone, mentre questo non è vero della non-umiliazione. Forse non esiste un comportamento identificabile come tale da conferire rispetto (nel senso in cui ci sono specifici atti che identifichiamo come tali da conferire onore militare, ad esempio il saluto). Forse semplicemente mostriamo rispetto mediante atti compiuti per altri obiettivi, così che il rispetto assicurato è soltanto un sottoprodotto. Per contro, ci sono atti specifici – come sputare in faccia a qualcuno – che sono umilianti senza costituire il sottoprodotto di altri atti.

La terza ragione, cognitiva, è che è più facile identificare un comportamento umiliante che uno rispettoso, così come è più facile identificare la malattia che la salute. Salute e onore sono concetti che implicano difesa. Noi difendiamo il nostro onore e proteggiamo la nostra salute. Malattia e umiliazione sono concetti che implicano attacco. È più agevole identificare situazioni d'attacco che situazioni di difesa, poiché le prime sono basate su un contrasto tra attaccante e attaccato, mentre le seconde possono esistere anche senza un attaccante identificabile. Tutte queste sono ragioni per scegliere di caratterizzare la società decente «in negativo», piuttosto che «in positivo». In una caratterizzazione positiva, società decente è quella che accorda rispetto attraverso le sue istituzioni alle persone che si trovano sotto la sua autorità. Come vedremo, sarà talvolta necessario usare questa caratterizzazione positiva della società decente, così come quella negativa con la quale abbiamo iniziato.

Ho cercato di non classificare la società decente con il famigliare «ismo» di liberalismo o socialismo. Se proprio non si possono evitare etichette, allora quella che meglio sembra adattarsi alla

mia idea di società decente è «socialismo di Orwell», visto come contrapposto al socialismo orwelliano. Quest'ultimo è la fattoria degli animali, uguali e più uguali, piuttosto che una società umana di esseri umani uguali. Orwell è certamente una fonte di ispirazione importante per l'idea di società decente, e nel senso in cui Orwell era socialista, la società decente incorpora il socialismo di Orwell.

² J. Elster, «States That Are Essentially By-Products», in *Sour Grapes*, Cambridge University Press, Cambridge 1983, pp. 43-101 (tr. it. *Uva acerba*, Feltrinelli, Milano 1989).

Umiliazione è ogni comportamento o condizione che costituisce una valida ragione perché una persona consideri offeso il proprio rispetto di sé. Questo è un significato normativo piuttosto che psicologico dell'umiliazione.

Il significato normativo non comporta per sé che la persona che abbia una buona ragione per sentirsi umiliata, di fatto si senta tale. D'altra parte, il significato psicologico dell'umiliazione non comporta che la persona che si sente umiliata abbia una buona motivazione per questo sentimento. La sottolineatura è sui motivi per provare umiliazione come risultato di un comportamento altrui. I sentimenti non hanno soltanto cause, ma anche ragioni. C'è una buona ragione per aver paura di una tigre che giri in libertà. In circostanze normali non c'è invece motivo per aver timore di una comune mosca.

Naturalmente non sono soltanto i comportamenti a essere suscettibili di umiliare le persone. Anche certe condizioni di vita possono essere tali da fornire validi motivi per sentirsi umiliati. Tuttavia delle condizioni sono umilianti soltanto se costituiscono il risultato di azioni o omissioni da parte di esseri umani. Condizioni attribuibili alla natura, dal mio punto di vista, non possono essere considerate umilianti. Riccardo III, così deforme che persino i cani ringhiavano contro di lui, aveva buoni motivi per rammaricarsi della sua amara sorte, ma mancava di fondati motivi per sentirsi umiliato, se e in quanto attribuiamo la sua deformità alla natura piuttosto che a qualche azione od omissione da parte degli esseri umani. Soltanto gli umani possono produrre umiliazione, benché di fatto non abbiano bisogno di avere intenti umilianti. Non ci può essere umiliazione senza esseri umani che la provochino ma ci può essere umiliazione senza umiliatori, nel senso che vi possono essere situazioni in cui le persone che causano l'umiliazione non hanno l'intenzione di umiliare.

Esiste un secondo senso – metaforico – in cui la gente vede alcune condizioni dell'esistenza umana, come vecchiaia, handicap, bruttezza, quali ragioni per sentirsi umiliati. Il senso secondario, o metaforico, dell'umiliazione non costituisce umiliazione nel mio uso del termine. Questo perché il significato secondario comporta l'umiliazione come risultato di condizioni di vita naturali. La differenza tra il mio uso del termine e quello di coloro che lo usano in questo senso secondario non è il fatto che io richieda l'esistenza di un umiliatore mentre essi non lo richiedono. La differenza è nel nostro modo di vedere la natura. Essi non la considerano un agente neutrale, ma la considerano guidata da Dio. Così nel loro modo di vedere c'è qualcuno che può usare le condizioni di natura per umiliare o esaltare delle persone. È possibile che dietro un simile punto di vista vi sia un assunto nascosto: che è Dio a umiliare.

Una società decente è quella che lotta contro condizioni che costituiscono una giustificazione perché i suoi membri si considerino umiliati. Una società è decente se le sue istituzioni non operano in modo tale da dare alle persone, che si trovano sotto la loro autorità, valide ragioni per sentirsi umiliate.

Questo resoconto di umiliazione, e quindi di società decente, ha bisogno di molte chiarificazioni e spiegazioni. Vale la pena tuttavia di iniziare confrontando questo resoconto con due reazioni diametralmente opposte che possono servire come segnali di avvertimento. La prima reazione è l'anarchia, la quale sostiene che ogni società fondata su istituzioni di governo è per definizione umiliante. Questo punto di vista sostiene che ogni società con istituzioni permanenti necessariamente consiste di governanti e governati, e che essere governati è una buona ragione per sentirsi umiliati.

All'estremo opposto dello spettro vi è lo stocicismo, il quale sostiene che nessuna società può essere umiliante, perché nessuna società può dare a esseri pensanti buone ragioni per sentirsi umiliati. Il ragionamento che sta dietro questo punto di vista è che l'umiliazione è un'ingiuria al rispetto di sé di una persona, e il rispetto di sé è tautologicamente il rispetto che le persone accordano a se stesse, senza aver bisogno dell'opinione di altri. Il rispetto di sé è indipendente da ogni azione od omissione da parte di altre persone, tanto ove si sia schiavi come Epitteto, quanto ove imperatori come Marco Aurelio.

Esiste un altro punto di vista che dovrebbe essere considerato, che chiamo il punto di vista cristiano. In sostanza si tratta dell'i-

dea che il peccato più grave sia l'orgoglio, e che l'orgoglio possa essere curato soltanto con l'umiltà. Le persone soggette a una società umiliante sono sottoposte a un'efficace esperienza nella guerra contro l'orgoglio. Una società umiliante è un'esperienza formativa per coloro che cercano di diventare umili. Una persona umile non ha valide ragioni per sentirsi umiliata. Una società umiliante colpisce coloro che dovrebbero essere umiliati, cioè i superbi, mentre le persone di più elevata moralità, gli umili, non possono essere umiliati dagli altri.

La Via Crucis di Gesù è un paradigma, cioè un termine di riferimento di esperienza di una successione ininterrotta di umiliazioni.

I soldati del governatore condussero Gesù nel pretorio e gli radunarono attorno tutta la coorte. Spogliatolo, gli misero addosso un manto scarlato e, intrecciata una corona di spine, gliela posero sul capo, con una canna nella destra; poi, mentre gli si inginocchiavano davanti, lo schernivano: «Salve, re dei Giudei!». E sputandogli addosso, gli tolsero di mano la canna e lo percuotevano sul capo. Dopo averlo così schernito, lo spogliarono del mantello, gli fecero indossare i suoi vestiti e lo portarono via per crocifiggerlo (Matteo, 27, 28-31).

Anche se questa prova non avesse costituito una buona ragione perché Gesù si sentisse umiliato, coloro che posero la corona di spine sul suo capo avevano buoni motivi per considerarsi umiliati. La lezione che si ritiene i cristiani debbano trarre dal viaggio umiliante di Gesù è di considerare il comportamento umiliante come un fatto da sopportare piuttosto che una buona ragione per sentirsi umiliati. Tuttavia, il fatto che non ci sia una simile ragione non assolve l'umiliatore dal grave peccato di orgoglio e arroganza, poiché gli atti umilianti mirano a provare la superiorità dell'uno sull'altro.

L'anarchia: nessun governo è decente

Gli anarchici giocano nell'ambito del politico il ruolo che gli scettici giocano nel campo cognitivo. Gli scettici discutono l'esistenza di proposizioni che possano essere conosciute, cioè di credenze che possano essere giustificate come conoscenza in linea di principio. Essi sostengono che nessuna possibile giustificazione di una

credenza possa trasformarla in conoscenza. Analogamente gli anarchici sostengono che nessun ordine governativo possibile, basato sulla forza, possa essere giustificato in linea di principio. Nella scienza, la posizione scettica è la cosiddetta «ipotesi nulla» cioè che non c'è nulla da spiegare perché il fenomeno che in ipotesi deve venire spiegato è meramente un evento casuale.

Sia i filosofi scettici che gli anarchici propongono – ciascuno nel proprio campo – un'«ipotesi nulla»; essi sostengono che non c'è niente da giustificare. Ciò che sembra essere candidato per una giustificazione, di fatto non può essere giustificato. Se la filosofia politica tenta di rispondere alla domanda: «Qual è la fonte della giustificazione per l'autorità politica?», l'anarchico risponde che non c'è alcuna giustificazione possibile: l'autorità politica è un fatto deplorabile, e non qualcosa che possa essere giustificato. L'«ipotesi nulla» dell'anarchico è la seguente: nessuna società con istituzioni permanenti (intese come opposte a istituzioni *ad hoc*) può essere una società decente.

Come possiamo comprendere il concetto di umiliazione che si trova sotto i dubbi anarchici sulla possibilità di una società decente? Per gli anarchici, umiliazione significa reprimere l'autonomia degli individui attraverso istituzioni coercitive. Le istituzioni governative esercitano il loro potere coercitivo sulle persone soggette alla loro autorità distorcendo l'ordine delle priorità dei sudditi. La distorsione dell'ordine delle priorità attraverso le quali le persone esprimono la propria autonomia costituisce un'umiliazione. Perciò la coercizione costituisce un'umiliazione. La tesi sostenuta dagli anarchici è di fatto anche più forte: la possibilità di coercizione – cioè il fatto che le persone siano sottoposte alle buone grazie di un'autorità – costituisce umiliazione. Perché delle persone poste sotto un'autorità siano umiliate non è necessario che l'autorità sia di fatto coercitiva; è sufficiente che essa costituisca una fonte permanente di minaccia che pende sulle persone che si trovano sotto l'autorità di un'istituzione.

Io ritengo che anche gli anarchici siano d'accordo che l'arbitro, nelle partite di calcio, anche se ha l'autorità di costringere all'obbedienza – ad esempio di cacciare un giocatore violento – non è necessariamente un'istituzione umiliante. Però gli anarchici rifiuterebbero di vedere le istituzioni di una società costituire uno stato che funzioni in modo analogo agli arbitri del calcio. Essi non accettano l'idea liberale dello stato come arbitro. Come i marxisti, essi ritengono che lo stato sia un giocatore attivo. Dietro questa po-

sizione anarchica sta la credenza in una sorta di «legge di ferro dell'oligarchia», la quale stabilisce che dovunque vi siano istituzioni, là ci sono governanti e governati¹. Non solo ogni istituzione ha i suoi governanti e governati, ma in ognuna i governanti sono sempre i medesimi, come i governati sono sempre i medesimi. Il calcio (quanto meno il calcio non-professionale) non è un caso tipico di istituzione che governa. Piuttosto si tratta di un'organizzazione volontaria per obiettivi limitati, la quale può essere (relativamente) isolata dalle altre organizzazioni che governano. Le istituzioni che governano – cioè quelle che dispongono dei mezzi per costringere all'obbedienza – sono di fatto delle oligarchie. E oligarchia significa sistematica umiliazione delle persone che si trovano sotto l'autorità dei governanti permanenti.

Il punto di vista anarchico presentato qui – che non è, per quanto ne sappia, un punto di vista sostenuto da alcuno storico – è basato su assunti problematici, alcuni concettuali e alcuni fattuali. Uno degli assunti concettuali, ad esempio, è che l'umiliazione è qualsiasi possibile riduzione dell'autonomia personale. Un altro è che l'autonomia è espressa nell'ordine delle priorità di una persona, cosicché una distorsione di questo ordine costituisce umiliazione.

Tra gli assunti fattuali può essere incluso, ad esempio, quello della «legge di ferro dell'oligarchia».

Nonostante i problemi posti dal modo di vedere anarchico, è importante esaminarlo perché introduce l'«ipotesi nulla» nella nostra discussione. Secondo questo modo di vedere ogni tentativo di presentare una società decente in termini di istituzioni non umilianti è un'impresa che sperimenta una contraddizione intrinseca. Le istituzioni sono umilianti per loro natura. Affrontare l'«ipotesi nulla» anarchica è compito di tutto questo libro, e non materia di una rapida risposta. Mi limito perciò a pochi commenti che mettono in luce la sfida che questo modo di vedere pone alla nostra discussione.

A prima vista può sembrare facile rifiutare il punto di vista anarchico con l'argomentazione che la forza dell'anarchia ideologica dipende totalmente dalla proposta – da parte dei politici anarchici – di una società alternativa del tutto priva di istituzioni di governo: alternativa che non esiste. In assenza di un'alternativa, si può so-

¹ R. Michels, *Political Parties*, Free Press, New York 1915, p. 13. Il lavoro di Michels ha qui ispirato l'argomentazione anarchica, ma l'argomentazione non è sua.

spettare che una simile società non sarebbe in grado di esistere per un lungo periodo di tempo, e quindi il concetto di umiliazione che gli anarchici considerano non è particolarmente interessante. L'umiliazione, secondo il punto di vista anarchico, è basata molto semplicemente sul fatto che le persone sono quello che sono, cioè esseri sociali, creature che hanno bisogno di una società stabile, cioè una società con istituzioni. Quindi il punto di vista anarchico è che le persone sono umiliate per il fatto che sono esseri sociali. In altre parole, le persone sono umiliate per il fatto di essere quello che sono, e non angeli o animali solitari.

Si può replicare agli anarchici dicendo che il fatto che le persone siano esseri sociali non è una costruzione umana. Anche se una particolare appartenenza di una persona a una particolare società può essere un'opera umana – realizzata da quella concreta persona – il fatto che essa viva in qualche tipo di società è un fatto di natura, come è un fatto di natura la forma del suo corpo. Perciò il fatto che gli esseri umani vivono in una società non dovrebbe essere visto come umiliante, anche se una condizione necessaria per l'esistenza di una società è la presenza di istituzioni. La mera esistenza di queste istituzioni non costituisce un motivo perché delle persone si considerino umiliate, poiché tali istituzioni sono necessarie per un'esistenza umana in conformità alla sua natura. Questo è in contrasto con altre istituzioni non essenziali per l'esistenza umana, che possiedono un potenziale umiliante.

Il concetto di umiliazione da noi associato all'anarchia è così una lesione dell'autonomia individuale. Nel presente contesto questo significa un intervento istituzionale che minaccia di sconvolgere l'ordine di priorità, dell'individuo che esprime la sua identità.

A questa posizione anarchica si può obiettare che se anche le istituzioni fossero suscettibili di distorcere l'ordine delle priorità, dell'individuo, incluse quelle priorità che sembrano caratterizzarlo in modo specifico, queste istituzioni possono agire così per l'interesse dell'individuo. E se le istituzioni di fatto proteggono gli interessi delle persone, anche se il costo è una distorsione delle loro preferenze soggettive, gli individui non hanno il diritto di considerare questo una valida ragione per sentirsi umiliati.

La risposta a quest'ultimo argomento è ben nota: gli individui hanno il diritto di fare errori scegliendo ciò che è meglio per loro. Il paternalismo, che pretende di parlare in nome dei veri interessi dell'individuo, è particolarmente umiliante. Il senso in cui il pa-

ternalismo è umiliante è che le persone vengono trattate come immature.

Ritornando al punto di vista anarchico, noi vediamo che esso è basato su un concetto di umiliazione ancora più forte della riduzione dell'autonomia individuale, cioè su una usurpazione della sovranità individuale. Quest'ultimo concetto di umiliazione esprime gli argomenti dell'anarchia come tendenza ideologica storica, e non solo come costruzione di fantasia. Istituzioni sociali permanenti – quelle che William Godwin chiama «istituzioni positive» – sono umilianti per loro natura perché limitano la sovranità degli individui. Soltanto l'individuo è meritevole di essere il portatore di sovranità.

Dal punto di vista anarchico tutte le istituzioni di governo – inclusa la democrazia rappresentativa – sono umilianti perché sottraggono sovranità individuale a favore di quelli che dovrebbero essere i loro rappresentanti. Soltanto il diretto, esplicito accordo di un individuo a un assetto istituzionale, può, se mai, essere riconciliato con la loro sovranità. Gli anarchici – come Oscar Wilde mette in evidenza – non distinguono tra governo dei re e governo delle masse; entrambi i tipi di poteri sono considerati umilianti perché entrambi riducono la sovranità individuale. La società decente degli anarchici è perciò un'aristocrazia generalizzata, poiché ognuno dei suoi membri è sovrano.

«Sovranità» è un concetto familiare quando scritto in grande, cioè quando applicato a una persona o a un gruppo di persone a capo di una collettività, quale un monarca.

Questo è inoltre il contesto primario in cui noi identifichiamo l'umiliazione come un'offesa clamorosa alla sovranità. Quando degli aeroplani violano lo spazio aereo di uno stato vicino, provocando deliberatamente un urto sonoro sulle sue città, come ad esempio hanno fatto l'un l'altro Israele e Siria nel passato, l'atto è interpretato come un'umiliazione dello stato rivale. Nella prospettiva anarchica, la sovranità «in grande» non è affatto sovranità, ma è utile per illustrare la valida idea della sovranità degli individui.

La sovranità degli individui significa il loro supremo diritto di agire del tutto al di fuori del controllo di un'autorità, in qualsiasi ambito li riguardi. Naturalmente gli anarchici qualificano l'autorità individuale con qualche versione del «principio del danno»: in altre parole nessun danno dovrebbe essere arrecato alla sovranità di altri individui. Ma l'idea è chiara: la sovranità riposa soltanto

sull'individuo, e nessuna istituzione può scavalcare l'autorità degli individui senza umiliarli. Le istituzioni autoritarie – cioè quelle che non sono basate sull'accordo diretto per uno specifico obiettivo – sono umilianti per loro natura, poiché sottraggono la sovranità all'individuo, o quanto meno la riducono.

Ho iniziato questa sezione con una presentazione dell'ideologia anarchica e della sfida scettica che essa pone all'idea di una società decente quale società dalle istituzioni non umilianti. La tesi anarchica è che le istituzioni di governo sono sempre umilianti, e quindi l'esistenza di una società decente è impossibile. Sembra che la tesi scettica abbia consistenza soltanto se l'anarchia scettica è sostenuta dall'anarchia politica; vale a dire, da una proposta di organizzare la società senza istituzioni permanenti. Perché se è impossibile in linea di principio per una società umana stabile esistere senza simili istituzioni, allora è dalle condizioni dell'esistenza umana che le persone sono umiliate, poiché sono queste condizioni a includere l'esistenza di tali istituzioni. Essere umiliati dal bisogno di istituzioni sarebbe allora analogo all'essere umiliati per il fatto che l'esistenza umana richiede alle persone di svolgere le loro funzioni corporali.

Le funzioni sono funzioni, e sono una necessità che non conosce legge. Allo stesso modo, istituzioni vitali sono istituzioni vitali, e anch'esse costituiscono una necessità non criticabile. L'umiliazione invece è una ferita al rispetto di sé. Vale a dire al rispetto che un essere umano merita proprio per il fatto di essere umano. E quindi non è giusto considerare umiliante qualcosa di vitale dell'esistenza umana.

La forza della sfida scettica anarchica dipende quindi dalla capacità dell'anarchia di offrire una proposta per una società umana stabile senza istituzioni permanenti. Questo non significa avanzare una richiesta di una società utopica senza istituzioni. Una simile pretesa non sarebbe onesta, poiché l'anarchia respinge il dispotismo di un'utopia come quadro di vita fissato, perché questo va contro l'indeterminazione finale della vita. Neppure stiamo domandando all'anarchico politico di presentare una proposta per realizzare una società senza istituzioni, poiché una proposta di questo tipo è sospetta all'anarchico per la medesima ragione per cui egli rifiuta le utopie.

La sola domanda che può essere rivolta agli anarchici è che essi devono mostrare in che modo una società senza istituzioni di governo sia possibile. Un'utopia anarchica come quella presentata

da William Morris in *News from Nowhere*² è probabilmente utile per dimostrare come una società senza istituzioni sia possibile, anche se le probabilità di realizzarla sono scarse.

Si possono distinguere due tipi principali di anarchia: l'anarchia comunitaria e l'anarchia quale «società di egoisti», per usare la frase di Max Stirner³. Questi due tipi di anarchia risponderebbero in modo diverso alla sfida di una società decente come società senza istituzioni permanenti. Gli anarchici comunitari possono sostenere che una società senza istituzioni è possibile, ma solo al costo di scambiare quella che Platone chiama una «società raffinata» per una «società sana» (*Repubblica*, 372-373). In altre parole, una società senza istituzioni è possibile all'interno del quadro delle relazioni primarie; in una piccola, intima società, quale una comune su base volontaristica.

Una simile società non può garantire lo standard di vita delle moderne società sviluppate che godono di economie di scala, divisione del lavoro, specializzazione professionale. Può tuttavia essere una società decente capace di proteggere gli individui dall'umiliazione derivante dall'aver a che fare con istituzioni di governo permanenti.

La dignità umana – dice l'anarchico – non è in vendita, cosicché non ha senso valutare il prezzo di una società decente, ma non sviluppata in termini economici.

Contro questa versione anarchica della società decente può essere sostenuto che raggiungere uno standard decente di vita comporta raggiungere le condizioni di un'esistenza umana onorevole. Le condizioni di un'esistenza decente – ciò che è percepito come dignità umana – costituiscono un concetto relativo dipendente dalla società e dalla storia. Rinunciare ai vantaggi economici, in vista di una «società sana» in una comune senza istituzioni, è percepito in società sviluppate come un abbassamento non onorevole del proprio standard di vita. In altre parole, una comune tolstojana può essere una società non umiliante poiché non include

² W. Morris, *Editions, Selections, Letters: The Collected Works of William Morris*, Intr. Morry Morris, 24 voll. (1910-1915); W. Morris, *News from Nowhere*, J. Redmond ed., Routledge, Chapman & Hall, London-1970.

³ M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Berlin 1845 (tr. ing. *The Ego and his Own*, London 1907).

istituzioni permanenti di governo, ma non è una società decente in quanto le sue condizioni di vita di oppressiva povertà sono perceptive come umilianti. Uno degli obiettivi del tipo di anarchia detto «società degli egoisti» – che consiste nell'abolire tutte le istituzioni di governo – è di garantire a ciascuno il più alto standard di vita possibile attraverso un mercato libero da limitazioni istituzionali.

Il mercato è considerato una libera associazione di produttori e consumatori, dove la sovranità degli individui si trova precisamente nel loro essere liberi produttori e consumatori. Quindi umiliazione è ogni interferenza istituzionale con la sovranità economica degli individui, come la tassazione. Gli anarchici radicali del tipo egoistico non riconoscono l'esistenza di taluni beni e servizi generalmente considerati beni pubblici – quali ad esempio l'illuminazione stradale – che non possono essere garantiti in modo efficiente senza un intervento istituzionale obbligatorio, perché altrimenti se ne avvantaggerebbero gli scrocconi. Gli anarchici egoisti ritengono che il mercato possa risolvere questo problema anche per servizi quali la difesa e il sistema legale, per non parlare dell'illuminazione stradale⁴. In breve, essi credono che ci possa essere una società puramente di mercato senza alcun quadro politico, cioè senza istituzioni umilianti. La soluzione degli egoisti anarchici al problema della società decente è l'economia di mercato, libera da istituzioni politiche, pur includendo le organizzazioni economiche. La società di mercato garantisce una società decente senza istituzioni umilianti per la semplice ragione che in una simile prospettiva non ci sarebbero affatto istituzioni governative.

Un'immediata risposta all'idea che una società di mercato senza istituzioni governative sia una società decente è che una società di mercato include organizzazioni economiche, in particolare monopoli e cartelli, che di fatto sono istituzioni di governo. Il potere coercitivo dei monopoli non è minore di quello delle istituzioni politiche. Così l'idea che una società di mercato sia libera da istituzioni è un racconto fiabesco, specialmente se la società ha il compito di garantire l'ordine, così come un efficiente sistema legale, attraverso il funzionamento del mercato. Le imprese che assicu-

rano tale protezione sarebbero come gli esattori dei gangster, i quali fanno offerte «che non si possono rifiutare».

Ma c'è qualcosa che suona irrealmente nell'idea di una società di mercato come società decente. In una società democratica le istituzioni politiche sono giustificate precisamente per il fatto che esse mirano a proteggere i membri della società da umiliazioni generate dalla società di mercato. Questo include la salvaguardia contro la povertà, l'essere senza casa, lo sfruttamento, condizioni di lavoro degradanti, e la non disponibilità di istruzione e servizi sanitari per quei «consumatori sovrani» che non sono in grado di pagare per averli. Nelle società sviluppate, il modello del mercato è il problema, piuttosto che la soluzione.

Se si ritiene che la società di mercato sia in grado di fornire una soluzione anarchica al problema del creare una società senza istituzioni che non comportino la realizzazione di uno standard umano di vita, queste due risposte mostrano che la società di mercato non può fare a meno di istituzioni coercitive e non può fornire uno standard umano di vita per tutti. Dobbiamo tener presenti questi due argomenti, ma dobbiamo tener presente anche l'argomento scettico, secondo cui nessuna società con istituzioni di governo permanenti è una società decente.

Lo stoicismo. Nessuna società è umiliante

Opposto a quello anarchico è il punto di vista «stoico». Secondo questo nessuna società può fornire buone ragioni per sentirsi umiliati. Poiché nessuna ragione esterna può essere una valida ragione per un tale sentire, non esistono società che non siano decenti.

Dal punto di vista anarchico, come abbiamo visto, sono le violazioni dell'autonomia individuale e, ancor più, della sovranità individuale, a essere umilianti. Il termine chiave degli stoici, analogo all'autonomia degli anarchici, è «autarchia». L'autarchia – cioè la capacità di essere autosufficienti nel soddisfare i propri bisogni – è un concetto di capacità, mentre l'autonomia richiede tanto opportunità quanto capacità.

In altre parole: l'autarchia non esige specifiche condizioni ambientali per essere soddisfatta. Le condizioni ambientali sono una questione di fortuna (morale), e l'autonomia di una persona non può essere giudicata in materie sulle quali non si ha controllo. Le condizioni di vita esterne non sono determinanti.

controllo, ma l'autarchia – concepita come autonomia spirituale – può essere raggiunta anche sotto le condizioni esterne più estreme, come nel caso della schiavitù. Gli schiavi possono nascondere i loro pensieri ai padroni, e quindi i padroni non hanno proprietà dei pensieri degli schiavi. Lo schiavo Epitteto poteva dunque avere la stessa autonomia spirituale dell'imperatore Marco Aurelio. Poiché è il pensiero il predicato essenziale di un essere umano, è l'autonomia di pensiero piuttosto che la libertà fisica a costituire la più alta espressione di autarchia.

L'umiliazione è così la violazione dell'autarchia di una persona, e questo avviene solo se non si ha autonomia di pensiero; ad esempio quando si è in preda all'emozione.

Gli individui non sono autarchici quando la loro visione del mondo non permette loro di distinguere tra ciò che è buono in sé e ciò che è senza valore o ha valore solo come strumento per raggiungere qualcosa che ha valore intrinseco. Così, ad esempio, onori, denaro, e anche salute non possiedono valore intrinseco, e ci si dovrebbe sentire eguanimi nei loro confronti. Questo non significa che si dovrebbe essere indifferenti alla propria salute, dato che essa ha soltanto valore strumentale, ma che non si dovrebbe essere terribilmente preoccupati per questa, nel senso di essere in uno stato emozionale senza giustificazione razionale. L'apatia stoica non è assenza di sentimenti, ma è l'ammissione soltanto delle emozioni razionalmente giustificate.

Le persone perdono la loro autarchia quando – sotto l'influenza dell'ambiente che le circonda – adottano una visione erronea dei veri valori delle cose nel mondo.

Una società non è decente se essa contribuisce alla mancanza di autarchia dei suoi membri, ma una società non può bloccare il sentiero a persone che siano assolutamente determinate a vivere in modo autarchico le loro vite. In questo senso alla fine la società è incapace di umiliare chi non voglia essere umiliato. Una persona razionale non può essere umiliata, perché un contesto sociale non può fornire una valida ragione per questo. Chi non si renda conto di non essere soggetto ad altri, è meramente «un cadavere e un gallone di sangue», dice Epitteto, esponendo icasticamente il sentimento stoico.

Le questioni poste dalla versione dello stoicismo descritta sopra sono le seguenti: se l'umiliazione è lesiva del vostro autorispetto, perché un comportamento esterno nei vostri confronti

ralmente, è qualcosa che viene attribuito alle persone nella società. Ma, in contrasto con l'onore sociale, il rispetto di sé è l'onore che le persone attribuiscono a sé medesime in virtù della loro umanità. Perché allora il vostro autorispetto dovrebbe essere determinato o influenzato da quello che altri pensano di voi o dal modo in cui altri agiscono nei vostri confronti? In particolare, perché il modo in cui si è trattati da anonime istituzioni sociali tocca il rispetto di sé di persone che sono autarchiche nei loro pensieri? Perché il riconoscimento degli altri dovrebbe essere importante per il rispetto di sé? Dopo tutto, noi non stiamo parlando dell'autostima delle persone, che deve essere confermata dall'interazione con altri. Il rispetto di sé, in contrasto con l'autostima, è l'onore che una persona attribuisce a sé medesima sulla sola base della consapevolezza di essere umana. Quindi perché dovrebbe essere toccata dalla valutazione di altri? Inoltre, il rispetto di sé, come il termine stesso implica, è rispetto che dipende dall'identità della persona.

Per acquisire rispetto di sé, non si ha bisogno di alcuna autorizzazione esterna, sotto forma di apprezzamento o riconoscimento. Perciò nessuna società o membro di società è in grado di esprimere ragioni valide per sentirsi umiliato.

La sfida stoica all'impresa di delineare la società decente è centrale all'intera impresa. Noi saremo in grado di accettare questa sfida soltanto dopo ulteriori spiegazioni del concetto di rispetto di sé e di umiliazione. Qui muoverò alcune critiche al pensiero stoico, seguendo Nietzsche.

Ignorare il bisogno di riconoscimento da parte di altri nel processo di acquisizione del rispetto di sé è basato – secondo Nietzsche – sul risentimento dell'altro, piuttosto che sulla sublime libertà inerente all'autoaffermazione. «[...] La moralità dello schiavo fin dal principio dice No a ciò che è 'esterno', a ciò che è 'diverso', a ciò che è il 'no stesso'»⁵.

La tesi è dunque che la cosiddetta autarchia dello schiavo nel negare l'importanza dell'«esterno» nella determinazione degli atteggiamenti personali è di fatto un meccanismo di difesa di schiavi pieni di risentimento, che vogliono vendicare se stessi sui loro vi-

⁵ F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, 1887 (tr. it. *Genealogia della moralità*, Adelphi, Milano 1972; tr. ingl. *On the Genealogy of Morals*, Vintage Books, New York 1969, *First Essay*, Section 10, p. 36).

cini. In altre parole, è impossibile a chi sia nello *status* sociale inferiore essere veramente immune dall'umiliazione esterna. Il rispetto di sé richiede sicurezza sociale, e la mancanza di questa sicurezza conduce a una falsa indipendenza che è l'essenza della moralità dello schiavo.

È la fondamentale sicurezza sociale degli aristocratici a metterli in condizione di ignorare veramente l'opinione degli altri, e di raggiungere un'auto-affermazione indipendente dal loro atteggiamento. Gli schiavi non sono capaci di questo.

Nietzsche è pronto ad andare anche oltre, e considera la possibilità che «anche supponendo che il sentimento di disprezzo, che fa guardare dall'alto in basso, deformi l'immagine di quello che disprezza, sarà in ogni caso una falsificazione meno grave di quella compiuta sui suoi oppositori – naturalmente *in effigie* – dall'odio sommerso, lo spirito di vendetta dell'impotente»⁶.

La transizione stoica dall'«uomo politico» all'«uomo interno», non toccato dall'atteggiamento della società verso la sua umanità, non è una scelta reale nella visione di Nietzsche. Persone dallo *status* sociale inferiore («schiavi») sono psicologicamente incapaci di liberarsi dall'umiliazione semplicemente dichiarando che il padrone umiliatore è «fuori» dal loro mondo interno. Il mondo interno dello schiavo include in sé il padrone. La «moralità dello schiavo» è il risultato di questa interiorizzazione vendicativa. Il risultato finale della moralità dello schiavo è la visione cristiana, che trasforma l'umiliazione in un'esperienza formativa che incoraggia l'umiltà. L'atteggiamento cristiano verso l'umiliazione è una prosecuzione dell'atteggiamento stoico con altri mezzi – mezzi perversi senza dubbio, nella visione nietzschiana – che trasforma l'umiliazione in uno strumento per addestrare alla santità.

Il santo cristiano è visto come l'erede del saggio stoico, ma c'è una notevole differenza tra il cristiano veramente tale e l'uomo «interno» stoico. Si suppone che la persona cristiana umile non si curi di sé pur essendo costantemente preoccupata nei confronti di sé medesima, specialmente per quanto attiene alla purezza delle proprie motivazioni. Ciò sembra logicamente impossibile. Per contro, si suppone che l'uomo «interno» dello stoico ignori il mondo so-

ciale esterno; compito certo non facile, ma non logicamente impossibile.

Nietzsche invero crede che ci sia una differenza tra la visione stoica e quella cristiana nel modo in cui esse valutano l'umiliazione. Il saggio stoico, i cui pensieri sono liberi, è veramente capace di tale rivalutazione; cioè di vedere se stesso come libero e non umiliato dal suo padrone, mentre il cristiano, nella visione di Nietzsche, non è veramente capace di ciò.

Questo perché il cristiano è pieno di risentimento. Egli può essere capace di «amare» anche l'umiliatore che gli schiaffeggia la guancia, ma è anche intimamente sicuro di mandare all'inferno lo schiaffeggiatore. L'inferno è la vendetta, piena di risentimento, del cristiano umiliato.

Ho iniziato questo capitolo con due punti di vista opposti su ciò che caratterizza la società decente come società le cui istituzioni non umiliano le persone. Da un lato dello spettro la tesi è che non possono esistere istituzioni sociali che non umilino; dal lato opposto la tesi è che nessuna istituzione sociale è umiliante, e in questo senso non c'è società che non sia decente. Dobbiamo ora navigare tra la Scilla anarchica e la Cariddi stoica, legati all'albero maestro della nave, resistendo al canto seduttore delle sirene che giunge da entrambi i termini dello spettro.

In alternativa può essere definita decente una società che non viola i diritti delle persone che ne fanno parte. L'idea è che soltanto una società che possieda una nozione di diritti può avere il concetto di rispetto-di-sé e di umiliazione richiesti per una società decente. L'impresa di una società decente ha così significato soltanto in relazione a una società che possieda una chiara nozione di diritti.

Esaminerò quest'idea alla luce di due questioni:

1. Il concetto di diritti costituisce una condizione necessaria per elaborare i concetti di rispetto e umiliazione indispensabili per caratterizzare società decenti e non decenti?
2. Quali diritti, se ve ne sono, devono essere garantiti dalle istituzioni di una società perché questa possa essere considerata decente? Il rispetto di tutti i diritti costituisce una condizione sufficiente per considerare decente una società?

Ho iniziato questo libro con la tesi che una società non può essere definita decente se le sue istituzioni offrono buoni motivi per sentirsi umiliati alle persone che di essa fanno parte. E quale migliore ragione si può avere di sentirsi umiliati che la violazione dei propri diritti, specialmente di quelli che si ritiene proteggano la propria dignità?

La forza di quest'ultima tesi deriva dalla sua aria di ovvietà:

«Quale miglior ragione potrebbe esserci per sentirsi umiliati, che la violazione dei diritti?». Ma questa particolare aria di ovvietà indica quello che Wittgenstein definisce «cader prigionieri di un'immagine». È il caso in cui un modello di realtà è percepito come la realtà stessa, semplicemente perché non possiamo immaginare alcuna alternativa a quel modello. Per allentare la presa dell'immagine, si deve offrire un'alternativa.

Un'alternativa è una società fondata su una nozione rigorosa

di dovere, ma senza il concetto di diritti. La questione allora è se una simile società basata sul dovere sia capace di elaborare un concetto di umiliazione. Una simile società potrebbe denunciare certi tipi di comportamento come umilianti. Potrebbe inoltre riconoscere altri tipi di comportamento come rispettosi degli esseri umani in quanto tali, e richiedere ai propri membri di agire in modo rispettoso l'uno verso l'altro come un'obbligazione sociale.

Fin qui non c'è problema. Il sistema di doveri della società definisce quali tipi di comportamento, da parte di coloro che si ritiene debbano rispettare questi doveri, sono considerati rispettosi o umilianti. Le istituzioni che non soddisfano l'obbligo di garantire l'appropriato rispetto sono percepite come aventi un comportamento umiliante, facendo in tal modo uscire la società in cui si trovano dalla categoria delle società decenti.

Se tutto ciò è semplice, perché mai abbiamo bisogno di chiederci se una società senza una nozione di diritti può essere decente? Di fatto c'è una difficoltà, in quanto sembrerebbe che in una società basata sui doveri un comportamento umiliante non dia alle sue vittime una valida ragione per sentirsi umiliate. Per ipotesi le vittime non hanno il diritto di essere protette dall'umiliazione. Le persone che violano i divieti della società sul comportamento umiliante non peccano specificamente contro la vittima in misura maggiore che contro qualsiasi altro. La loro trasgressione è una violazione dei divieti della società piuttosto che dei diritti di qualcuno. Paradossalmente, in una società basata sui doveri le persone possono agire in modo umiliante, ma nessuno può essere umiliato.

Immaginiamo una società basata sui doveri che comandi ai suoi giovani di rispettare i vecchi, ad esempio, stando in piedi e lasciando loro il posto a sedere sui bus. Non è che si ritenga che i vecchi abbiano il diritto a un posto a sedere, ma i giovani hanno il dovere di ceder loro il posto. Immaginiamo ora che l'autista del bus abbia l'obbligo di controllare che il comportamento sul suo mezzo sia conforme alle norme della società. In un simile caso, un determinato vecchio che faccia presente all'autista che egli non può sedersi perché un teenager non gli cede il posto, non ha uno *status* preferenziale su alcun altro passeggero del bus che riferisca questa situazione all'autista. È vero che il rispetto dovuto al vecchio è stato negato su quell'autobus, ma lo specifico vecchio per il quale nessuno si è alzato non è considerato essere stato trattato con man-

canza di rispetto. L'espressione «rispetto-per-gli-anziani» è una combinazione sincretistica che non può essere sciolta, così come l'espressione *liby-livverd* (immacolato) non può essere suddivisa tra un *liby* (giglio) e un *livver* (fegato).

Ma è poi vero che una società basata sui doveri non fornisce una valida ragione alle vittime di comportamenti umilianti di sentirsi umiliate? Io non credo che sia così. Abbiamo assunto che in una società basata sul dovere l'umiliazione è proibita. Perciò ciascuno in una simile società può riconoscere un comportamento umiliante per quello che esso è: umiliante. La questione è se una vittima di un simile comportamento ha un buon motivo per sentirsi umiliata. Essa ovviamente può avere motivi per sentire in questo modo, ma ha una ragione per questo se egli manca dell'idea che i suoi diritti sono stati violati? La combinazione di una ragione per considerare umiliante un particolare comportamento, con il fatto che questo comportamento causa umiliazione alla persona a cui è diretto, dà alla vittima una valida ragione e non solo una causa per considerarsi umiliata. Una ragione è una giustificazione per avere uno specifico sentimento se esso consiste in un motivo generale per avere quel tipo di sentimento, combinato con una particolare causa per sentire in quel modo nel caso che si presenta.

Il vecchio per il quale nessuno si alza non è esattamente qualsiasi passeggero. Egli non è un osservatore di un comportamento mancante di rispetto-per-gli-anziani. Poiché è proprio la sua vecchiaia a essere trattata con mancanza di rispetto, l'adolescente che l'ha trattato in questo modo gli ha dato una ragione e non solo una causa per sentirsi umiliato.

È del tutto possibile che questo particolare vecchio di fatto non si senta umiliato; forse anzi ha il segreto piacere di pensare che nessuno si sia reso conto di quanto egli fosse vecchio, e di sembrare ancora tanto giovane da poter rimanere in piedi sul bus; ma è pure del tutto possibile che una vecchia signora sullo stesso bus, che aveva un posto per sedersi, non solo abbia sentito che il teenager sul bus è stato negligente, ma senta anche che la sua vecchiaia è stata trattata senza il debito rispetto.

Dovremmo dire allora che essa ha una ragione e non solo una causa per sentirsi trattata male? Dopo tutto qui c'è una ragione di tipo generale per sentirsi offesi, e questa ragione è anche una causa del particolare sentimento che la vecchia signora prova nel sentirsi offesa. Allora non è questa anche una ragione per lei per sentirsi offesa? È vero: la signora anziana ha una ragione per sentire che

non si è avuto il rispetto dovuto alla sua vecchia età, perché il teenager non ha ceduto il suo posto al vecchio, anche se lei personalmente aveva un posto per sedersi. Ma la sua ragione non è forte come quella della vittima diretta del comportamento, poiché essa è soltanto un osservatore offeso e non la vittima.

C'è qualcosa di piuttosto comico nella descrizione dell'anziana signora che si sente offesa dalla mancanza di rispetto all'anziano signore. La scena descritta può dare l'impressione che la questione che suscita sia irrilevante. Ma una questione piuttosto importante è di fatto implicita nella storia della signora offesa. L'umiliazione, come l'imbarazzo, è contagiosa. Si tratta di un'emozione che possiamo provare come risultato di una mera identificazione con altri, anche se non siamo le vittime dirette del comportamento umiliante. Se ci identifichiamo con la vittima in quanto condividiamo le caratteristiche per le quali essa viene umiliata, allora possiamo avere un giustificato motivo per sentirci personalmente umiliati. Questo è discusso in maggiore dettaglio più avanti.

La moralità del dovere sottolinea la tesi che la persona umiliata o insultata non ha alcuna posizione particolare rispetto a quella che l'ha ferita. Chunque può sfidare l'umiliatore con l'argomento che l'umiliazione è un'offesa contro l'esplicito dovere «non umilierai» (*Thou shalt not humiliate*). La questione è se questo dovere può essere giustificato senza far rientrare il concetto di diritti dalla porta posteriore. Si può sostenere che questo dovere può essere giustificato solo riferendosi al fatto che l'umiliazione è una lesione penosa degli interessi della vittima.

Benché la moralità del dovere indirizzi le sue richieste ai suoi agenti morali solo attraverso l'uso del linguaggio del dovere, la giustificazione per queste domande, che non appare esplicitamente nelle domande medesime, può richiedere il concetto di diritti.

Io vedo la forza della tesi secondo cui la moralità del dovere non può funzionare senza implicitamente far uso del concetto di diritti, ma mi sembra anche dubbio che questo concetto giochi un ruolo obbligatorio nella giustificazione del dovere di non umiliare.

Un'analogia può chiarire la questione. Noi possiamo assumere che una moralità umanistica del dovere includa il dovere di evitare la crudeltà sugli animali. Io non penso che abbiamo bisogno del concetto dei diritti degli animali per giustificare questo dovere. Ciò può ben essere giustificato da quello che la crudeltà dice su coloro che la praticano, e sulla società che li autorizza a comportarsi così. Una simile giustificazione non ha affatto bisogno di comportare diritti

degli animali, benché probabilmente comporti il fatto che gli animali possano provare sofferenza.

Lo stesso può essere vero dell'umiliazione nella moralità del dovere. La giustificazione del dovere di non umiliare indubbiamente tiene conto del fatto che l'umiliazione causa pena e sofferenza a chi la subisce. Può inoltre comportare un chiaro interesse della vittima a non essere umiliata. Ma per sostenere che la giustificazione riposa sul concetto di diritti, non è sufficiente sottolineare l'interesse della vittima, ma è necessario anche mostrare che questo interesse è una cosa buona in sé.

Una moralità del dovere può essere basata sull'idea che la cosa buona in sé è l'assenza di umiliazione, mentre la realizzazione degli interessi della vittima è soltanto un mezzo a questo fine. In tal caso il dovere di non umiliare in una società del dovere richiede il concetto di diritti.

La conclusione che quindi si deve trarre è che una società la cui moralità sia basata sul dovere senza una correlativa nozione di diritti, non solo può avere un concetto di umiliazione, ma può anche fornire valide ragioni per sentirsi umiliati.

Una società basata su una moralità dei fini, anche se priva delle idee di diritti e di doveri, può fornirci una seconda linea di difesa per spiegare il concetto di non-umiliazione richiesto per caratterizzare la società decente. Dovrebbe essere chiaro fin dall'inizio che specificare la moralità di una determinata società attraverso un'idea chiave, come dovere, fini, diritti, in generale non implica necessariamente che la società manchi di altre idee. Così Kant crede che possiamo raggiungere il fine di onorare l'umanità delle persone attraverso l'obbligazione assoluta dell'imperativo categorico. La caratterizzazione di una particolare moralità mediante un concetto centrale mira a mettere in evidenza il primato esplicativo di quel concetto su tutti gli altri. Ad esempio, nella moralità del dovere il concetto di dovere gioca un ruolo essenziale nella spiegazione del concetto di diritti, piuttosto che l'inverso. Ma nel presente contesto, quando caratterizzo una particolare moralità mediante un concetto centrale, di fatto intendo implicare che la moralità non contiene per nulla gli altri concetti. Così quando uso l'espressione «moralità del dovere» intendo che il concetto di dovere è il solo concetto morale a disposizione, e che esso non include affatto il concetto di diritti. E, quando parlo di «moralità dei fini», assumo che questa moralità non includa i concetti di diritti e obblighi.

Una moralità dei fini è basata su una visione del posto delle creature nella catena degli esseri. L'uomo è la «corona del creato», cioè una creatura che deve essere trattata in un modo particolare a motivo di quello che è. Qualunque comportamento che non accorde all'uomo il suo posto speciale nella catena degli esseri, costituisce umiliazione. Questo tipo di moralità non è basata su doveri o comandamenti, ma sull'esempio personale di un individuo che lo sintetizza. Persone che umilino altre in una società basata su questo tipo di moralità non sono riprovate per aver violato i diritti delle vittime, o per aver mancato di compiere un dovere. Piuttosto, esse sono riprovate per non aver agito nel modo in cui una persona esemplare dovrebbe aver agito. Albert Schweitzer non avrebbe agito così, potrebbe dire qualcuno al trasgressore. Una simile società può chiaramente avere una nozione di umiliazione ben sviluppata. Le vittime di un comportamento umiliante in questo tipo di società hanno anche una ragione per sentirsi umiliate. Ancora, questo non è a causa di qualche loro particolare diritto, ma perché esse sono state trattate come esseri inferiori. In breve, le argomentazioni sull'umiliazione in una società basata su una moralità dei fini sono esattamente parallele a quelle di una società basata sui doveri.

Il rispetto di sé: il caso dello Zio Tom

Una esempio popolare di uomo buono mancante di rispetto di sé è lo Zio Tom¹. Lo Zio Tom è diventato il simbolo negativo del movimento che ha per obiettivo il ristabilire la dignità umana della gente nera. Per questo movimento lo Zio Tom è un esempio dello schiavo biblico che dice «Io amo il mio padrone», e le cui orecchie devono essere forate. Anche se c'è qualcosa di commovente nel senso di fedeltà dello Zio Tom, sembra facile interpretare la sua come la fedeltà di un cane al suo padrone. Ciò che è perduto è il senso del rispetto di sé.

La storia dello Zio Tom può essere raccontata in diversi modi per diversi obiettivi. Importante per l'obiettivo di chiarire la rela-

zione tra rispetto di sé e diritti è la distinzione tra due questioni che possono essere semplificate attraverso questa storia. Una questione è l'assenza totale della nozione di diritti. Un argomento possibile in favore di una relazione interna tra diritti e rispetto di sé è che l'umiliazione non significa che i diritti di una persona siano stati violati, ma piuttosto che questa persona sia incapace di esigere il rispetto.

Lo Zio Tom può essere descritto come consapevole della violazione dei suoi diritti di base, ma incapace di domandare efficacemente che essi vengano rispettati. Nel suo caso tuttavia, insistere sui suoi diritti, nel senso di chiederne il rispetto in modo esplicito, è suscettibile di danneggiare tanto lui che la sua famiglia. Così il requisito minimo per insistere sui propri diritti è che la vittima dovrebbe quanto meno provare indignazione verso le persone che la calpestando.

Ci si attende che la vittima non sia acquiescente al male e a chi lo compie. In questo senso lo Zio Tom è percepito come qualcuno che è acquiescente, pur essendo consapevole di ciò che sta accadendo. Questa acquiescenza costituisce un'accettazione psicologica e la tesi è che chi reagisce in questo modo manca del rispetto di sé.

È tuttavia possibile un'altra lettura della storia dello Zio Tom, ed è una lettura religiosa. Lo Zio Tom non ha una concezione di diritti, ma ha profonde convinzioni religiose, le quali gli dicono che tutti - neri e bianchi - discendono da Adamo, creato a immagine di Dio. Quindi la dignità umana di Tom si trova nel suo albero genealogico, giungendo fino ad Adamo.

Tom non traduce tale fatto in termini di diritti, nel senso di avere un diritto ereditario quale figlio di Adamo, ma è pienamente consapevole che il suo onore come figlio d'Adamo non è minore dell'onore che deve essere accordato a qualsiasi essere umano.

Allo stesso tempo lo Zio Tom accetta con sottomissione qualunque cosa il padrone gli domandi, ritenendo che questa sia la volontà di Dio e di essere sottoposto a una prova. Mettere in discussione l'ordine stabilito sarebbe una manifestazione d'orgoglio, un peccato più grave di quello commesso da coloro che abusano di lui. La ribellione è sbagliata, perché soltanto Dio può redimere gli oppressi.

Può la visione del mondo dello Zio Tom, così impregnata di innocenza religiosa, mancare del concetto di rispetto di sé? Si tratta

¹ Cfr. T.E. Hill, «Servility and Self-Respect», *Monist*, n. 57, 1973, pp. 87-104.

di una visione del mondo in cui non è presente il concetto di umiliazione?

Secondo me non è difficile cogliere la concezione di umiliazione di Tom. Il suo padrone lo tratta in un modo non appropriato per un figlio di Adamo, loro comune progenitore. Tom crede che non sia questo il modo di trattare qualcuno creato a immagine di Dio. La questione non è se una persona che manchi del concetto di diritti possa avere un concetto di umiliazione. La questione realmente difficile, ancora, è se Tom – nonostante manchi di un concetto di diritti – possa avere una ragione che noi considereremo valida per sentirsi umiliato. Inoltre, se non crediamo che il mondo è stato creato da Dio, possiamo ancora considerare il motivo portato da Tom una giustificazione per sentirsi umiliato?

Joel Feinberg ritiene che non ci possa essere un'idea di rispetto di sé che non sia legata al concetto di diritti². O meglio, egli ritiene che senza un concetto di diritti non ci possa essere un'idea di rispetto di sé che noi considereremo giustificata; e analogamente, non ci può essere un concetto di umiliazione che noi considereremo giustificato. Noi non siamo interessati ai motivi che lo Zio Tom considererebbe giustificati, ma a quelli che a noi sembrano giustificati.

Il termine «noi» include qui tutti quelli che basano la loro concezione di moralità sull'assunto umanistico che la sola giustificazione della moralità è umana. Per questo capisco la sfida di Feinberg, che concerne il mettere in discussione se qualcuno con una concezione umanistica di moralità sia capace di avere un concetto di rispetto di sé o di umiliazione senza un concetto di diritti, e a tale domanda ho già risposto in modo affermativo. Tanto una moralità del dovere quanto una moralità dei fini possono fornire il fondamento per coltivare i concetti di rispetto di sé e di umiliazione.

Ma anche all'interno del contesto di moralità dei diritti lo Zio Tom presenta una sfida. I diritti sono interessi; interessi di un tipo particolare, ma nondimeno interessi. E quale che sia la natura di questi interessi, rispettare le persone significa dare il peso appro-

priato ai loro interessi, o quanto meno ai loro interessi del tipo appropriato. La preoccupazione delle persone per il rispetto dato loro è in parte una preoccupazione per il rispetto dei loro interessi, così che essi possano essere sviluppati e protetti. Lo Zio Tom è una persona con interessi, ma sembra mancare di preoccupazione per questi interessi. La questione allora è come una persona possa avere rispetto di sé, se non è preoccupata per i propri interessi.

A prima vista sembra esserci un paradosso. Se un interesse è una questione di preoccupazione per un individuo, come è (logicamente) possibile per una persona non essere preoccupata per ciò che la preoccupa? Ma questo paradosso è soltanto apparente. La questione di come qualcuno possa non essere coinvolto in ciò che lo riguarda è reale, perché gli interessi sono elementi di cui le persone *dovrebbero* essere preoccupate, ma non necessariamente elementi di cui esse *sono* di fatto preoccupate. Gli interessi non devono venire identificati con le preferenze, e se i due vengono distinti il paradosso svanisce. Rimane il problema di come delle persone possano avere rispetto di sé, se non sono preoccupate su questioni per le quali dovrebbero esserlo.

Tali persone non sembrano preoccupate delle principali questioni relative ai loro interessi, vale a dire che i loro interessi siano rispettati. Chiunque manchi di questo tipo di interesse di secondo ordine manca di rispetto di sé.

Giudicando lo Zio Tom in termini umanistici saremmo portati a dire che egli manca di rispetto di sé. Ma descrivendolo come credenti religiosi lo mostremmo come un uomo di notevole dignità. Che cosa dovremmo tenere in considerazione? L'assunto umanistico, o l'idea che lo Zio Tom ha una dignità, nonostante il suo servilismo?

Descrivere il forte mondo interiore cristiano dello Zio Tom è come descrivere il mondo interiore di uno schiavo che sia un saggio stoico. Il mondo «interiore» tanto dello stoico che del cristiano è in entrambi i casi una strategia per preservare la dignità in condizioni difficili. Ma è un surrogato, che non deve venire usato come base per una società decente.

I diritti come condizione sufficiente per il rispetto

Quali diritti, se del caso, possono costituire una condizione sufficiente per il rispetto di sé, o per quello che può venire chiamato

² J. Feinberg, «The Nature and Value of Rights», *Journal of Value Inquiry*, n. 4, 1970, pp. 243-257. Per ulteriori riferimenti su questo tema, cfr. M.J. Michael, «Dignity, Rights and Self-Control», *Ethics*, 1984, pp. 520-535.

dignità? In termini diversi, la violazione di quali diritti determina una condizione sufficiente per l'umiliazione?

I diritti umani sono i candidati naturali per il requisito di sufficienza. Questi sono diritti morali, cioè diritti la cui giustificazione ha carattere morale. I diritti sono interessi, e se questi interessi sono buoni in sé e per sé, sono diritti morali. I diritti umani sono quelli posseduti in modo uguale da tutte le persone soltanto in virtù della loro umanità. La giustificazione dei diritti umani è che essi sono volti a proteggere la dignità umana. Senza dubbio ci sono stati tentativi di giustificare i diritti umani in altri modi. Ad esempio, un modo è di vederli come condizione minima per la libertà di azione delle persone, senza la quale esse non possono venire considerate agenti morali. Ma se è usata quella giustificazione, allora i diritti umani non sono trattati come una cosa buona in sé e per sé, ma soltanto come un mezzo essenziale per qualcos'altro che è bene in modo intrinseco, vale a dire essere agenti morali. Per contro, se i diritti umani sono giustificati direttamente come un interesse costitutivo della dignità umana, allora questi diritti sono visti come buoni in sé e per sé. Da questo punto di vista, i diritti umani sono considerati una protezione della dignità umana. I diritti umani sono «sintomi» — nel contesto di una moralità di diritti — per identificare la dignità umana.

Che diremmo di una società che rispetta i diritti umani, ma viola altri diritti delle persone nella società, come ad esempio i loro diritti civili? Una simile società potrebbe essere considerata decente? Facciamo l'esempio dei diritti civili, per iniziare a esaminare la questione.

Il diritto generale di essere un cittadino è un diritto umano, ma questo non implica necessariamente il diritto di essere cittadino della particolare società in cui accade di vivere. Una società che toglia la cittadinanza a una persona che ha diritto di essere cittadino in quella società, viola i diritti umani di quella persona. La nostra questione tuttavia riguarda una società che non privi le persone della cittadinanza, ma violi i loro diritti civili. Un esempio di diritto civile è il diritto al voto. Negare questo diritto alle donne (come in Svizzera fino a un tempo recente) è agire in modo non degno di una società decente. Negare il diritto di voto alle donne significa trattarle come non-adulti e perciò come non pienamente umane.

Società diverse presentano modi diversi di essere umani. La violazione dei diritti civili è suscettibile di recare danni significativi

alla capacità delle persone di esprimere la loro umanità come modellata da quella società, e quindi costituisce umiliazione. Per questa ragione il fatto che una data società rispetta i diritti umani delle persone non può essere considerato una condizione sufficiente per essere una società decente, poiché può ben essere che quella società umili i suoi membri come cittadini pur non violando i loro diritti umani.