

CAPITOLO QUARTO

LA GIUSTIFICAZIONE DEL RISPETTO

Quale aspetto degli esseri umani, se ve n'è uno, giustifica il rispetto a tutti loro semplicemente perché sono umani? Il «se ve n'è uno» in questa domanda non è retorico. Esiste una seria possibilità che non ci sia giustificazione per rispettare le persone semplicemente in relazione alla loro umanità, e che il più che possiamo fare sia suggerire un'interpretazione scettica per il rispetto degli umani.

Considereremo tre tipi di giustificazione: positiva; scettica, negativa. Giustificazione positiva significa tentare di individuare una caratteristica (o delle caratteristiche) proprie di tutti gli esseri umani in virtù delle quali tutte le persone siano meritevoli di un rispetto minimo. La giustificazione scettica consiste nell'escludere la ricerca di un elemento giustificativo che sia antecedente all'atteggiamento di rispetto. Al contrario, l'atteggiamento di rispetto diventa il punto di partenza, mentre la caratteristica di essere umano che evoca il rispetto è derivato da questo medesimo atteggiamento.

La giustificazione negativa significa abbandonare la ricerca della caratteristica in virtù della quale gli esseri umani meritano rispetto e porre invece l'attenzione sul motivo per cui è sbagliato umiliare gli esseri umani.

Questo capitolo tratta della giustificazione positiva del rispetto per gli esseri umani. Una giustificazione di tale tipo è offerta dalle religioni basate su una credenza nella creazione e nella rivelazione. La risposta che esse suggeriscono alla questione del perché gli esseri umani sono meritevoli di rispetto è che l'uomo è stato creato a immagine di Dio. Il significato di questa risposta è: ogni essere umano merita rispetto in virtù di una gloria riflessa. Non è l'uomo nelle persone a giustificare rispetto, ma il riflesso del divino, tanto che questo sia considerato consistere nell'anima dell'uomo, sua forma esterna, quanto qualsiasi altra cosa che possa essere in-

clusa nella categoria di «immagine di Dio». Un onore non qualificato e incondizionato (che nel caso di Dio è chiamato «gloria») è meritato solo da Dio. L'uomo è meritevole soltanto di gloria riflessa.

Questa risposta religiosa intende rispondere anche alla questione del perché ogni persona merita il medesimo atteggiamento di rispetto. Ma *quid* delle differenze tra le persone? Come un matematico che tratta con infinite serie può considerare le differenze tra sezioni finite di queste serie come irrilevante, così chiunque consideri le differenze tra persone in riferimento alla divinità deve considerare queste differenze pure come irrilevanti.

È dal punto di vista religioso che otteniamo l'idea della gloria riflessa come base di rispetto per gli esseri umani, ma l'idea della gloria riflessa non è limitata alla riflessione della gloria di Dio. Spesso noi traiamo orgoglio per successi dell'«Uomo» che non sono affatto nostri personali successi: l'«Uomo» ha conquistato la luna; l'«Uomo» ha scoperto il metodo di immunizzazione dalla polio; l'«Uomo» ha inventato l'aeroplano. Questi successi di fatto sono stati successi di individui (anche se, come nei voli aerei, è stato coinvolto un grande numero di essi). L'uso del termine «Uomo» attesta che i successi personali sono considerati successi dell'intera razza umana, benché questi non siano distribuiti. Dal fatto che Neil Armstrong è sbarcato sulla luna sarebbe piuttosto folle da parte mia sostenere che anch'io sono sbarcato lassù. Tuttavia la gloria di quello sbarco può essere distribuita e riflessa tra tutti gli esseri umani. L'idea della gloria riflessa è volta a eliminare la questione in virtù di che cosa tutte le persone meritano rispetto.

Tutto quello che si può fare è stendere un elenco dei «successi dell'Uomo»; aggiungere il nostro credo che chiunque abbia compiuto queste cose meravigliose è sicuramente meritevole di onore, e poi dedurre che la gloria di questi successi si diffonde su tutta la razza umana. Se Budda, Aristotele, Mozart, Shakespeare e Newton costituiscono vette dell'umanità, noi partecipiamo alla loro gloria anche se siamo solo sul pendio.

Ma perché dovrebbero essere gli esseri umani piuttosto che gli uccelli canori a meritare la gloria riflessa dei successi di Mozart? Una risposta comune è che sono gli umani, non gli uccelli canori, a essere fatti a immagine di Mozart. Chiunque sia fatto secondo la medesima immagine merita la gloria, la gloria riflessa. Shakespeare è una fonte di orgoglio per tutti noi. Ma che cosa «tutti noi» abbiamo in comune? Che cosa è comune a un lottatore di Sumo, a

una mezzana di Soho, a un venditore di Soweto, e a me, che dà a Shakespeare il potere di diffondere gloria riflessa su tutti noi? Perché questa gloria riflessa non dovrebbe diffondersi su un gruppo più ristretto, diciamo i britannici, che hanno generato Shakespeare e Newton, ma escludere altri gruppi, diciamo gli albanesi, nessuno dei quali può aver contribuito a conferire gloria agli altri esseri umani?

Questo è solo uno dei problemi che hanno a che fare con l'idea della gloria riflessa. Un'altra difficoltà può essere illustrata dal seguente esempio. Il record del salto in alto per gli esseri umani è circa mezzo metro di più dell'altezza del saltatore, mentre una pulce può saltare un centinaio di volte la propria altezza.

Perché non potremmo parlare di «gloria pulcesca», a merito della pulce che ha saltato così in alto e ha diffuso la sua gloria sulle altre pulci? Alla luce del meraviglioso risultato conseguito nel salto dalle pulci, perché non dovremmo fornir loro dei campi di addestramento, anziché cercare di sterminarle?

Siamo di fronte a due difficoltà complementari: 1) perché la gloria riflessa non dovrebbe essere limitata a un insieme più stretto che non tutti gli esseri umani? 2) perché non dovrebbe essere estesa a un più vasto insieme che comprenda altre creature viventi, come le pulci, che sono capaci di successi tanto maggiori dei nostri?

Prima di trasferire l'argomento della gloria riflessa da Dio alle pulci, ho un'argomentazione difensiva per limitare la gloria riflessa al genere umano. Il più stretto tipo naturale per essere nell'immagine di Shakespeare è la specie umana, *homo sapiens*. Gli inglesi non costituiscono una specie naturale, e così essi non possono essere la specie naturale più stretta simile all'individuo a motivo della quale siamo meritevoli di rispetto. Allo stesso tempo, benché i primati costituiscano una specie naturale, e persino gli altri primati assomigliano agli esseri umani per vari aspetti, anch'essi non soddisfano la condizione di costituire la specie naturale più stretta. La razza umana è la specie naturale più stretta per la relazione della gloria riflessa.

Ma c'è un altro aspetto relativo alla seconda questione. Anche se il rispetto umano dovesse essere limitato alla razza umana, come possiamo rispondere alla tesi che ogni specie merita rispetto, e che non c'è ragione di limitare il rispetto agli umani? La risposta appropriata è che in realtà ogni specie merita un suo rispetto e che il rispetto per gli umani non è il medesimo – diciamo – di quello per le pantere. Se la gloria delle pantere sta nella loro velocità nella

corsa, noi dobbiamo rispettarle non confinandole in gabbie che le limitino.

Tutti questi argomenti difensivi possono sembrare banali, ma fanno sorgere una seria questione: perché sono tipi naturali le categorie appropriate per la questione morale di chi merita il rispetto degli esseri umani?

Un tipo naturale è una classe che ha potere esplicativo in campo empirico, e ci autorizza a compiere molte generalizzazioni e previsioni. Ma perché è appropriato per questioni morali? Se avessimo trovato che il gruppo che merita rispetto sugli altri è il gruppo di adulti maschi, e che essi costituiscono il tipo naturale più stretto, restringeremo allora il gruppo meritevole di rispetto, negando il rispetto alle donne?

Dobbiamo garantire a Madre Teresa un posto nel Pantheon dei meritevoli di rispetto perché le donne possano essere incluse nella classe di «immagini di Dio»? Ma anche se assumessimo che la più stretta categoria naturale è l'*homo sapiens*, rimarrebbe pur sempre la questione: perché i tipi naturali sono rilevanti per la questione del rispetto per gli umani? Tale rispetto deve essere basato su una caratteristica morale rilevante, piuttosto che su qualche successo «naturale». La gloria riflessa basata su una caratteristica naturale piuttosto che su una moralmente significativa non può essere un motivo per rispettare le persone, anche se giustifica il garantire loro l'onore sociale.

Come per il rispetto degli animali, questo è chiaramente un concetto antropomorfo di rispetto. Noi non garantiamo alcun particolare rispetto alle ostriche e agli scorpioni, non perché essi non realizzino «successi», ma perché non sappiamo come tradurre questi successi in termini umani. Gli animali a sangue freddo ci sembrano meno umani. Gli animali che ci sentiamo obbligati a onorare sono quelli che nella nostra cultura sono divenuti rilevanti simboli umani.

Caturrare un'aquila, che è un simbolo di libertà o signoria, e impedirle di volare, mettendola in una gabbia, è una violazione della sua essenza e ha un diverso significato che chiudere in gabbia un pappagallo. Quando parliamo di rispettare un animale in realtà stiamo parlando di rispettare noi stessi. Quando ci preoccupiamo di rispettare uno scimpanzé che viene ridicolmente imitato dai visitatori dello zoo, in realtà ci stiamo preoccupando di noi stessi.

La mossa che abbiamo fatto in questa parte, iniziata con la ri-

sposta religiosa alla questione di giustificare il rispetto degli umani, è la mossa della gloria riflessa.

Questa idea può assumere varie forme, talvolta strane, in accordo con gli esseri che si ritiene conferiscano il loro onore sui loro associati: Dio sull'uomo; persone superiori sul resto dell'umanità; e infine, umani su animali «umanoidi».

Caratteristiche che giustificano il rispetto per gli esseri umani

Qualsiasi caratteristica candidata a giustificare l'esigenza di trattare tutti gli esseri umani con rispetto, deve soddisfare i seguenti vincoli:

1. la caratteristica non deve essere di diversi gradi, poiché il rispetto deve essere dato in modo uguale a tutti gli esseri umani;
2. la caratteristica non deve essere di tipo tale da poter costituire oggetto di abuso; tale cioè da poter fornire una ragione per disgiusto o mancanza di rispetto;
3. la caratteristica deve essere moralmente rilevante per il rispetto degli umani;
4. la caratteristica deve fornire una giustificazione umanistica per il rispetto; vale a dire la giustificazione deve avvenire soltanto in termini umani, senza ricorso a entità divine.

Kant diceva di essere grato a Rousseau per avergli insegnato come rispettare la natura umana. Questa non è la gratitudine di uno zologo verso un altro per aver richiamato la sua attenzione su un'interessante classe di animali. Rousseau richiamò l'attenzione di Kant su caratteristiche che indicavano il valore intrinseco che le persone avevano per il mero fatto di essere umane. Kant suddivise il carattere dell'umanità nelle seguenti componenti che le danno valore:

1. essere una creatura che determina i fini, vale a dire una creatura che dà valore alle cose;
2. essere una creatura con la capacità di autolegislazione;
3. avere la capacità di perfezionarsi, cioè di raggiungere una perfezione sempre maggiore;
4. avere la capacità di essere un agente morale;
5. essere razionale;

6. essere la sola creatura capace di trascendere la causalità naturale¹.

Questo non è l'elenco completo, ma non c'è dubbio che i caratteri elencati da Kant come base per giustificare il rispetto per gli umani soddisfino il requisito della rilevanza morale (condizione 3) e il requisito umanistico (condizione 4).

Queste caratteristiche non soddisfano tuttavia le prime due condizioni: che esse non dovrebbero essere ordinate, e non dovrebbero essere tali da poter essere abusate. Le caratteristiche elencate da Kant sono possedute in varia misura dalle diverse persone. La capacità morale di una persona di essere fonte delle proprie norme non è uguale a quella di un'altra. Le caratteristiche nell'elenco di Kant sono gerarchizzabili, e non giustificano ciò che Kant voleva giustificare: uguale rispetto per tutti gli esseri umani semplicemente perché umani.

Ma più preoccupante del fatto che queste caratteristiche possono essere poste in ordine gerarchico è il fatto che di esse si può abusare. Se qualcuno possiede caratteristiche kantiane, come la capacità di condurre una vita morale, e invece vive una vita chiaramente immorale, perché si dovrebbe garantire rispetto a quella persona?

Al contrario, il fatto che la persona tradisca la propria capacità di condurre una vita morale è una ragione per disprezzarla e persino umiliarla come dissacratrice del compito a lei attribuito, piuttosto che una ragione per rispettarla. I criminali con la capacità di essere morali, secondo questo modo di vedere, non sono meritevoli di rispetto, poiché hanno dissacrato la loro umanità; vale a dire la vera natura che avrebbe dovuto servire come fonte di rispetto per loro.

Allo stesso modo non siamo obbligati a rispettare persone che pongono a se stesse obiettivi malvagi, quali gli obiettivi nazisti. Le persone che raggiungono i loro obiettivi mandando in campi di

¹ I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der sitten*, in *Sämtliche Werke*, F. Meiner, Leipzig 1913 (tr. it. *Fondamenti della metafisica dei costumi*, Vallecchi, Firenze 1910; *Groundwork of Metaphysics of Morals*, Liberal Arts, New York 1953, specialmente p. 77); Id., *The Doctrine of Virtue*, Harper Torchbooks, New York 1964, specialmente p. 434; L.W. Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, University of Chicago Press, Chicago 1960, specialmente p. 226; V.J. Seidler, *Kant, Respect, and Injustice*, Routledge, Chapman & Hall, London 1986.

sterminio altri esseri umani dovrebbero essere considerate con la massima disistima.

La ragione per rispettare le persone come capaci di determinare i loro fini è anche una ragione per non rispettarle quando scelgono dei fini disprezzabili.

La capacità di stabilirsi dei fini non è meritevole di rispetto in sé e per sé. È meritevole di rispetto solo se i fini hanno valore. Io considero che rispettare una caratteristica significhi valutare la caratteristica come moralmente positiva. Si può ovviamente anche essere impressionati dall'uso di un carattere umano per il male – ad esempio dal coraggio e dalla temerarietà del gangster John Dillinger – ma nei miei termini essere colpito non significa provare rispetto.

Marlow, il meraviglioso narratore creato da Joseph Conrad, è profondamente impressionato dai demoni ipnotici di Kurtz, ma certamente non prova rispetto morale per loro. Chiunque giustifichi il rispetto degli umani nello spirito dell'elenco delle caratteristiche di Kant, ha una chiara linea di difesa contro la critica che – poiché sono graduabili – questi caratteri non possono giustificare un uguale rispetto per ciascuno.

La linea di difesa è che, anche se una caratteristica è graduata, si può ancora ritenere che ci sia una soglia per la sua esistenza tra le persone, un limite che garantisce il rispetto fondamentale per tutti gli esseri umani.

Qualsiasi cosa al di sopra di questa soglia è una base per la valutazione sociale secondo il grado e la forza del carattere in qualche particolare individuo. Tale limite garantisce il rispetto di base a cui tutti gli esseri umani hanno diritto allo stesso modo, mentre qualcosa sopra il limite non è ugualitario, e giustamente è così.

Consideriamo ad esempio il carattere della razionalità. Noi possiamo determinare che la soglia che giustifica il rispetto degli umani in opposizione agli animali è la loro capacità di agire per un motivo. Questa soglia garantisce il rispetto di ogni soggetto capace di agire sulla base della ragione. La qualità di queste ragioni può essere gerarchizzata per fornire una base per la valutazione graduata delle persone, ma questa graduatoria deve essere separata dalla questione del rispetto umano fondamentale.

Una simile mossa è buona se la caratteristica che giustifica il rispetto esiste in misura positiva in ciascuno, e il problema è soltanto di garantirne abbastanza per ogni persona.

Ma, come detto, le caratteristiche kantiane hanno anche la ca-

pacità di essere oggetto di abuso, cosicché l'esistenza della capacità non costituisce una garanzia contro una valutazione negativa.

Le caratteristiche kantiane non esauriscono tutti i possibili suggerimenti per aspetti che possano giustificare il rispetto degli umani. Così, ad esempio, Bernard Williams offre l'interessante suggerimento che ogni essere umano ha il suo proprio punto di vista che non può essere sostituito da alcun altro, e quindi ha un valore unico².

Un'ovvia questione è perché un punto di vista sia più prezioso, e di più grande rilevanza morale, che un'impronta digitale, che è pure unica per ogni persona. Ma anche se presumiamo di poter trovare una risposta alla questione, rimarremmo ancora con la questione se non ci possono essere punti di vista negativi.

Che cosa c'è nel maligno punto di vista di Jago da renderlo meritevole di un rispetto fondamentale? Perché il punto di vista di Jago non è un motivo per insultarlo, dato che è così maligno?

Anche se ammettessimo che il punto di vista di Jago ha molto da insegnarci sulla natura umana, il suo valore didattico è puramente strumentale, e non possiede valore intrinseco.

Non tutto ciò da cui possiamo imparare ha un valore intrinseco. Dopo tutto, anche se i mostruosi esperimenti di Joseph Mengele sui gemelli sono stati in grado di insegnarci qualcosa sulla resistenza umana, questo non riduce la loro mostruosità.

Informazioni da cattive fonti, pur essendo possibile che siano istruttive, non possono avere un valore intrinseco. Anche se pensassimo che il punto di vista di Jago o di Riccardo III fosse meritevole di venire ricordato, questo non significa che noi riteniamo di conservarlo perché meritevole di qualche rispetto fondamentale.

Un altro problema è che l'idea di un unico punto di vista, che giustifichi il rispetto fondamentale, non riesce a raggiungere la condizione della rilevanza morale. Disporre di numerosi punti di vista è unanamente importante come fonte di varietà nelle esperienze umane, che può insegnarci qualcosa sulla natura umana. È perciò forse più importante sostenere una varietà di punti di vista che mantenere diversi posti di osservazione sulle stelle e sulle ga-

lassie più remote, ma questo non implica che i portatori di questi punti di vista meritino maggiore rispetto dei potenti telescopi attraverso i quali esploriamo le stelle.

Il vincolo del valore intrinseco

Stiamo ancora cercando le caratteristiche che giustificano il rispetto per gli umani. Kant aggiunge un ulteriore vincolo sulla scelta di tali caratteristiche: vale a dire che esse dovrebbero giustificarlo garantendo a ogni essere umano un valore intrinseco. Ma che cos'è il valore intrinseco che si suppone debba venire giustificato dalle caratteristiche?

La distinzione tra valore d'uso e valore di scambio risale quanto meno ad Adam Smith. Valore d'uso è il valore del beneficio ottenuto da un oggetto nella realizzazione di fini umani. Il valore di scambio è il potere dell'oggetto di indurre altre persone a dare altri oggetti di valore allo scopo di ottenerlo. Un diverso nome del valore di scambio è prezzo.

L'idea che sta dietro la distinzione tra valore d'uso e prezzo è che il valore d'uso non dipende soltanto o innanzitutto da una valutazione soggettiva dell'oggetto da parte della persona, ma piuttosto dal suo obiettivo contributo al raggiungimento dei fini umani. Anche se ad esempio il valore di scambio dei diamanti è molto alto per la loro rarità, il loro valore d'uso è molto inferiore.

Un valore di scambio di un oggetto, come il termine indica, è basato sull'idea che l'oggetto in questione è considerato sostituibile. Ma anche il valore d'uso è basato sulla possibilità di sostituzione, poiché un valore d'uso di un oggetto è il valore che esso ha come strumento per il progresso dei fini umani. Gli strumenti possono sempre essere sostituiti. Talvolta la sostituzione può essere meno efficiente nel raggiungimento dei fini desiderati, ma la situazione rimane possibile.

Il valore intrinseco, al contrario, è basato sull'idea che l'oggetto da valutare sia insostituibile. Dio può essere in grado di compen- sare Giobbe della sua proprietà, nell'orrendo processo che questi ha subito, dandogli nuove proprietà, ma quando assicura a Giobbe un numero di figli doppio di quelli che gli sono morti, questo non può costituire una compensazione o una sostituzione. I figli di Giobbe possiedono un valore intrinseco che nemmeno Dio può sostituire dandogliene dei nuovi.

² B. Williams, «The Idea of Equality», in J. Feinberg (ed.), *Moral Concepts*, Oxford University Press, London 1969, specialmente pp. 159 sgg.

La tesi centrale di Kant è che ogni persona ha un valore intrinseco. Questa tesi non implica che non ci possano essere situazioni in cui sia accettabile giudicare le persone in termini di sostituzione, ma soltanto che ci sono taluni contesti in cui è inaccettabile farlo. Così, secondo Kant, il principale vincolo sulle caratteristiche che giustificano il garantire il rispetto alle persone è che le caratteristiche devono giustificare anche il garantire agli esseri umani un valore intrinseco; un valore d'uso e certamente non un valore di scambio.

Le varie ben note forme di utilitarismo non accettano questo. Esse negano che le caratteristiche che rendono le persone meritevoli di rispetto in virtù della loro umanità, devono pure essere tali da giustificare l'accordo che ci sono situazioni in cui le persone sono insostituibili.

L'utilitarismo nega che questo requisito sia costitutivo del rispetto per gli umani. Secondo questo modo di vedere il concetto di valore intrinseco non ha applicazione morale, e non è altro che un artificio retorico per dire che qualcosa è molto importante per noi, ed è perciò insostituibile. Insostituibilità significa che in normali circostanze noi rifiuteremo di negoziare sulla cosa che è così importante per noi. Ma per ogni situazione umana terribile, ve ne è qualcun'altra ancor più terribile, la cui prevenzione giustifica la scelta del male minore, anche se la scelta fosse mostruosa, come la scelta di Sophie (nel romanzo di William Styron).

Evitare la scelta in una simile situazione è una codardia morale, dice l'utilitarista, non una manifestazione del riconoscimento di un «valore intrinseco» della persona.

La giustificazione del valore intrinseco è esclusiva. Essa sostiene che in talune circostanze in cui è necessario discutere la sostituzione di persone, si può non entrare in argomentazioni pro e contro, poiché coloro la cui sorte deve essere decisa ha un valore intrinseco, a cui non può venire attribuita un'etichetta con un prezzo e non può essere stabilita in termini di sostituzione di uno con l'altro, anche se l'«altro» includesse molte persone in cambio di una.

Le caratteristiche giustificative di Kant di fatto si conformano al vincolo del valore intrinseco? Si consideri ad esempio la caratteristica della razionalità. Nella sua manifestazione «più pura», negli angeli, ogni individualità scompare. Non è una tragedia se Gabriele è sostituito da Michele. Questa intuizione può venire formulata in termini aristotelici: l'individualità dell'uomo è determinata dalla materia, che distingue una persona dall'altra, mentre la forma ra-

zionale di una persona può essere condivisa da molte di loro. Così la razionalità umana permette la sostituzione di una persona con un'altra che condivide la stessa forma (razionale).

In questo senso l'unicità di punto di vista di Williams è una caratteristica che soddisfa il requisito dell'insostituibilità meglio delle caratteristiche kantiane.

Nel mio elenco di vincoli sulle caratteristiche che giustificano il rispetto per gli umani, io non includo il vincolo del valore intrinseco kantiano. Cioè la tesi che solo i caratteri che conferiscono valore intrinseco possono giustificare il rispetto delle persone come umane, mentre le caratteristiche con valore strumentale non possono essere caratteristiche giustificanti di questo tipo. Se aggiungiamo questo requisito sui caratteri giustificativi, allora il vincolo dell'insostituibilità restringerà fortemente la ricerca.

La libertà radicale come caratteristica giustificativa

Proseguiamo la nostra ricerca di una caratteristica o di caratteristiche umane che possano giustificare il rispetto delle persone. Non abbiamo ancora distinto tra caratteristiche di capacità e caratteristiche di risultato.

Caratteristica di capacità è il potenziale umano per raggiungere un fine desiderato; caratteristica di risultato è quella in cui una capacità umana viene usata. Tanto le caratteristiche di capacità che le caratteristiche di risultato possono essere caratteristiche gerarchizzate. I successi non sono distribuiti in modo uguale tra le persone, e anche la distribuzione di capacità tra le persone non è uguale.

La caratteristica che vorrei suggerire per giustificare il rispetto per gli umani è basato su una capacità: la capacità di ridare valore alla propria vita in qualche momento dato, così come la capacità di cambiare la propria vita da questo momento.

Implicata qui è la capacità degli esseri umani di pentirsi dei loro peccati, nel senso laico di questo concetto: vale a dire di abbandonare le loro vie cattive. La tesi è che gli esseri umani possiedono questa capacità.

Anche se ci sono notevoli differenze tra persone quanto alla loro capacità di mutamento, le persone meritano rispetto per la loro possibilità di cambiamento. Anche i peggiori criminali sono meritevoli di un rispetto fondamentale per la possibilità che hanno di

ridare valore alla loro vita passata, e – se fosse data loro l'opportunità – potrebbero vivere il resto della loro vita in un modo dotato di valore.

Non stiamo parlando qui dell'onore che le persone meritano per i propri successi. La garanzia del rispetto sulla base della possibilità di cambiamento è orientata verso ciò che le persone possono fare nel futuro piuttosto che verso ciò che hanno fatto nel passato.

Le persone meritano rispetto non per il grado di potere che esse hanno di cambiare la loro vita nel futuro, ma per l'effettiva possibilità di farlo. Così rispettare gli umani significa non lasciar perdere nessuno, poiché tutte le persone sono capaci di vivere in modo radicalmente diverso da come hanno vissuto fin qui la loro vita.

Kant parla dell'Uomo come meritevole di rispetto perché libero dalla rete causale della Natura, ma Kant non parlava di «Uomo reale» (*Empirical Man*). La tesi che sostengo tuttavia è che una persona radicalmente libera è meritevole di rispetto. La libertà radicale significa che nonostante le azioni del passato, il carattere e l'ambiente relativi a una persona costituiscono un insieme di vincoli per le sue azioni future, nondimeno essi non determinano queste azioni. Ogni persona è capace di un modo futuro di vita discontinuo rispetto al passato. Il rispetto che le persone meritano per questo è basato precisamente sul fatto che l'Uomo non ha una natura, se una «natura» significa un insieme di tratti di carattere che determinano le proprie azioni. Gli animali hanno nature, gli esseri umani no.

C'è una profonda analogia tra il concetto di significato linguistico e il concetto di significato della vita. Il significato linguistico si lega con la possibilità che le serie di usi che un termine ha avuto nel passato non determinino i suoi usi nel futuro. Gli usi linguistici non sono binari ferroviani posti in anticipo, cosicché la sola cosa di cui essere preoccupati sia la possibilità che la locomotiva vada fuori dai binari. Lo stesso è vero del significato della vita: non solo la totalità delle azioni compiute nel passato non determina il tracciato delle proprie azioni future, ma persino l'interpretazione che si dà delle proprie azioni può essere valutata in modo nuovo in qualsiasi momento. La locomotiva della vita può cambiare direzione a seconda della volontà del guidatore, anche se alcune direzioni sono più facili da seguire che altre.

Che cosa dovremmo dire su una persona cattiva a cui sia stata data la possibilità di osservare la propria vita, ma valori positiva-

mente che la sua vita cattiva si sia svolta così per sua libera scelta? Questo significa una violazione del nostro secondo criterio, che la caratteristica che giustifica il rispetto non dovrebbe essere usata male?

Nicolae Ceausescu credeva di agire come un patriota che mirava allo sviluppo del suo paese. C'era qualche valore nel fatto che egli fosse libero di scegliere? Eichmann, dopo il suo processo a Gerusalemme, sottolineò che la sua vita di nazista era stata frutto della sua libera scelta. Fonte di rispetto non dovrebbe essere il contenuto della propria scelta, anziché la mera possibilità di scelta? I due malfattori che ho qui ricordato, Ceausescu e Eichmann, vissero e morirono malamente. La loro fine non fece loro espiare quanto avevano fatto nelle loro vite. Ma il rispetto di cui sto parlando non è – come ho sottolineato – rispetto per i risultati del passato, e non è ancorato alla misura della propria capacità di cambiare nel futuro. La fonte di questo rispetto è il fatto che il futuro rimane aperto. Il rispetto delle persone preserva l'idea che il loro futuro è aperto, e che esse possono cambiare in meglio le loro vite attraverso un'azione, o una valutazione diversa del loro passato.

Il problema – con questa indicazione per giustificare il rispetto per gli umani attraverso la libertà radicale – ovviamente è se gli esseri umani sono veramente liberi in senso radicale. B.F. Skinner giustamente connette il concetto di dignità con quello di libertà, eccetto che nel suo modo di vedere il concetto di libertà richiesto per il concetto di dignità è indifendibile. Nella sua opinione la differenza tra libertà e mancanza di libertà è la differenza tra condizionamento occulto e condizionamento palese. Nel primo caso è più difficile per gli osservatori esterni vedere la connessione tra stimolo e risposta, ma in entrambi i casi le risposte umane sono controllate dal condizionamento.

Il senso di dignità come liberazione dal controllo di stimoli nella visione di Skinner è un'illusione. Il più cui si possa ambire è sostituire gli stimoli negativi e spiacevoli con stimoli esplicitamente positivi. Questa è la sola differenza tra la dystopia di 1984 e l'utopia di *Walden II*.

La dignità, nella visione di Skinner, è un'idea illusoria, ed è rischioso basare su di essa delle teorie sociali. Invece, la società considerata deve essere basata su un condizionamento positivo. La differenza tra una persona libera e uno schiavo è nella natura degli stimoli che li fanno agire. Il primo gode di stimoli premianti; il secondo soffre di stimoli punitivi.

La «seconda nascita» di una persona che ha vissuto una vita di peccato non è il risultato di un libero atto di scelta, ma il risultato di un condizionamento. In linea di principio Albert Speer, che si pente dei suoi misfatti, non è diverso da Alex di *Aranica meccanica*, sottoposto a un brutale condizionamento con attrezzature sofisticate. La differenza tra loro sta nel fatto che per quanto riguarda Speer non possiamo vedere in modo esplicito gli stimoli, come invece nel caso di Alex. Ma questa è la sola differenza. La possibilità di un cambiamento radicale nella propria condotta futura è il risultato di condizionamenti, e non di scelte. E non può servire come giustificazione per la dignità umana.

La caratteristica che sto indicando come giustificazione per garantire l'attribuire rispetto a ogni persona quale essere umano — cioè la capacità in linea di principio di cambiare la propria vita — dipende dalla risposta alla questione se gli esseri umani di fatto possiedono questa capacità. Ma si potrebbe dire che l'intera domanda per una giustificazione del rispetto agli umani assume che essi possiedano tale capacità, poiché questo tipo di giustificazione, che comporta approvazione e biasimo, assume che le persone possano agire altrimenti. Così se io mi sbaglio nell'assumere che le persone possiedono la libertà necessaria per giustificare il rispetto, il mio errore mette in gioco non solo la scelta della caratteristica giustificativa, ma addirittura la possibilità di giustificare qualsiasi cosa nel campo morale.

Esiste una critica più seria della giustificazione del rispetto degli umani sulla base della loro capacità di pentirsi. È che questa giustificazione non soddisfa il requisito che il rispetto non deve essere accordato per una capacità che potrebbe essere usata per il male. Ma se la caratteristica giustificativa è la capacità di cambiare radicalmente la propria vita nel processo di pentimento — vale a dire la capacità umana di agire liberamente — allora questa è una capacità che può funzionare in entrambe le direzioni: non solo per cambiare dal male al bene, ma anche dal bene al male.

Il Padre Sergej di Tolstoj esemplifica la possibilità di cambiare in entrambe le direzioni durante la propria vita. Mettere l'accento su una sola direzione, cioè sulla capacità di cambiare verso il bene, è un errore compiuto da tutti coloro che hanno cercato di trovare una caratteristica che giustifichi il rispetto per gli umani, e ignorato i suoi potenziali effetti cattivi.

C'è molta verità in questa critica della capacità di pentirsi come caratteristica che giustifica il rispetto per gli esseri umani. Però c'è

in essa anche qualcosa che la rende diversa dalle altre caratteristiche kantiane, includendo quella dell'essere adatti a una vita morale. La capacità di pentimento si volge verso un contesto nel quale la questione del rispetto agli esseri umani sorge più fortemente: vale a dire il caso in cui gli esseri umani vivono una vita di male. La questione in questo caso è perché anche il malvagio meriti rispetto.

Consideriamo innanzitutto il caso di qualcuno che ha vissuto una vita morale e chiaramente può essere rispettato per questo. Sarebbe strano cessare di rispettarlo solo perché ha la capacità di smettere di vivere una vita morale, e di adottare invece un modo di esistenza cattivo.

Chi vive una vita morale merita rispetto per un risultato raggiunto piuttosto che per una capacità potenziale. Un successo di una persona nel condurre una vita morale crea in suo favore la presunzione che essa continuerà a vivere in questo modo, a meno che non si mostri vero l'opposto.

Una simile presunzione è acquisita da chi di fatto sta vivendo una vita morale. Non si tratta di una presunzione esistente dalla nascita, come è la caratteristica kantiana della capacità di una vita morale, ma piuttosto di una caratteristica acquisita attraverso lo sforzo.

Ora, *quid* per quanto concerne il malfattore, che vive una vita malvagia, e che è altamente probabile abbia a continuare in questa? La probabilità non deve essere confusa con la congettura. Anche se è probabile che egli continuerà a vivere in quel modo, tale probabilità non dovrebbe essere trasformata in una congettura, perché in linea di principio un malfattore ha la capacità di cambiare e di pentirsi. Questa capacità implica che egli meriti un rispetto fondamentale come un essere umano che non dovrebbe essere «lasciato perdere», proprio perché c'è una probabilità — non importa quanto piccola — che egli si pentirà.

Così in una direzione la capacità umana di vivere una vita morale merita rispetto in quanto essa esprime una provata capacità che costituisce una presunzione per il futuro, mentre nell'altra direzione il rispetto dovrebbe essere basato sulla presunzione che gli esseri umani sono capaci di cambiare la loro vita.

CAPITOLO QUINTO

LA SOLUZIONE SCETTICA

La soluzione scettica al problema di trovare una caratteristica che possa giustificare il rispetto alle persone come esseri umani riflette lo scetticismo sull'esistenza di una simile caratteristica. La soluzione scettica non è nichilista. Le soluzioni nichiliste sostengono che l'assenza di caratteristiche che giustifichino il rispetto implica che le persone non dovrebbero essere rispettate, poiché esse non hanno alcun valore. La soluzione scettica, per contro, è basata sul fatto che, nel nostro modo di vivere, le persone credono che gli esseri umani meritino rispetto. Gli scettici vedono in questo fatto, piuttosto che in qualche particolare caratteristica umana, la giustificazione ultima per rispettare le persone quali esseri umani. Nella soluzione scettica l'atteggiamento di rispetto verso le persone ha la priorità su qualsiasi carattere umano in relazione al quale essi possano meritare questo rispetto.

Un'analogia può essere utile. Talune teorie economiche, vecchie e fuori moda, tentavano di spiegare il fatto intrigante che le persone accettano di scambiare beni e servizi desiderabili e utili con pezzi di carta (noti come moneta) il cui valore in quanto tale non giustifica che si dia alcunché in cambio per essi. La spiegazione per questa comune, ma strana pratica, era che la carta moneta aveva valore perché era convertibile in oro. In qualunque momento si poteva domandare oro in cambio di biglietti. La carta moneta non è altro che una promessa di pagamento da colui che la produce di scambiarla a richiesta con oro. Questa teoria era basata su un fatto storico, ma il valore della moneta non è un effetto della convertibilità che la moneta di fatto ha; è piuttosto il risultato del fatto che le persone l'accettano. Quindi il valore che la moneta ha è quello che le è dato dalle persone; non è basato su alcuna proprietà della moneta stessa, indipendentemente dalla volontà delle persone di accettarla.

Similmente è acquisito il valore umano, secondo la soluzione

scettica. Gli esseri umani hanno valore perché altri attribuiscono loro valore, e non perché alcun carattere previo giustificchi tale attribuzione di valore. Poiché la nostra forma di vita di fatto attribuisce valore agli esseri umani, il risultato è che la caratteristica dell'essere umano che è ritenuta giustificare il rispetto è di fatto dipendente dall'atteggiamento di attribuire valore agli umani. La soluzione scettica rovescia la relazione di giustificazione: non è qualche caratteristica umana a giustificare l'atteggiamento di rispetto per le persone come esseri umani, ma è l'atteggiamento di rispetto per gli esseri umani che dà valore alla caratteristica di essere umani.

Una immediata critica alla mossa scettica dice che la «nostra» forma di vita di fatto include un atteggiamento fondamentale di rispetto per le persone come esseri umani. Questo atteggiamento è un residuo della visione religiosa che vede gli umani come creati a immagine di Dio. La visione religiosa assicura rispetto a tutti gli esseri umani quali discendenti di Adamo. Ma anche se questa posizione fosse una corretta descrizione di come l'atteggiamento di rispetto degli umani è entrato nelle società influenzate da religioni rivelate, non significherebbe che la tesi di «creazione a immagine di Dio» sia oggi la nostra giustificazione per rispettare le persone. Indubbiamente una delle ragioni per cui la gente accetta carta moneta è il fatto storico che nel passato questi biglietti costituivano delle note promissorie, cioè un impegno in base al quale il portatore poteva ottenere una appropriata quantità di oro a richiesta. Molte persone hanno continuato a credere che la carta moneta possedesse ancora questa caratteristica, anche dopo che la maggior parte delle economie aveva abbandonato il *gold standard*. Ma anche se questi fatti forniscono una spiegazione storica per la volontà delle persone a onorare la carta moneta, essi non possono giustificare il valore corrente di questi biglietti, poiché il loro valore è basato attualmente soltanto sulla volontà delle persone di accettarli, e null'altro. Analogamente, il contesto in cui il rispetto per gli umani è emerso non è il contesto in cui esso mantiene la sua giustificazione.

Un'altra, più acuta critica è che se la «nostra» è una forma di vita in cui il rispetto per gli umani è salvaguardato, allora tutte le società basate sulla nostra forma di vita escludono l'umiliazione, e in tal modo per definizione sono tutte decenti. Non è perciò necessario scavare nella questione della fonte del rispetto per gli umani allo scopo di ancorare in essa una società decente, poiché

tali società esistono già. Il bisogno di giustificazione sorge solo quando c'è qualche problema. Se la società decente esiste già, quasi per difetto, allora non c'è bisogno di giustificare qualcosa. La ragione per cui sentiamo questo bisogno è che molte, se non tutte le società, non sono decenti, e calpestano la dignità umana – anche società che hanno sostenuto di partecipare alla nostra forma di vita. Poiché questo è il caso, è impossibile ancorare il rispetto in un atteggiamento che è supposto esistere nella nostra forma di vita; un atteggiamento ipotizzato di salvaguardia del rispetto per gli umani.

Sia in un caso che nell'altro, secondo questa critica, non c'è bisogno di giustificare il rispetto per gli umani. Se la soluzione scettica tiene, non c'è bisogno di giustificazione, perché la soluzione garantisce il tipo di società decente che non richiede giustificazione. Ma se la soluzione scettica non tiene, perché di fatto le persone non sono rispettate come umani, allora la giustificazione proposta è inutile, poiché è vuota anche come giustificazione scettica. Comunque la si veda, non ha senso.

Il modo per risolvere l'ultima critica è connesso alla distinzione tra l'atto di trattare le persone con rispetto e la nozione medesima di rispetto. Una società può essere umiliante nel suo concreto modo di trattare coloro che dipendono da lei, e allo stesso tempo avere un chiaro concetto del rispetto che dovrebbe essere garantito a tutti quali esseri umani.

Tale ipocrisia delle società, che riguarda il distacco tra ciò che queste dicono e ciò che invece fanno con riferimento alla dignità umana, mette in evidenza che esse sono consapevoli del concetto di dignità umana e del bisogno di rispettarla. Ciò che è richiesto per la soluzione scettica del problema della giustificazione del rispetto per gli umani non è la forte richiesta del trattare di fatto le persone con rispetto, ma solo la generale idea di rispetto: vale a dire, una posizione o approccio di questo tipo, basata su principi.

Inoltre, una società in cui c'è un'umiliazione intenzionale – da parte di istituzioni o individui – è fondata sull'assunto che tanto l'umiliatore che la vittima condividono un concetto di dignità umana; altrimenti non c'è ragione nell'atto di umiliazione.

Una ulteriore critica disturbante della soluzione scettica richiede una discussione specifica. Si tratta dell'argomento che la giustificazione del rispetto sulla base di un atteggiamento esistente, senza bisogno di ragioni, potrebbe facilmente servire come giustifica-

zione per un atteggiamento razzista che garantisca rispetto soltanto ai membri della razza «superiore» e umili i membri delle razze «inferiori».

La soluzione scettica come soluzione razzista

Secondo la soluzione scettica la giustificazione per il rispetto delle persone come dotate di valore è dovuta al fatto che noi abbiamo un atteggiamento di rispetto per tutti gli esseri umani. Se è accettato che questo atteggiamento di rispetto fosse limitato e non diretto a tutti gli esseri umani – come, ad esempio, i greci antichi che rispettavano soltanto i greci e non i barbari, gli ebrei che rispettavano soltanto gli ebrei e non i gentili, i tedeschi che rispettavano solo i bianchi e non i neri – allora una simile comunità avrebbe una giustificazione scettica per rispettare soltanto i suoi membri e non gli stranieri.

Gli stranieri non sarebbero meritevoli di rispetto semplicemente per il fatto di non essere rispettati. Questo argomento fa sorgere due problemi: 1) perché dovrebbero venire rispettate tutte le persone, anziché soltanto alcune? 2) perché dovremmo fermarci agli umani, e non dare ad altri esseri viventi, come alle pulci, lo stesso rispetto che accordiamo agli umani?

Quando consideriamo la soluzione razzista – la soluzione che attribuisce «dignità umana» solo ad alcuni esseri umani e non a tutti – è importante distinguere tra «razzismo delle caratteristiche» e «razzismo degli atteggiamenti». Razzismo delle caratteristiche è il modo di vedere che attribuisce agli appartenenti alla propria razza (nel senso più ampio del termine) qualche caratteristica tale che soltanto le creature che la possiedono sono meritevoli del rispetto fondamentale come esseri umani, mentre coloro che mancano di questa sono considerate subumane e non meritevoli di tale rispetto. In generale i razzisti delle caratteristiche non costituiscono un problema per la giustificazione scettica della dignità umana, perché la caratteristica che viene attribuita ai membri della propria razza e negata agli altri è basata o su una teoria razzista empiricamente falsa, o manca di rilevanza morale. Così il razzismo delle caratteristiche non è un razzismo scettico. Un caso difficile presentato dal razzista delle caratteristiche – e che non è necessariamente basato su un errore empirico – è il caso

di persone minorate. In questo caso l'errore del razzista delle caratteristiche è morale piuttosto che empirico. Ma il caso del minorato mi sembra costituire una ragione grave per non basare l'atteggiamento di rispetto per gli umani su caratteristiche quali razionalità, capacità morale, o simili. Questo caso fornisce inoltre un importante argomento in favore della giustificazione scettica.

I razzisti delle caratteristiche spesso iniziano con i minorati per poi muoversi verso i membri di altre razze. La «soluzione finale» per gli ebrei e per gli zingari è stata preceduta dalla «campagna per l'eutanasia» in cui i minorati erano i primi a venire assassinati nelle camere a gas. Il metodo usato nei campi di sterminio venne sperimentato innanzitutto per sterminare queste persone.

Il razzismo dell'atteggiamento non è – per quanto mi risulti – una posizione che sia stata di fatto sostenuta da qualche gruppo, ma è una posizione concettualmente possibile. Il razzista dell'atteggiamento dice: «Io non posso spiegare perché soltanto i membri del mio gruppo siano meritevoli del rispetto che voi universalisti credete che tutte le persone meritino per qualche motivo, ma è un dato di fatto che il mio gruppo ha un atteggiamento di rispetto solo verso i membri del gruppo, mentre il nostro atteggiamento verso le altre creature che sono chiamate umane non è diverso dal vostro atteggiamento verso gli animali domestici. E poiché è un fatto che questo è il nostro atteggiamento, esso costituisce una giustificazione scettica per rispettare solo i membri del nostro gruppo e non altri. Chiunque non sia dei nostri è senza valore, poiché noi non gli attribuiamo valore. Io non vedo come il vostro atteggiamento inflazionistico di attribuzione di 'valore umano' a tutti abbia qualche vantaggio rispetto al nostro atteggiamento deflazionistico della nostra forma di vita, che limita il rispetto ai membri del nostro gruppo».

Il razzista dell'atteggiamento può aggiungere che, benché la forma abituale di razzismo sia il razzismo delle caratteristiche, questo è in realtà soltanto una razionalizzazione senza successo; un tentativo di ancorare l'atteggiamento razzista alle cosiddette caratteristiche oggettive.

I razzisti onesti potrebbero giustificare il loro razzismo – benché ovviamente non sotto quell'etichetta peggiorativa – con la tesi che il loro limitato atteggiamento di rispetto è l'atteggiamento che esiste nella loro forma di vita. Questo atteggiamento costituisce la giustificazione per limitare il rispetto ai membri del loro gruppo.

Un modo per argomentare contro il razzismo è sostenere che

– poiché tutti i tipi di razzismo esistenti sono razzismi delle caratteristiche – ne segue che anche la teoria razzista ha una presunzione in favore della dignità umana come dignità di tutte le persone che la meritano. I razzisti cercano di respingere questa presunzione con deboli scuse sulle supposte pecche esistenti nei membri di altre razze, allo scopo di negar loro dignità umana. Ma poiché il razzismo delle caratteristiche è la sola forma di razzismo che di fatto esista, in pratica noi possiamo ignorare il razzismo dell'atteggiamento; la sua importanza è puramente concettuale. Allo stesso tempo il razzismo dell'atteggiamento presenta un problema reale per la giustificazione scettica per il rispetto di ogni essere umano in quanto tale. Il problema concettuale posto dal razzismo dell'atteggiamento non può essere spazzato via con l'argomento che storicamente nessuno ha mai giustificato il razzismo in questo modo.

La giustificazione scettica di rispetto per gli umani, che dispera di trovare una caratteristica rilevante che giustifichi l'attribuzione del rispetto a tutti gli esseri umani e deve accettare il fatto che il rispetto delle persone è parte della nostra forma di vita, ha un aspetto complementare: rispettare le persone, senza riguardo a quale gruppo esse possano appartenere, è l'atteggiamento che meglio si adatta ai nostri giudizi morali. In altre parole, noi sentiamo che una giustificazione basata su un atteggiamento esistente di rispetto è anche la migliore giustificazione quando sono tenute in conto considerazioni di coerenza. Un atteggiamento razzista, che limita la dignità umana a un sottogruppo di esseri umani, non è coerente con il resto dei nostri giudizi umani. La prima persona plurale nell'espressione «i nostri giudizi morali» include chiunque appartenga alla nostra forma di vita.

Non sto parlando di coerenza con qualche teoria morale, ma di coerenza con i giudizi della nostra forma di vita. Questi giudizi non sono necessariamente tutti coerenti l'uno con l'altro, ma l'assunto che tutti gli umani sono meritevoli di rispetto li porta insieme meglio di qualche alternativa.

La giustificazione in termini di coerenza si applica non solo contro il modo di vedere razzista, ma anche contro l'idea di estendere l'atteggiamento di rispetto dovuto all'essere umano in modo da includere tutte le creature viventi. Noi possiamo considerare una forma di vita diversa, in cui l'atteggiamento verso gli animali sia diverso dal nostro; ad esempio, l'atteggiamento espresso dalla descrizione di Walt Whitman:

They do not sweat and whine about their condition;
They do not lie awake in the dark and weep for their sins;
They do not make me sick discussing their duty to God;
Not one is dissatisfied – not one is demented with the mania of

[owning things;
[ago]¹
Not one kneels to another, nor to his kind that lived thousands of years

[Essi non si affaticano e non si lamentano per la loro condizione / non si trovano svegli nell'oscuro e piangenti per i loro peccati / non mi fanno star male discutendo dei loro doveri verso Dio / nessuno è insoddisfatto, nessuno impazzisce per la mania di possedere cose proprie / nessuno si inginocchia verso l'altro né al suo simile che visse migliaia di anni fa]¹.

Ma anche se noi non vediamo gli animali come possessori delle caratteristiche superlative che Whitman attribuisce loro – con non piccole critiche verso noi umani – possiamo tuttavia vedere come una forma di vita diversa dalla nostra potrebbe essere inclusa nel circolo del rispetto per le creature viventi, per tutte oppure per talune di esse.

La questione è allora perché fermarsi agli esseri umani nel garantire il rispetto fondamentale. Anche qui la risposta scettica deve essere che la restrizione del rispetto agli esseri umani è giustificata perché più coerente con la totalità dei giudizi morali nella nostra forma di vita, rispetto a un'estensione di questo atteggiamento verso tutte le creature viventi in generale. Questo non significa negare l'urgente bisogno di migliorare il nostro atteggiamento verso gli animali; tuttavia il problema in questo atteggiamento non è l'umiliazione ma la crudeltà, e la soluzione è considerare la sofferenza degli animali. Nella nostra forma di vita, per contro, un problema importante nelle nostre relazioni con le altre persone è l'umiliazione, e la soluzione è il rispetto. Noi dobbiamo assumere una posizione di «rispetto e sospetto» verso le società con forme di vita che differiscono dalle nostre, che sostengono l'estensione di un atteggiamento di rispetto a tutte le creature viventi. Queste società non sempre hanno un livello eccezionale di rispetto per gli esseri umani.

¹ W. Whitman, «Song of Myself», in *Lectures of Grass*, Charles Scribner's Sons, New York 1922 p. 32 (tr. it. *Foglie di erba*, Einaudi, Torino 1950).

Giustificare la dignità umana per negativo significa non aspirare a dare una giustificazione per il rispetto delle persone, ma soltanto a dare una giustificazione per non umiliarle. In un certo senso questo è quanto ci serve per spiegare il concetto di una società decente, poiché esso è stato definito per negativo, come una società che non umilia, piuttosto che per positivo, come una società che salvaguarda la dignità umana.

Una giustificazione per negativo non è una giustificazione scettica. Piuttosto essa è basata sul fatto che gli esseri umani sono creature capaci di provare pena e sofferenza non solo come risultato di atti che danno dolore fisico, ma anche come risultato di atti con significati simbolici. L'uomo, nelle parole di Ernst Cassirer, è un animale simbolico, cioè un animale che vive in simboli. La capacità umana di provare angoscia basata-sui-simboli in aggiunta alla sofferenza fisica costituisce una caratteristica che giustifica la non umiliazione. L'argomentazione nel complesso è la seguente. La crudeltà è il male fondamentale. Impedire la crudeltà è il supremo comandamento morale. L'umiliazione è l'estensione della crudeltà dall'ambito della sofferenza fisica a quella psichica. L'umiliazione è crudeltà mentale. Una società decente deve essere impegnata non solo a stradicare dalle sue istituzioni la crudeltà fisica, ma anche a eliminare la crudeltà mentale causata da queste istituzioni.

La capacità di tollerare la crudeltà mentale, come la capacità di sopportare una pena fisica, non è distribuita in modo uguale tra gli esseri umani. Taluni sono estremamente sensibili all'umiliazione, e il loro intero essere spirituale è sconvolto di fronte alle sue manifestazioni. Altri possono essere insensibili a tali manifestazioni, o perché possiedono la pelle di un elefante, oppure perché hanno un meccanismo di autodifesa così ben sviluppato che possono vedere gli spunti come pioggia. Questo non rende la caratteristica giustificativa della non-umiliazione una caratteristica ordinale, e l'atteggiamento verso le vittime potenziali dell'umiliazione un atteggiamento ordinalista, in proporzione alla loro sensibilità alla pena e all'insulto?

Quest'ultima questione si riferisce ai nostri vincoli sulle caratteristiche che possono giustificare il rispetto degli umani, vincoli che includono il requisito che le caratteristiche giustificative non dovrebbero giustificare gradi di rispetto. Ma questi vincoli non si applicano alla giustificazione negativa, perché la giustificazione

per il requisito della non-umiliazione deriva dal bisogno di evitare crudeltà, l'umiliazione essendo considerata un aspetto della crudeltà. È essenziale non trattare le persone in modo crudele, e la questione dell'uguaglianza non si pone. Ciò che è necessario è la non-umiliazione, e una uguale non-umiliazione. La questione di disporre secondo un ordine la capacità di sofferenza delle persone semplicemente non si pone nella giustificazione negativa.

Una possibile critica dell'analisi di cui sopra è la seguente. L'argomento che l'umiliazione è sbagliata perché è crudeltà mentale, e che il male nella crudeltà non richiede dimostrazione, soffre di un familiare tipo di errore categoriale. L'espressione «crudeltà mentale» appartiene alla famiglia di espressioni che includono «sterminio spirituale» e «malattia mentale». Tutte assumono che il nome denoti qualcosa con due aspetti. C'è uno sterminio fisico e uno sterminio spirituale. C'è una malattia fisica e una malattia mentale. Analogamente, c'è una crudeltà fisica e c'è anche una crudeltà mentale: una è basata sul dolore fisico, e l'altra sul dolore psichico. Quando Golda Meir parlò dell'assimilazione degli ebrei come di uno «sterminio spirituale» — che essa considerava anche peggiore di quello fisico nelle camere a gas — e quando delle persone vengono rinchiusi in un ospedale psichiatrico, perché sono «malate nella mente», viene compiuto lo stesso tipo di errore. Viene assunto che c'è un'espressione che consiste di un nome e di un aggettivo, e che questo si comporta come nelle espressioni «tavola rotonda» e «tavola rettangolare». Ma come l'espressione «tavola rotonda» ha l'uso idiomatico di «discussione tra uguali», e in questo uso non è una combinazione di «rotonda» e di «tavola», così l'espressione «sterminio spirituale» non è lo sterminio da un punto di vista spirituale, e la «malattia mentale» non è una malattia da un punto di vista mentale.

I critici possono sostenere che questo è vero anche per la «crudeltà mentale». Un'umiliazione è un'umiliazione, ed è sufficientemente cattiva, ma non è simile e non costituisce un abuso fisico con mezzi diversi. Un epigramma della scrittrice di epistolari Marie de Sévigné si esprime in questo modo: «Non ci sono mali reali nella vita, se non gravi sofferenze fisiche; tutto il resto sono immaginazioni infantili». Questo dovrebbe servire come un segnale d'allarme, dicono i critici. La crudeltà fisica è la madre di tutti i mali, e dietro di questa l'umiliazione è un inconveniente banale.

La mia risposta a questa critica è che il tipo di crudeltà mentale espresso nell'umiliazione è crudeltà in un autentico senso lette-

rale. Molto spesso un atto umiliante è accompagnato da un atto fisicamente penoso, in modo tale che una ferita si aggiunge all'insulto.

L'epigramma di Marie de Sévigné contiene indubbiamente un nocciolo di verità, ma il suo guscio è fuorviante. Il nocciolo di verità è che nel breve periodo – che è in generale l'ambito di durata della sofferenza fisica – la maggior parte delle persone preferisce disfare a qualsiasi prezzo, incluso quello dell'umiliazione. Ma ciò non significa che questa sia anche una preferenza definita delle persone nel lungo periodo. La cicatrice psicologica lasciata dall'umiliazione sparisce con maggiore difficoltà della cicatrice fisica di chi abbia patito soltanto sofferenze fisiche. Il critico può replicare che questo è semplicemente un'altra prova della fallacia delle metafore: «cicatrici di umiliazione» non sono cicatrici, e «sofferenza psichica» non è una sofferenza. L'umiliazione non è crudeltà se la connessione è supposta essere di significato. Ma io continuo a rispondere che l'umiliazione non è limitata ad atti simbolici, e può essere accompagnata dalla produzione di sofferenza fisica. L'abuso psicologico è parte del significato di crudeltà, e perciò il comandamento supremo di sradicare tutte le manifestazioni di crudeltà include l'eliminazione dell'umiliazione. Il *continuum* tra crudeltà fisica e umiliazione è illustrata da un articolo di giornale, «Humiliated into the Dirt» («Umiliato nella sporcizia»), *Ha'aretz*, 29 dicembre 1991, che discute l'umiliazione delle reclute in una base militare:

Il sergente Manny Mor ordinò al soldato semplice Ya'akov Yehzekel di ingoiare sempre più acqua. Quando il povero soldato iniziò a vomitare, il sergente lo costrinse a continuare a bere, e corse a chiamare il resto del gruppo a venire e schernire il loro amico che vomitava. Temprante. Il caporale Josef Gohajan, da parte sua, scalciava sabbia in faccia ai soldati sdraiati a terra, e costringeva un soldato che aveva una mano ferita a usarla per sollevare un oggetto pesante: ancor più temprante. Ed entrambi, Mor e Gohajan, si presero beffe di un altro soldato che disturbava, e lo schernirono pubblicamente.

La giustificazione negativa e indiretta per la dignità umana, che giustifica la non-umiliazione, è basata sull'idea che qualsiasi tipo di crudeltà tanto verso l'uomo che verso l'animale sia sbagliato, ma che soltanto la persona soffra del tipo di crudeltà costituita dall'umiliazione – ad esempio essere schernito per la propria balbuzie – e una società decente è quella che sradica gli abusi; dove l'umilia-

zione è una forma particolare di abuso. Il requisito di sradicare ogni crudeltà, inclusa l'umiliazione, non richiede a sua volta alcuna giustificazione morale, poiché l'esempio paradigmatico del comportamento morale è un comportamento che impedisce la crudeltà. Questo è dove la giustificazione giunge al termine.