

Sembra esserci una concezione di umiliazione in competizione con quella dell'esclusione dalla società umana. Si tratta della concezione di umiliazione come deliberato infliggere una totale perdita di libertà e di controllo sui propri interessi vitali. Io sostengo tuttavia che l'idea di umiliazione come esclusione contiene l'idea di umiliazione come perdita di controllo. Nondimeno ogni idea mette in evidenza una diversa prospettiva. L'umiliazione come esclusione sottolinea il punto di vista di chi ferisce, mentre l'umiliazione come perdita di controllo sottolinea il punto di vista dell'umiliato. Ma prima dobbiamo chiarire in che senso l'umiliazione comporta perdita di controllo.

Ammalati o vecchi talvolta perdono il controllo delle loro funzioni corporali. Questo dà loro un senso penoso di perdita di dignità. Una componente centrale del senso di orgoglio in una persona è un senso di autocontrollo. Il rispetto per il *self-control* è anche un importante elemento del rispetto che altri hanno per noi. Un capo indiano nei film western, che parla in un tono composto di autocontrollo totale, dà la sensazione di possedere in sé un orgoglio impressionante. Nell'ostensione dell'onore sociale, come nella rappresentazione della dignità personale, i gesti di autocontrollo hanno un posto d'onore.

L'autocontrollo deve essere distinto dall'autodisciplina. L'auto-disciplina si manifesta nel controllo che si esercita sulle proprie azioni in una specifica area, riguardo a uno specifico obiettivo. Un artigiano può essere capace di una stretta disciplina nel suo lavoro anche quando essa comporta difficoltà nel dare immediate, o non immediate, soddisfazioni, nel desiderio di raggiungere la perfezione professionale. Il medesimo artigiano tuttavia può mostrare una totale mancanza di autocontrollo nella sua vita non-professionale. Persone che progettano una vendetta fredda manifestano autodisciplina piuttosto che autocontrollo. L'autocontrollo non è

collegato a uno specifico obiettivo; non è confinato al letto di Procuste di qualche atto definito.

La mancanza di rispetto di sé come perdita di autocontrollo è collegata all'idea del rispetto di sé come autarchia. Una persona dotata di autocontrollo non sembra toccata da stimoli esterni. Ma la distinzione tra stimoli esterni e interni è problematica. In un certo senso Don Chisciotte reagiva ai mulini a vento: uno stimolo «esterno»; ma reagiva a essi per via della descrizione di cavalli e cavalieri che nascevano dal suo cervello eccitato: uno stimolo «interno». Però, nonostante la difficoltà, l'idea generale è chiara: l'autocontrollo si manifesta in una reazione differita, riflettente piuttosto che riflessiva, all'ambiente esterno. Essa è espressa nel superamento di «spinte interne», agendo sulla base di ragioni e non solo sulla base di cause e motivi.

Una parte notevole dei gesti più umilianti è costituita da quelli che mostrano le vittime mancare anche del più piccolo grado di controllo sulla loro sorte; vale a dire che sono senza aiuto e soggette alla buona volontà (o piuttosto, alla cattiva volontà) dei loro tormentatori.

Ma qual è la connessione tra questo e l'idea che la mancanza di controllo tocca la nostra concezione centrale dell'umiliazione come esclusione degli esseri umani come umani? Sartre fornisce un utile quadro per discutere la connessione tra l'umiliazione come mancanza di controllo — cioè mancanza di libertà — e l'umiliazione come esclusione degli esseri umani come umani.

Vedere gli esseri umani nell'aspetto umano, secondo Sartre, significa vederli liberi di prendere le loro decisioni che concernono le loro vite. Vedere un essere umano come una cosa, come un «corpo», è vederlo non libero. Quando una persona nega la sua capacità di essere libera (cioè che Sartre chiama «essere in malafede»), noi la vediamo comportarsi secondo un'etichetta posta su di lei dall'esterno. Il cameriere, nel famoso esempio di Sartre, si comporta come la marionetta di un cameriere¹. Egli non si comporta sotto l'aspetto di umanità, ma come se giocasse un ruolo, come se il suo ruolo avesse preso il posto della sua anima. Noi non vediamo il proprietario di un corpo o l'interprete di un ruolo in

un aspetto pienamente umano, fino a quando lo vediamo meramente nei termini del suo corpo o del suo ruolo; in altre parole, in quanto non lo vediamo come un agente libero, capace di prendere decisioni sulla condotta della sua vita.

Ho già menzionato il modo di vedere di Sartre secondo cui gli esseri umani non hanno natura, ma ora devo dubitare di questa tesi.

Gli esseri umani non hanno natura nel senso che essi non hanno un insieme di tratti «caratteristici» o tendenze che determinano in maniera unica il corso della loro vita. Ogni essere umano ha la possibilità radicale di ricominciare la propria vita in modo diverso in ogni istante, indipendentemente dal corso precedente della vita. Questa libertà di modellare la propria vita è, in un altro senso, la sola natura che gli umani possiedono, in contrapposizione agli animali e alle cose. Gli umani non hanno carattere, ma hanno una natura in questo senso.

Tale ambivalenza sul significato del concetto di «natura» non è nuovo. Anche Marx nega che l'uomo abbia una natura, e sostiene che l'uomo ha sempre la capacità di ribellarsi. In altre parole è impossibile stradicare la natura ribelle dell'uomo; questa può essere bloccata solo temporaneamente.

L'asserto che gli umani sono esseri liberi è un asserto ontologico, come la caratterizzazione di Cartesio della materia come dotata di estensione, e dell'anima come pensiero. Trattare qualcuno in un modo che neghi la sua capacità di essere libero è rifiutarlo come essere umano. Il sadico tratta la sua vittima come se fosse soltanto un corpo, non vedendolo sotto l'aspetto di libertà. In altre parole, non vedendolo sotto l'aspetto umano. Il masochista, in modo complementare, è un soggetto che presenta se stesso al suo torturatore come del tutto privo di libertà. Il nome del gioco tra i due è umiliazione.

La relazione tra un sadico e un masochista — specialmente la relazione di tipo sessuale — implica un atteggiamento disumano verso la vittima incatenata, come la situazione di chi permetta al suo molestatore di agire seguendo le sue fantasie di onnipotenza. Come nella relazione tra padrone e schiavo, anche qui risulta che questo è un atteggiamento autodistruttivo. Colui che aspira all'onnipotenza ha bisogno di veder riconosciuta la sua superiorità assoluta. Tale riconoscimento ha valore soltanto se viene da un agente libero, cioè una persona pienamente matura. Essendo così, molto del modo di trattare gli umani come non umani è «come-se».

¹ J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, 1943 (tr. it. *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 1964).

Ciò significa che il modo di trattare non nega realmente l'umanità dell'altro a un livello ontologico. Esso nega la libertà dell'altro al livello delle concrete relazioni. Ridurre la libertà dell'altro, e compiere mosse miranti a mostrare che l'altro è fortemente limitato nel suo controllo, può costituire un rifiuto dell'altro come umano. Tale è la connessione tra umiliazione come rifiuto e umiliazione come totale mancanza di controllo.

Ci si può domandare come quest'idea di umiliazione che sottrae libertà umana – vale a dire impedisce alle persone di prendere decisioni concernenti i loro interessi vitali – si inserisca nella descrizione presentata precedentemente, di umani come soggetti che compiono ogni sforzo per evitare di prendere decisioni. La risposta è che non c'è contraddizione logica o pratica tra la rappresentazione di umani che agiscano nella loro vita quotidiana sulla base di abitudini e procedure standard che non richiedono decisioni, e la descrizione di un essere umano come libero di prendere decisioni se e quando egli sceglie di fare così, nonostante l'esistenza di queste abitudini e routine.

Tornando alla nostra preoccupazione principale, tesi fondamentale di questo paragrafo è che l'umiliazione come grave riduzione di libertà e controllo umani è sussunta sotto l'idea dell'umiliazione come rifiuto di esseri umani come umani.

Questo è vero sotto l'assunto che rifiutare gli esseri umani come umani significa rifiutarli come esseri capaci di libertà, poiché è la libertà a renderli umani, anziché meramente delle cose.

Ho discusso il nesso tra i due concetti di umiliazione: umiliazione come esclusione dal consorzio umano, e umiliazione come ferita estrema al controllo su di sé da parte di altri. Ma quale che sia tra i due il concetto adottato, la nozione di umiliazione porta a un paradosso.

L'insulto e i paradossi dell'umiliazione

Le parole «insulto» e «umiliazione» si trovano su un *continuum*. L'umiliazione è un caso estremo di insulto, mentre entrambi indicano una lesione all'onore personale. Questo libro tuttavia compie una distinzione qualitativa tra i due. «Insulto» denota lesione al proprio onore sociale; «umiliazione» denota una ferita al rispetto di sé. Gli insulti possono ferire la stima di sé della persona offesa. L'umiliazione lede il proprio senso di valore intrinseco della persona.

Il paradosso dell'umiliazione può essere espresso attraverso immagini come segue. Se il marchio di Caino viene impresso sulla fronte di Caino, non ci sarebbe niente di male in ciò, perché Caino lo merita. Se il marchio di Caino fosse impresso sulla fronte di Abele sarebbe un errore. Abele non dovrebbe prendersela troppo a male, perché sa di non aver sparso sangue. Egli non dovrebbe pensare male di sé soltanto perché il marchio di Caino è stato impresso per errore sulla sua fronte!

L'insulto è un male sociale per il danno che causa a chi viene offeso agli occhi degli altri. Ma se l'umiliazione, per contro, comporta dare alle vittime una valida ragione per vedere che il loro rispetto di sé è stato leso, essa sembra mancare di ogni ragion d'essere. Perché se – come detto – l'umiliazione è meramente una critica giustificata, allora dovrebbe essere cambiato il modo in cui le persone valutano se stesse, senza danneggiare il loro rispetto di sé. Anche se ingiustificata, allora essa non dovrebbe ridurre neppure la loro auto-stima, per non parlare del danneggiare il loro rispetto di sé.

Il paradosso dell'umiliazione ci riporta in sostanza alla critica stoica che non è mai razionale sentirsi umiliati. Vale a dire, le persone possono essere umiliate in senso psicologico, non in senso normativo. Bernard Williams distingue tra emozioni «rosse» ed emozioni «bianche»; cioè tra emozioni che fanno arrossire ed emozioni che fanno impallidire. La vergogna è un'emozione rossa; la colpa, un'emozione bianca. Un'emozione rossa è un'emozione in cui ci si vede attraverso gli occhi dell'altro; e perciò si arrossisce. Con un'emozione bianca la persona si vede con l'«occhio interno» della propria coscienza, che può farla impallidire.

Il punto di vista personale nei due tipi di emozioni è differente. Il paradosso dell'umiliazione sta nel fatto che da una parte la persona vede se stessa attraverso gli occhi degli altri – i prepotenti – mentre d'altro canto il senso normativo di umiliazione è che essa (persona) deve rispondere dal suo proprio punto di vista. L'umiliazione è un'emozione rossa, mentre la vittima assume una risposta che si adatta a un'emozione bianca.

Il viso di una persona non può essere totalmente rosso e totalmente bianco allo stesso tempo.

L'insulto, per definizione, dipende dall'atteggiamento dell'altro, poiché comporta una lesione all'onore sociale della persona. Se l'insulto è basato su un'accusa falsa, e però l'insultato ha motivo di credere che, falsa o no, egli dovrà pagare col suo onore so-

Ciò significa che il modo di trattare non nega realmente l'umanità dell'altro a un livello ontologico. Esso nega la libertà dell'altro al livello delle concrete relazioni. Ridurre la libertà dell'altro, e compiere mosse miranti a mostrare che l'altro è fortemente limitato nel suo controllo, può costituire un rifiuto dell'altro come umano. Tale è la connessione tra umiliazione come rifiuto e umiliazione come totale mancanza di controllo.

Ci si può domandare come quest'idea di umiliazione che sottrae libertà umana – vale a dire impedisce alle persone di prendere decisioni concernenti i loro interessi vitali – si inserisca nella descrizione presentata precedentemente, di umani come soggetti che compiono ogni sforzo per evitare di prendere decisioni. La risposta è che non c'è contraddizione logica o pratica tra la rappresentazione di umani che agiscano nella loro vita quotidiana sulla base di abitudini e procedure standard che non richiedono decisioni, e la descrizione di un essere umano come libero di prendere decisioni se e quando egli sceglie di fare così, nonostante l'esistenza di queste abitudini e routine.

Tornando alla nostra preoccupazione principale, tesi fondamentale di questo paragrafo è che l'umiliazione come grave riduzione di libertà e controllo umani è sussunta sotto l'idea dell'umiliazione come rifiuto di esseri umani come umani.

Questo è vero sotto l'assunto che rifiutare gli esseri umani come umani significa rifiutarli come esseri capaci di libertà, poiché è la libertà a renderli umani, anziché meramente delle cose.

Ho discusso il nesso tra i due concetti di umiliazione: umiliazione come esclusione dal consorzio umano, e umiliazione come ferita estrema al controllo su di sé da parte di altri. Ma quale che sia tra i due il concetto adottato, la nozione di umiliazione porta a un paradosso.

L'insulto e i paradossi dell'umiliazione

Le parole «insulto» e «umiliazione» si trovano su un *continuum*. L'umiliazione è un caso estremo di insulto, mentre entrambi indicano una lesione all'onore personale. Questo libro tuttavia compie una distinzione qualitativa tra i due. «Insulto» denota lesione al proprio onore sociale; «umiliazione» denota una ferita al rispetto di sé. Gli insulti possono ferire la stima di sé della persona offesa. L'umiliazione lede il proprio senso di valore intrinseco della persona.

Il paradosso dell'umiliazione può essere espresso attraverso immagini come segue. Se il marchio di Caino viene impresso sulla fronte di Caino, non ci sarebbe niente di male in ciò, perché Caino lo merita. Se il marchio di Caino fosse impresso sulla fronte di Abele sarebbe un errore. Abele non dovrebbe prendersela troppo a male, perché sa di non aver speso sangue. Egli non dovrebbe pensare male di sé soltanto perché il marchio di Caino è stato impresso per errore sulla sua fronte!

L'insulto è un male sociale per il danno che causa a chi viene offeso agli occhi degli altri. Ma se l'umiliazione, per contro, comporta dare alle vittime una valida ragione per vedere che il loro rispetto di sé è stato leso, essa sembra mancare di ogni ragion d'essere. Perché se – come detto – l'umiliazione è meramente una critica giustificata, allora dovrebbe essere cambiato il modo in cui le persone valutano se stesse, senza danneggiare il loro rispetto di sé. Anche se ingiustificata, allora essa non dovrebbe ridurre neppure la loro auto-stima, per non parlare del danneggiare il loro rispetto di sé.

Il paradosso dell'umiliazione ci riporta in sostanza alla critica stoica che non è mai razionale sentirsi umiliati. Vale a dire, le persone possono essere umiliate in senso psicologico, non in senso normativo. Bernard Williams distingue tra emozioni «rosse» ed emozioni «bianche»; cioè tra emozioni che fanno arrossire ed emozioni che fanno impallidire. La vergogna è un'emozione rossa; la colpa, un'emozione bianca. Un'emozione rossa è un'emozione in cui ci si vede attraverso gli occhi dell'altro; e perciò si arrossisce. Con un'emozione bianca la persona si vede con l'«occhio interno» della propria coscienza, che può farla impallidire.

Il punto di vista personale nei due tipi di emozioni è differente. Il paradosso dell'umiliazione sta nel fatto che da una parte la persona vede se stessa attraverso gli occhi degli altri – i prepotenti – mentre d'altro canto il senso normativo di umiliazione è che essa (persona) deve rispondere dal suo proprio punto di vista. L'umiliazione è un'emozione rossa, mentre la vittima assume una risposta che si adatta a un'emozione bianca.

Il viso di una persona non può essere totalmente rosso e totalmente bianco allo stesso tempo.

L'insulto, per definizione, dipende dall'atteggiamento dell'altro, poiché comporta una lesione all'onore sociale della persona. Se l'insulto è basato su un'accusa falsa, e però l'insultato ha motivo di credere che, falsa o no, egli dovrà pagare col suo onore so-

ciale, egli ha una buona ragione per sentirsi insultato. Ma nel caso di un atto di umiliazione ingiustificato – e ogni tentativo di umiliare una persona è ingiustificato – la questione è se la vittima ha una ragione valida per considerarsi umiliata, cioè per ritenere che il suo rispetto di sé sia diminuito ai propri occhi.

Puntualizziamo la questione. L'umiliazione è il rifiuto di esseri umani come umani, cioè il trattare delle persone come se non fossero esseri umani ma meramente cose, attrezzi, animali, subumani, ovvero umani inferiori. È facile vedere perché tale trattamento «come se» è suscettibile di essere insultante e disonorevole – cioè tale da danneggiare in modo eccessivo l'onore sociale delle persone. Ma perché tale modo di procedere dovrebbe dare alle vittime una ragione per considerarsi svalutate nel loro valore di esseri umani? Perché dovrebbero adottare il punto di vista che il prepotente che umilia cerca di portarli ad adottare? Che le vittime tendano a identificarsi con i loro aguzzini è considerato un fatto psicologico, ma la nostra questione è normativa, non psicologica.

L'umiliazione implica una minaccia esistenziale. Essa è basata sul fatto che chi la determina – specialmente l'umiliatore istituzionale – ha un potere sulle vittime. Essa comporta in modo cruciale il senso di totale impotenza che il prepotente dà alla vittima. Il senso di impossibilità di difesa si manifesta nel timore della vittima di essere incapace di proteggere i suoi interessi vitali. Anche se la persona umiliata tenta di rovesciare il tavolo, ribaltare la situazione e vedere – nel senso non letterale di vedere – il suo aguzzino come un animale, questo non dovrebbe ridurre la sua sensazione di umiliazione. L'umiliazione che deriva da un mostro umano, del tipo di Mengele, è pur sempre umiliazione. La vittima percepisce la minaccia esistenziale negli atti umilianti ed è consapevole della propria impotenza di fronte a questa minaccia. Anche se avesse successo nel convincersi che il «diavolo bello», come Mengele appariva alle sue vittime, è davvero un diavolo e non un essere umano, essa non si libererebbe dalla giustificata consapevolezza di quanto la sua situazione sia umiliante.

L'umiliazione esiste, ed è giustificata, poiché la vittima non può evitare di vedere Mengele come umano. La tattica di vedere Mengele come una belva feroce e quindi di non vedere le sue azioni come un motivo di umiliazione è semplicemente questo: una tattica. La mia tesi è che anche se la tattica funziona, la situazione umiliante rimane. L'umiliazione, come rifiuto di esseri umani in quanto umani, anche se realizzata in modo rituale o simbolico senza

alcuna crudeltà fisica, serve come un segnale di rifiuto esistenziale che non è affatto simbolico. C'è una minaccia costante di vivere una vita non degna di un essere umano.

Durante la loro lunga storia di sopravvivenza nella diaspora, gli ebrei hanno spesso assunto verso i Gentili un atteggiamento che considerava questi come cani ringhiosi. Nessuno doveva sentirsi insultato o umiliato da loro; dopo tutto, nessuno è insultato o umiliato da un cane che ringhia. Il cane può spaventare, non umiliare. Questo tentativo delle vittime dell'umiliazione di disumanizzare i loro aguzzini, per comprensibile che sia, non è del tutto diverso dal tentativo dei prepotenti di disumanizzare le loro vittime.

Un'altra tecnica adottata dagli ebrei durante i secoli è quella del «buon soldato Schweik»: un atteggiamento di innocenza ironica verso il potenziale aguzzino – un atteggiamento che evita di prendere sul serio il prepotente facendogli fare una figura ridicola. Sembrerebbe che questa opzione sia sempre disponibile, e così la questione è perché l'umiliazione debba essere presa sempre sul serio. La minaccia esistenziale implicita nell'umiliazione deve essere presa sul serio, ma non l'umiliazione stessa. La vittima non ha ragione di vedere qualche incrinatura nel suo valore umano, ma soltanto un pericolo per la propria esistenza, o per la propria condizione umana fondamentale.

Ma tutti questi trucchi difensivi del debole in situazioni umilianti – la tattica del «cane che abbaia», la tecnica del «buon soldato Schweik» – che trasformano un distintivo di vergogna in un simbolo di onore, come in «Nero è bello», o la tattica della negazione di «Non mi ha sputato in faccia! Sia solo piovendo!», non possono rimuovere la situazione umiliante. Al più questi trucchi possono contribuire a mitigarla.

Ma, ancora, perché è così? Perché è razionale considerarsi umiliati? La società è un prerequisito per l'onore sociale, ma solo voi siete necessari per conferire a voi rispetto di voi stessi. Se questo è il caso, come possono degli estranei, sia individui che gruppi, determinare se e come voi dovrete rispettare voi stessi? Inoltre, il rispetto di se stessi è il rispetto che voi conferite a voi stessi come esseri umani. Non è basato su qualche valutazione di voi medesimi per qualche tipo di successo. Essere umani è una caratteristica, non una relazione. Essere umani non dipende in alcun modo da quello che qualcuno pensa di voi, o da come qualcuno vi tratta, esattamente come avere i capelli folti non è una caratteristica dipendente dai capelli. Anche se la gente ride dei vostri capelli, dicendo che

sono radi, questa presa in giro non vi dà un valido motivo per sentire o credere che state perdendo i vostri capelli, se di fatto sono ancora folli.

Una risposta a questa domanda è: benché il rispetto di sé sia un atteggiamento che voi potete avere verso voi stessi, esso dipende dall'atteggiamento di altri verso di voi. Questa dipendenza non è meramente causale: essa non consiste soltanto nel fatto che ciò che la gente pensa di voi, e il modo in cui vi tratta, tocca il vostro atteggiamento verso voi stesso in termini psicologici. La dipendenza è anche concettuale.

La giustificazione scettica del rispetto degli esseri umani è radicata nel fatto che tutti ci riconosciamo l'un l'altro come parte dell'umanità, e per questa ragione, e questa soltanto, meritiamo rispetto.

Come menzionato, la giustificazione scettica è fondata dal principio su un atteggiamento piuttosto che su un carattere. Qualsiasi carattere possa venire usato per giustificare il rispetto, dipende dal nostro atteggiamento verso gli esseri umani come umani. Quindi qualsiasi tentativo di escludere una persona dal consorzio umano erode la base sulla quale il rispetto è fondato.

Anche se la persona umiliata non ha dubbi di aver subito una terribile ingiustizia, dal momento che è giusta — quale essere umano — come qualsiasi altra persona, essa non può ignorare come altri la trattino nel determinare il modo in cui essa condidera se stessa. Questo perché l'atteggiamento degli altri, qualunque fondamento possa avere, è richiesto per determinare ciò che definisce il consorzio umano: un consorzio appartenere al quale è un valore.

L'atteggiamento degli altri è costruito sul concetto del valore degli umani che il portatore del rispetto di sé è supposto adottare con riguardo a sé medesimo. In fin dei conti, anche chi ha rispetto di sé deve tener conto dell'atteggiamento degli altri verso di lui.

Ci sono nella filosofia importanti questioni in cui affiorano problemi strutturali, di casi che alla superficie non sembrano richiedere riferimento a cose fuori di loro, ma sotto analisi appaiono richiedere dopo tutto tale riferimento. Così ad esempio l'analisi della causalità di Hume è basata sull'idea che un evento è causa di un altro solo se gli eventi del primo tipo sono sempre accompagnati da eventi del secondo tipo. Ma perché abbiamo bisogno di questi altri eventi dello stesso tipo? Se ci fosse soltanto un vetro di finestra al mondo, e soltanto una pietra, non sarebbe il lancio di questa pietra a quel vetro di finestra la causa della rottura del vetro,

anche se non ci fossero altri lanci di pietre o di finestre rotte al mondo?

Secondo l'analisi fatta da Hume, il quale credeva che la causalità fosse nel modo in cui noi vediamo le cose e non nel «mondo», altri eventi sono necessari allo scopo di essere capaci di creare il concetto di causalità. Questo concetto è un prodotto psicologico del condizionamento, e nella visione di Hume non c'è condizionamento sulla base di uno stimolo. Questo è vero di tutti i termini generali, come «rosso». «Rosso» può essere definito, diciamo, come qualunque cosa sia dello stesso colore del mio sangue vivo. Ma non è possibile che il mio sangue vivo possa essere la sola cosa rossa nell'universo? Anche qui il concetto di rosso potrebbe non essere formato se ci fosse soltanto una cosa rossa al mondo. Lo stesso tipo di argomentazione suggerisce che persino il mio linguaggio sarebbe impossibile se non sapessi che altri lo condividono. Esiste un'intera batteria di argomentazioni filosofiche nelle quali sembra dapprima che ci sia un concetto che potrebbe essere applicato a una cosa sola al mondo, senza che nient'altro abbia a esistere, e tuttavia a un attento esame appare che la formazione di un simile concetto richiede l'esistenza di altre cose. Allo stesso modo il rispetto di sé, benché basato sul proprio valore umano ai propri occhi, implicitamente assume il bisogno di altri esseri umani rispettosi.

Onore divino e dignità umana

Può essere utile mettere a confronto il concetto di dignità umana con la nozione di onore divino nelle religioni monoteistiche. Dio, in queste religioni, è geloso del suo onore. Dio esige di essere onorato anche dalle persone che hanno mostrato attraverso le loro azioni — il culto di altri dèi — di non essere meritevoli di onorarlo. Lo zelo di Dio per il suo onore è strano, poiché gli altri dèi sono considerati senza valore e instanziali, benché siano proprio questi nulla che gli stolti idolatri scelgono di adorare.

Qual è il motivo per richiedere ai seguaci di queste «cisterne rotte» di adorare la sorgente di «acqua viva»? Perché esigere da una comunità di pazzi e di malfattori di onorare l'unico e solo Dio? Possono Dio e il suo «rispetto di sé» dipendere da gente del genere?

La conclusione da trarre da questo argomento è l'asserto netto che se il Grande e Terribile Iddio esige la dichiarazione solenne di

sono radi, questa presa in giro non vi dà un valido motivo per sentire o credere che state perdendo i vostri capelli, se di fatto sono ancora folli.

Una risposta a questa domanda è: benché il rispetto di sé sia un atteggiamento che voi potete avere verso voi stessi, esso dipende dall'atteggiamento di altri verso di voi. Questa dipendenza non è meramente causale: essa non consiste soltanto nel fatto che ciò che la gente pensa di voi, e il modo in cui vi tratta, tocca il vostro atteggiamento verso voi stesso in termini psicologici. La dipendenza è anche concettuale.

La giustificazione scettica del rispetto degli esseri umani è radicata nel fatto che tutti ci riconosciamo l'un l'altro come parte dell'umanità, e per questa ragione, e questa soltanto, meritiamo rispetto.

Come menzionato, la giustificazione scettica è fondata dal principio su un atteggiamento piuttosto che su un carattere. Qualsiasi carattere possa venire usato per giustificare il rispetto, dipende dal nostro atteggiamento verso gli esseri umani come umani. Quindi qualsiasi tentativo di escludere una persona dal consorzio umano erode la base sulla quale il rispetto è fondato.

Anche se la persona umiliata non ha dubbi di aver subito una terribile ingiustizia, dal momento che è giusta — quale essere umano — come qualsiasi altra persona, essa non può ignorare come altri la trattino nel determinare il modo in cui essa condidera se stessa. Questo perché l'atteggiamento degli altri, qualunque fondamento possa avere, è richiesto per determinare ciò che definisce il consorzio umano: un consorzio appartenere al quale è un valore.

L'atteggiamento degli altri è costruito sul concetto del valore degli umani che il portatore del rispetto di sé è supposto adottare con riguardo a sé medesimo. In fin dei conti, anche chi ha rispetto di sé deve tener conto dell'atteggiamento degli altri verso di lui.

Ci sono nella filosofia importanti questioni in cui affiorano problemi strutturali, di casi che alla superficie non sembrano richiedere riferimento a cose fuori di loro, ma sotto analisi appaiono richiedere dopo tutto tale riferimento. Così ad esempio l'analisi della causalità di Hume è basata sull'idea che un evento è causa di un altro solo se gli eventi del primo tipo sono sempre accompagnati da eventi del secondo tipo. Ma perché abbiamo bisogno di questi altri eventi dello stesso tipo? Se ci fosse soltanto un vetro di finestra al mondo, e soltanto una pietra, non sarebbe il lancio di questa pietra a quel vetro di finestra la causa della rottura del vetro,

anche se non ci fossero altri lanci di pietre o di finestre rotte al mondo?

Secondo l'analisi fatta da Hume, il quale credeva che la causalità fosse nel modo in cui noi vediamo le cose e non nel «mondo», altri eventi sono necessari allo scopo di essere capaci di creare il concetto di causalità. Questo concetto è un prodotto psicologico del condizionamento, e nella visione di Hume non c'è condizionamento sulla base di uno stimolo. Questo è vero di tutti i termini generali, come «rosso». «Rosso» può essere definito, diciamo, come qualunque cosa sia dello stesso colore del mio sangue vivo. Ma non è possibile che il mio sangue vivo possa essere la sola cosa rossa nell'universo? Anche qui il concetto di rosso potrebbe non essere formato se ci fosse soltanto una cosa rossa al mondo. Lo stesso tipo di argomentazione suggerisce che persino il mio linguaggio sarebbe impossibile se non sapessi che altri lo condividono. Esiste un'intera batteria di argomentazioni filosofiche nelle quali sembra dapprima che ci sia un concetto che potrebbe essere applicato a una cosa sola al mondo, senza che nient'altro abbia a esistere, e tuttavia a un attento esame appare che la formazione di un simile concetto richiede l'esistenza di altre cose. Allo stesso modo il rispetto di sé, benché basato sul proprio valore umano ai propri occhi, implicitamente assume il bisogno di altri esseri umani rispettosi.

Onore divino e dignità umana

Può essere utile mettere a confronto il concetto di dignità umana con la nozione di onore divino nelle religioni monoteistiche. Dio, in queste religioni, è geloso del suo onore. Dio esige di essere onorato anche dalle persone che hanno mostrato attraverso le loro azioni — il culto di altri dèi — di non essere meritevoli di onorarlo. Lo zelo di Dio per il suo onore è strano, poiché gli altri dèi sono considerati senza valore e instanziali, benché siano proprio questi nulla che gli stolti idolatri scelgono di adorare.

Qual è il motivo per richiedere ai seguaci di queste «cisterne rotte» di adorare la sorgente di «acqua viva»? Perché esigere da una comunità di pazzi e di malfattori di onorare l'unico e solo Dio? Possono Dio e il suo «rispetto di sé» dipendere da gente del genere?

La conclusione da trarre da questo argomento è l'asserto netto che se il Grande e Terribile Iddio esige la dichiarazione solenne di

esseri umani, allora a maggior ragione la richiedono altri esseri umani. Il Dio della *Bibbia* esige anche da coloro che possiedono il valore minimo di adorarlo e onorarlo per mantenere il suo onore.

Fuori dall'*imitatio Dei* possiamo dire che il fatto psicologico che noi ci sentiamo umiliati – forse degradati è un termine migliore in questo caso – anche dal minimo dei minimi costituisce un fatto fondamentale per le nostre vite. Cercare di trovare una giustificazione generale per questo fatto è ridicolo. E così, è la vita.

Naturalmente, in taluni casi noi possiamo chiedere a qualcuno di giustificare perché si consideri umiliato da qualcosa che nessun altro considera umiliante; ad esempio, se sta piovendo davvero, ed egli crede che qualcuno gli stia sputando addosso. Ma chiedere perché gli ebrei nella piazza di Vienna si consideravano degradati quando i loro aguzzini nazisti li costringevano a strofinare il selciato, è assurdo. Se quella non è umiliazione, che cosa è?

C'è però un altro modo di comprendere il bisogno di Dio di essere onorato anche da coloro che non sono meritevoli di onorarlo.

Questa è un'interpretazione del bisogno di onore attraverso un paradosso complementare rispetto a quello dell'umiliazione: il paradosso dell'amore. L'amante, in forte contrasto con l'umiliatore, vede l'oggetto del suo amore come un essere umano. Trattare l'amato come umano significa accettare l'altro come avente libertà di scelta. Da un lato l'amante vuole appropriarsi dell'amata in esclusiva per sé medesimo; d'altra parte però vuole che l'amata lo scelga liberamente. Anche se questa lo sceglie, rimane tuttavia pieno di ansietà nel timore che un giorno possa cessare di amarlo.

Così egli si trova in uno stato di acuta tensione tra il desiderio di un controllo assoluto sull'amato allo scopo di averlo in esclusiva per sé, e il desiderio opposto che l'altro, l'amata, debba rimanere libera di scegliere, anche se questo mettesse in pericolo l'esclusività dell'amante. (Questo, ad esempio, è il modo in cui Sartre interpreta l'Albertine di Proust.)

Dio vuole essere amato e onorato in modo esclusivo, ma questo amore e adorazione hanno valore solo se derivano da esseri che possiedono il potere di scelta, inclusa la possibilità di compiere scelte molto sbagliate, compresa quella di adorare delle non-entità.

Questi paradossi attestano che c'è un elemento autodistruttivo nelle imprese dell'amore e dell'umiliazione. Questa non è una contraddizione logica che renderebbe impossibile amare o umiliare qualcuno. Si tratta piuttosto di una tensione concettuale che fa sor-

gere la questione se amore e umiliazione siano emozioni che possono essere giustificate, e non meramente causate.

Io ho sostenuto che ci si possa giustificabilmente sentire feriti quando in amore si è esclusi in favore di un buono a nulla, e ci si possa giustificabilmente sentire umiliati da qualcuno senza valore. L'umiliazione è un caso più evidente che quello dell'amore, poiché l'umiliazione può essere provata anche in assenza di un soggetto che umili. È possibile essere umiliati dalle proprie condizioni di vita, purché esse siano determinate dall'uomo. Questo non ha un parallelo nell'amore. L'umiliazione non richiede un umiliatore, e quindi è meno importante trovare chi sono gli umiliatori che accertarsi se c'è una giustificazione per sentirsi umiliati. Nel nostro caso, poiché siamo interessati all'umiliazione istituzionale – i cui agenti sono impiegati, poliziotti, soldati, guardie carcerarie, maestri, operatori sociali, giudici, e tutti gli altri agenti di autorità – noi possiamo ignorare le intenzioni soggettive degli umiliatori, esaminando se le loro azioni sono degradanti.

Questo è giustificato in modo particolare quando discutiamo dell'umiliazione sistematica che non sia il capriccio di un particolare individuo dotato di autorità.

È facile vedere la sistematica umiliazione istituzionale come una situazione degradante, trascurando la questione se gli umiliatori come individui siano abbastanza significativi da giustificare il sentirsi umiliati.

Lo spostare la discussione dagli agenti umilianti non mira ad assolvere coloro che di fatto agiscono in modo umiliante attraverso le istituzioni dalla responsabilità morale individuale per le loro azioni. Significa piuttosto rimuovere l'ostacolo nel comprendere perché è razionale per le vittime dell'umiliazione considerarsi degradate.

Lo spostamento da un agente umiliante a una situazione umiliante è importante perché l'umiliazione istituzionale è indipendente dalla peculiarità dell'agente umiliante, dipendendo solo dalla natura dell'umiliazione.

Essa dunque si contrappone a quel tipo di umiliazione che ha luogo nelle relazioni personali. Non è necessario valutare il funzionario che vi umilia per valutare l'istituzione che egli serve. Inoltre neppure bisogna valutare l'istituzione allo scopo di riconoscere il suo potere di creare condizioni degradanti. L'amore – a differenza dell'umiliazione – non può essere spostato da un individuo a una istituzione. Le istituzioni non amano.