

Prefazione

di Valeria Marzocco

Dedicare un volume alla dignità umana, considerando la letteratura critica che, negli ultimi decenni, si è presa carico della sua definizione giuridica, significa misurarsi con una categoria centrale e ambigua del costituzionalismo contemporaneo. Una difficoltà che i saggi raccolti in questo volume assumono, confrontandosi con la fisionomia che la dignità ha guadagnato nel discorso teorico-giuridico e adottando una specifica prospettiva, quella restituita dall'uso argomentativo che, nel dibattito scientifico e nel ragionamento giurisprudenziale, sollecita ad approfondirne le criticità.

La necessità di considerare, nel quadro della lezione kantiana, la dignità come categoria *inerente e necessaria* della condizione umana, costituisce lo specifico approccio di Dietmar von der Pfordten, il cui lavoro offre, per molte ragioni, una introduzione ideale ai problemi affrontati dagli autori che hanno preso parte, con il loro contributo, a questa comune riflessione. L'opportuna connessione che von der Pfordten individua tra *Selbstgesetzgebung* e il significato kantiano della dignità è il nucleo di un approccio che assume, della dignità, una concezione definita sotto il profilo normativo – la dignità è il principio etico-giustificativo che si ricongiunge alla autodeterminazione individuale – e ricade nel significato accolto dal costituzionalismo contemporaneo. Una ricostruzione che non sottovaluta le esigenze interpretative che, nel campo del ragionamento pratico (e dunque, giuridico), si aprono a muovere da essa, nei problemi concreti, come nei *casi limite*.

È una lettura che offre un quadro mai risolto della dignità umana, che si sottrae a una determinazione assoluta, valida una

volta e per tutte, ed affida la sua determinazione concreta alla specificità delle condizioni in cui essa è chiamata a garantire la sovranità delle scelte individuali. Ciò, come è evidente, pone più problemi che soluzioni, chiamando l'interprete e, particolarmente il giurista, ad un'opera di costante bilanciamento dei principi che tenga conto del contesto in cui la dignità si iscrive in concreto.

I contributi che si leggono in questo volume assumono la centralità di quest'approccio, individuando alcuni dei campi in cui discutere di questo tema riserva le maggiori sollecitazioni, tanto in termini filosofici e teorici, quanto sotto il profilo del ragionamento giuridico. Si tratta di questioni diverse tra loro, sebbene accomunate da una medesima capacità di evidenziare, della dignità umana, il profilo problematico, esattamente al livello al quale esso si rappresenta agli occhi del giurista, quello della sua definizione e del suo uso, in chiave argomentativa, nei campi in cui più difficile è il bilanciamento tra diritti fondamentali.

Il tema dell'inizio della vita, dell'uno e dell'altro dei profili appena rappresentati, è sicuramente un esempio paradigmatico, su cui il diritto giurisprudenziale invita a riflettere, soprattutto quando in questione vi è la determinazione normativa del contenuto e dei limiti da accordarsi al concetto di natura umana. Una prospettiva, quella del giudizio, che, privilegiando elementi che opportunamente si soffermano su questioni che attengono a profili di epistemologia giudiziaria, dà ragioni ad Alessia Farano per riservare una particolare attenzione alla compatibilità di strumenti, come quelli della *lie detection*, con il quadro dei principi del garantismo penale.

Significative e critiche sono, per altro verso, le traiettorie che il dibattito giusfilosofico ha mostrato in questi ultimi anni in materia di trattamenti disumani e degradanti, come ricostruite da Marina Lalatta: un tema percorso da argomenti che non raramente hanno chiamato in causa la tortura nell'esigenza di ponderazione tra diritti fondamentali, accreditandone, teoricamente, la legittimità. Una pagina difficile e ambigua della storia del pensiero giuridico sulla dignità umana, che torna paradossalmente in un discorso giuridico contemporaneo che assume la dignità come sua categoria fondamentale, rendendo opportuno indagarne il signifi-

cato, ancora sulla scorta della pagina kantiana, nel quadro dei presupposti dello stato diritto. È, quest'ultima, la questione su cui si sofferma la riflessione di Raffaele Mele, che accorda un particolare privilegio ad un dibattito giusfilosofico che, in Germania, ha offerto talune delle tesi più interessanti da considerare, come nel caso della prospettiva avanzata da Winfried Brugger, tra i più convinti assertori della possibilità di individuare un fondamento teorico-costituzionale alla *Rettungsfolter*.

Ringrazio Adriano Ballarini, Massimo La Torre, Francesco Riccobono e Eugenio Ripepe e per aver voluto accogliere questi scritti nella loro collana.

Napoli, 5 marzo 2018

Considerazioni sul concetto di dignità umana*

di Dietmar von der Pfordten

SOMMARIO: 1. Dignità *accidentale* e dignità *necessaria*. – 2. Il *focus* principale del problema della dignità. – 3. Critica di altre concezioni. – 4. La dignità umana come padronanza dei propri interessi. – 5. Problemi concreti: alimentazione forzata, macchina della verità, tortura. – 6. Casi limite.

1. Dignità accidentale e dignità necessaria

Il concetto di dignità umana è diventato un concetto centrale della filosofia pratica. Rimane però poco chiaro il modo in cui tale concetto debba essere inteso. Occorre operare una fondamentale distinzione.

In primo luogo è possibile distinguere una dignità *accidentale* (*contingente, esterna*) da una dignità *necessaria* (*inerente, interna*)¹. In letteratura è rinvenibile l'alternativa fra “prestazione” e “dotazione”². La dignità accidentale (*contingente*) si fonda su una specifica prestazione del soggetto che ne è titolare (sul suo essere meritevole di dignità) ed è una qualità mutevole. Essa consiste nell'atteggiamento di tranquillità, di indipendenza o nel dominio di sé di fronte a mutamenti e stimoli esterni³. Il significato dell'agire con

* Traduzione dall'inglese a cura di Raffaele Mele.

¹ P. BALZER-K.P. RIPPE-P. SCHABER, *Menschenwürde vs. Würde der Kreatur*, in *Begriffsbestimmung, Gentechnik, Ethikkommissionen*, Alber, Freiburg, 1998, p. 17.

² H. HOFMANN, *Die versprochene Menschenwürde*, in *Archiv für öffentliches Recht*, 118, 1993, pp. 353-377.

³ R. SPAEMANN, *Über den Begriff der Menschenwürde*, in E.-W. BÖCKENFÖRDE-

dignità varia a seconda delle situazioni. Nel corso della propria vita un soggetto può acquisire tale dignità, ma può anche perderla. Pertanto, la qualità della “dignità accidentale” è distribuita in modo ineguale ed è realizzata in modo ineguale dagli individui⁴.

La dignità contingente è costituita da una dimensione *estetica* – la *gravitas*, la monumentalità e il dominio di sé –, da una dimensione *istituzionale-sociale* – la dignità di un ufficio (ad esempio, di ministro o di vescovo) o di uno *status* sociale (questo è il significato latino originale della parola *dignitas*⁵) –, e infine dalla dimensione *espressiva* dell’agire con dignità – come l’acceptare una sconfitta o una perdita con tranquillità e indipendenza.

È necessario, tuttavia, distinguere chiaramente fra la qualità accidentale della dignità contingente e l’inquadramento della dignità come termine etico. La dignità contingente, come mera qualità, non può essere la fonte normativa dell’obbligo etico. Si può paragonare il ruolo della mera qualità della dignità contingente con quello della sensazione di fame. C’è un dovere etico di sostenere gli affamati. La fame è, perciò, una condizione necessaria di questo dovere. Tuttavia, la fame non è, considerata in se stessa, la fonte normativa dell’obbligo. Similmente, la dignità contingente può essere la condizione o il contenuto di un obbligo etico. Colui che non sia all’altezza della dignità del suo ufficio non può chiedere agli altri il rispetto della propria dignità in quanto titolare dell’ufficio. In ogni caso, il dovere di rispettare il titolare di un ufficio non si basa sul suo agire effettivo. Perciò il suo agire effettivo – sia esso o meno dignitoso – non può rappresentare l’ultima qualità etico-normativa rilevante.

R. SPAEMANN, *Menschenrechte und Menschenwürde: historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1987, pp. 295-313 (in particolare, p. 299). Per un’analisi fenomenologica, v. A. KOLNAT, *Dignity*, in R.S. DILLON (a cura di), *Character and Self-Respect*, Routledge, New York, 1955, pp. 53-75: «Undignified is everything antithetic to distance, discretion, boundaries, articulation, individuation and autonomy», p. 66.

⁴ P. BALZER-K.P. RIPPE-P. SCHABER, *op. cit.*, p. 19. Cfr. inoltre R. SPAEMANN, *op. cit.*, p. 304.

⁵ B. GIESE, *Das Würde-Konzept. Eine normfunktionale Explikation des Begriffs Würde in Art. 1 Abs. 1 GG*, Duncker & Humblot, Berlin, 1975, p. 23 ss.

Le qualità etico-normative ultime – fatta esclusione per quelle religioso-trasendenti – possono essere costituite soltanto da impulsi, bisogni, desideri e scopi dei soggetti coinvolti, cioè dai loro interessi⁶. Questi interessi o bisogni richiedono, tuttavia, un contenuto. Un contenuto possibile è appunto la dignità contingente. Tuttavia, la qualità mutevole della dignità contingente è solo una qualità etica fra le altre e, probabilmente, non la più significativa. È più importante impedire che le persone siano private della loro vita, che siano ferite o lese, poiché questi atti incidono su interessi superiori. Di conseguenza, la qualità mutevole della dignità deve essere di certo considerata come un interesse eticamente rilevante. Tuttavia, tale qualità contingente rappresenta, di solito, soltanto un interesse di minore importanza fra molti altri. Si può trovare un parallelo di questa concezione nel dibattito giurisprudenziale e costituzionale tedesco. Nell'interpretazione dell'articolo 1 della Legge Fondamentale (relativo all'inviolabilità della dignità umana), la qualificazione della dignità in senso "prestazionale" ha ricevuto scarso accoglimento. Simile interpretazione è sostenuta principalmente dagli scienziati sociali, i quali rifiutano l'etica normativa nel suo complesso⁷.

2. Il focus principale del problema della dignità

Poiché la dignità contingente si presenta come interesse eticamente rilevante fra altri, il *focus* del problema della dignità deve volgersi verso l'altro significato di dignità, ossia quello della dignità *necessaria (inerente)* o come "dotazione". Questo significato non si riferisce certamente alla dignità delle alte cariche dello Stato (questo significato può essere rinvenuto fino al secolo XVIII in Burke e ancora, in alcuni passi marginali, in Kant⁸), ma alla dignità genera-

⁶D. VON DER PFORDTEN, *Normative Ethik*, De Gruyter, Berlin, 2010, p. 57 ss.

⁷N. LUHMANN, *Grundrechte als Institution*, Duncker & Humblot, Berlin, 1965, p. 53.

⁸I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), in *Kant's gesammelte Schriften*, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, vol. IV,

le, assunta in particolare nella tradizione cristiana e specialmente nel Rinascimento come qualità inerente a tutti gli esseri umani⁹.

Si possono individuare tre concezioni alternative. Secondo la prima concezione, la dignità umana è la fonte dell'obbligo etico di rispettare egualmente tutte le persone. Per la seconda, la dignità umana rappresenta un aspetto addizionale di tale obbligo. La terza prospettiva, infine, rigetta l'idea che la dignità umana sia una fonte indipendente oppure un aspetto indipendente dell'obbligo etico. O si rinuncia del tutto a considerare la dignità umana nel contesto dell'etica, o si stabilisce che l'obbligo etico di rispettare gli individui e il rispetto per la dignità umana siano identici. In questo caso una considerazione indipendente della dignità umana sarebbe superflua.

È interessante notare che non è possibile menzionare alcun sostenitore della prospettiva per la quale la dignità umana rappresenti la fonte dell'obbligo etico. La dignità umana è certamente importante nell'etica ispirata da principi religiosi. Tuttavia, in tale contesto la fonte dell'obbligo etico è rappresentata dai comandi divini o, al limite, da una qualità attribuita da Dio, come la fede nel fatto che l'uomo sia stato creato a immagine di Dio; la dignità non è una qualità che inerisce puramente alla persona. Pertanto, nell'etica di Tommaso d'Aquino la *dignitas* diviene una qualità essenziale e assume senz'altro un ruolo precipuo, ma non è fondamentale¹⁰. In questo senso Robert Spaemann scrive: «Gli esseri umani hanno dignità soltanto perché, in quanto esseri morali, rappresentano l'assoluto»¹¹.

Berlin, 1911, p. 328. Cfr. inoltre M.J. MEYER, *Kant's Concept of Dignity and Modern Political Thought*, in *History of European Ideas*, 8, 1987, pp. 319-332.

⁹Cfr. K. BAYERITZ, *Die Idee der Menschenwürde: Probleme und Paradoxien*, in *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 81, 1995, pp. 465-481; ID., *Human Dignity: Philosophical Origin and Scientific Erosion of an Idea*, in ID. (a cura di), *Sanctity of Life and Human Dignity*, Springer, Dordrecht-Boston-London, 1996, pp. 73-90.

¹⁰TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, qu. 29 a 3; v. C. ENDERS, *Die Menschenwürde in der Verfassungsordnung*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1997, pp. 180-184; B. GIESE, *op. cit.*, p. 27; J. LENZ, *Die Personwürde des Menschen bei Thomas von Aquin*, in *Philosophisches Jahrbuch*, 49, 1936, pp. 139-166.

¹¹R. SPAEMANN, *op. cit.*, p. 304: «Weil der Mensch als sittliches Wesen Repräsentation des Absoluten ist darum und nur darum kommt ihm das zu, was wir 'menschliche Würde' nennen».

Il Rinascimento ha posto la persona e la sua preminenza o dignità al centro della propria antropologia, senza ricorrere però a fondazioni religiose. Tuttavia, nessuna etica che abbia avuto un'influenza durevole è stata sviluppata su queste basi. Soltanto Kant, da ultimo, ha posto l'accento sulla dignità dell'uomo nella *Fondazione della metafisica dei costumi* del 1785¹². Ciò ha indotto alcuni interpreti ad assegnare alla dignità un ruolo centrale nell'etica kantiana¹³. Tuttavia, sussistono numerose ragioni che suggeriscono cautela nell'avanzare una simile interpretazione¹⁴. Nella più estesa elaborazione della sua etica, presente nella *Critica della ragion pratica* del 1788 – opera particolarmente importante nel contesto generale del progetto critico kantiano – il termine non occupa alcuna posizione di rilievo ed è menzionato soltanto due volte *en passant*. Il termine ricompare nuovamente soltanto nel 1798, nella seconda parte de *La metafisica dei costumi*, ossia nella *Dottrina della virtù*, ma non anche nella *Dottrina del diritto*. Nella *Fondazione della metafisica dei costumi* il termine “dignità” fa la sua comparsa relativamente tardi, precisamente nel corso dell'enunciazione della terza formula dell'imperativo categorico. Ancora, il concetto della “dignità umana” è spesso e, nella maggior parte dei casi senza ulteriori analisi, associato¹⁵ alla seconda for-

¹² I. KANT, *Grundlegung*, cit., p. 434 ss. Per un'interpretazione della nozione di dignità umana in Kant v. D. VON DER PFORDTEN, *Zur Würde des Menschen bei Kant*, in S. BYRD (a cura di), *Recht und Sittlichkeit bei Kant*, in *Jahrbuch für Recht und Ethik*, Stuttgart, 2006, pp. 501-517. Il contributo è disponibile inoltre in lingua inglese, cfr. D. VON DER PFORDTEN, *On the Dignity of Man in Kant*, in *Philosophy*, 84, 2009, 371-391.

¹³ N. ROUGHLEY, *Würde*, in J. MITTELSTRAUß (a cura di), *Enzyklopädie, Philosophie und Wissenschaftstheorie*, vol. 4, Sp-Z, Metzler, Stuttgart-Weimar, 1996, pp. 784-787; J. SANTELER, *Die Grundlegung der Menschenwürde bei I. Kant. Eine systematische Studie*, Amoe, Innsbruck, 1962.

¹⁴ A riguardo, cfr. D. VON DER PFORDTEN, *Zur Würde des Menschen bei Kant*, cit., pp. 501-517.

¹⁵ B. SITTER-LIVER, 'Würde der Kreatur': *Grundlegung, Bedeutung und Funktion eines neuen Verfassungsprinzip*, in J. NIDA-RÜMELIN-D. VON DER PFORTEN, *Ökologische Ethik und Rechtslehre*, Nomos, Baden-Baden, 2002, pp. 355-364: p. 359. N. HOERSTER, *Zur Bedeutung des Prinzips der Menschenwürde*, in *Juristi-*

mula dell'imperativo categorico: «Agisci in modo da considerare l'umanità, sia nella tua persona, sia nella persona di ogni altro, sempre anche al tempo stesso come un fine, e mai solamente come un mezzo»¹⁶. È questo il caso dell'interpretazione ampiamente accolta dell'articolo 1, comma 1 della Legge Fondamentale, relativo al divieto di violazione della dignità umana, operata dalla Corte costituzionale federale tedesca¹⁷ (la c.d. "formula-oggetto"¹⁸). Tuttavia, nel corso dello sviluppo della seconda formula dell'imperativo categorico Kant non opera riferimento alcuno alla dignità¹⁹. Non può trattarsi di un caso. La seconda formula dell'imperativo categorico richiede il riconoscimento degli altri e dello stesso agente come un fine. Ciò viene però formulato dalla prospettiva dell'individuo agente. Solo nel contesto del regno dei fini viene assunta la prospettiva di un osservatore distaccato, simile a Dio, e che non è un destinatario esplicito dell'imperativo categorico. Soltanto dunque in questa prospettiva distaccata e divina, connessa da Kant alla categoria di totalità, e non a quella di pluralità, che è invece asso-

sche Schulung, 23, 1983, pp. 93-96: p. 93), assimila senza ulteriori riferimenti la seconda formula con il fine in se stesso.

¹⁶ I. KANT, *Grundlegung*, cit., p. 429.

¹⁷ BVerfGE 5, 85 (204); 7, 198 (205); 27, 1 (6): «È contro la dignità umana fare dell'essere umano un mero oggetto dello stato»; 28, 386 (391); 45, 187 (228); 50, 166 (175); 56, 37 (43). Cfr. C. STARCK, *Menschenwürde als Verfassungsgarantie im modernen Staat*, in *Juristenzeitung*, 36, 1981, pp. 457-464.

¹⁸ La formula è da ricondurre a G. DÜRIG, *Der Grundrechtssatz von der Menschenwürde*, in *Archiv des öffentlichen Rechts*, 81/2, 1956, pp. 117-157: «Si ha violazione della dignità umana come tale se un essere umano è trattato come un oggetto in un procedimento legale» (p. 128); ID. *Art. 1* in T. MAUNZ-G. DÜRIG, *Grundgesetz Kommentar*, Beck, München, 2001. Cfr. T. GEDDERT-STEINACHER, *Menschenwürde als Verfassungsbegriff: Aspekte der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts zu Art. 1 Abs 1. Grundgesetz*, Duncker & Humblot, Berlin, 1990, p. 31 ss.

¹⁹ Pertanto non è esatto il riferimento in P. BALZER-K.P. RIPPE-P. SCHABER, *op. cit.*, p. 23. La pagina qui citata del testo kantiano BA 79, 80 non menziona la seconda formula, ma soltanto il resto della terza formula e un riassunto di tutte le formule. Nel contesto della seconda formula in BA 66 ss. la dignità non è menzionata.

ciata alla seconda formula²⁰, Kant fa menzione della dignità dell'uomo²¹.

Qual è allora la differenza fra la condizione dell'essere "fine in se stesso" e quella della "dignità dell'uomo"? Kant definisce la "dignità" come la qualità di un essere razionale «il quale non obbedisce ad alcuna altra legge che non sia quella che egli stesso contemporaneamente dà a se stesso»²². Di conseguenza, il fatto che ogni essere capace di dignità sia *autore* dei propri vincoli etici rappresenta un fatto cruciale. Questo aspetto non viene ancora stabilito con necessità dalla seconda formula dell'imperativo categorico – ossia la formula dell' "essere fine in se stesso" –, poiché il riconoscimento di altri come fini in se stessi richiede soltanto che l'agente non utilizzi altri come meri mezzi. E questo non dice nulla sul *perché* egli non debba usare altri come meri mezzi, non rende quindi esplicito il fondamento sul quale riposa l'obbligo di riconoscere l'altro come fine in se stesso. Il fatto che l'obbligo di riconoscere il proprio e l'altrui esser fine in se stesso derivi dall'essere gli altri e noi stessi titolari di questi fini, non viene rappresentato infatti esplicitamente come una necessità. Dopo tutto, si può anche immaginare l'esistenza di un obbligo ultimo, posto, per esempio, dalla legge divina. La seconda formula dell'imperativo categorico, la formula dei "fini in se stessi" (*Selbstzweckfor-*

²⁰ I. KANT, *Grundlegung*, cit., p. 436.

²¹ L'identificazione della dignità con il fine in se stesso compare 14 anni dopo in I. KANT, *Die Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* (1798), in *Kant's gesammelte Schriften*, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, vol VI, Berlin, 1907, p. 462: «L'umanità stessa è una dignità; poiché infatti l'uomo non può essere usato da un altro (né da altri, né da lui stesso) soltanto come mezzo, ma deve sempre essere usato al tempo stesso come scopo, e in ciò consiste appunto la sua dignità (la personalità). Grazie a essa egli si eleva al di sopra di tutti gli altri esseri che non sono uomini e che pure possono essere utilizzati, vale a dire si eleva al di sopra di tutte le cose». La nozione in parentesi di "personalità", che segue subito la nozione di dignità, sta a indicare che essa è qui utilizzata in modo differente da quanto fatto precedentemente nella *Fondazione*. N. HOERSTER, *Zur edetung des Prinzips der Menschewürde*, op. cit., p. 96, significativamente omette la nozione fra parentesi (personalità).

²² I. KANT, *Grundlegung*, cit., p. 434.

mel), stabilisce soltanto la necessità di considerare eticamente gli esseri umani per se stessi.

Soltanto quando definisce gli esseri umani come autonomi e come membri di un regno dei fini di tutti gli esseri razionali da cui le leggi promanano, Kant esclude una riconduzione ultima dell'“essere fine in se stesso” ad altre fonti normative, cioè a fonti poste oltre gli stessi individui interessati – ad esempio, in Dio. L'esclusione di una simile fonte alternativa si verifica in due modi: in primo luogo, la classificazione dei singoli esseri umani nel regno dei fini da cui promanano le leggi rende possibile l'idea della completezza delle entità che determinano i fini. Il regno dei fini rappresenta un «insieme di tutti i fini»²³. In secondo luogo, come ricordato in precedenza, Dio, così come altri possibili esseri razionali, è integrato nel regno dei fini. Quindi, mentre la formula del fine in se stesso, almeno nella sua formulazione esplicita, è ristretta all'umanità, il “regno dei fini” consiste, secondo Kant, non solo di “membri” i quali, sebbene legislatori universali, sono anche soggetti a queste leggi, ma include anche un “superiore”, il quale non è soggetto ad alcuna legge²⁴. Mentre nella tradizione cristiana la dipendenza degli uomini da Dio veniva assunta come la fonte della dignità umana²⁵, adesso Kant costruisce, al contrario, la dignità dell'uomo muovendo da una parziale eguaglianza tra uomini e Dio, in quanto legislatore morale in un comune regno dei fini da cui le leggi promanano. Questa idea dell'autonomia e del regno dei fini da cui procedono le leggi conduce al postulato che soltanto gli esseri razionali possono essere legislatori nel regno dei fini. Poiché gli animali non sono esseri razionali in questo senso sostanziale, ad essi non può attribuirsi lo *status* di membri legislatori del regno dei fini. Secondo Kant, essi non possono rivendicare una dignità inerente, moralmente rilevante, come invece accade per gli esseri umani. Per Kant non esistono ob-

²³ I. KANT, *Grundlegung*, cit., p. 433.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Per una versione moderna di questa concezione v. J. SANTELER, *op. cit.*, p. 282.

blighi etici diretti nei confronti degli animali, ma soltanto verso altri esseri umani con riferimento agli animali²⁶.

La differenza esplicativa fra la qualità dell'essere "fine in se stesso" e l'autonomia come preconditione della dignità diviene evidente in diversi passaggi. Kant scrive: «ma ciò che costituisce la condizione sotto la quale soltanto qualcosa può essere un fine in se stesso, non ha soltanto un valore meramente relativo, ossia un prezzo, ma un valore intrinseco, ossia dignità»²⁷. La dignità viene caratterizzata qui come un'esplicazione della "condizione" dell'essere "fine in se stesso", non come sua manifestazione diretta. Altrove Kant scrive: «L'autonomia è perciò il *fondamento* della dignità della natura umana e di ogni natura razionale»²⁸.

Pertanto, la *Selbstgesetzgebung*, l'autonomia dell'uomo, è la fonte centrale della normatività nell'etica kantiana. Nel contesto di un regno dei fini questa auto-legislazione costituisce la dignità dell'uomo. In situazioni di conflitto etico fra individui essa conduce all'obbligo di rispettare l'"esser fine in se stesso" dell'altro e di se stessi in quanto membri dell'umanità. Fra tutti gli esseri viventi soltanto gli esseri umani devono essere rispettati come fini in se stessi e soltanto gli esseri umani hanno dignità. Tuttavia, la dignità non è la fonte ultima dell'obbligo etico. La ragione ultima dell'obbligo etico riposa, piuttosto, nella capacità di auto-legislazione dell'essere umano, nel «fatto della ragione»²⁹ o nella «legge morale dentro di me»³⁰. La dignità come "valore intrinseco" assoluto rappresenta una specificazione idealistico-analitica di questa fonte ultima dell'obbligo etico, precisamente, dell'idea dello *status* di legislatore dell'essere umano nel regno dei fini. Invece,

²⁶ I. KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, cit., p. 442. Cfr. D. VON DER PFORDTEN, *Ökologische Ethik. Zur Rechtfertigung menschlichen Verhaltens gegenüber der Natur*, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbeck bei Hamburg, 1996, p. 42.

²⁷ I. KANT, *Grundlegung*, cit., p. 435.

²⁸ *Ivi*, p. 436.

²⁹ I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), in *Kant's gesammelte Schriften*, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, vol. V, Berlin, 1908/13, p. 56.

³⁰ *Ivi*, p. 288.

l'obbligo di rispettare l'“esser fine in se stesso”, concordemente alla seconda formula dell'imperativo categorico, è una esplicazione della sua ragione ultima dalla prospettiva della normazione diretta dell'atto nel caso più specifico di conflitto.

Tuttavia, questa specifica concezione kantiana del fondamento dell'obbligo etico rimane problematica³¹. La premessa di una legge morale inerente agli esseri umani e della loro autonomia in un senso forte è metafisica e, pertanto, discutibile. Non c'è dubbio che gli esseri umani, diversamente dagli animali, siano dotati di ragione. Solo gli esseri umani sono capaci di qualificare ragionevolmente bisogni, desideri e scopi di primo ordine mediante il ricorso a bisogni, desideri e scopi di secondo ordine. Per questa ragione, diversamente dagli animali, essi possono agire moralmente e quindi essere *agenti morali* (*moral agents*) e non soltanto *pazienti morali* (*moral patients*) destinatari di considerazioni etiche. Un essere umano non deve soltanto essere considerato moralmente, ma deve egli stesso considerare gli altri esseri umani eticamente o moralmente. Egli è capace di qualificare i suoi desideri, bisogni e scopi di primo ordine con riferimento a interessi di secondo ordine. Tuttavia, ciò non spiega perché soltanto gli interessi di secondo ordine o gli esseri titolari di interessi di secondo ordine debbano essere considerati eticamente, poiché nei conflitti morali gli interessi di secondo ordine sono normativi così come lo sono gli interessi di primo ordine. Essi non meritano, perciò, di essere oggetto di una considerazione esclusiva o primaria.

3. Critica di altre concezioni

Le interpretazioni esterne o inter-soggettive del concetto di dignità umana ne riducono la rilevanza nel momento in cui la paragonano a interessi umani di più alto rango come la vita, la salute, l'integrità mentale e fisica. Simili interpretazioni trasformano la dignità umana in un interesse che sussiste insieme a numerosi

³¹ Per un'ulteriore critica cfr. D. VON DER PFORDTEN, *Ökologische Ethik. Zur Rechtfertigung menschlichen Verhaltens gegenüber der Natur*, cit., p. 42 ss.

altri e che, in quanto contingente, può essere pertanto limitato. Il difetto di questa impostazione consiste nell'idea secondo la quale la dignità umana si costituisce attraverso il riconoscimento altrui³² o consiste nella rappresentazione esterna del rispetto di sé³³ e che, quindi, implica la pretesa a trattamenti che siano non degradanti, rispettosi e capaci di promuovere l'autostima. Nessuno negherà il nostro legittimo interesse ad essere riconosciuti dagli altri e ad essere trattati con rispetto. Tuttavia, l'identificazione di questo interesse – per quanto alto possa essere il suo grado – con la dignità umana è problematica per tre ragioni. Innanzitutto, si danno comportamenti non rispettosi, che tuttavia non considereremmo violazioni della dignità umana. Se qualcuno rubasse dal piatto altrui, noi considereremmo questo comportamento irrispettoso e in certi casi anche degradante, ma non come una violazione della dignità umana. Inoltre, se qualcuno facesse commenti denigratori su un terzo assente, noi considereremmo questo comportamento irrispettoso e tuttavia non suscettibile di incidere sulla sua dignità. Un secondo problema consiste nel fatto che la prospettiva esterna e inter-soggettiva sul concetto di dignità difficilmente riesce a dare spiegazione della dignità umana pertinente a certi stadi della vita o a certe forme di vita, come ad esempio quella di soggetti affetti da serie disabilità, dei comatosi, dei neonati. Queste persone non hanno un bisogno attuale di riconoscimento o di rispetto (con riferimento al primo gruppo occorre, ovviamente, guardare a ogni singolo caso). Infine, una simile interpretazione esterna o inter-soggettiva della dignità umana contraddice il nostro modo di concepirne lo statuto, all'interno della struttura di interessi differenti. Da una parte, crediamo che il valore della dignità umana si ponga quanto meno sullo stesso livello su cui po-

³²H. HOFMANN, *Die versprochene Menschenwürde*, op. cit.; P. BAUMANN, *Menschenwürde und das Bedürfnis nach Respekt*, in R. STOECKER (a cura di), *Menschenwürde. Annäherung an einen Begriff*, öbv & hpt, Wien, 2003, pp. 19-34 (in particolare, pp. 26-29).

³³Cfr. A. MARGALIT, *The Decent Society*, Harvard University Press, Cambridge, 1986, p. 51 ss.; J. NIDA-RÜMELIN, *Über menschliche Freiheit*, Reclam, Stuttgart, 2005, p. 131 ss.

niamo la vita, la salute, l'integrità morale e fisica (circostanza che non dice ancora nulla circa la possibilità di un reciproco bilanciamento). Dall'altra, vediamo che in tutte le Costituzioni recenti e nel sistema dei diritti umani la dignità umana è posta o al di sopra o, quantomeno, allo stesso livello di questi più importanti interessi soggettivi³⁴. Perciò, occorre concludere che la dignità umana non può essere interpretata in senso esterno o inter-soggettivo. Essa deve essere interpretata, al contrario, in senso interno o individuale. Essa si pone quantomeno allo stesso livello dei nostri interessi più rilevanti, come la vita e l'integrità fisica.

Secondo un'altra prospettiva³⁵ la dignità umana costituisce parte di un *gruppo di diritti indispensabili*: in primo luogo, il diritto a disporre dei beni necessari per l'esistenza biologica; in secondo luogo, il diritto di essere liberi da sofferenze gravi e costanti; in terzo luogo, il diritto a un minimo di libertà generale; infine, il diritto a un minimo di rispetto di sé. Non c'è dubbio che questi interessi o diritti siano essenziali e che debbano essere oggetto di considerazione. Tuttavia, il motivo per il quale soltanto questi diritti debbano essere ricondotti sotto l'etichetta della "dignità umana" rimane discutibile. Questa classificazione non esprime l'aspetto comune e, allo stesso tempo, specifico della dignità umana³⁶.

È corretto dire, comunque, che una violazione della dignità umana equivale a una speciale *umiliazione* o *degradazione*³⁷. La dignità umana implica un diritto a non essere degradati. Ma cosa significa ciò? Qualcuno è degradato se non può rispettare se stesso. La dignità di una persona consiste nel rispetto di sé. A prima vista ciò sembra essere chiaro. Tuttavia, questa caratterizzazione è ancora insufficiente. Il rispetto di sé non è altro che una forma di valutazione di sé. Quest'ultima può assumere diversi significati.

³⁴ Cfr. l'art. 1, comma 1, della Legge Fondamentale: «*La dignità umana è inviolabile*», la Carta delle Nazioni Unite, la Carta dei diritti umani dell'UE.

³⁵ D. BIRNBACHER, *Ambiguities in the Concept of Menschenwürde*, in K. BAYERTZ (a cura di), *Sanctity of Life and Human Dignity*, cit., 107-121.

³⁶ Per una critica, v. P. BALZER-K.P. RIPPE-P. SCHABER, *Menschenwürde vs. Würde der Kreatur*, cit., p. 27.

³⁷ *Ivi*, p. 29.

Ad esempio, qualcuno può perdere il rispetto di sé se non supera un esame o non raggiunge i risultati che desidererebbe in uno sport. In questi casi, però, noi non diremmo che la sua dignità è stata violata. Quindi, la degradazione e l'umiliazione devono essere dirette verso una certa qualità centrale dell'essere umano, la quale rappresenta una parte essenziale e indispensabile del rispetto di sé.

4. *La dignità umana come padronanza dei propri interessi*

La risposta alla domanda sulla dignità umana deve muovere dall'idea fondamentale dell'individualismo normativo. Secondo questa concezione, gli individui devono essere considerati come punto di riferimento ultimo della giustificazione etica³⁸. Se soltanto gli individui possono rappresentare l'autorità etica ultima e, se essi possono decidere in linea di principio autonomamente circa le qualità giustificabili, allora il novero degli interessi possibili non deve essere ridotto agli interessi generali più concreti, come l'integrità morale e fisica. Il primo e maggiore interesse consiste invece nel desiderio o nell'interesse di secondo ordine ad avere interessi primari (si può trattare di scopi, di desideri, di bisogni o di impulsi).

La chiave per la comprensione della dignità umana, intesa in senso necessario o inerente, riposa sull'idea per la quale sussiste una differenza fondamentale fra le quattro qualità moralmente rilevanti – ossia gli scopi, i bisogni, i desideri e gli impulsi. Impulsi e bisogni non possono essere rivolti verso altri impulsi, bisogni, desideri o scopi. Perciò, non si danno impulsi di impulsi, né bisogni di impulsi o di bisogni. Si danno, però, desideri e scopi di secondo ordine relativi a impulsi, bisogni, desideri, scopi di primo ordine. Possiamo sviluppare, di conseguenza, il desiderio di sentire più spesso l'impulso di allenarci o il desiderio di ascoltare buona musica. Inoltre, possiamo sviluppare lo scopo di ridurre il no-

³⁸ D. VON DER PFORDTEN, *Normative Ethik*, cit., p. 22 ss.

stro bisogno di dormire, di limitare il nostro impulso a mangiare dolci e di porci più ambiziosi scopi ecologici. Al contrario dei bisogni e degli impulsi, i desideri e gli scopi sono iterabili. Ad esempio, è possibile avere qualità di secondo ordine relative ad altre qualità moralmente rilevanti. La ragione di ciò consiste forse nel fatto che soltanto i desideri e gli scopi sono necessariamente *intenzionali*, mentre ciò è dubbio e contingente nel caso degli impulsi. Solo in quanto intenzionali i desideri e gli scopi possono riferirsi ad altre qualità moralmente rilevanti. In questi casi l'intenzionalità non è solo *rappresentativa*, ma anche *valutativa*. In ragione dei nostri desideri e dei nostri scopi, noi possediamo la capacità non soltanto di rappresentarci qualità moralmente rilevanti, ma anche di valutarle. In questo modo possiamo stabilire un nostro ordine soggettivo fra le qualità per noi moralmente rilevanti. Siamo capaci, ad esempio, di sovraordinare lo scopo di completare la scrittura di una lettera allo scopo di mangiare.

La dignità umana, quindi, significa autodeterminazione e apertura decisionale, ad esempio nei confronti di desideri o scopi relativi ai nostri interessi e alla loro importanza³⁹. Parte essenziale della nostra auto-comprensione e del nostro rispetto di sé si fonda sull'autodeterminazione e sull'apertura decisionale in relazione ai nostri scopi, desideri, bisogni e impulsi. Il bisogno di riconoscimento di questo tipo di auto-comprensione e di rispetto di sé è, quindi, soltanto un risultato secondario della dignità umana, non il suo fondamento.

Questa interpretazione della dignità umana, intesa come autodeterminazione dei propri interessi, è ben compatibile con la frequente identificazione della dignità umana con il divieto di strumentalizzazione totale degli altri, così come espresso nella seconda formula dell'imperativo categorico di Kant⁴⁰ (non può, tutta-

³⁹ H. FRANKFURT, *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, in ID., *The Importance of What We Care About: Philosophical Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988. Frankfurt sostiene che le volizioni di secondo ordine sono decisive per il concetto di persona. Si tratta delle volizioni che si riferiscono a ragioni motivazionali di primo ordine.

⁴⁰ V. *infra*, § 2 e D. VON DER PFORDTEN, *Zur Würde des Menschen bei Kant*, cit.

via, essere basata sugli scritti di Kant contemporanei alla *Fondazione della metafisica dei costumi*)⁴¹. Quando ci si chiede cosa possa significare trattare qualcuno solo come un mezzo, la risposta non può consistere semplicemente nell'aver trascurato una singola qualità eticamente rilevante, ad esempio un interesse di primo ordine. D'altro canto, negare desideri e scopi attuali o potenziali riguardanti gli interessi propri di qualcuno, cioè negare qualità etiche di secondo ordine, significa allo stesso tempo trascurare anche tutti gli interessi di primo ordine. Infatti, ove un individuo non abbia la possibilità di decidere sui propri desideri e sui propri scopi con riguardo ai propri interessi, anche tutti gli interessi di primo ordine sono privati di valore, in quanto non autentici. Chi nega gli interessi di secondo ordine nega anche tutti gli interessi di primo ordine, anche se egli non incide direttamente e indipendentemente su ogni singolo interesse di primo ordine. In questo modo può spiegarsi come una persona possa essere utilizzata solo come un mezzo.

La concezione della dignità umana come autodeterminazione dei propri interessi può spiegare, inoltre, perché la nozione di dignità umana, come punto di vista sulla morale e sul diritto, faccia la sua comparsa nelle Costituzioni e nelle Dichiarazioni dei diritti umani molto più tardi della nozione della protezione di interessi di primo ordine come la vita, l'integrità fisica, la libertà e la proprietà. Come accade per tutti i meta-fenomeni, la riflessione sull'autodeterminazione dei propri interessi è un'attività astratta che richiede, in primo luogo, la conoscenza e la protezione di interessi primari sul primo livello, come la vita, l'integrità fisica, la libertà e la proprietà.

La dignità concepita come l'abilità degli esseri umani (o degli esseri razionali) di valutare ragionevolmente i propri scopi, desideri, bisogni e impulsi su un meta-livello rappresenta la base indispensabile per il rispetto di sé, il quale a sua volta implica la necessaria capacità di essere saldi in se stessi e indipendenti. Tuttavia, questa capacità non è semplicemente quella di agire moral-

⁴¹ I. KANT, *Grundlegung*, cit., p. 429: «Agisci in modo da considerare l'umanità, sia nella tua persona, sia nella persona di ogni altro, sempre anche al tempo stesso come un fine, e mai solamente come un mezzo».

mente, poiché bisogni, desideri e scopi di secondo ordine non si dirigono necessariamente verso altri soggetti, ma possono anche riguardare soltanto il soggetto agente. Nondimeno, essa è una condizione necessaria dell'azione morale, in quanto ogni azione autenticamente morale richiede una limitazione dei propri desideri e appetiti su un meta-livello valutativo.

La definizione della dignità come capacità di valutare i desideri e gli interessi propri e altrui su un meta-livello ha il vantaggio di non rendere necessario il ricorso a premesse metafisiche forti o di carattere teologico. Essa può essere accolta anche dallo scettico e dall'agnostico. Tuttavia, i cristiani o altri credenti possono interpretare la dignità in un senso religioso. Un aspetto essenziale dell'uomo in quanto essere creato a immagine di Dio consisterebbe, in questo caso, nella capacità degli esseri umani di considerare su un meta-livello gli interessi propri e altrui.

5. Problemi concreti: alimentazione forzata, macchina della verità, tortura

Definire la dignità necessaria, inerente, dell'uomo come la sua capacità attuale o almeno potenziale di fare riferimento in modo ragionevole o potenzialmente ragionevole ai bisogni, ai desideri e agli scopi di primo ordine, propri o altrui, può aiutare a fare chiarezza su alcune pratiche che implicano pericoli concreti per la dignità, come ad esempio l'alimentazione forzata, l'uso della macchina della verità e la tortura.

I detenuti che decidono di fare uno sciopero della fame hanno valutato i propri bisogni e desideri di primo ordine in un modo molto inusuale. Essi hanno subordinato il proprio bisogno di assumere cibo finalizzato alla preservazione della vita – il quale di solito è sovra-ordinato a tutti gli altri bisogni – a un desiderio secondario di protesta umanitaria o politica. Questo è un atto che dimostra in modo evidente la capacità di relativizzare i propri bisogni e desideri di primo ordine ove considerati su un secondo, più alto livello. Si tratta perciò di un atto che manifesta in modo eminente la dignità e l'indipendenza dei detenuti. L'alimentazio-