

Dott. ssa Barbara Malvestiti  
Dottoranda di ricerca in:  
Filosofia analitica e teoria generale del diritto  
Università degli Studi di Milano  
e-mail: [barbaramalvestiti@virgilio.it](mailto:barbaramalvestiti@virgilio.it)

## Dignità umana come bene comune.

Analisi fenomenologiche di un *valore* e del *dovere* di riconoscimento di tale valore

### Sommario

0	Dignità umana: un concetto secolare e di recente riscoperta .....	2
1	Dignità umana: un bene comune? .....	2
2	<i>Valore intrinseco</i> ed <i>esperienza di riconoscimento</i> di tale valore .....	4
3	Dignità umana dal punto di vista del soggetto <i>intenzionante</i> .....	5
3.1	Un soggetto di autonomia morale .....	5
3.2	Un soggetto aperto intenzionalmente al mondo dei valori .....	5
3.3	Ampliamento del concetto di dignità umana come valore intrinseco .....	6
4	Dignità umana dal punto di vista del <i>soggetto intenzionato</i> .....	6
4.1	Il sentimento del rispetto sulla base di un principio trascendentale .....	7
4.2	Il riconoscimento della dignità dell'altro sulla base di atti d'empatia. ....	7
4.2.1	Fecondità degli <i>atti di empatia</i> in relazione al <i>rispetto</i> .....	8
4.2.2	Accezioni diverse del rispetto .....	8
4.2.2.1	Sentimento ( <i>Ehrfurcht</i> ) vs. atteggiamento ( <i>Achtung</i> ) .....	8
4.2.2.2	<i>Valore intrinseco</i> ed <i>esser meritevoli di rispetto</i> .....	9
4.2.2.3	Pretese ( <i>claims</i> ) vs. diritti ( <i>rights</i> ) .....	9
4.2.2.4	<i>Regard; respect; tolerance; worship</i> .....	9
4.3	Necessità di un contenuto di valore per la giustificazione dei diritti .....	10
5	Il valore di dignità umana dal punto di vista del suo <i>contenuto</i> .....	10
5.1	Giustificazione dei diritti umani sulla base di un'«esigenza assoluta» .....	10
5.2	Il tratto «assoluto» ed «essenzialmente individuale» della dignità umana .....	11
6	Fusione dei punti di vista del <i>soggetto intenzionante</i> e del <i>soggetto intenzionato</i> .....	12
6.1	Prima tesi anti-relativistica: il mondo come fonte infinita di valori .....	12
6.2	Seconda tesi anti-relativistica: dovere di riconoscimento del valore altrui .....	12
6.3	Terza tesi anti-relativistica: dovere di responsabilità verso di sé .....	13
7	Il principio etico del <i>dovere di dimenticare il bene per farlo</i> .....	14
8	<i>Impossibilità ontologica</i> che il bene sia «materia d'atto» .....	14
9	Sviluppi di alcuni spunti sulla dignità umana in chiave giuridica .....	15
10	Riferimenti bibliografici delle opere citate .....	17

## 0 Dignità umana: un concetto secolare e di recente riscoperta

Uno dei temi più discussi quando si parla di bene comune è il tema della dignità umana, oggi più che mai sentito dalla società civile, ma anche oggetto di riflessione di discipline come la filosofia e il diritto. L'una vi riflette da secoli, da quando uno dei suoi più illustri esponenti, Immanuel Kant (1724-1804), ne diede la prima elaborata formulazione; l'altra da un periodo di tempo più ravvicinato, che risale all'immediato dopoguerra.

Da allora il concetto di dignità umana penetrò progressivamente nel tessuto normativo di molti sistemi europei ed extraeuropei, sino ad essere recepito sia in diversi testi costituzionali e documenti sovranazionali, sia a livello dottrinale e giurisprudenziale. In particolare, la dignità umana fu menzionata, nell'immediato dopoguerra, nel Preambolo della Carta delle Nazioni Unite del 1945 e nella *Dichiarazione Universale dei diritti dell'Uomo* del 1948. Ma di decisiva importanza fu il suo inserimento nella Costituzione della Repubblica federale tedesca, il *Grundgesetz*, promulgato il 23 maggio del 1949, e nella *Carta dei diritti fondamentali* dell'Unione europea, nota anche come Carta di Nizza, entrata in vigore il 1° dicembre 2009.

Il mio contributo muove da una semplice domanda: in che senso si può parlare della dignità umana bene comune?

## 1 Dignità umana: un bene comune?

Vorrei, fin da subito, far luce su un possibile equivoco: affermare che la dignità umana sia bene comune non significa affermare che la dignità umana sia *un* bene.

Immanuel Kant parlò della dignità umana non come *bene*, ma come *valore*. Nella *Metafisica dei costumi* (1797), Kant scrive della dignità (*dignitas*):

«un valore che non ha nessun prezzo, nessun equivalente con il quale si possa scambiare l'oggetto dell'estimazione (*aestimii*)»<sup>1</sup>.

L'idea che la dignità umana sia *un* valore e non *un* bene è comune a Max Scheler (1874-1928), filosofo del '900, di tradizione fenomenologica, che ha riflettuto sul tema della dignità umana. Scheler condivide con Kant l'idea che la dignità umana sia «il valore in sé [...] della persona, che non può essere derivato da nient'altro»<sup>2</sup>, sostenendo che ogni etica dei beni o degli scopi non riconosce la natura *intrinseca* della dignità umana, il tratto della sua *non derivabilità*:

«ogni tentativo di misurare il valore della persona secondo l'incremento che essa può arrecare a un mondo di beni reali (siano pure beni "sacri"), o secondo il contributo del suo volere e del suo fare, quali mezzi, al raggiungimento di uno scopo (sia pure uno scopo ultimo sacro, immanente all'accadere cosmico) si oppone alla legge di priorità secondo la quale i valori della persona sono i più alti possibili»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup>Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*. Königsberg, Friedrich Nicolovius, 1797. Traduzione italiana di Giovanni Vidari (rivista da Nicolao Merker): *La metafisica dei costumi*. Roma-Bari, Laterza, 1991, p. 333.

<sup>2</sup>Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1916). In: *Gesammelte Werke*, Vol. II, 1954. Traduzione italiana di Roberta Guccinelli, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, in corso di pubblicazione. Parte II; Capitolo VI, "Formalismo e persona".

<sup>3</sup>Ivi.

Scheler offre delle analisi illuminanti sulla distinzione tra la *natura* di un bene e quella di un valore, che aiutano a chiarire la natura della dignità umana.

Ciò che, secondo Scheler, distingue un valore da un bene è la non riducibilità di un valore ad un dato empirico. Scheler identifica i beni con due tipi di dati empirici. Anzitutto, un bene è una *cosa*, un'entità *materiale*, da cui si distinguono i valori in quanto «*aspetti*» o *tratti* di cose – i beni –, che *incarnano* valori. La distinzione tra beni e valori è segnalata da due diverse modalità di relazione: l'amicizia, in quanto valore, è sempre degna di essere desiderata; è possibile, invece, non sapere se un amico sia degno di essere desiderato<sup>4</sup>.

In secondo luogo, un bene è anche una proprietà fisica o psichica di una cosa, da cui si distinguono i valori in quanto qualità non riducibili a proprietà fisiche o psichiche:

«Posso accedere, in linea di principio, a *valori* come il piacevole, l'attraente, il grazioso, ma anche l'amichevole, il prezioso, il nobile, senza rappresentarmeli come proprietà di cose o di persone»<sup>5</sup>.

La distinzione tra beni e valori è segnalata da due diverse modalità di conoscenza: mentre proprietà fisiche o psichiche sono date induttivamente, a partire dall'osservazione di più cose o persone, i valori sono dati attraverso l'*intuizione*:

«non possiamo avere la certezza che una persona o un'azione siano “nobili” o “volgari”, “coraggiosi” o “vili”, “innocenti” o “colpevoli”, “buoni” o “cattivi” solo perché possiamo attribuire a queste cose o a questi comportamenti delle caratteristiche costanti [...]. Basta un'azione o una persona, e talvolta è possibile cogliere *l'essenza* di questi valori»<sup>6</sup>.

Secondo Scheler si può dire che un uomo coraggioso si comporterà così e così, ma non sono le costanti del suo comportamento l'essenza del coraggio: è possibile cogliere il coraggio a partire da una persona o un'azione, non perché ne analizzo le caratteristiche, ma perché colgo *intuitivamente* il valore da quella persona o azione particolari.

Le analisi di Scheler forniscono buone ragioni per riconoscere nella dignità umana un valore. In che senso, allora, la dignità umana può essere considerata bene comune?

Ritengo che la dignità umana possa essere considerata bene comune nel senso *predicativo* dell'espressione 'bene comune': 'bene comune' è un'espressione neutrale per esprimere l'idea che v'è *qualcosa* di comune al genere umano, per quanto non sia, in senso *ontologico*, un bene. Che 'bene' sia un termine neutrale per esprimere l'idea di qualcosa di comune al genere umano lo si comprende se si sostituisce, nell'enunciato “la dignità umana può essere considerata bene comune”, il termine 'valore' alla parola 'bene'. Si ottiene un enunciato dalle *implicature* diverse rispetto all'enunciato “la dignità umana può essere considerata bene comune”<sup>7</sup>, le quali non veicolano l'idea di qualcosa di comune al genere umano. L'enunciato “la dignità umana può essere considerata bene comune” veicola, infatti, nel senso comune<sup>8</sup>, l'idea che ciascun essere umano possiede il valore della dignità umana nella sua scala di valori; il che non è evidente. L'enunciato “la dignità umana può essere considerata bene comune” veicola, invece, l'idea di un “patrimonio” universale inerente a ciascun essere umano.

---

<sup>4</sup> Max Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit. Parte I; Capitolo I, “Etica materiale dei valori ed etica dei beni e degli scopi”.

<sup>5</sup> Ivi.

<sup>6</sup> Ivi.

<sup>7</sup> Sul fenomeno delle implicature, cfr. Claudia Bianchi, *Pragmatica del linguaggio*. Roma-Bari, Laterza, 2003, p. 82 ss.

<sup>8</sup> Sul tema del senso comune, delle abilità di sfondo e della spiegazione dei fenomeni sociali, cfr. John Rogers Searle, *The Construction of Social Reality* (1955). Traduzione italiana di Andrea Bosco, *La costruzione della realtà sociale*. Torino, Einaudi, 2006.

‘Bene’ è predicato neutrale di cui ha bisogno la parola ‘dignità umana’ perché sia veicolata l’idea dell’entità che essa designa; laddove il termine ‘valore’, nell’enunciato “la dignità umana può essere considerata valore comune”, richiama qualcosa di soggettivo

Che, d’altro canto, l’entità designata dal termine ‘dignità umana’ nell’enunciato “la dignità umana può essere considerata bene comune” non sia un bene, ma plausibilmente un *valore*, è suggerito dal fatto che, ad essere universale, non può essere un bene, ma un valore.

La distinzione tra l’universalità di un valore e la particolarità di un bene è messa in luce da Max Scheler, il quale ha sottolineato che i beni accessibili alle persone sono limitati e diversi da persona a persona; i valori accessibili alle persone sono, invece, oggetto di infinita scoperta, per quanto limitata, e accessibili ad ogni persona:

«all’uomo è essenzialmente accessibile solo una parte di tutti gli aspetti degni di essere amati, le cui essenze definiscono a priori i beni concreti accessibili alla sua capacità di comprensione»<sup>9</sup>.

Il termine ‘bene’ suggerisce, inoltre, un ulteriore elemento non direttamente implicato dalla parola valore: bene è qualcosa che, in quanto tale, merita d’essere *salvaguardato*.

Avanzo l’ipotesi che la dignità umana debba essere considerata bene comune nella misura in cui è valore intrinseco di ciascun essere umano, che dev’essere salvaguardato o riconosciuto a ciascuno come tale.

## 2 Valore intrinseco ed esperienza di riconoscimento di tale valore

Ritengo che, alla base del riconoscimento della dignità umana, vi sia un’esperienza *originaria* fondamentale: l’esperienza di riconoscimento dell’*altro* come *un* altro io, dotato, quanto me, della medesima dignità. È questa l’idea di estrema novità alla base delle analisi della dignità umana di un gruppo di pensatori, che fanno riferimento alla tradizione fenomenologica. Mi riferisco, in particolare, a Max Scheler (1874-1928), Herbert Spiegelberg (1904-1990) e Jeanne Hersch (1910-2000). Quest’ultima, di formazione kantiana e jaspersiana, fu, sotto molti aspetti, fenomenologa nelle sue analisi. Filosofa e studiosa dei diritti dell’uomo, è connessa in maniera significativa alla *Dichiarazione universale dei diritti dell’uomo* del 1948.

Alle analisi di questi filosofi intendo rifarmi per provare ad integrare, almeno sotto qualche aspetto, la prospettiva di analisi della dignità umana di Immanuel Kant.

Quando, in ambito filosofico e giuridico, si parla di dignità umana, il riferimento comune va a Kant, poiché, come noto, Kant teorizza il concetto fondamentale di dignità come *valore* intrinseco dell’uomo, che ne fa un *fine in sé*, da trattare sempre come tale e mai come semplice mezzo.

Scriva Kant:

«Ciò che costituisce la condizione a cui soltanto qualcosa può essere un fine in sé ha [...] un valore intrinseco, cioè una *dignità*»<sup>10</sup>

Ritengo che il riferimento a Kant sia imprescindibile, ma che debba essere significativamente integrato dalla lettura fenomenologica della dignità, poiché questa integra la concezione della dignità sia dal punto di vista del *soggetto intenzionante*, sia da punto di vista del *soggetto intenzionato*.

---

<sup>9</sup> Max Scheler, *Ordo amoris*, (1913). Traduzione italiana di Edoardo Simonotti: *Ordo amoris*. Brescia, Morcelliana, 2008, p. 71.

<sup>10</sup> Immanuel Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*. Riga, J. F. Hartknoch, 1785. Traduzione italiana di Vittorio Mathieu: *Fondazione della metafisica dei costumi*. Milano, Rusconi, 1994, pp. 157-159.

### 3 Dignità umana dal punto di vista del soggetto *intenzionante*

Dal punto di vista del soggetto intenzionante, i fenomenologi concepiscono la persona non solo come soggetto di autonomia morale, ma anche e anzitutto come apertura intenzionale al mondo dei valori.

#### 3.1 *Un soggetto di autonomia morale*

Kant ritiene che il valore intrinseco delle persone, la loro dignità, ciò per cui esse sono un “fine in sé”, sia da ricondurre alla moralità, alla capacità del soggetto di autonomia, ovvero alla sua capacità di essere fonte di legge universale. Nella *Fondazione della Metafisica dei costumi* (1785), scrive:

«La moralità è la condizione a cui soltanto un essere razionale può essere un fine in sé, perché solo in grazia di essa è possibile appartenere, come membro legislatore, al regno dei fini. Dunque, la moralità e l'umanità, in quanto capaci di ciò, sono la sola cosa che abbia dignità»<sup>11</sup>.

E, ancora:

«Infatti, nulla ha un valore che non sia quello che la legge gli conferisce. La legislazione, come tale, però, che determina ogni valore, appunto per questo deve avere una dignità, cioè un valore incondizionato e incomparabile, nei cui confronti la parola “rispetto” è la sola che esprima adeguatamente la stima che un essere razionale vi deve portare. L'*autonomia* è, dunque, il fondamento della dignità della natura umana e di ogni natura razionale»<sup>12</sup>.

#### 3.2 *Un soggetto aperto intenzionalmente al mondo dei valori*

La concezione kantiana della dignità umana si ricollega, per Scheler, al concetto kantiano di persona, quello di persona di ragione (*Vernunftperson*),<sup>13</sup> dotata, in quanto tale, di autonomia morale. Per Scheler, ‘persona’ è anche un essere di ragione in generale, ma è, anzitutto, un essere di ragione essenzialmente individuato, in quanto si caratterizza per essere portatore di un *ethos* od *ordo amoris* proprio e particolare. Il valore intrinseco della persona è da ricercarsi nella sua capacità, almeno potenziale, di dare ordine al proprio mondo di valori, forgiando un *ethos* personale, sempre diverso ed individuato.

In *Ordo Amoris* (1913), Scheler scrive:

«L'uomo, ancor prima di essere un *ens cogitans* o un *ens volens*, è un *ens amans*»<sup>14</sup>.

E, ancora:

«Quel che chiamiamo [...] in modo figurato il “cuore” dell'uomo non rappresenta affatto un caos di ciechi stati affettivi, collegati e separati rispetto a altre cosiddette datità psichiche solo in base a

---

<sup>11</sup> Immanuel Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, op. cit., p. 159.

<sup>12</sup> Ivi, p. 161.

<sup>13</sup> Max Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit. Parte II; Capitolo VI, “Formalismo e persona”; A. “Sulla concezione teorica della persona in generale”.

<sup>14</sup> Ivi.

qualche legge causale. È esso stesso un'immagine articolata secondo gradi differenti di valore che rispecchia il cosmo di tutti i possibili aspetti degni di essere amati – in tal senso è un *microcosmo del mondo dei valori*»<sup>15</sup>.

### 3.3 Ampliamento del concetto di dignità umana come valore intrinseco

Scheler riconosce, con Kant, che il valore della persona è superiore a qualsiasi «prezzo». Scrive Kant: «ha un prezzo ciò al cui posto può esser messo anche qualcos'altro, di *equivalente*; per contro, ciò che si innalza al di sopra di ogni prezzo [...] ha una dignità»<sup>16</sup>. Tuttavia, non tutto ciò che per Kant ha prezzo è, per Scheler, contrario alla dignità.

Lo è certamente ciò che ha «prezzo di mercato», che, come scrive Kant, «si riferisce ai comuni bisogni e inclinazioni umani»<sup>17</sup>. Non lo è ciò che per Kant ha «prezzo d'affezione», che per Scheler, ha, invece, «valore affettivo». Un «prezzo d'affezione» è, per Kant, diverso da un «prezzo di mercato», ma pur sempre prezzo: «ciò che, anche senza presupporre un bisogno, si conforma a un certo gusto, cioè a un compiacimento del mero gioco, senza scopo, delle facoltà del nostro animo, ha un prezzo d'affezione»<sup>18</sup>. Gli esempi di Kant sono i seguenti: «l'abilità e la diligenza nel lavoro hanno un prezzo di mercato; lo spirito [...] la fantasia vivace e l'estro, un prezzo d'affezione; per contro, la fedeltà nel promettere, la benevolenza per principio (non per istinto) hanno un valore intrinseco»<sup>19</sup>. Per Scheler ciò che per Kant ha «prezzo d'affezione» – spirito, fantasia, estro –, ma anche ciò che per Kant ha valore di mercato – abilità e diligenza nel lavoro – contribuisce, insieme ad altre qualità morali, come fedeltà nel promettere e benevolenza, alla definizione del valore intrinseco della persona.

Scheler amplia il concetto kantiano di dignità umana, poiché tiene conto della capacità potenziale della persona di apertura intenzionale all'intera gamma dei valori, non soltanto quelli morali, e del tratto essenzialmente individuato della persona.

Chiamo aspetto *axiologico* della dignità umana il tratto che caratterizza la dignità umana come *valore intrinseco* (il termine 'axiologico' deriva dal greco 'áxios', 'che ha valore').

## 4 Dignità umana dal punto di vista del soggetto intenzionato

L'altro punto di massima novità della fenomenologia consiste nell'aver concepito la dignità umana dal punto di vista del soggetto *intenzionato*, superando la prospettiva formale e soggettivistica kantiana.

---

<sup>15</sup> Scheler, M., *Ordo Amoris*, op. cit., p. 83.

<sup>16</sup> Immanuel Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, op. cit., p. 157.

<sup>17</sup> Ivi.

<sup>18</sup> Ivi.

<sup>19</sup> Ivi, p. 159. Sull'elevare a legge universale di natura il promettere pur sapendo di non poter mantenere la promessa, come esempio paradigmatico di autocontraddittorietà *eidetica*; sull'elevare a legge universale il non soccorrere gli altri nel bisogno, come esempio di autocontraddittorietà *buletica*: cfr. Giampaolo Azzoni, *Pragmatica dell'incoerenza in Immanuel Kant*. In: Letizia Gianformaggio/Mario Jori (eds.), *Scritti per Uberto Scarpelli*. Milano, Giuffrè, 1997, pp. 1-50; Giampaolo Azzoni, *Menzogna come contraddizione pragmatica*. In: Gianfranco A. Ferrari (ed.), *Verità e menzogna: profili storici e semiotici*. Torino, Giappichelli, 2007, pp. 79-93.

#### 4.1 *Il sentimento del rispetto sulla base di un principio trascendentale*

La prospettiva kantiana rinviene la dignità in un principio trascendentale, la legge morale universale, che il soggetto scopre come in grado di darsi, in quanto, riflettendo, gli si impone come «fatto della ragione»<sup>20</sup>.

Una conseguenza di tale prospettiva è una concezione asettica del sentimento del rispetto (*Achtung*) per le persone, in quanto soggetti di autonomia morale: «il rispetto per la legge morale è un sentimento che nasce su un fondamento *intellettuale* [...] il solo che possiamo riconoscere interamente *a priori*, e di cui possiamo scorgere la *necessità*»<sup>21</sup>.

#### 4.2 *Il riconoscimento della dignità dell'altro sulla base di atti d'empatia.*

L'idea fondamentale della fenomenologia, che, a mio modo di vedere, costituisce una chiave di lettura interessante e innovativa per pensare il tema della dignità umana è che, nel mio relazionarmi al mondo, scopro che l'altro è individuo quanto me e, come tale, portatore della medesima dignità. È questa l'esperienza alla base del *vissuto* di empatia ('*Einfühlung*'), teorizzato da una fenomenologa, Edith Stein (1891-1942). L'empatia è l'esperienza elementare di *percezione* dell'altro in quanto altro io, l'esperienza in cui l'altro mi è dato come *un* altro, perché il suo corpo esprime immediatamente la presenza di una vita personale quanto sono io: vedo l'altro *viversi* nel proprio corpo allo stesso modo in cui io mi vivo nel mio. Scrive Stein sull'empatia:

«Così appare l'esperienza che un io in genere può cogliere di un altro io in genere»<sup>22</sup>:

«Io vedo un movimento dello stesso tipo del mio movimento proprio, [...] esso mi si presenta come un movimento dell'altro individuo»<sup>23</sup>;

«Come nei propri vissuti percepiti si manifesta il proprio individuo, così nei vissuti empatizzati si manifesta l'individuo estraneo»<sup>24</sup>.

Relativamente ai «propri vissuti», Stein afferma che «il soggetto nel sentire [...] vive se stesso, e vive i sentimenti come provenienti dalla “profondità del suo io”»<sup>25</sup>. Relativamente ai «vissuti empatizzati», Stein afferma che *vedo* ciascuna azione di un altro come azione che procede dal *suo* vissuto<sup>26</sup>.

Edmund Husserl (1859-1938), fondatore della fenomenologia, ha rilevato che gli atti d'empatia costituiscono la *condizione di possibilità* per avere coscienza esplicita di sé, data solo nella misura in cui ci si traspone o immagina nel punto di vista altrui, guardandosi con gli occhi di *un* altro. L'individuo non può costituirsi pienamente sulla sola base del vissuto del proprio corpo, poiché la costituzione presuppone una percezione di questo corpo, che non è data interamente al soggetto

<sup>20</sup> Cfr. le analisi di Roberto Mordacci, *Ragioni personali*. Roma, Carocci, 2008, pp. 86-92.

<sup>21</sup> Immanuel Kant, *Kritik der Praktischen Vernunft*. Riga, J. F. Hartknoch, 1788. Traduzione italiana di Vittorio Mathieu: *Critica della ragion pratica*. Bompiani, Milano 2000, p. 165.

<sup>22</sup> Edith Stein, *Zum Problem der Einfühlung* (1917). Traduzione italiana di Elio e Erika Schulze Costantini, *Il problema dell'empatia*. Roma, Studium, 1998, p. 79.

<sup>23</sup> Ivi, p. 162.

<sup>24</sup> Ivi, p. 113.

<sup>25</sup> Ivi, p. 205.

<sup>26</sup> Ivi, p. 169.

stesso. La costituzione dell'individuo è il risultato del vissuto del corpo proprio e della percezione dell'altro, in un costante "andirivieni" di percezioni:

«Non si può neppure lontanamente parlare del fatto che nell'auto-esperienza solipsistica io ritrovi come una realtà tutto ciò che di me è soggettivo insieme col mio corpo animato dato percettivamente, nella forma di una *percezione* [...]. Soltanto con l'empatia, col costante dirigersi delle osservazioni dell'esperienza verso la vita psichica appresentata insieme col corpo animato estraneo [...] si costituisce la conchiusa unità uomo»<sup>27</sup>.

#### 4.2.1 Fecondità degli *atti di empatia* in relazione al *rispetto*

Il concetto di empatia offre una chiave di lettura nuova e feconda per pensare il tema del *rispetto*: secondo i fenomenologi il rispetto è da concepirsi non come atteggiamento che si impone sulla base del riconoscimento di un principio trascendentale, come per Kant, bensì come sentimento che nasce dall'esperienza *viva* del soggetto intenzionato, dalla *percezione* diretta del suo valore.

Chiamo aspetto *deontico* della dignità umana il *dovere* di rispetto verso l'altro, sulla base del riconoscimento del suo valore.

L'aspetto *deontico* della dignità è individuato, per primo, da Kant, il quale lo cristallizza nella seconda formulazione 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 scopo, e mai come semplice mezzo»<sup>28</sup>.

Kant, però, non porta a compimento la formulazione dell'aspetto *deontico* della dignità, a causa della prospettiva trascendentale e soggettivistica, che gli impedisce di cogliere le potenzialità che dal concetto d'empatia derivano per il rispetto.

#### 4.2.2 Accezioni diverse del rispetto

##### 4.2.2.1 Sentimento (*Ehrfurcht*) vs. atteggiamento (*Achtung*)

La diversa concezione del rispetto in Kant e nei fenomenologi emerge chiaramente anche dall'utilizzo di due parole diverse, nel tedesco, per esprimere il sentimento del rispetto. Kant utilizza la parola '*Achtung*', Scheler la parola '*Ehrfurcht*'.

La parola '*Ehrfurcht*' esprime il sentimento del rispetto in senso forte: essa potrebbe tradursi anche con 'reverenza' o 'timore reverenziale'; la parola '*Achtung*' esprime, piuttosto, l'*atteggiamento* corrispondente al sentimento, poiché tale è l'*attenzione*, nella sfumatura che la parola *Achtung* suggerisce<sup>29</sup>.

La concezione del rispetto di Scheler emerge chiaramente da questo bel passo:

«Il rispetto non è un'aggiunta sentimentale alle cose bell'e pronte, percepite, tanto meno una mera distanza, eretta dal sentimento fra noi e le cose [...] esso è al contrario l'*atteggiamento in cui si*

---

<sup>27</sup> Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und einer phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch, *Phänomenologische Untersuchungen zur Konsitution* (1912-1929). Traduzione italiana di Vincenzo Costa lievemente modificata: *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. Libro secondo, *Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*. Torino, Einaudi, 2002, p. 169.

<sup>28</sup> Immanuel Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, op. cit., pp. 143-145.

<sup>29</sup> Roberta De Monticelli, *L'ordine del cuore. Etica e teoria del sentire*. Milano, Garzanti, 2003, p. 201.

percepisce qualcosa di più, che l'irrispettoso non vede e per il quale egli è cieco: il mistero delle cose e la profondità di valore della loro esistenza»<sup>30</sup>.

#### 4.2.2.2 Valore intrinseco ed esser meritevoli di rispetto

Un'affinata analisi del rispetto è data da Herbert Spiegelberg (1904-1990), filosofo fenomenologo, da poco riscoperto<sup>31</sup>.

Spiegelberg illumina due tratti essenziali della dignità umana, di cui il primo motiva il secondo: dignità come *valore intrinseco* dell'essere umano; dignità come *esser meritevole di rispetto*<sup>32</sup>. Utilizzando il linguaggio fenomenologico, potremmo chiamare i due tratti, rispettivamente, aspetto *noetico* ed aspetto *noematico* del concetto di dignità umana; ovvero, dignità umana dal punto di vista del soggetto intenzionante e dignità umana dal punto di vista intenzionato; aspetto *axiologico* ed aspetto *deontico* della dignità umana.

Spiegelberg rileva che, mentre il concetto di dignità come valore intrinseco è oggetto di mera contemplazione, il concetto di dignità come esser meritevole di rispetto implica una *pretesa (claim)* di attenzione, approvazione o supporto, e una correlativa azione di *soddisfazione* di tale pretesa<sup>33</sup>.

#### 4.2.2.3 Pretese (*claims*) vs. diritti (*rights*)

*Pretesa* e correlativa *soddisfazione* di tale pretesa corrispondono alla distinzione di Spiegelberg tra *claims/iura* (pretese) e *rights* (diritti): con 'pretese' (*iura/claims*) si intendono atteggiamenti diretti all'ottenimento di certe cose dovute all'individuo indipendentemente da qualsiasi regolamentazione giuridica. Con 'diritti' (*rights*) si intende ciò che dà la possibilità di *fare*, di rendere effettivo qualcosa che è dovuto all'individuo indipendentemente da qualsiasi regolamentazione giuridica<sup>34</sup>. Tra queste cose si trova, ad esempio, il rispetto, di cui i *diritti* sono strumento concreto di realizzazione.

#### 4.2.2.4 *Regard; respect; tolerance; worship*

Il rispetto, espresso dal termine inglese '*regard*', si specifica come atteggiamento riservato agli esseri umani, che dev'essere tutelato dai diritti. Il termine '*regard*' indica la «disponibilità a lasciare solo colui che è rispettato in quanto meritevole di simile indipendenza» («*willingness to leave the respected alone as deserving such independence*»)<sup>35</sup>.

---

<sup>30</sup> Max Scheler, *Zur Rehabilitierung der Tugend*. In Id., *Gesammelte Werke*, Bd. III: *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*. Francke Verlag, Bern-München 1955, pp. 13-31. Traduzione italiana lievemente modificata di Laura Boella, *Riabilitare la virtù*. In: Boella, Laura, *La vita emotiva*. Milano, Guerini, 1999, p. 172.

<sup>31</sup> Fra gli scopritori, in Italia, di Herbert Spiegelberg, il primo fu Paolo Di Lucia. Cfr. Paolo Di Lucia, '*Sollen*' in Herbert Spiegelberg. In: Daniela Veronesi (ed.), *Linguistica giuridica italiana e tedesca*. Padova, Unipress, 2000, pp. 69-84.

<sup>32</sup> Herbert Spiegelberg, *Human Dignity: a Challenge to Contemporary Philosophy*. In Gotesky, R. e Laszlo, E. (eds.), *Human Dignity*. New York, Gordon e Breach, 1971. Riedito in: Spiegelberg, Herbert, *Steppingstones toward an Ethics for Fellow Existents*. Dordrecht/Boston/Lancaster, M. Nijhoff, 1986, p. 192. Sul concetto di valore in Herbert Spiegelberg, cfr. Herbert Spiegelberg, *What Makes Good Things Good? An Inquiry into the Grounds of Value*. In: *Philosophy And Phenomenological Research*, Vol. 7, N. 4, 1947, pp. 578-611.

<sup>33</sup> Herbert Spiegelberg, *Human Dignity: a Challenge to Contemporary Philosophy*. In: Spiegelberg, Herbert, *Steppingstones toward an Ethics for Fellow Existents*, op. cit., p. 192.

<sup>34</sup> Herbert Spiegelberg, *Justice Presupposes Natural Law*. In: *Ethics*, Vol. 49, N. 3, 1939, p. 846-847.

<sup>35</sup> Herbert Spiegelberg, *Human Dignity: a Challenge to Contemporary Philosophy*. In: Spiegelberg, Herbert, *Steppingstones toward an Ethics for Fellow Existents*, op. cit., p. 194.

Il termine ‘*regard*’ individua un primo tratto del concetto di rispetto, che, per Spiegelberg, è caratterizzato da almeno altri tre tratti, designati, in inglese, dai termini ‘*respect*’, ‘*tolerance*’ e ‘*worship*’. Essi individuano, rispettivamente, un atteggiamento di rispetto verso la natura in generale – esseri umani, animali, piante –, ma anche per la verità e le leggi; un atteggiamento di mera tolleranza, espressa anche dal verbo tedesco ‘*respektieren*’, che indica un atteggiamento passivo, di distanza e non partecipato rispetto –; un atteggiamento di venerazione, sentimento che si manifesta nei confronti di Dio o degli esseri umani non in quanto tali, ma in quanto portatori di qualità particolari, ad esempio nei confronti degli eroi<sup>36</sup>.

La differenza tra il primo tratto e gli altri tre sta nel fatto che il primo, a differenza degli altri, si riferisce all’essere umano come tale<sup>37</sup>.

#### 4.3 *Necessità di un contenuto di valore per la giustificazione dei diritti*

Coerentemente con le analisi fenomenologiche, possiamo leggere gli atti d’empatia come fondamento degli atti di rispetto per l’essere umano e dei diritti che ne sono strumento concreto di realizzazione.

Tuttavia, come sottolinea il filosofo americano John Searle (\*1932) in un suo recente contributo<sup>38</sup>, una teoria dei diritti umani richiede, per essere accolta, una giustificazione, che implica un impegno su ciò che siamo disposti a considerare valore:

*«la giustificazione dei diritti umani non può essere eticamente neutrale. Ha a che fare [...] anche con una concezione di che cosa ha valore, attualmente o in potenza, nella nostra esistenza»<sup>39</sup>.*

Ritengo che una simile considerazione debba essere presa seriamente: cosa fa sì, in ultima analisi, che all’essere umano debbano essere riconosciuti diritti? Qual è il fondamento ultimo dei diritti dell’uomo?

Una risposta a alla domanda sul fondamento dei diritti implica un impegno sul *contenuto* del valore.

## 5 Il valore di dignità umana dal punto di vista del suo *contenuto*

### 5.1 Giustificazione dei diritti umani sulla base di un’«*esigenza assoluta*»

Certamente è difficile dare risposta alla domanda sul fondamento dei diritti dell’uomo, ma ritengo che una buona strada possa essere rinvenuta, ancora una volta, nelle analisi fenomenologiche sulla dignità umana.

Jeanne Hersch (1910-2000) sostiene che v’è una *condizione di conoscibilità* della dignità umana: essa risiede in un *sentire* comune agli esseri umani, che ha, come *contenuto*, l’«*esigenza assoluta*» di veder riconosciuta la possibilità di «fare di se stesso ciò che è capace di diventare»<sup>40</sup>.

---

<sup>36</sup> Ivi.

<sup>37</sup> Ivi, p. 195.

<sup>38</sup> John Rogers Searle, *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*. New York, Oxford University Press, 2010. Traduzione italiana di Guglielmo Feis, *Creare il mondo sociale. La struttura della civiltà umana*. Milano, Cortina, 2010.

<sup>39</sup> Ivi, p. 252.

<sup>40</sup> Jeanne Hersch, *Le droits de l’homme d’un point de vue philosophique* (1990). In: Hersch, Jeanne, *L’exigence absolue de la liberté. Textes sur le droits humains, 1973-1995*. Genève, MetisPresses, 2008, pp. 103-125. Traduzione italiana di Francesca De Vecchi: *I diritti umani da un punto di vista filosofico*. Milano, Mondadori, 2008, p. 73.

La filosofa trova parziale riscontro di questa tesi in un esperimento, che si traduce in una raccolta di testi<sup>41</sup> e costituisce uno degli aspetti più originali della sua opera: durante il periodo di permanenza all'Unesco in qualità di direttrice della Divisione di Filosofia (1966-1968), Hersch chiese a tutti i paesi membri dell'Unesco di inviarle, in occasione della celebrazione del ventesimo anniversario della Dichiarazione dei diritti dell'uomo, testi di qualsiasi genere letterario, in qualunque forma espressiva, che esprimessero un bisogno o un'attesa nel campo dei diritti umani. Hersch ricevette testi da ogni parte del mondo e tempo, ciascuno dei quali esprimeva, pur nella diversità di forme a seconda delle epoche e delle culture, un'«esigenza [...] come termine generale e comune»<sup>42</sup>: l'esigenza dell'essere umano di esercitare, contro schiavitù, minaccia, tortura, persecuzione, censura, ideologie – sono degli esempi – una libera gestione del proprio destino. Secondo Hersch una tale *esigenza* fa dell'essere umano un individuo portatore di valore particolare, la sua *dignità*, nella quale risiede il fondamento dei diritti dell'uomo:

«L'uomo sente vivere in lui [...] un'esigenza fondamentale: per il solo fatto che è un essere umano, qualcosa gli è dovuto: un rispetto, un riguardo; qualcosa che salvaguardi le sue occasioni di fare di se stesso ciò che è capace di diventare; il riconoscimento di una *dignità* che rivendica perché è il solo ad aspirare consapevolmente a un futuro»<sup>43</sup>.

Hersch punta l'attenzione sull'*impegno assoluto* (*engagement absolu*) che l'essere umano ripone nella definizione del suo proprio «essere», poiché in esso è in gioco la sua intera *esistenza*:

«È in questione qui *la possibilità di una decisione assoluta*, e questa possibilità esiste in ogni essere umano. Questo “punto”, il più radicato, il più *concreto*, è il solo a permettere l'esigenza *generale* dei diritti umani, perché può capitare a ogni essere umano di decidere: non farò questo – piuttosto morire»<sup>44</sup>.

## 5.2 Il tratto «assoluto» ed «essenzialmente individuale» della dignità umana

Coerentemente con le analisi di Hersch e Scheler, ritengo che il contenuto del valore di dignità umana riposi nel tratto *assoluto* ed *essenzialmente individuato* dell'impegno che l'essere umano ripone nella gestione del proprio destino e del proprio ordine di valori. È un tratto che Kant non aveva individuato, riconducendo il contenuto della dignità alla *forma* di una legge *universale*.

Il tratto *individuale* del contenuto del valore della dignità, messo in luce da Hersch e Scheler, potrebbe dare l'impressione di una prospettiva individualizzante sulla dignità umana e sui diritti di cui essa è a fondamento.

In realtà, non è così, poiché in Hersch l'«assoluto» della propria decisione tende sempre la mano all'«assoluto» della decisione dell'altro, che impone di essere riconosciuto. Hersch parla, a questo proposito, di una «trascendenza non posseduta».

---

<sup>41</sup>Jeanne Hersch, *Le droit d'être un homme. Recueil de teste*. Paris, Unesco, 1968. Traduzione italiana di Emilio Marini: *Il diritto di essere uomo*. Torino, SEI, 1973.

<sup>42</sup>Jeanne Hersch, *Quelques paradoxes des droits de l'homme* (1979). In Francesca De Vecchi (ed.): *L'exigence absolue de la liberté. Textes sur le droits humains, 1973-1995*. Genève, MetisPresses, 2008, p. 68.

<sup>43</sup>Jeanne Hersch, *I diritti umani da un punto di vista filosofico*, op. cit., p. 62

<sup>44</sup>Ivi, p. 68.

## 6 Fusione dei punti di vista del *soggetto intenzionante* e del *soggetto intenzionato*

Nel pensiero di Jeanne Hersch si trovano chiaramente fusi i punti di vista del soggetto intenzionante e del soggetto intenzionato; ovvero l'aspetto *axiologico* e l'aspetto *deontico* della dignità umana: accanto all'*esigenza assoluta* di ciascun individuo di essere riconosciuto, è data l'*esperienza* di una *trascendenza non posseduta*, che impone di riconoscere nell'*altro* la medesima esigenza. In queste due esperienze fondamentali riposa, per Hersch, il fondamento dei diritti umani:

«Questo possibile assoluto [...] si scinde in due esperienze misteriose: attraverso la possibilità della decisione assoluta [...] come pure quella *della decisione assoluta dell'altro*»<sup>45</sup>.

Aspetto *axiologico* ed aspetto *deontico* sono perfettamente fusi anche nel pensiero di Max Scheler:

«La verità [...] deve avere un contenuto diverso per ogni persona (nei limiti dell'apriorica struttura del mondo) precisamente perché il contenuto dell'essere del mondo è diverso da persona a persona. Che la verità sul mondo [...], in un certo senso, sia una "verità personale" [...] non consegue da una supposta "relatività", "soggettività", o "umanità" dell'idea di verità, ma dal nesso essenziale tra la persona e il mondo»<sup>46</sup>.

Ciò che Scheler intende dire è che l'esistenza di una «verità personale» sul mondo non va confusa con un relativismo o soggettivismo della verità. Ciò per due ragioni, l'una in comune con il pensiero di Jeanne Hersch; l'altra propria del pensiero di Max Scheler.

### 6.1 *Prima tesi anti-relativistica: il mondo come fonte infinita di valori*

La prima ragione per cui l'esistenza di una «verità personale» non va confusa con un relativismo della verità va rinvenuta, secondo Scheler, nell'esistenza di un «nesso essenziale tra la persona e il mondo».

Come specifica Scheler anche in un altro passo, la visione della verità non può che essere anti-relativistica, poiché è il mondo *stesso* a rivelare a ciascuna persona aspetti di valore sempre nuovi: esso porta con sé una «ricchezza di valori mai esauribile», poiché le cose possono «sviluppare tratti sempre nuovi da se stesse»<sup>47</sup>.

### 6.2 *Seconda tesi anti-relativistica: dovere di riconoscimento del valore altrui*

La seconda ragione per cui l'esistenza di una «verità personale» non va confusa con un relativismo della verità è data, secondo Scheler, dai «limiti dell'apriorica struttura del mondo»: nella varietà di valori che apre, il mondo impone alle persone un minimo di *obblighi* universali, fra i quali il riconoscimento del *valore* della persona altrui, della sua *dignità*, come individuo aperto quanto me al mondo di valori e, come tale, meritevole di rispetto:

---

<sup>45</sup> Ivi.

<sup>46</sup> Max Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit. Parte II; Cap. IV, "Formalismo e persona"; A. "Sulla concezione teorica della persona in generale", 3. "Persona e atto".

<sup>47</sup> Max Scheler, *Riabilitare la virtù*, op. cit., p. 173.

«il rispetto [...] solo ci dà la coscienza [...] che ogni passo *può* portare ad apparizione l'eternamente nuovo e giovane, l'inaudito e non visto»<sup>48</sup>.

### 6.3 Terza tesi anti-relativistica: dovere di responsabilità verso di sé

Che il tratto individuale della dignità umana non apra risvolti soggettivistici è chiaramente espresso anche da un terzo elemento, messo in luce da Hersch: l'essere umano ha un *dovere di responsabilità verso di sé*, che porta «l'impronta totale di una persona»<sup>49</sup>, non una presa di posizione qualsiasi o «arbitraria». Per Hersch l'essere umano ha il *dovere* di fare di sé ciò che è in grado di divenire, la responsabilità *non delegabile* sulle proprie scelte di vita e valore, al di là del *facile* richiamo di ogni ideologia, che si propone come sostituta dell'essere umano nel *difficile* ruolo di gestione del proprio destino:

«La cerniera comune [...] (dei) piani d'esistenza (dell'essere umano) è l'essere umano stesso, l'essere umano che esiste in essi più o meno coscientemente, assumendo con più o meno chiarezza la responsabilità della sua esistenza»<sup>50</sup>;

«Le ideologie devono uno dei loro più potenti mezzi di seduzione al fatto che esse tendono a liberare l'uomo da questo problema essenziale e difficile risolvendolo una volta per tutte al suo posto. Invece di essere proposta a ciascun uomo come un compito senza fine, la coesione dei piani di esistenza diventa l'affare di un corpo di dottrine, nel quale viene insegnata e attraverso di esso ottenuta»<sup>51</sup>

L'aspetto della dignità umana come responsabilità *di sé* è messo in luce anche da Herbert Spiegelberg, il quale rileva che se esistono valori che si qualificano per la dignità umana, devono essere individuati non in qualità esterne, come bellezza o bontà morale, che si aggiungono al valore intrinseco di una persona, ma in tratti che caratterizzano la persona come tale, distinguendola da altri esseri. Il tratto distintivo di una *persona* è, per Spiegelberg, la capacità, almeno potenziale, di partecipare alla realizzazione del proprio divenire, che, diversamente da bellezza o altri doni naturali, la persona ha, almeno fino a un certo punto, sotto il proprio controllo<sup>52</sup>; la responsabilità, almeno potenziale, di «sviluppo delle capacità»<sup>53</sup> e, in particolare, del «proprio essere»<sup>54</sup>.

Un simile aspetto è stato messo in luce, di recente, anche da Ronald Dworkin (\*1931), il quale afferma due principi che «insieme definiscono la base e le condizioni della dignità umana»<sup>55</sup>: l'uno è il valore oggettivo della vita umana; l'altro la *responsabilità* speciale che ogni persona ha sullo sviluppo della propria vita.

In Hersch e Spiegelberg si trova la formulazione di un doppio aspetto *deontico*: un dovere verso gli altri e un dovere verso se stessi; un dovere di riconoscimento del valore dell'*altro* e un dovere di riconoscimento del *proprio* valore. Hersch parla di «libertà responsabile» dell'essere umano come

---

<sup>48</sup> Ivi.

<sup>49</sup> Jeanne Hersch, *L'illusion philosophique*. Paris, Alcan, 1936. Traduzione italiana di Fernanda Pivano, *L'illusione della filosofia*, Mondadori, Milano 2004.p. 44.

<sup>50</sup> Jeanne Hersch, *Idéologies et réalité*. Paris, Plon, 1956, p. XIV. Traduzione dal francese e parentesi mie.

<sup>51</sup> Ivi.

<sup>52</sup> Herbert Spiegelberg, *Human Dignity: a Challenge to Contemporary Philosophy*. In: Spiegelberg, Herbert, *Steppingstones toward an Ethics for Fellow Existents*, op. cit., p. 195.

<sup>53</sup> Herbert Spiegelberg, *Justice Presupposes Natural Law*, op. cit., p. 346.

<sup>54</sup> Ivi, p. 348.

<sup>55</sup> Ronald Dworkin, *Is Democracy Possible Here? Principles for a New Political Debate*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006, p. 10. Traduzione italiana di Lucia Cornalba. *La democrazia possibile. Principi per un nuovo dibattito politico*. Milano, Feltrinelli, 2007.

libertà che l'essere umano esercita responsabilmente sia verso di sé, sia verso gli altri: l'essere umano deve rispondere della libertà che possiede, che impone anche certi *doveri*<sup>56</sup>.

## 7 Il principio etico del *dovere di dimenticare il bene per farlo*

L'esercizio responsabile della propria libertà verso se stessi può contemplare sia un bene, sia un male: il valore di una persona non è riconducibile alla scelta per un'opzione o l'altra, che ha ragioni insondabili, ma al fatto che la persona porti su di sé il *peso* della scelta. Scrive Hersch a proposito del rispetto:

«Colui che beneficia dell'azione non vuole servire da occasione alla bontà dell'altro, vuole essere amato o almeno riconosciuto»<sup>57</sup>.

Di qui il principio paradossale su cui si fonda l'etica di Hersch, il principio secondo cui *si deve dimenticare il bene per farlo*:

«Stabiliamo come principio morale che si deve fare il bene. Ma non amiamo per nulla coloro che fanno il bene in virtù di questo principio. Quando diciamo di una persona che è buona, questo non significa che si conformi a quel principio morale, ma che pensa al prossimo, che ama il prossimo, e che pensando al prossimo compie atti che manifestano la sua bontà. Pensare alla propria bontà sarebbe distruggerla; non si è buoni che dimenticando di esserlo»<sup>58</sup>.

## 8 *Impossibilità ontologica* che il bene sia «materia d'atto»

Max Scheler rileva la condizione di possibilità del principio poc'anzi citato: *l'impossibilità ontologica* che il bene sia materia d'atto. Il bene può manifestarsi soltanto *nell'atto*:

«È escluso che le materie assiologiche “buono” e “malvagio” diventino esse stesse materie d'atti di realizzazione [...]. Chi ad esempio non vuol fare il bene del prossimo – perché per lui non è importante la realizzazione di quel bene – ma coglie semplicemente un'occasione, nell'atto, “per fare il bene”, non è buono o non *fa* il “bene” in modo autentico; si tratta, al contrario, di una recitazione farisaica [...]: egli vuole solo apparire «buono» di fronte a se stesso [...], il valore «buono» si manifesta *nell'atto* [...] non può *mai* costituire la materia dell'atto [...]. Per una necessità essenziale, esso si trova per così dire “alle spalle” dello stesso atto; perciò non può mai essere intenzionato *da quest'atto*».<sup>59</sup>

---

<sup>56</sup> Cfr. Simone Weil, *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*. Paris, Galimard, 1949. Traduzione italiana di Franco Fortini: *La prima radice. Preludio a una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*. Milano, SE, 1989.

<sup>57</sup> Jeanne Hersch, *L'éthique: paradoxes de toujours et perversions d'aujourd'hui* (1986). In: Hersch, Jeanne, *L'exigence absolue de la liberté. Textes sur le droits humains, 1973-1995*. Genève, MetisPresses, 2008, p. 86.

<sup>58</sup> Jeanne Hersch., *L'illusion philosophique*, op. cit., p. 28.

<sup>59</sup> Scheler, M., *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit.; Parte I; Cap. I, “Etica materiale dei valori ed etica dei beni e degli scopi”; 2. “Il rapporto dei valori «buono» e «malvagio» con gli altri valori e con i beni”. Il parallelismo tra Jeanne Hersch e Max Scheler è evidenziato anche da Francesca De Vecchi, *La libertà incarnata. Filosofia, etica e diritti umani secondo Jeanne Hersch*. Milano, Mondadori, 2008.

## 9 Sviluppi di alcuni spunti sulla dignità umana in chiave giuridica

Vorrei concludere citando qualche esempio di un nesso possibile tra la prospettiva sulla dignità umana qui sviluppata e quella della Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea o Carta di Nizza.

Il Preambolo della Carta di Nizza afferma che un'istituzione politico-giuridica, l'Unione europea, *si fonda* sul valore della dignità umana<sup>60</sup> e le Spiegazioni relative alla Carta affermano che «la dignità della persona umana [...] costituisce la *base* stessa dei diritti fondamentali»<sup>61</sup>.

L'articolo 3 della Carta di Nizza, che sancisce il diritto all'integrità della persona e compare sotto il Capo I della Carta, intitolato alla *dignità*, specifica, in relazione alla medicina e alla biologia, il diritto all'integrità fisica e psichica e il diritto al consenso libero ed informato. Il riferimento agli atti d'empatia, al principio che *si deve dimenticare il bene per farlo*, alla tesi che afferma l'*impossibilità ontologica* che il bene sia materia d'atto, ma che piuttosto si manifesta *negli* atti, sono di estrema importanza se pensati in relazione ai temi del diritto all'integrità della persona e del consenso libero ed informato: in quanto percepisco *immediatamente* l'altro come individuo dotato, quanto me, di integrità fisica e psichica, non mi è dato disporre del suo corpo, se non attraverso un suo atto di consenso libero e informato.

L'articolo 3 sancisce, inoltre, un divieto, che costituisce uno dei punti più innovativi della Carta Nizza: il divieto di fare del corpo e delle sue parti una fonte di lucro. Si tratta di un divieto che ha sollevato un dibattito circa la sua applicabilità o meno anche al singolo<sup>62</sup>. Al di là della questione, il divieto presenta, a mio avviso, un nesso lampante con un principio di cui parlò Max Scheler: il principio del *pudore*. Scheler definì il pudore come «la rivelazione della bellezza nel gesto del suo nascondersi»<sup>63</sup>. Egli fa un esempio: una donna visibilmente brutta, che ha un gesto di pudore attira inconsapevolmente l'attenzione sulla possibilità che possieda bellezze nascoste, ma che non vediamo. Una persona è disposta a rivelare la sua «profondità di valore» solo a chi l'ama:

«Il “brutto” lo si nasconde semplicemente; il bello lo si “mette al riparo”, nascondendolo pudicamente»<sup>64</sup>.

Il divieto di fare del corpo e delle sue parti una fonte di lucro potrebbe essere letto, alla luce del principio del pudore, come il divieto di violare la dignità della persona nel suo «centro» o nucleo di valore<sup>65</sup>. Difficile è pensare come un tale divieto possa imporsi anche al singolo, in virtù del diritto d'autonomia sancito, nello stesso articolo 3 della Carta di Nizza, dal diritto al consenso libero ed informato, e dai diritti di libertà, che compaiono sotto il Capo II della Carta. Tuttavia, quand'anche un tale divieto non coinvolgesse l'individuo, resta fermo, sul piano morale, il *dovere* di rendere conto a se stessi del personale rapporto con la propria intimità, che rientra tra i doveri di un individuo verso se stesso.

---

<sup>60</sup> Carta dei diritti fondamentali. In: Tizzano, Antonio (ed.), *Codice dell'Unione europea*. Padova, CEDAM, 2005, p. 3.

<sup>61</sup> *Spiegazioni relative alla Carta dei diritti fondamentali (2007/C 303/01)*. In: Santosuosso Amedeo/Garagna Silvia/Bottalico Barbara/Carlo Alberto Redi (eds.), *Le scienze biomediche e il diritto*. Como-Pavia, Ibis, 2010, p. 228.

<sup>62</sup> Pierfrancesco Grossi, *Dignità umana e libertà nella Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea*. In: Massimo Siclari (ed.), *Contributi allo studio della Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea*. Torino, Giappichelli, 2003, p. 50.

<sup>63</sup> Max Scheler, *Riabilitare la virtù*, op. cit., p. 174.

<sup>64</sup> Ivi.

<sup>65</sup> Edith Stein parla di un *kern* (nucleo) per riferirsi a quanto di più visibile e inafferrabile vi sia di una persona, la dimensione più profonda e stratificata, che si manifesta nei suoi vissuti. Cfr. Edith Stein, *Einführung in die Philosophie*. Traduzione italiana di Anna Maria Pezzella, *Introduzione alla filosofia*. Roma, Città Nuova, 2001. Parte seconda: “I problemi della soggettività”; II. “La struttura ontica”; B) “La struttura della psiche”.

Avanzo l'ipotesi che il nesso tra dignità umana e pudore potrebbe avere uno sviluppo, sul piano giuridico, anche in riferimento al tema della riservatezza, strettamente connesso con il tema dell'integrità della persona. Il nesso tra dignità e riservatezza consisterebbe nel fatto che solo chi mi rispetta, può, in certo modo, contattarmi, conoscermi. Il nesso sussiste, se si è disposti a riconoscere che la riservatezza abbia un fondamento nella dignità umana. La giustificazione del diritto alla *privacy* starebbe non tanto in una visione proprietaria dei dati, quanto nel fatto che tale diritto impedisce che una persona sia identificata con una sua parte; che la persona venga ridotta ai suoi dati, anziché rispettata nella sua interezza. Un riscontro possibile di tale nesso è rinvenibile, ad esempio, in alcune sentenze della Corte costituzionale, come la sentenza 38 del 1973, ma anche nella Carta di Nizza, nella misura in cui il diritto alla libertà di opinione e di informazione, sancito nell'articolo 11 della Carta di Nizza, è limitato dal diritto al rispetto della propria vita privata e familiare, sancito nell'articolo 7 della Carta di Nizza<sup>66</sup>. Quest'ultimo è garantito dal diritto alla dignità umana, che è *inviolabile*<sup>67</sup>, come sancito dall'art. 1 della Carta, e *imbilanciabile*, come affermato nelle *Spiegazioni relative alla Carta*<sup>68</sup>.

---

<sup>66</sup> Cfr. Pierfrancesco Grossi, *Dignità umana e libertà nella Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea*, op. cit., p. 43.

<sup>67</sup> Ivi, p. 44.

<sup>68</sup> *Spiegazioni relative alla Carta dei diritti fondamentali (2007/C 303/01)*, op. cit., p. 228.

## 10 Riferimenti bibliografici delle opere citate

Azzoni, Giampaolo, *Pragmatica dell'incoerenza in Immanuel Kant*. In: Letizia Gianformaggio/Mario Jori (eds.), *Scritti per Uberto Scarpelli*. Milano, Giuffrè, 1997, pp. 1-50.

Azzoni, Giampaolo, *Menzogna come contraddizione pragmatica*. In: Gianfranco A. Ferrari (ed.), *Verità e menzogna: profili storici e semiotici*. Torino, Giappichelli, 2007, pp. 79-93.

Bianchi, Claudia, *Pragmatica del linguaggio*. Roma-Bari, Laterza, 2003.

*Carta dei diritti fondamentali*. In: Tizzano, Antonio (ed.), *Codice dell'Unione europea*. Padova, CEDAM, 2005.

De Monticelli, Roberta, *L'ordine del cuore. Etica e teoria del sentire*. Milano, Garzanti, 2003.

De Vecchi, Francesca, *La libertà incarnata. Filosofia, etica e diritti umani secondo Jeanne Hersch*. Milano, Mondadori, 2008.

Di Lucia, Paolo, 'Sollen' in Herbert Spiegelberg. In: Daniela Veronesi (ed.), *Linguistica giuridica italiana e tedesca*. Padova, Unipress, 2000, pp. 69-84.

Dworkin, Ronald, *Is Democracy Possible Here? Principles for a New Political Debate*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006, p. 10. Traduzione italiana di Lucia Cornalba. *La democrazia possibile. Principi per un nuovo dibattito politico*. Milano, Feltrinelli, 2007.

Grossi, Pierfrancesco, *Dignità umana e libertà nella Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea*. In: Massimo Siclari (ed.), *Contributi allo studio della Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea*. Torino, Giappichelli, 2003.

Hersch, Jeanne, *L'illusion philosophique*. Paris, Alcan, 1936. Traduzione italiana di Fernanda Pivano, *L'illusione della filosofia*, Mondadori, Milano 2004.

Hersch, Jeanne, *Idéologies et réalite*. Paris, Plon, 1956.

Hersch, Jeanne, *Le droit d'être un homme. Recueil de teste*. Paris, Unesco, 1968. Traduzione italiana di Emilio Marini: *Il diritto di essere uomo*. Torino, SEI, 1973. *Le droit d'être un homme. Recueil de teste*. Paris, Unesco, 1968. Traduzione italiana di Emilio Marini: *Il diritto di essere uomo*. Torino, SEI, 1973.

Hersch, Jeanne, *Quelques paradoxes des droits de l'homme* (1979). In Francesca De Vecchi (ed.): *L'exigence absolue de la liberté. Textes sur le droits humains, 1973-1995*. Genève, MetisPresses, 2008.

Hersch, Jeanne, *L'éthique: paradoxes de toujours et perversions d'aujourd'hui* (1986). In: Hersch, Jeanne, *L'exigence absolue de la liberté. Textes sur le droits humains, 1973-1995*. Genève, MetisPresses, 2008.

Hersch, Jeanne, *Le droits de l'homme d'un point de vue philosophique* (1990). In: Hersch, Jeanne, *L'exigence absolue de la liberté. Textes sur le droits humains, 1973-1995*. Genève, MetisPresses, 2008, pp. 103-125. Traduzione italiana di Francesca De Vecchi: *I diritti umani da un punto di vista filosofico*. Milano, Mondadori, 2008.

Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und einer phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch, Phänomenologische Untersuchungen zur Konsitution* (1912-1929). A cura di W. Biemel, in *Husserliana*, vol. IV, 1952. Traduzione italiana di Vincenzo Costa: *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. Libro secondo, *Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*. Torino, Einaudi, 2002.

Kant, Immanuel, *Die Metaphysik der Sitten*. Königsberg, Friedrich Nicolovius, 1797. Traduzione italiana di Giovanni Vidari (rivista da Nicolao Merker): *La metafisica dei costumi*. Roma-Bari, Laterza, 1991.

Kant, Immanuel, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*. Riga, J. F. Hartknoch, 1785. Traduzione italiana di Vittorio Mathieu: *Fondazione della metafisica dei costumi*. Milano, Rusconi, 1994.

Kant, Immanuel, *Kritik der Praktischen Vernunft*. Riga, J. F. Hartknoch, 1788. Traduzione italiana di Vittorio Mathieu: *Critica della ragion pratica*. Bompiani, Milano 2000.

Mordacci, Roberto, *Ragioni personali*. Roma, Carocci, 2008.

Scheler, Max, *Ordo amoris* (1913). In: *Gesammelte Werke*, vol. X, 2000. Traduzione italiana di Edoardo Simonotti: *Ordo amoris*. Brescia, Morcelliana, 2008.

Scheler, Max, *Zur Rehabilitierung der Tugend* (1913). In Id., *Gesammelte Werke*, Bd. III: *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*. Francke Verlag, Bern-München 1955, pp. 13-31. Traduzione italiana di Laura Boella, *Riabilitare la virtù*. In: Boella, Laura, *La vita emotiva*. Milano, Guerini, 1999.

Scheler, Max, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1916). In: *Gesammelte Werke*, Vol. II, 1954. Traduzione italiana di Roberta Guccinelli, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, in corso di pubblicazione.

Searle, John Rogers, *The Construction of Social Reality* (1955). Traduzione italiana di Andrea Bosco, *La costruzione della realtà sociale*. Torino, Einaudi, 2006.

Searle, John Rogers, *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*. New York, Oxford University Press, 2010. Traduzione italiana di Guglielmo Feis, *Creare il mondo sociale. La struttura della civiltà umana*. Milano, Cortina, 2010.

*Spiegazioni relative alla Carta dei diritti fondamentali (2007/C 303/01)*. In: Santosuosso Amedeo/Garagna Silvia/Bottalico Barbara/Carlo Alberto Redi (eds.), *Le scienze biomediche e il diritto*. Como-Pavia, Ibis, 2010.

Spiegelberg, Herbert, *Justice Presupposes Natural Law*. In: *Ethics*, Vol. 49, N. 3, 1939, pp. 343-348.

Spiegelberg, Herbert, *What Makes Good Things Good? An Inquiry into the Grounds of Value*. In: *Philosophy And Phenomenological Research*, Vol. 7, N. 4, 1947, pp. 578-611.

Spiegelberg, Herbert, *Human Dignity: a Challenge to Contemporary Philosophy*. In Gotesky, R. e Laszlo, E. (eds.), *Human Dignity*. New York, Gordon e Breach, 1971. Riedito in: Spiegelberg, Herbert, *Steppingstones toward an Ethics for Fellow Existents*. Dordrecht/Boston/Lancaster, M. Nijhoff, 1986.

Stein, Edith, *Zum Problem der Einfühlung*. Halle, M. Niemeyer, 1917. Traduzione italiana di Elio e Erika Schulze Costantini, *Il problema dell'empatia*. Roma, Studium, 1998.

Stein, Edith, *Einführung in die Philosophie*. In «Edith Steins Werke», vol. XIII, a cura di L. Gelber e M. Linssen. Freiburg, Herder, 1991. Traduzione italiana di Anna Maria Pezzella, *Introduzione alla filosofia*. Roma, Città Nuova, 2001.

Weil, Simone, *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*. Paris, Galimard, 1949. Traduzione italiana di Franco Fortini: *La prima radice. Preludio a una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*. Milano, SE, 1989.