

## Critica dell'idea di dignità

### *Critique of the idea of dignity*

di Andrea Tagliapietra  
Università Vita-Salute San Raffaele

**Abstract:** This article aims to compose a critical history of the idea of dignity. As an inviolable and incomparable value, dignity is essentially un-conditional. It is a part of the moral world and it is separated from economic evaluations, exception which confirms the global project of economization of the world started in the Modern Age. Beyond economic implications, dignity is connected with the semantic context of anthropological identity. Dignity is usually considered as a human right, unrelated to animals or different living beings. This opinion belongs to a humanistic ontology, which implicitly allows the exploitation of the nature. The present analysis proposes an idea of dignity irreducible to the economic logic of equivalence, and besides, a non-anthropocentric dignity, which learns from the nature the sense of the limit and the symmetry of the finitude.

**Keywords:** History of ideas; Critical philosophy; Dignity; Kingdom of ends; Anthropological difference; Humanism; Finitude.

1. La dignità nell'epoca della globalizzazione; 2. La definizione kantiana; 3. L'onore e la stima; 4. Il sublime. Un incondizionato antropologicamente determinato; 5. La dignità come identità differenziale dalla natura e dall'animale; 6. La dignità della natura e la simmetria del finito

### *1. La dignità nell'epoca della globalizzazione*

L'usura e il consumo delle parole non si arresta davanti alla loro maestà e importanza. Anche quelle che veicolano le idee più nobili, ragguardevoli ed elevate non possono sottrarsi agli effetti del tempo, effetti che al giorno d'oggi vengono accelerati e stravolti dal processo consumistico della comunicazione di massa. La comunicazione di massa è la gigantesca distilleria dell'ideologia che naturalizza e banalizza il nostro vocabolario e, inflazionandone i termini fino a rovesciarne il senso, li accompagna a svolgere, malgrado i significati che hanno custodito nel corso della storia, la *funzione disciplinare* che affida loro l'epoca che stiamo attraversando, che è quella della realizzazione del capillare progetto di *controllo biopolitico* sugli individui e sulle popolazioni da parte del capitale globale. La storia delle idee intesa in senso critico e non meramente antiquario recita, in questa prospettiva, un ruolo chiave, che è quello di restituire il peso storico alle parole nella dinamica dell'attualità. In questo modo la storia delle idee mette a nudo il lavoro di inebriamento e di appiattimento dell'ideologia, fungendone da vero e proprio antidoto, e restituisce al gioco terminologico i conflitti che esso ospita, assieme alla carica di possibilità non risarcite che i termini più significativi del linguaggio, quelli in cui si sono sedimentate le idee portanti

della configurazione simbolica del reale, possono ancora proiettare sul nostro presente e sulla liberazione del nostro futuro.

In particolare, proprio le parole cardinali della morale sembrano piegarsi al disegno biopolitico del capitale globale, ponendosi sul crinale fra la strategia nichilistica del rigetto metodico di tutto ciò che, appartenendo ai codici simbolici delle tradizioni e delle culture, viene interpretato come un possibile punto di resistenza all'asimbolia funzionale del controllo, e la tattica utilitaristica del loro mirato reimpiego retorico, in chiave, cioè, meramente strumentale, per sostenere con efficacia persuasiva l'estensione del dominio della manipolazione sui soggetti che a quel progetto appaiono, appunto, assoggettati. Immoralità e moralismo, con i loro correlati operativi di rassegnazione e indignazione, divengono i due estremi polari fra cui oscillano tutti i grandi termini di quel lessico dell'etica e della morale, ma anche della politica e finanche dell'estetica e della poetica, che la plurimillenaria avventura del pensiero filosofico ci ha consegnato e di cui noi siamo, quindi, eredi e giocoforza custodi.

In un incrocio di quel lessico che è divenuto vieppiù rilevante e, anzi, decisivo con l'età moderna, si colloca la parola attorno a cui intendiamo soffermarci pensosi. La parola è *dignità*.

Quante volte nel corso di una giornata udiamo pronunciare questa parola? La dignità si associa vuoi all'universale, vuoi al singolare. Essa è la più ampia affermazione del fondamento del principio morale, la base dei diritti universali, nonché l'accorata e contestuale protesta delle casistiche determinate della loro violazione. Eccola, allora, risuonare nel più generale dei contesti, quello della cosiddetta *dignità umana*, ma eccola, subito dopo, particolarizzarsi e suddividersi dalla sua prima radice, regionalizzandosi, per così dire, nelle figure specifiche della *dignità di...* che, di volta in volta, viene umiliata e offesa: la dignità della donna, che ci parla della discriminazione dei generi e dei sessi, la dignità del bambino, che ci dice dell'abuso e dello sfruttamento dell'infanzia, la dignità dell'anziano, che denuncia il rifiuto contemporaneo dell'idea di vecchiaia, l'abbandono, il degrado e la solitudine dei vecchi, ecc. Ma anche, e l'elenco potrebbe allungarsi a piacere, la dignità del lavoro e dei lavoratori, dei precari e dei disoccupati; la dignità dei poveri, qui e nelle *favelas* e negli *slums* delle grandi metropoli globali; la dignità degli immigrati o, come si dice oggi, dei migranti senza destinazione; la dignità dei giovani intesi come categoria sociologica travolta dalla crisi economica; la dignità del malato e dei malati; la dignità dei disabili, la dignità degli handicappati, dei sordi, dei muti, dei ciechi e degli invalidi, o dei diversamente abili come vuole la disciplina del parlare "politicalmente corretto"; la dignità dei folli rinchiusi, prima della riforma ispirata da Franco Basaglia, nella degradante cattività dei manicomi; la dignità dei carcerati che, pur colpevoli e condannati, non devono essere offesi dalla pena aggiuntiva del sovraffollamento e dell'incuria delle carceri; la dignità dei prigionieri di guerra e dei soldati sconfitti, di cui le convenzioni internazionali prescrivono, a differenza dei guerriglieri e dei terroristi, il rispetto della divisa e del grado così come

gli antichi codici militari riconoscevano l' "onore delle armi"; la dignità del tiranno e del dittatore decaduto, si tratti di Saddam Hussein o di Gheddafi, il cui corpo, vivo o morto, non venga fatto oggetto di umiliazione e di scempio. E, quindi, oltre quello che si credeva essere un confine semantico del termine, ecco la dignità estendersi al di là della vita e sul suo limite, per cui si può difendere la dignità dei caduti, dei morti, ma anche, per altri versi, dell'embrione e del feto. Infine, assecondando il moto espansivo della sensibilità etica contemporanea che va dall'alterità significativa verso l'apertura del semplicemente altro, ossia dal condizionato all'incondizionato, non si può forse parlare della dignità dell'animale, già intuita dai poeti e oggi al centro delle battaglie contro le pratiche concentrazionarie dell'allevamento industriale e della vivisezione, se non della dignità del vivente in quanto tale, a cui ci conduce in particolare l'alto messaggio spirituale di alcune tradizioni religiose non occidentali?

D'altra parte, quante volte, nelle pieghe del discorso pubblico e privato che ci avvolge, ci plasma e ci attraversa si potrebbe dire ininterrottamente, ne va della mia, della tua, della loro, della nostra dignità? La dignità sembra un presidio inviolabile che custodisce e ci custodisce a prescindere da ogni considerazione e da qualsivoglia circostanza. Insomma, per esprimere ciò che stiamo dicendo con un gioco di parole, *quando si tratta della dignità non si tratta*. La dignità, come uno scudo splendente e adamantino, dovrebbe difendere ciò che resta sempre *uguale* in ciascuno, ovvero la *differenza* irriducibile che lo costituisce come quell'essere unico, insostituibile e irripetibile che è. Ne consegue che la forma di questo presidio non potrebbe esser altra da quella che stabilisce l'impossibilità assoluta dell'equivalenza, dello scambio e, quindi, di qualsiasi negoziazione. La dignità dovrebbe rappresentare la linea invalicabile di una *qualità* incostruibile, che si dà e si istituisce in quanto esterna alle mediazioni delle pratiche giuridiche, politiche e sociali e che, rispetto ad esse, funge da punto di resistenza e, in prospettiva, da fondamento di ogni discorso morale e politico.

Eppure il condizionale, qui, è quantomai d'obbligo. Come già avvisavano Marx ed Engels nelle pagine del *Manifesto del partito comunista* (1848), là dove l'affermarsi dell'ideologia capitalistica, «non ha lasciato fra uomo e uomo altro vincolo che il nudo interesse, il freddo "pagamento in contanti" (*kein anderes Band zwischen Mensch und Mensch übriggelassen als das nackte Interesse, als die gefühllose "bare Zahlung"*)», la forma universale della merce ha disciolto anche «la dignità personale nel valore di scambio (*Sie hat die persönliche Würde in den Tauschwert aufgelöst*)»<sup>1</sup>. Il particolare suono falso e retorico che la parola dignità assume nel discorso

<sup>1</sup> «Dove ha raggiunto il dominio, la borghesia ha distrutto tutte le condizioni di vita feudali, patriarcali, idilliche. Ha lacerato spietatamente tutti i variopinti vincoli feudali che legavano l'uomo al suo superiore naturale, e non ha lasciato fra uomo e uomo altro vincolo che il nudo interesse, il freddo "pagamento in contanti". Ha affogato nell'acqua gelida del calcolo egoistico i sacri brividi dell'esaltazione devota, dell'entusiasmo cavalleresco, della malinconia filisteo. Ha disciolto la dignità personale nel valore di scambio e al posto delle innumerevoli libertà patentate e onestamente conquistate, ha messo, unica, la libertà di

pubblico quotidiano dipende oggi da questa constatazione elementare, ossia dal fatto che essa contrasta con la più profonda convinzione dell'epoca. Essa, infatti, per parafrasare la pubblicità televisiva delle carte di credito MasterCard (ossia dell'equivalente generale del denaro nella sua forma "plastica" e "di plastica", quella che consente la *tracciabilità* e cioè associa l'unicità del nostro *esservi*, la "traccia" che lasciamo, per dirla con Lévinas, Ricoeur e Derrida, alle mere operazioni di pagamento, all'universale forma della compravendita per cui *emo ergo sum*, "compro dunque sono"), è l'*affermazione di principio di ciò che non ha prezzo* in un orizzonte simbolico, storico e culturale, in cui vige *la regola per cui dopotutto, tutto ha un prezzo*. Allora, come del resto già accadeva nel dispositivo retorico della succitata pubblicità, l'affermazione di principio finisce per rafforzare la regola, alla stregua di quanto avviene per quelle eccezioni che - recita il detto popolare - finiscono sempre per confermarla. Anzi, hanno lo scopo di confermarla. Così ciò che non si può comprare, sebbene non si voglia ammetterlo consapevolmente, appare il risultato della panoplia di cose comprate. Alla stregua della tromba che, certo, non fa il trombettista, benché sia altrettanto certo che non ci sarà mai un trombettista senza la tromba su cui imparare a suonare. In questo modo si nasconde nella casualità (sarò in grado o no di imparare a suonare), la concreta limitazione di possibilità data da ciò che ha prezzo e che mi consente di accedere a quella eventuale casualità (infatti se non posso acquistare la tromba, non potrò mai sapere se sarò in grado o no di imparare a suonare).

L'isolamento dell'inintenzionale rispetto all'intenzionalità e dell'evento biografico personale (scoprirsi trombettista) nei confronti della *forma merce* (comprare la tromba) nasconde la loro coimplicazione inconscia, così come la concettualizzazione settecentesca della dignità nei termini di *ciò che non ha prezzo* - è il nucleo teorico della definizione kantiana che ci accingiamo ora a prendere in esame -, cela nel suo inconscio l'accettazione, storicamente determinata in coincidenza delle grandi sistemazioni teoriche dei classici dell'economia politica (Adam Smith, David Ricardo, Thomas Robert Malthus, Jean-Baptiste Say, ecc.), del postulato capitalistico della forma universale della merce, in base al quale, invece, *tutto ha un prezzo*. Del resto, a più di due secoli da quei teorici del mercato, la nostra è l'epoca del capitalismo assoluto, in cui accanto alle formali dichiarazioni in favore della "dignità umana" è possibile leggere, sempre con maggior frequenza, le repellenti espressioni "capitale umano" e "risorse umane". Se internet è lo specchio magico del mondo, in cui possiamo vedere il nostro presente e insieme il nostro futuro, il motore di ricerca Google, la principale porta d'accesso all'universo virtuale della rete, registra oggi, 7 maggio 2016, 4.800.000 ricorrenze per *human dignity*, mentre *human capital* appare 21.900.000, ovvero

---

commercio priva di scrupoli. In una parola: ha messo lo sfruttamento aperto, spudorato, diretto e arido al posto dello sfruttamento mascherato d'illusioni religiose e politiche» (K. Marx, *Manifest der kommunistischen Partei*, London 1848 (ora in K. Marx – F. Engels, *Werke*, Dietz Verlag, Berlin. Band 4, 6. Auflage 1972, unveränderter Nachdruck der 1. Auflage 1959, Berlin/DDR., pp. 459-493, pp. 464-465); ed. it., *Manifesto del partito comunista*, a c. di E. Cantimori Mezzomonti, Laterza, Roma-Bari 1974, p. 58).

circa 4 volte di più e infine *human resources* totalizza 203.000.000 records, ben 20 volte il risultato della prima.

## 2. La definizione kantiana

Kant, nelle pagine della *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785), riconduceva la nozione di *dignità* alla differenza fra ciò che può essere comprato e ciò che non ha prezzo. «Nel regno dei fini», egli scrive

tutto ha un *prezzo* (*Preis*) o una *dignità* (*Würde*). Il posto di ciò che ha un prezzo può esser preso da qualcos'altro di *equivalente* (*Äquivalent*). Al contrario, tutto ciò che è superiore a ogni prezzo e non ammette nulla di equivalente, ha una dignità. Ciò che concerne le inclinazioni e i bisogni generali degli uomini ha un *prezzo di mercato* (*Marktpreis*); ciò che, a prescindere dal bisogno, è conforme a un certo gusto, cioè al compiacimento che si prova per il semplice gioco senza scopo delle nostre facoltà mentali, ha un *prezzo d'affezione* (*Affektionspreis*); ma ciò che costituisce la condizione necessaria perché qualcosa possa essere un fine in sé, non ha soltanto un valore relativo (*relativer Wert*), o prezzo, ma un valore intrinseco (*innerer Wert*), cioè *dignità*.<sup>2</sup>

Il maestro di Königsberg non modificava sensibilmente il suo pensiero in proposito fino all'ultimo intervento sul tema, che registriamo, dodici anni più tardi, nei *principi metafisici della dottrina della virtù*, collocati all'interno dell'ampia e laboriosa cornice sistematica della *Metafisica dei costumi* (1797), nell'ambito della parte seconda, capitolo primo, sezione seconda, dei *principi*, che tratta *Dei doveri morali verso gli altri uomini derivanti dal rispetto* (*Achtung*) a loro dovuto. Lì, dopo aver definito, al paragrafo 37, la *dignità* (*die Würde, dignitas*) impiegando, ancora una volta, la metafora economica di «un valore che non ha nessun prezzo, nessun equivalente con il quale si possa scambiare l'oggetto dell'estimazione (*aestimii*)», nel successivo paragrafo 38 Kant afferma che, coerentemente con l'imperativo categorico della legge morale che indica nell'essere umano sempre il fine e mai il mezzo dell'agire intenzionale, si deve ammettere che l'umanità, in se stessa e in quanto tale, è una dignità (*Die Menschheit selbst ist eine Würde*). Ecco allora che l'uomo, prosegue il filosofo tedesco, in virtù della dignità che gli è propria,

non solo si eleva al di sopra di tutti gli altri esseri della natura che non sono uomini, destinati per questo, appunto, a servirgli da strumento, ma anche, di conseguenza, si innalza al di sopra di tutte le cose. Come l'uomo non può vendere se stesso per nessun prezzo (ciò che

<sup>2</sup> I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Riga 1785 (KGS IV, pp. 385-463, pp. 434-435); ed. it., *Fondazione della Metafisica dei costumi*, a c. di R. Assunto, Laterza, Roma-Bari 1985, p. 68. Per i testi kantiani la sigla KGS rinvia all'edizione dei Kant's Gesammelte Schriften, Königlich Preussischen [poi Deutschen] Akademie der Wissenschaften, de Gruyter, Berlin-Leipzig 1900-ss, seguita dall'indicazione del volume e della pagina.

sarebbe contrario al dovere della stima verso se stesso (*die Pflicht der Selbstschätzung*), così egli non può agire contrariamente al rispetto che gli altri devono necessariamente a loro stessi come uomini, vale a dire egli è obbligato a riconoscere praticamente la *dignità dell'umanità* (*die Würde der Menschheit*) in ogni altro uomo; in conseguenza incombe su di lui un dovere, il quale consiste nel rispetto che egli deve dimostrare necessariamente a ogni altro.<sup>3</sup>

A nessun lettore di queste versioni della definizione kantiana di dignità può sfuggire la costante presenza del contesto economico come sfondo semantico da cui muove la costruzione stessa del significato. Nella *Fondazione della metafisica dei costumi* si giunge persino a distinguere *prezzo di mercato* e *prezzo d'affezione*, estendendo la categoria del prezzo al di là del bisogno e dell'utile, per rimarcare ulteriormente che la dignità è estranea alla logica dello scambio, ma restringendone di fatto il campo d'esercizio e adombrando - «non ha soltanto (*nicht bloß*) un valore relativo» recita il testo - una sovrapposizione fra valore relativo e valore intrinseco, che possono interessare lo stesso oggetto. Nella *Metafisica dei costumi*, poi, si afferma esplicitamente che «l'uomo non può vendere se stesso per nessun prezzo», rendendo evidente ciò che la definizione intende stabilire, ossia l'esistenza di uno spazio minimo di tutela, preservato dall'equivalenza generale di ciò che può essere venduto e comprato. Questo spazio coincide con l'umanità in quanto qualità distintiva degli esseri dotati di ragione e in grado, quindi, di porsi delle finalità autonome. Ma, osserviamo per inciso, questa definizione rigetta su tutti gli altri esseri della natura e su tutte le cose in generale il destino di essere usati come strumenti, ossia come mezzi, da parte dell'uomo. A sua volta il testo induce a identificare strumentalità e scambiabilità, riportando, in conformità con il punto di vista del capitalismo, la prassi produttiva e la considerazione dei mezzi di produzione alla forma mercantile. Essere strumenti significa avere un prezzo ed essere oggetti passivi di procedure di scambio.

Anzi, a ben guardare la definizione kantiana di dignità può essere rovesciata al positivo scorgendovi l'affermazione, fatta salva la riserva d'eccezione dell'umanità, dell'universale predisposizione della natura, dei viventi e dell'intero mondo alla *forma merce* e alla relazione mercantile. Se poi ritorniamo alla versione della definizione fornitaci della *Fondazione della metafisica dei costumi*, non possiamo non notare che la stessa riserva dell'umanità viene intaccata dalla *forma merce*, dal momento che il maestro di Königsberg sostiene che hanno un *prezzo di mercato* (*Marktpreis*) i bisogni e le inclinazioni generali degli uomini e un *prezzo d'affezione* (*Affektionspreis*) tutte le istanze che esprimono il gusto e le facoltà dei singoli individui e, di conseguenza, rappresentano quelli che potremmo definire i bisogni immateriali dell'essere umano. In questo modo, sia la sfera della corporeità e della socialità che quella della cultura in senso generale e del fare artistico sembra si possano concedere al mercato e alle sue determinazioni, restringendo l'idea di dignità umana al solo dispositivo

<sup>3</sup> I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, Königsberg 1797 (KGS VI, pp. 203-493, pp. 462-463); ed. it., I. Kant, *La metafisica dei costumi*, tr. a c. di G. Vidari, riveduta da N. Merker, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 333-334.

formale della ragione in connessione con il libero esercizio della volontà, da essa regolato secondo quanto esposto nelle pagine della *Critica della ragion pratica*.

La definizione kantiana mette in rapporto di simmetria perfetta la nozione di dignità con quella di rispetto. Il rispetto riconosce la dignità, la dignità obbliga al rispetto. La dignità è, insieme, *dovere della stima verso se stessi (die Pflicht der Selbstschätzung)* e *dovere del rispetto verso gli altri (die Pflicht der Achtung gegen andere Menschen)*. Il rispetto è, quindi, il riconoscimento del diritto simmetrico all'autostima degli altri. Ma soprattutto, la dignità è un valore non relativo, né misurabile. Kant usa, di contro all'idea di *valore relativo (relativer Wert)* che si ricava dalla sfera economica, dove, come si è detto, tutto ha un prezzo in quanto tutto può essere misurato e comparato - soggetto cioè ad *equivalenza* -, l'espressione *valore intrinseco (innerer Wert)*, cioè un valore che, a differenza dell'altro, è incomparabile.

La dignità si pone, quindi, in modo *incondizionato* e non può essere oggetto, come si diceva, di alcuna negoziazione, di alcuna trattativa, di alcuna misurazione, di alcuna comparazione. Per approfondire questo aspetto decisivo dell'idea di dignità proviamo a sviluppare un rapido confronto con altre due nozioni comuni che implicano una relazione di rispetto, *ma di tipo condizionato*, vale a dire l'onore e la stima.

### 3. L'onore e la stima

La notte dopo la battaglia di Pavia, Francesco I re di Francia, sconfitto e fatto prigioniero dall'esercito imperiale di Carlo V, scrive alla madre, la regina Luisa di Savoia, una lettera che consegna alla storia un celebre detto: *tutto è perduto fuorché l'onore*. Siamo nel 1525 e l'*honneur* evocato dal bellicoso sovrano francese è pertinente alla virtù guerresca e al prestigio militare, che sa concedere, al nemico, vinto ma valoroso, l'"onore delle armi". L'"onore", per l'uomo di quest'epoca, che Dürer raffigurerà come un cavaliere che attraversa il mondo in compagnia della morte e del diavolo, è la parola che nomina la distinzione gerarchica e il rango dell'antica nobiltà feudale, che passa dall'autunno del Medioevo alle nascenti monarchie nazionali dell'età moderna. Ecco la nozione cardine di un codice e di un'estetica dell'esistenza che, fino al romanticismo e alle soglie della contemporaneità, farà del "punto d'onore" e delle "questioni d'onore" lo sfondo per la messa in scena del rito, privato e pubblico insieme, del duello. Ma l'onore dei duellanti, la ricomposizione del reciproco rispetto tramite un rapporto diretto e cruento, scandito dai momenti dell'offesa, della sfida e della soddisfazione, è anche una traduzione sofisticata e altamente ritualizzata di quel concetto dell'onore come ordine interno dei rapporti di un mondo organico e patriarcale, che ritroviamo nell'arcaica cultura mediterranea dell'"uomo d'onore" e del "delitto d'onore". Un onore, quindi, come concetto virile per eccellenza, esercitato nei rapporti con gli altri membri maschili della comunità e riflesso nel decoro che la condotta, soprattutto sessuale, della moglie, delle figlie o delle sorelle, conferisce al marito, al padre, ai fratelli e al "buon nome" della famiglia.

Nello scenario della società contemporanea sembra che il concetto d'onore sia condannato a svolgere un ruolo tutto sommato trascurabile, a metà strada fra l'espressione retorica, altisonante ma vuota, e gli echi lontani di mentalità arcaiche o di nostalgie reazionarie. Eppure, anche nella Costituzione della Repubblica italiana è previsto un ruolo per l'onore, là dove, all'articolo 54, leggiamo che «I cittadini cui sono affidate funzioni pubbliche hanno il dovere di adempierle con disciplina ed onore». È evidente che l'onore di cui parla la Carta costituzionale non è quello della società aristocratica di Francesco I, in cui esso andava di pari passo con il rango, con il privilegio della nascita e con il senso di appartenenza ad una casta guerriera, dei quali costituiva l'intrinseco sentimento. L'onore repubblicano, invece, è l'onore possibile in una società di eguali. Si tratta, per riprendere il titolo di un bel libro di Francesca Rigotti, dell'*onore degli onesti*<sup>4</sup>. Quando qualcuno allude ironicamente all'improprietà semantica che si cela dietro la qualifica di "onorevole" conferita ad un politico e parlamentare piuttosto malandrino, non fa che esprimere il disagio di chi, fedele al senso più profondo dell'etimologia, vede nell'esercizio dell'"onestà" il contenuto distintivo della nozione di onore. L'aggettivo *honestus*, si sviluppa, infatti, nella lingua latina, a partire dal sostantivo *honus*, ossia "onore". Ecco che l'onestà non è che il comportamento di colui che, per la sua buona condotta e per i suoi meriti, è degno di pubblico riconoscimento.

C'è un brillante aforisma di Schopenhauer che ben riassume il porsi dell'onore sull'esile crinale fra l'essere e l'apparire, fra la percezione di sé e la considerazione degli altri: «l'onore è la coscienza esterna e la coscienza è l'onore interno»<sup>5</sup>. Quale nozione della sfera dell'essere, l'onore è, per dirla con Aristotele e Cicerone, ma anche per l'etica cristiana di Tommaso d'Aquino, il "premio della virtù", l'autostima di chi sa di aver operato con integrità e rettitudine. Federico II, il re filosofo amico di Voltaire - che, per inciso, produsse un'importante variazione sul detto di Francesco I, scrivendo che *non si è perduto niente, quando ci resta l'onore* -, sosteneva che, più che sulle mere opinioni degli altri, l'onore è fondato sulla soddisfazione ineffabile che si prova incontrando l'approvazione di altri esseri umani, benevoli e ragionevoli.

È impossibile disgiungere l'onore da un palcoscenico, da un teatro dell'agire morale in cui l'azione del singolo individuo risulta valutabile da un pubblico più o meno vasto. L'onore è condizionato dalla comparazione e dal riconoscimento. La nozione di onore, nonostante gli sforzi dei moralisti classici tendenti a ricondurla esclusivamente all'interno di un'etica del autoriconoscimento della virtù interiore, non può evitare di riflettersi nell'esteriorità di un'etica dell'opinione pubblica. Come scriveva Diderot nell'*Encyclopédie*<sup>6</sup>, si avrà così

<sup>4</sup> F. Rigotti, *L'onore degli onesti*, Feltrinelli, Milano 1998; sull'idea di onestà si veda anche id., *Onestà*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2014.

<sup>5</sup> A. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena. Kleine Philosophische Schriften*, Druck und Verlag von A. W. Hayn, Berlin 1851; ed. it., *Parerga e paralipomena*, Adelphi, Milano 1998, vol. 1, pp. 476-477.

<sup>6</sup> *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres*, in 17 volumi o tomi e 11 di tavole, edd. Briasson, David, Le Breton, Durand, Paris-Neufchâtel, Paris 1751-1772 (facsimile

l'onore che è in noi, fondato su ciò che siamo, e l'onore che è negli altri, fondato su ciò che gli altri pensano di noi.

L'onore e gli onori si ottengono con azioni particolari, cioè, da ultimo, in seguito ad uno scambio fra ciò che si fa e l'approvazione da parte degli altri per ciò che si è fatto. Per esempio, l'azione valorosa, in battaglia, consente di fregiarsi di un'onorificenza o di conseguire un grado militare. Oppure, anticamente, di acquisire un titolo nobiliare conferito dal sovrano. Lo studente che supera l'esame, dando prova delle sue capacità e del suo impegno, merita il bel voto e, in conclusione del *cursus studiorum*, l'onore della laurea. Ma gli onori, come già ben prima di Kant accadeva – e come oggi continua ad accadere, magari con i titoli di studio acquistati all'estero –, si possono anche comprare, com'era d'uso da parte dei ricchi borghesi in epoca monarchica, i quali, per “nobilitarsi”, erano soliti acquisire, per loro stessi e, quindi, per i loro discendenti, titoli e cariche pubbliche. Al contrario, oggi, all'epoca del capitalismo realizzato e del dominio universale della forma simbolica del denaro e della merce, ciò che è meramente onorifico, come un “titolo onorifico”, sottolinea la sua non corrispondenza ad alcuna retribuzione e, quindi, la sua mancanza di valore economico (e se l'economia è il tutto o la struttura del tutto, il suo “non valer nulla”). Significativo è lo sviluppo del termine *onorario*, che oggi indica il compenso ricevuto da un professionista, come un medico, un avvocato o un architetto, per le opere inerenti la sua professione o d'ingegno, a proposito di cui il dizionario etimologico si affretta a precisare «quasi dato non per il servizio reso, ma solo per onore»<sup>7</sup>.

Anche la *stima* si merita, ossia, come gli onori, è il risultato manifesto di un'equivalenza, del riconoscimento di un agire ad essa adeguato. Solo che, a differenza degli onori, la stima, più che a un fatto, si lega alla persona che ne è oggetto e non può essere acquisita se non mediante il merito o, comunque, la sua certezza personale. Gli onori sono cioè esteriori e, per questo, possono essere oggetto di relativa compravendita o, comunque, di un agire intenzionato, interessato e strumentale per ottenerli (pensiamo, ad esempio, all'atleta che partecipa alle olimpiadi per vincere una medaglia), mentre la stima non si può comprare e non può essere il risultato diretto di un'azione, ma, per così dire, la conseguenza collaterale dell'agire degno di stima, che deve apparire, riguardo ad essa, sostanzialmente disinteressato. La stima, quindi, può aggiungersi all'onore come suo riflesso soggettivo, e tale soggettività appare dal punto di vista di chi è oggetto di stima, che risulta stimabile, come si è detto, per il suo modo di essere personale (riprendendo l'esempio dell'atleta, pensiamo al campione che, nel corso di una gara, compie un gesto d'aiuto nei confronti di un avversario in difficoltà anche a scapito del risultato finale della competizione). Ma, in un certo senso, la

---

della I ed. in 35 voll. (comprende anche i 7 voll. del *Supplément*, edd. Panckoucke, Stoupe, Brunet, Rey, Paris-Amsterdam 1776-1780), Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966), vol. VIII, p. 288-290, voce *bonneur* (non firmata, ma redatta da Denis Diderot).

<sup>7</sup> O. Pianigiani (a. c. di), *Vocabolario etimologico della lingua italiana*, Società Editrice Dante Alighieri, Roma-Milano 1907, vol. II, p. 935.

stimabilità manifesta il suo aspetto soggettivo anche dal punto di vista di chi la esercita, dal momento che essa prevede un'adesione più personale, ossia il riconoscimento di un legame di affinità spirituale fra chi stima e colui che viene stimato. Insomma, se il riconoscimento dell'onore appare, come risulta evidente nelle società incentrate su questo valore (p. es. le civiltà antiche, come quella omerica), qualcosa di istituzionalizzato e strutturale, che non richiede l'adesione personale poiché esso si rispecchia nel codice culturale condiviso, la stima, pur all'interno della cornice simbolica di una determinata cultura (che circoscrive preliminarmente, quindi, il campo semantico dei comportamenti ritenuti degni di stima), mette in gioco la sfera della personalità individuale sia per quanto concerne l'agire stimabile che per il suo riconoscimento.

#### 4. *Il sublime. Un incondizionato antropologicamente determinato*

A differenza di ciò che si è detto per l'onore e per la stima, l'idea di dignità che si ricava dalla definizione kantiana non si merita e non è il premio né di un agire intenzionato, né la conseguenza indiretta di un agire pratico. In un certo senso, quindi, la dignità si connota come un trascendentale, né oggettivo, né soggettivo. Essa, in quanto valore intrinseco e inestimabile, è espressione di uno stato permanente, di una qualità, non il risultato di un'azione. Infatti, la dignità è ciò che si è, non ciò che si fa. Per questo il "perdere la dignità" – anticipiamo ciò che diremo più avanti – ha la caratteristica di un *danno*, per così dire, *ontologico*, dal momento che viene contraddetta l'essenza stessa di ciò che si è.

D'altra parte, la storia della parola "dignità" ci suggerisce che lo *status*, ovvero la *condizione* che essa sanciva, anticamente fosse espressione di una "carica", ossia di un *ruolo*, di una *funzione*, dell'investimento di un'*autorità*, posseduti per nascita e/o conferiti secondo procedure simboliche codificate dai fondamenti identitari e strutturali di una determinata cultura. La storia della parola dignità sembra dunque indicarci una sua filiazione dalla più generale concezione dell'onore. Il termine tedesco che nomina la "dignità", ossia *die Würde*, è etimologicamente connesso con la parola *Wert*, cioè "valore", ma entrambi rinviano a *werden*, vale a dire alla dimensione del "divenire", ad un essere che si manifesta nel tempo e che deve affermarsi per ciò che è, dandone di volta in volta prova. La parola *dignitario* esprime quell'aspetto dell'archeologia del termine che mostra, appunto, la prossimità fra la dignità e l'onore, inteso come il riconoscimento specifico, qualitativamente differenziato, che è rivolto a una determinata carica e alla capacità di rivestirla e di esserne all'altezza. Questo riconoscimento manifesto è il rispetto, là dove si abbia l'accortezza di interpretare tale concetto secondo i suggerimenti forniti da Roberto Mordacci nella sua ampia e preziosa analisi teorica dell'idea<sup>8</sup>, ossia individuando in esso una radice emotiva arazionale (ma non irrazionale), che muove cioè da un'impronta sentimentale gerarchica e asimmetrica.

<sup>8</sup> R. Mordacci, *Rispetto*, Raffaello Cortina, Milano 2012.

Ma cosa provoca il rispetto? Per Kant, all'interno della cui definizione di dignità ci stiamo muovendo, le fonti originarie del rispetto, da cui deriva ogni successiva tassonomia, non possono che essere quelle riassunte nella famosa chiusa della seconda *Critica*, quella della ragion pratica, ovvero «il cielo stellato sopra di me e la legge morale dentro di me (*der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir*)»<sup>9</sup>. Torneremo sul nesso esistente tra queste due dimensioni, rilevando tuttavia un'immediata differenza che concerne la dignità, la quale, nel dispositivo kantiano, riguarda direttamente la dimensione etica e antropologica, ossia l'imperativo categorico che indica nell'uomo sempre il fine e mai il mezzo dell'agire pratico, mentre solo indirettamente, come ci spiegano le pagine della terza *Critica*, quella della capacità di giudizio, può essere riferita a ciò che potremmo chiamare la maestà della natura, colta mediante il *sentimento del sublime* (*Gefühl des Erhabenen*).

Tuttavia, questa connessione tra *dignità* e *sublime* verrà confermata da un lettore eccellente di Kant e della terza *Critica*, vale a dire Friedrich Schiller, che solo tre anni dopo l'uscita dell'opera del maestro di Königsberg, nel maggio e giugno del 1793, pubblicherà, sulle pagine della rivista "Neue Thalia" da lui fondata, il saggio *Grazia e dignità*, in cui si legge che «se la grazia è l'espressione di un'anima bella, la dignità è l'espressione di una disposizione d'animo sublime»<sup>10</sup>.

D'altra parte, come scriveva Kant: «senza lo sviluppo di idee morali, ciò che noi, preparati dalla cultura, chiamiamo sublime (*erhaben*), apparirà all'uomo rozzo semplicemente spaventoso». «La disposizione dell'animo al sentimento del sublime», precisava il filosofo

richiede una recettività di quello stesso animo per le idee; infatti, appunto nell'inadeguatezza della natura rispetto a quelle, e dunque presupponendo le idee stesse e la tensione dell'immaginazione (*Einbildungskraft*) a trattare la natura come uno schema (*Schema*) per esse, sta ciò che spaventa la sensibilità (*Sinnlichkeit*) e che pure è al contempo avvincente: perché è una violenza (*Gewalt*) che la ragione esercita su di quella solo per estenderla, adeguatamente al proprio dominio (quello pratico), e farla sporgere fino a vedere l'infinito (*das Unendliche*), che per essa è un abisso (*Abgrund*).<sup>11</sup>

Ecco allora che, se di fronte al dispiegarsi delle forze della natura l'uomo comune prova spavento, l'uomo colto, dotato di "spirito", colui che, dirà il vecchio Kant degli ultimi scritti e delle lezioni di *Logica*, possiede la prospettiva della filosofia come *Weltweisheit*, ossia come "saggezza cosmopolitica" - consapevole cioè, per usare l'espressione scheleriana, della sua *posizione nel cosmo* -, utilizza l'immaginazione per piegare la natura, plasmandola sullo

<sup>9</sup> I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Riga 1788 (KGS V, pp. 1-164, p. 161); ed. it., *Critica della ragion pratica*, a c. di F. Capra, rivista da E. Garin, Laterza, Roma-Bari 1974, p. 197.

<sup>10</sup> F. Schiller, *Über Anmuth und Würde* (1793); ed. it., *Grazia e dignità*, a c. di D. Di Maio e S. Tedesco, SE, Milano 2010, p. 54.

<sup>11</sup> I. Kant, *Kritik der Urtheilskraft*, Riga 1790 (KGS V, pp. 165-485, p. 265); ed. it., *Critica della capacità di giudizio*, in 2 voll., testo tedesco a fronte, a c. di L. Amoroso, Rizzoli, Milano 1995, vol. I, pp. 312-313.

schema fornito all'animo dalla fucina delle idee morali. Di conseguenza, ciò che prima spaventava e atterriva (le vette ardite, le nubi cariche di fulmini, gli uragani, i vulcani, i terremoti, le tempeste marine, le foreste secolari, la vastità dell'oceano, le cascate poderose, i ghiacci artici, ecc.), ora affascina e si predispone con docilità al compito di estendere il dominio della ragione sulla sensibilità corporea e al contempo sulla natura stessa. Questo ampliamento simbolico culmina nell'uso dell'idea di infinito che, pur trattandosi di un'idea abissale per la ragione stessa, appare funzionale all'attuazione di quel dominio.

Semplificando e riassumendo molto schematicamente la struttura sistematica dell'argomentazione kantiana si potrebbe dire che, per Kant, l'uomo ha dignità di per se stesso, in virtù della facoltà razionale, mentre alla natura la dignità viene conferita dallo sguardo umano ed è, quindi, una sorta di riflesso della dignità dell'uomo (e dell'insufficienza delle facoltà analitico-teoriche della conoscenza umana, incapaci di leggere il libro della natura per quanto concerne i suoi aspetti finalistici o, come si suol dire, teleologici<sup>12</sup>), piuttosto che qualcosa che appartiene alla natura medesima e alla sua intrinseca qualità. D'altra parte, se la prestazione del sublime non è conoscitiva, ossia teoretica, essa appare orientata a svolgere una funzione poetico-simbolica di natura eminentemente *retorica*. Il dispositivo kantiano del sublime, che coordina immaginazione, sensibilità e ragione, trasforma così il sentimento dell'uomo comune e degli uomini delle società premoderne, che di fronte alla potenza e allo spettacolo della natura avvertivano «una piccolezza insignificante (*unbedeutende Kleinigkeit*)» e la misura medesima dei propri confini (*Einschränkung*) fisici, nel senso di elevazione che, passando dal mondo della natura alla facoltà razionale umana, non sensibile, vede «sotto di sé come unità quella stessa infinità (*Unendlichkeit*) e rispetto alla quale, invece, tutto nella natura è piccolo», arrivando così a scoprire nell'animo umano «una superiorità rispetto alla stessa natura nella sua immensità»<sup>13</sup>.

Il sublime trasforma, quindi, il senso del limite e la finitudine, che il nostro rapporto immediato con la natura e con la nostra stessa natura corporea prevede, nella superiorità di una relazione di dominio, prima solo simbolico, poi anche pratico, retta da un'idea, quella di infinito, della quale tuttavia la ragione medesima non ha padronanza (è un'idea antinomica e, per certi versi, persino contraddittoria). Allora, pur soccombendo alla natura per quanto concerne la sua componente fisica, l'essere umano afferma la sua dignità, dal

<sup>12</sup> Nel saggio *Sul fallimento di tutti i tentativi filosofici in teodicea*, del 1791, Kant afferma che il mondo, «in quanto opera di Dio (*als ein Werk Gottes*)», ossia in quanto *natura* (*Natur*), «è per noi un libro chiuso (*ein verschlossenes Buch*)», sicché non la *finalità cosmologica* della *teodicea*, bensì la *finalità morale*, ossia quella che considera l'agire dell'uomo in quanto istanza libera *nella* natura e, in qualche misura, anche *dalla* natura, è «l'unica che si possa in certo qual modo sperare di scorgere nel mondo» (I. Kant, *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*, in "Berliner Monatsschrift", (1791), XIII, pp. 194-225 (KGS VIII, pp. 253-271, pp. 264 e 260, nota \*); ed. it., I. Kant, *Sul fallimento di tutti i tentativi filosofici in teodicea*, in id., *Scritti sul criticismo*, a cura di G. De Flaviis, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 129-148, pp. 141 e 137, nota\*).

<sup>13</sup> I. Kant, *Critica della capacità di giudizio*, cit., vol. 1, pp. 302-305 (KGS V, pp. 261-262).

momento che, come osserverà Schiller, «la dignità si esige e si mostra maggiormente nel patire (*páthos*)»<sup>14</sup>. La dignità dell'uomo, che si fonda sul concetto di incondizionato, appare così del tutto determinata e, dunque, in realtà perfettamente condizionata nella sua essenza dalla forma e dalla dinamica del progetto antropologico, di quello che Odo Marquard chiamava il «progetto di assolutizzazione dell'uomo»<sup>15</sup>.

### 5. La dignità come identità differenziale dalla natura e dall'animale

Da questa rapida ricognizione della definizione kantiana di dignità essa ci appare costruita attorno a due plessi semantici. Il primo plesso semantico è quello *economico*, giocato sulla diade polare *prezzo/senza prezzo*, e viene influenzata, come abbiamo detto, dallo sfondo storico delle grandi sistemazioni teoriche dell'economia politica capitalistica del XVIII secolo. Il secondo plesso semantico è quello che si costruisce attorno all'*identità antropologica* e alla conseguente esaltazione della natura umana, della sua indefinita plasticità, di contro alla staticità dell'animalità e del resto del mondo naturale (diade polare *umanità/natura* o *umanità/animalità*). Questa componente dell'idea di dignità affiora come *Leit-motiv* culturale con l'umanesimo del XV secolo, innestandosi sull'interpretazione ebraico-cristiana dei temi biblico-genesiaci dell'uomo fatto «a immagine e somiglianza» di Dio (Gen. 1,26-27) e destinato a dominare la natura e gli altri esseri viventi (Gen. 2,20-21: si veda l'episodio della nominazione degli animali dell'Eden da parte di Adamo), nonché sul motivo greco-stoico dell'identità fra il *lógos* divino e quello umano su cui si basa la stessa virtù umana.

È il motivo che si presenterà con prepotente eloquenza nell'*Oratio quaedam elegantissima* (1486) di Giovanni Pico della Mirandola (dall'autore lasciata senza titolo), che, a partire dall'edizione delle opere del filosofo pubblicata a Strasburgo nel 1504, finì per essere chiamata, a somiglianza di alcuni scritti analoghi della retorica umanistica come il *De dignitate et excellentia hominis* (1452-1453) di Giannozzo Manetti, *l'Oratio de hominis dignitate*. In questo testo la configurazione simbolica che regge la “dignità” dell'uomo ben si ricava dalle parole che Pico mette in bocca al Dio creatore ed è riposta nelle caratteristiche dell'autonomia, della libertà e soprattutto nell'indeterminata liberazione di possibilità che fanno dell'essere umano, per dirla con Nietzsche, un “animale non stabilizzato”:

Non ti abbiamo dato, o Adamo, una dimora certa, né un sembiante proprio, né una prerogativa peculiare affinché avessi e possedessi come desideri e come senti la dimora, il sembiante, le prerogative che tu da te stesso avrai scelto. La natura agli altri esseri, una volta definita, è costretta entro le leggi da noi dettate. Nel tuo caso sarai tu, non costretto da alcuna limitazione, secondo il tuo arbitrio, nella cui mano ti ho posto, a decidere su di essa. Ti ho posto in mezzo al mondo, perché di qui potessi più facilmente guardare attorno a quanto

<sup>14</sup> F. Schiller, *Grazia e dignità*, cit., p. 63.

<sup>15</sup> O. Marquard, *Apologie der Zufälligen*, Reclam, Stuttgart 1987; ed. it., *Apologia del caso*, il Mulino, Bologna 1991, pp. 142-145.

è nel mondo. Non ti abbiamo fatto né celeste né terreno, né mortale né immortale, perché come libero, straordinario plasmatore e scultore di te stesso, tu ti possa foggare da te stesso nella forma che avrai preferito. Potrai degenerare negli esseri inferiori, che sono i bruti; potrai rigenerarti, secondo la tua decisione, negli esseri superiori, che sono divini.<sup>16</sup>

Pico interpreta il tema biblico dell'«a immagine e somiglianza» come «privo di un'immagine definita», ossia *indiscretus*. Dal momento che Dio è irrappresentabile (Es. 20,4-5) l'uomo, per essere l'immagine paradossale di ciò che non ha immagine, può esser tutto. In questo modo si trasferisce sull'uomo, che al vertice dell'oscillazione della sua essenza può essere chiamato «Dio vestito di umana carne»<sup>17</sup>, la potenza stessa della divinità, mentre si sottolinea con forza il differenziale e la svalutazione di tutte le altre creature della natura. «Non è la cortecchia che fa la pianta», scrive Pico, «ma la natura stordita e non senziente; non è il cuoio che fa la giumenta ma l'anima bruta e sensuale [...] Se vedrai qualcuno dedito al ventre strisciare per terra, non è uomo quello che vedi, ma pianta; se vedrai qualcuno come da Calipso accecato con vani miraggi della fantasia e, succube di seducente incantesimo, fatto servo dei sensi, è brutto quello che vedi, non uomo»<sup>18</sup>.

La nozione di dignità si fonda sulla differenza con l'animale e con la naturalità, di modo che per tutta la modernità parlare di "dignità" o di "dignità umana" sarà, di fatto, dire la stessa cosa, usare un'espressione sinonimica e ridondante. Del resto, come la costruzione della definizione kantiana di dignità sull'esclusione dell'economico ne nascondeva, in realtà, l'estensione inconscia e, quindi, l'effettiva impresa di economicizzazione del mondo, così la costruzione umanistica, pichiana, della dignità come autentico presidio dell'umanità cela la brutalizzazione degli animali e della natura, fondando la liceità del loro sfruttamento. Auschwitz e Hiroshima sono esempi del "trattamento umano", dell'uomo sull'uomo, che ci affida il XX secolo. Figuriamoci quale garanzia essi possono rappresentare per i viventi non umani del pianeta. La cultura «sia prometeica sia adamitica, sia greca sia abramitica (giudeo-cristiano-islamica)» - come la definiva Jacques Derrida ne *L'animale che dunque sono* e negli ultimi seminari su *La bestia e il sovrano* tenuti all'École des hautes études en sciences sociales dal 2001 al 2003 -,<sup>19</sup> stabilisce fra l'uomo e gli altri esseri, riuniti sotto quella parola stupefacente, singolare e collettiva, che raggruppa in un unico concetto uno sterminato

<sup>16</sup> Giovanni Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate*, § 5, 18-23 (per il testo cfr. *De hominis dignitate. La dignità dell'uomo*, Silvio Berlusconi Editore, Milano 1995).

<sup>17</sup> Giovanni Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate*, § 8, 42.

<sup>18</sup> Giovanni Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate*, § 8, 39-40.

<sup>19</sup> Per quanto concerne gli ultimi scritti di Derrida sul tema dell'animale abbiamo condensato vari luoghi da Id., *L'animal que donc je suis*, Éditions Galilée, Paris 2006; ed. it., *L'animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano 2006 e da Id., *Séminaire. La bête et le souverain. Volume I (2001-2002)*, Éditions Galilée, Paris 2008; ed. it., *La bestia e il sovrano. Volume I (2001-2002)*, Jaca Book, Milano 2008; Id., *Séminaire. La bête et le souverain. Volume II (2002-2003)*, Éditions Galilée, Paris 2010; ed. it., *La bestia e il sovrano. Volume II (2002-2003)*, Jaca Book, Milano 2010.

numero di viventi, ossia *animale*, una barra differenziale insostenibile. Il filosofo francese sottolinea come la parola “animale”, che nel suo statuto di pura “parola-etichetta” e con un gioco linguistico intraducibile in italiano egli scrive “*animot*” (termine che foneticamente suona identico al plurale francese di *animal*, ossia *animaux*), non esprime «né una specie, né un genere, né un individuo, ma un’irriducibile molteplicità di esseri mortali», accomunati soltanto dalla contrapposizione semantica rispetto all’essere umano, ossia dal loro esser *altro* dall’uomo.

Si tratta, cioè, di una differenza posta, ma, nell’avvicinarsi dei sistemi di pensiero della storia culturale dell’occidente, mai seriamente messa in discussione. Giorgio Agamben enfaticamente la definiva la differenza che sta alla base di quel «conflitto politico decisivo, che governa ogni altro conflitto», ovvero «quello fra l’animalità e l’umanità dell’uomo»<sup>20</sup>. «La confusione di tutti gli esseri viventi non umani nella categoria comune e generale dell’animale», afferma Derrida, «non è solo un errore contro le esigenze del pensiero, della vigilanza o della lucidità, dell’autorità dell’esperienza, ma è anche un crimine: non un crimine contro l’animalità, appunto, ma un primo crimine contro gli animali, contro *degli* animali». La debolezza teorica con cui la tradizione greco-giudaico-cristiano-islamica cerca di giustificare la differenza fra l’uomo e l’animale è, del resto, emblematica di un imbarazzo che si sovrappone e cela, in realtà, quell’essenziale rapporto pragmatico di dominio, di sottomissione, di sfruttamento, di uccisione e di nutrimento a cui l’uomo costringe gli altri esseri viventi del pianeta, nonché se stesso *in quanto animale da produzione e riproduzione* (è ciò che significa, brutalmente, l’ingannevole suono desueto della parola *proletario*), sicché diventa opportuno chiedersi, come concludeva il filosofo francese, se «dobbiamo ritenere accettabile che ogni omicidio, ogni trasgressione del “non uccidere” non possa riguardare che l’uomo (questione a venire), e che insomma non ci siano che crimini “contro l’umanità”».

La domanda derridiana si rispecchia in quella che ci ponevamo all’inizio di questo saggio. Si tratta di chiederci se la questione della dignità debba riguardare solo l’uomo (nel modo autocontraddittorio con cui la nozione viene concepita) o se il suo statuto semantico ne consenta l’estensione anche all’animale o persino all’intera natura in generale, superando la contraddizione che innerva la storia dell’idea. Insomma, che rapporto c’è fra la natura della dignità e la dignità della natura? Evidentemente, rimanendo all’interno dell’idea greco-giudaico-cristiano-islamica di dignità, che si accentra e poi si sviluppa dal ruolo decisivo del differenziale antropologico, una connessione fra l’idea di dignità e quella di natura appare possibile solo in modo indiretto.

In questo senso la dignità dell’animale o della natura sarebbe nient’altro che la proiezione compensativa di quegli esseri umani che si sentono feriti nella propria dignità dal trattamento degli animali o dallo scempio della natura. È quindi una dignità ancora umanistica e

<sup>20</sup> G. Agamben, *L’aperto. L’uomo e l’animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, p. 82.

moralmente connotata (se non utilitaristicamente concepita come nel risvolto economico della nozione economico-ecologica di "sostenibilità"), per cui, come osservava Hans Jonas nelle pagine del suo capolavoro, «nella scelta fra uomo e natura, così come costantemente si ripropone, di caso in caso, nella lotta per la sopravvivenza, l'uomo viene comunque per primo e la natura, pur essendole riconosciuta la sua dignità, deve far posto a lui e alla sua superiorità»<sup>21</sup>.

### 6. La dignità della natura e la simmetria del finito

Eppure, Jonas intravede, proprio nella condizione contemporanea di pericolo derivante dagli sviluppi catastrofici della tecnoscienza umana, un'occasione per accedere a un altro senso, non direttamente umanistico, della dignità della natura in grado di riconnotare l'idea stessa di dignità. Nella prospettiva apocalittica della catastrofe ambientale e climatica che rischia di portare alla distruzione l'intero pianeta l'uomo riconosce la natura come condizione della propria sopravvivenza ed elemento della propria integrità esistenziale. In questo modo, scrive il filosofo, «la comunanza dei destini dell'uomo e della natura, riscoperta nel pericolo, ci fa riscoprire anche la dignità propria della natura, imponendoci di conservarne l'integrità andando al di là di un rapporto puramente utilitaristico»<sup>22</sup>.

Di fronte allo spettro della *fine apocalittica di tutte le cose* generata dall'illusione dell'infinito, ossia, per dirla in termini kantiani, dalla proiezione abissale dell'idea sovrasensibile di infinito nella dimensione sensibile del finito (idea che sta alla base dell'ideologia della crescita infinita in un pianeta finito propalata dalla globalizzazione capitalistica e dalle sue istanze istituzionali: FMI, Banca Mondiale, WTO, G8, G20, BCE, Commissione Europea ecc.), l'uomo riscopre la dignità della natura come componente costitutiva della sua stessa dignità in quanto essere finito. L'uomo comune, il semplice, l'abitatore delle civiltà tradizionali, finanche il bestione descritto nella *Scienza Nuova* di Vico nell'istante in cui accede all'universo della pratica simbolica umana, innanzi alla natura prova timore reverenziale e rispetto. La natura mette alla prova nel senso del limite. Quello stesso limite che, pur disatteso e rimosso dalla cultura contemporanea e dalle aspettative scientiste e parareligiose della tecnoscienza, è vissuto quotidianamente da ciascuno di noi nelle esperienze del dolore e della malattia, nel deficit fisico dell'invecchiamento e nelle menomazioni degli handicap, e infine nella prospettiva finale che accomuna ogni vivente, ovvero la morte.

La fine che ci appartiene e ci de-finisce, che costruisce l'unicità singolare delle biografie di ciascuno, indica una nuova via all'idea di dignità. Una via che non passa per l'esaltazione retorica della potenza e della panoplia di possibilità indeterminate che l'uomo può generare mediante il suo fare. La dignità, come aveva intuito Schiller, si mostra maggiormente nel

<sup>21</sup> H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Insel Verlag, Frankfurt a. M. 1979; ed. it., *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, a c. di P. P. Portinaro, Einaudi, Torino 1993, p. 176.

<sup>22</sup> H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p. 176.

patire, si dà nella forma dativa del *páthos* che *ci* capita, non nell'arrogante nominativo del soggetto che si pensa fondamento di se stesso.

La dignità che apprendiamo dalla natura è quella che ridisegna il sentimento del sublime nei termini del rispetto. *Rispettiamo la natura fuori di noi, rispettiamo la natura in noi* significa andare al di là del moderno, abbandonando il catastrofico progetto di assolutizzazione dell'uomo che ha caratterizzato l'impresa della modernità. Non si tratta, cioè, di pensare qualcosa che semplicemente venga dopo il moderno, come nel *postmoderno*, perpetuandone i vizi come una propaggine fuori tempo massimo della modernità, ma disegnare un *oltre*, un *al di là*, un *ultramoderno* che, completando il gesto di trasformazione unilaterale della modernità, ne prenda consapevolmente congedo, lavorando su se stesso, ossia *sublimando se stesso* in una pratica.

Secondo l'etimologia proposta da Giovanni Semerano<sup>23</sup>, costruita sul principio di derivazione delle lingue indoeuropee da basi semitiche, i termini latini *dignus* e *dignitas* documenterebbero la vicinanza con le radici accadiche di *dekú*, che significa "elevato" e "sublime" (in tedesco: *erheben*), e di *dequ/deqtu*, che esprime il senso di "ciò che appare per quello che è, così com'è e si conviene".

La parola "sublime" ci invita a qualche azzardo etimologico, dal momento che il vocabolario suggerisce la sua, per altro incerta, derivazione dal composto latino della preposizione *sub* e *limus*, "obliquo", che darebbe come risultato l'espressione, povera e soltanto assai vagamente significante, di ciò «che sale obliquamente»<sup>24</sup>. Ma nel termine *sublime* potrebbe risuonare piuttosto la stessa radice che troviamo nelle parole latine *limen*, ovvero "soglia", "ingresso", e *limes*, "limite", "confine", "frontiera". Il *sublime*, che nel tedesco di Kant si dice *Erhaben*, dal verbo *erheben*, "sollevare", "portar su" (e, quindi, "innalzarsi", come avviene scalando una montagna)<sup>25</sup>, avrebbe, allora, non soltanto un collegamento con l'*altezza* e con l'"andar oltre verso l'alto" che l'originario vocabolo greco *hypsos* implica - dal trattato del I secolo d.C. *Perì Hypsous* dello Pseudo-Longino, con cui la nozione si affaccia nella storia del pensiero - e che la superbia del progetto moderno ha ereditato dalla metafisica greca e dall'antropoteologia ebraico-cristiana, ma un esplicito riferimento alla *fine*. "Sublime" come composto di *sub* e *limes* sarebbe, allora, ciò che si attesta sul confine, quanto gioca con l'estremo, con il limite e con l'eventuale sfida del suo superamento. Il sublime nomina così l'impressione e lo stupore che si generano nel nostro animo di fronte all'abisso che la fine e il suo pensiero implicano. Perché la fine di ognuno è sempre, per quel ciascuno, il misurarsi con il pensiero assurdo della fine di tutte le cose, ossia con il limite del pensiero. Si dà sul

<sup>23</sup> G. Semerano, *Le origini della cultura europea, vol. II/2 – Dizionari etimologici – Dizionario della lingua latina e di voci moderne*, Leo Olschki Editore, Firenze 1994, pp. 385, 382-383.

<sup>24</sup> *Dizionario etimologico della lingua italiana*, a c. di M. Cortellazzo e P. Zolli, Zanichelli, Bologna 1999, p. 1638.

<sup>25</sup> *Duden. Etymologie. Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache*, a c. di G. Drosdowski, P. Grebe, (vol. 7 del Duden in 10 Bänden), Bibliographisches Institut, Dudenverlag, Mannheim/Wien/Zürich 1963, p. 142.

crinale, al bordo tagliente di questo limite, la prova dell'enigma, che nessun problema può risolvere. L'enigma è la più appropriata traduzione simbolica del sublime.

L'enigma *mette alla prova*, pone in *esame*, ci *giudica*. La comunicazione enigmatica non è una comunicazione universale, bensì selettiva. La domanda enigmatica, scriveva André Jolles, non è formulata per ricevere una risposta, ma «per verificare se l'interrogato possiede una certa *dignità*. Una volta fornita la risposta, la domanda ha provato che l'interrogato è *degnos*<sup>26</sup>. La forma dell'enigma *consiste* in una domanda che va accolta senza cadere nella prima trappola di ogni enigma, che è quella che ci fa correre svelti verso l'ombra di una soluzione intravista. Non a caso, del resto, nella forma dell'enigma i suggerimenti che ci traggono verso un inganno fatale sono quelli che ne dissimulano la natura enigmatica, facendoci credere di essere davanti ad un problema da risolvere per via intellettuale o conoscitiva, ossia, in ultima analisi, secondo un calcolo impersonale ed astratto<sup>27</sup>. Invece, innanzi alla posizione dell'enigma bisogna mostrarsi all'*altezza di persona*. L'enigma non chiede una soluzione ma una *risoluzione*. L'enigma, quindi, non va *risolto*, ma deve essere *sopportato* con il tempo di quella pazienza che dura con noi, essendo l'espressione, sul piano delle figure del discorso possibile, al limite del discorso possibile, di ciò che appare l'impossibile, ossia della contraddizione (e della contraddizione metafisica per eccellenza, quella fra finito e infinito).

L'enigma a cui tutti gli enigmi rinviano è quello della morte, del limite che abbiamo inscritto in noi stessi in quanto viventi. Ma enigmatica, come lo stesso Kant ammetteva interrogandosi sul fallimento della teodicea illuministica, è anche l'autentica comprensione del senso della natura, che ci appare come un libro chiuso, per cui le spiegazioni della scienza non aggiungono alcun indizio che ci aiuti a sollevarne la copertina. Variazioni enigmatiche, poi, alla stregua del titolo dell'opera musicale di Edward Elgar (*Enigma Variations* op. 36, 1898-1899), sono la maggior parte delle autentiche esperienze dell'esistenza e della vita: l'amore, la nascita, la creazione, l'amicizia, il piacere, la compassione, lo stupore, il dono, fino alla semplice contemplazione di quella rosa che, come diceva il poeta e mistico tedesco Angelus Silesius, fiorisce senza perché (*Die Ros' ist ohn' warum; Sie blühet, weil Sie blühet*)<sup>28</sup>.

La dignità che la natura consegna alla nostra meditazione ha questo carattere enigmatico che le assicura la pazienza e la resistenza ad ogni tentativo di riduzione all'equivalenza

<sup>26</sup> A. Jolles, *Rätsel*, in Id., *Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1930; ed. it., *Enigma*, in *Forme semplici*, in Id., *I travestimenti della letteratura. Saggi critici e teorici (1897-1932)*, tr. di S. Contarini, intr. Di E. Raimondi, Bruno Mondadori, Milano 2003, pp. 253-451, p. 352.

<sup>27</sup> Per la distinzione greco-sapienziale fra *problema* e *enigma* si rinvia a G. Colli, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano 1975, pp. 49-57.

<sup>28</sup> Angelus Silesius [Johann Scheffler], *Cherubinischer Wandersmann oder Geist-Reiche Sinn- und Schluss-Reime* (1675); ed. it., *Il pellegrino cherubico*, testo tedesco a fronte, a c. di G. Fozzer e M. Vannini, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1989.

e allo scambio. La natura come dono e che si dona nell'ininterrotto e sovrabbondante fluire di se stessa, ossia nella manifestazione della vita – è questo il senso originario della *physis* degli antichi –, è ciò che non ha prezzo, ossia compensazione asimmetrica, secondo la grammatica dell'equivalenza e dello scambio. Il dono autentico non ha prezzo, è cioè simmetrico, impossibile se visto nella prospettiva che si pensa isolata unilateralmente dal flusso dell'universale donazione dei viventi<sup>29</sup>. Se la deriva antropologica della dignità, figlia dell'assolutizzazione dell'uomo, conclude oggi nel suo sostanziale fallimento, ossia con la mobilitazione totale del globo contro se stesso e con l'universale compravendita dei viventi umani e non umani del pianeta, la dignità che la natura ci mostra attraversandoci è forse l'occasione per comprendere il senso del limite, la pratica della sua concreta immanenza. Parafrasando il maestro della *Critica della ragion pratica*, bisogna tornare a rivolgere il nostro animo allo spettacolo del cielo stellato sopra di noi e della legge morale in noi, ossia del limite fuori di noi e del limite dentro di noi, cogliendo, come sanno fare i poeti, il gioco di riflessi dell'uno nell'altra, la loro sublime e enigmatica simmetria. Come nel magnifico film *Vita di Pi* (2012) di Ang Lee il cielo stellato si contempla, immenso nella sua dignità, mentre la scialuppa con il ragazzo e la tigre attraversano l'altrettanto sterminata distesa delle acque dell'oceano, che quel firmamento rispecchiano, in perfetta e compiuta simmetria. Allora, si tratta di cominciare a guardare, oltre le pastoie umanistiche dell'ontologia greca, dell'antropoteologia ebraico-cristiana e della sua filisteo secolarizzazione mercantile, verso quel limite che, accomunandoci nella meravigliosa e tremenda avventura dei viventi, chiamiamo natura. Una natura che, anche chiusa in gabbia, come le ultime tigri che sopravvivono nei parchi zoologici e nei circhi del pianeta, non perde mai la sua dignità. «Tigre, tigre, splendida fiamma nelle foreste della notte», scriveva il poeta inglese William Blake, alla fine del XVIII secolo, «quale mano o occhio immortale han potuto forgiare la tua terribile simmetria?»<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> Rinvio in proposito a A. Tagliapietra, *Il dono del filosofo. Sul gesto originario della filosofia*, Einaudi, Torino 2009.

<sup>30</sup> «Tyger! Tyger! burning bright/ In the forests of the night,/ What immortal hand or eye/ Could frame thy fearful symmetry?» (W. Blake, *Tyger*, in *Songs of Experience* (1784), in *The Complete Writings of William Blake*, ed. by G. Keynes, Oxford University Press, Oxford 1966; tr. it., in *Opere*, a c. di R. Sanesi, Guanda, Parma 1991).

