

POSSIAMO FONDARE I DIRITTI SULLA DIGNITÀ UMANA?

ZOLTÁN TURGONYI

primo collaboratore scientifico dell'Istituto di Filosofia
dell'Accademia Ungherese delle Scienze

In questa conferenza io sarò un guastafeste, perché secondo me il concetto della dignità è troppo vago, troppo elastico per poter fornire una base solida a qualsiasi norma, comprese anche quelle del rispetto dei diritti. (Oggi questo forse si sente scandaloso, ma dobbiamo ricordarci che il pensiero cattolico nel passato elaborò teorie morali imponenti senza usare la dignità per fondare diritti, anzi, la dignità era talvolta considerata una cosa che può perdersi, come per esempio San Tommaso lo scrive a proposito della pena di morte.¹) Ma fortunatamente, come vedremo, c'è anche un'altra possibilità di fondare i diritti.

Quelli che affermano la dignità in quanto base dei diritti, di solito argomentano – più o meno – nel modo seguente. Scelgono un tratto o parecchi tratti distintivi dell'uomo, dicono che questi sono valori intrinseci e che così anche i loro soggetti hanno un valore per sé, cioè una dignità da rispettare, che è assoluta, inalienabile, indipendente dai loro meriti, la quale non si può perdere, e a causa di questa dignità i soggetti hanno anche dei diritti.

Però si presentano qui delle difficoltà. La prima n'è, subito all'inizio, il problema „is – ought”, „essere – dover essere”, a causa del quale è quasi un dogma che oggi non è più possibile elaborare alcuna etica normativa in senso tradizionale. Se c'è un abisso fra fatti e valori, non possiamo dedurre nemmeno il valore dell'uomo o dei suoi tratti distintivi.

Un'altra difficoltà sorge nella *scelta* dei tratti distintivi che poi serviranno di base per la dignità. Qui il problema principale è che i tratti distintivi potenziali il più spesso proposti (la ragione e la libertà) non sono presenti manifestamente in *tutti* i membri della specie umana. Pensiamo ai casi ben conosciuti e frequentemente discussi dei feti, neonati, comatosi, dementi ecc. Se, invece, volendo risolvere questi problemi, cerchiamo un tratto presente in ogni essere umano, per esempio la capacità di sentire

¹ SAN TOMMASO D'AQUINO: *Summa Theologica*, II–II., 64., a. 2., ad 3.

dolore e diletto, allora tutti i tratti possibili, tenuti per rilevanti, caratterizzano anche molti animali, i quali così dovrebbero essere accolti nella nostra comunità morale, il che farebbe sorgere dei problemi pratici irrisolvibili (per esempio quello dei diritti animali).

Queste due difficoltà sono ben conosciute, ma c'è ne anche una terza. Supposto che la scelta dei tratti e il riconoscimento del loro valore oggettivo siano possibili e risolti, che significa esattamente il „rispetto” dovuto a questi tratti e al loro soggetto? Come si traduce questo rispetto in diritti concreti? Che significa nella pratica?

Forse sembrerebbe evidente la risposta seguente: „Rispettare qualcuno significa anzitutto che »non gli faccio male« nel senso quotidiano.” E, senza dubbio, oggi molti pensano così, per esempio quando protestano contro la pena di morte in nome del rispetto della dignità umana. Ma ricordiamoci un po' dell'opinione di Hegel! Secondo lui la pena (compresa anche quella di morte) esprime *il rispetto* al delinquente!² *Lo riconosciamo* come soggetto libero, responsabile delle sue proprie azioni, lo „prendiamo sul serio” quando lo condanniamo! Così egli è *onorato!* Cioè: l'esecuzione della pena di morte può essere anche un atto di *rispetto* verso la dignità umana!

O vediamo un altro esempio! Quando si discute sull'ammissibilità giuridica della prostituzione, alcuni dicono che bisogna proibirla, perché offende la dignità umana della donna se vende il suo corpo come una merce. Altri invece dicono che bisogna permettere la prostituzione, perché la dignità umana della donna sarà offesa proprio dalla *limitazione* paternalistica della sua libertà nella scelta della forma di vita che le piace.

Forse vediamo le cose meglio, se cerchiamo degli esempi concreti del *fondamento* della dignità: esaminiamo alcuni attributi umani che di solito vengono nominati come base della dignità, essendo valori in se stessi. Vediamo la capacità di conoscere e la libertà!

Se dico che l'uomo è capace di conoscere e che questo fatto ha un valore in sé, come posso esprimere quest'apprezzamento nel mio proprio comportamento di fronte a quest'attributo? Sembra logico che prima di tutto devo assicurare *l'esistenza*. Va bene, ma da questo non provengono necessariamente alcuni *diritti!* Un uomo sano ha questa capacità anche se è completamente privato dei diritti, anzi, può anche usarla. Anche uno schiavo ha dei sensi, può fare delle astrazioni, ed elabora continuamente le informazioni ricevute dal mondo esterno. Quanto all'esistenza del soggetto di questa capacità: anch'essa può essere assicurata senza l'uso di diritti (come si vede anche dall'esempio dello schiavo sopraddetto).

Ma vediamo, che c'è se aggiungiamo che il vero rispetto della capacità di conoscere è la *promozione* del suo uso *corretto* (corrispondente alla sua funzione naturale): così lo scopo sarebbe la conoscenza più *estesa* e più *vera* possibile del mondo. Però, anche questo scopo può essere raggiunto senza diritti: i soggetti possono avere il *dovere* di insegnare l'uno l'altro, e/o il *dovere* di acquistare delle conoscenze, ed è ben concepibile un sistema di doveri così complesso il quale non lascia nessuno spazio libero per i diritti.

² HEGEL: *Lineamenti di filosofia del diritto*, §. 100.

Ebbene, vediamo piuttosto la libertà! Al primo sguardo questo caso sembra più semplice: se rispetto la libertà, devo lasciare l'altro agire liberamente, cioè devo dargli diritto di fare quello che vuole, almeno da certi punti di vista! Però non precipitiamo la risposta! Non dimentichiamo la differenza fra la „libertas physica” e la „libertas moralis”, cioè fra la *possibilità fisica* di fare o non fare qualcosa e la *liceità* di certe cose, la possibilità morale (il „permesso”) di fare gli atti leciti. Quello che *troviamo* nell'uomo come una peculiarità umana, fondamento potenziale della sua dignità, è la „libertas physica”, o, più concretamente, la „libertas a necessitate”, la „libertas arbitrii” (distinta dalla „libertas a coazione” che è l'altra specie della „libertas physica”). I diritti (sia quelli morali che quelli legali), invece, appartengono alla sfera della „libertas moralis”. Quello che dobbiamo fondare, è dunque proprio quest'ultima, e la base, dalla quale partiamo adesso, è quello che è *dato* con l'uomo: la „libertas arbitrii”, la capacità di fare delle decisioni alternative.

Quali diritti provengono necessariamente dal valore riconosciuto di questa libertà? Se la riconoscenza significa semplicemente l'approvazione dell'esistenza della libertà, i diritti non sono indispensabili, anzi, si riesce anche senza la „libertas a coazione”: l'uomo può fare degli atti di volontà interni anche se tutto gli è proibito moralmente e legalmente, anzi, anche se è incarcerato o ha le mani e i piedi legati.

Ma supponiamo che abbiamo potuto superare anche queste difficoltà, in qualche modo misterioso siamo arrivati all'esistenza dimostrabile di una dignità umana, base dei diritti, la quale non può perdersi ed è indipendente dai meriti del suo soggetto, essendo „iscritto” semplicemente in ogni persona umana. Questa dignità comune richiede, secondo parecchi autori, un trattamento uguale per tutti i soggetti della dignità. Ma la pratica di un trattamento uguale di tutti, indipendentemente dai meriti, fondato unicamente sulla dignità sembra irrealizzabile. Se tutti abbiamo la stessa dignità e così abbiamo anche il diritto di essere trattati ugualmente, nonostante le differenze dei meriti, questo diritto sarà necessariamente violato quando vogliamo frenare un violatore di questo stesso diritto o applicare una sanzione contro di lui! Se, invece, rinunciamo a frenarlo o alla sanzione, allora il diritto diviene illusorio, perché qualunque persona può violarlo senza conseguenze. Vediamo un esempio! Vado di notte sulla strada e vedo un aggressore ingiusto che sta attaccando un innocente. Se aiuto a quest'ultimo, faccio una discriminazione secondo i meriti, perché preferisco l'innocente all'aggressore. Se invece resto passivo, lascio che l'aggressore violi la regola del trattamento uguale, preferendo se stesso alla sua vittima, il diritto della quale diviene così illusorio, perché non può nessuno difenderla senza violare il diritto dell'aggressore, e anche questa violazione è proibita, perché quest'ultimo pure ha i suoi diritti fondati sulla sua dignità indipendente dai meriti.

Se così la fondazione dei diritti partendo dalla dignità sembra impossibile, vediamo le altre soluzioni solite! Dal momento che la dignità come valore in sé non si può venire usata, possiamo cercare un altro valore, il rispetto del quale richiede quello della dignità personale e i diritti corrispondenti, cioè questi ultimi e la dignità, benché non siano valori fondamentali, saranno almeno valori strumentali. Così, al posto della fondazione sulla dignità arriviamo a un *consequenzialismo* (o teleologismo) *in senso latissimo*. Quest'ultimo qui comprende non soltanto l'utilitarismo, l'edonismo classico

ecc., ma tutte le teorie che accettano un valore fondamentale differente dalla dignità inerente, e per le quali la morale costituisce lo strumento per realizzare, mantenere, promuovere ecc. questo valore riconosciuto. Dunque il valore scelto può essere per esempio un modello sociale, la formazione di un personaggio con certe virtù, lo sviluppo culturale dell'umanità ecc. Così bisogna esaminare, che tipo di consequenzialismo richiede secondo la sua propria logica il rispetto dei diritti come elementi richiesti dalla realizzazione del valore scelto fondamentale. Poi c'è una terza possibilità, il *contrattualismo*, parimenti in senso latissimo. Qui non troviamo alcun valore superiore fondato razionalmente: né la dignità personale, né un altro valore, riconosciuto dal consequenzialismo in senso da me accettato, (o, per meglio dire, tali valori non hanno un ruolo necessario, decisivo, inevitabile in ogni caso di questo tipo d'argomentazione); c'è invece qualche ragionamento, qualche processo mentale (o anche esterno, in particolare un processo conducente a un contratto sia puramente immaginario che reputato reale, successo nel passato storico), necessario ed inevitabile in senso prudenziale³ e/o logico, che costringe l'individuo a comportarsi *come se* ogni individuo avesse un valore per sé e i diritti corrispondenti, il che conduce alla formulazione della norma del rispetto reciproco degli interessi. La fondazione dei diritti sulla dignità e il contrattualismo hanno un tratto importante comune: in ambedue concezioni il rispetto uguale ai soggetti (il quale praticamente si manifesta nel rispetto dei diritti) è il dovere morale *fondamentale*, senza riguardo alle conseguenze. Queste due concezioni insieme corrispondono più o meno al deontologismo in senso solito, almeno in rapporto ai diritti.

(Qui classifico i *metodi* possibili, facendo astrazione dalla forma della loro realizzazione nei casi dei autori concreti; da questi ultimi troviamo naturalmente dei casi misti; possono darsi, per esempio, autori, secondo i quali le persone aventi già la dignità arrivano a una specie di regola d'oro come formula del rispetto mutuo della loro dignità, o, *vice versa*, autori che attribuiscono la dignità all'uomo proprio in correlazione con la sua capacità di riconoscere e far funzionare il sopraddetto processo conducente al contratto e/o alla formulazione di una regola morale universale. Kant può essere un buon esempio di questa mistura. Del resto, la formulazione dell'imperativo categorico di Kant non appartiene immediatamente al contrattualismo in senso qui usato, perché, come è noto, lui fonda così il *dovere* dell'uomo e non i suoi *diritti*; però, la sua teoria è facilmente trasformabile in fondazione di diritti.⁴)

Oltre ai tre tipi sopraddetti di fondazione dei diritti (cioè il consequenzialismo, il contrattualismo ed il metodo usante la dignità,⁵) ci sono delle possibilità in qualche

³ La parola „prudenziale” qui è in rapporto con la prudenza in senso moderno, cioè compresa come la virtù di un egoismo ragionevole, e non come una delle virtù cardinali classiche!

⁴ Cf. JOHN L. MACKIE: Can There Be a Right-Based Moral Theory? In JEREMY WALDRON (ed.): *Theories of Rights*, Oxford, New York, Toronto etc.: Oxford University Press, 1985, 169.

⁵ Questi sono i soli metodi razionali in senso stretto; nella loro classificazione, del resto, sono stato influenzato da altri autori, per esempio da L. W. SUMNER: *The Moral Foundations of Right.*, Oxford: Clarendon Press, 1990., e da PER SUNDMAN: *Human Rights, Justification and Christian Ethics*. Uppsala: Uppsala University, 1996.

senso fideiste o irrazionali, accettanti qualche *autorità* senza argomentazione ulteriore. L'autorità in questione può essere *divina* o *umana*. Quest'ultima ha delle diverse specie: diritto positivo, tradizione, istituzioni, consenso ecc.

Poi troviamo il tipo intuizionistico, secondo il quale l'esistenza dei diritti è un'evidenza o una verità conosciuta tramite un'intuizione immediata.

Infine ci sono alcuni tipi per così dire condizionali o „parassitici” che presuppongono già l'esistenza di certi altri tipi di fondazione o proprio l'esistenza di certi diritti per derivarne un diritto nuovo. Quest'ultimo tipo è rappresentato, per esempio, da un articolo di Hart⁶, dove l'autore scrive che *se* abbiamo diritti differenti, *allora* è sicuro che abbiamo anche il diritto alla libertà. Il caso più famoso del primo tipo, cioè del metodo presupponente altri metodi, è forse la redazione della Dichiarazione Universale dei Diritti Umani di 1948, quando, secondo Jacques Maritain (uno dei redattori del testo) mancava il consenso quanto alla fondazione teoretica dei diritti (dal momento che fra i partecipanti c'erano cristiani, fedeli delle altre religioni ed anche atei), mentre tutti accettavano certi valori morali comuni, compresi anche i diritti umani. Così si è formata qualcosa simile al posteriore „consenso per intersezione” (overlapping consensus) rawlsiano: la pratica morale comune era accettata, ma ognuno dei partecipanti la giustificava secondo la sua propria religione o filosofia ecc.⁷

È intera questa classificazione? Io penso così. Forse ci saranno dei critici rilevanti la mancanza delle teorie che basano i diritti sui bisogni o interessi. Ma in realtà la nozione del diritto come tale già comprende il momento dell'interesse o del bisogno, perché presuppone una *pretesa* dalla parte del soggetto, e la *pretesa* non esiste senza interessi e bisogni, cioè il diritto come tale in *ogni* tipo d'argomentazione implica l'esistenza dei bisogni ed interessi. Così il riferimento ai bisogni o interessi non costituisce un tipo particolare d'argomentazione, invece può presentarsi in tutti i tre primi tipi sopradetti. Possono darsi autori chi dicono che proprio i bisogni o gli interessi costituiscono le proprietà speciali che fondano il valore della persona umana (o di qualsiasi essere vivente, perché fra gli ecologisti troviamo anche autori rappresentanti questa opinione!)⁸, e allora si tratta di una fondazione sulla dignità. Poi troviamo quelli dicenti che la presenza di bisogni ed interessi rende il soggetto capace di sentire diletto e dolore, e così arriviamo a un tipo d'utilitarismo o edonismo, classificabile fra i tipi del consequenzialismo. Infine ci sono quelli, secondo i quali l'esistenza di una moltitudine di individui egoisti con i propri bisogni ed interessi rende necessaria la regolazione della loro coesistenza, e allora si costituisce un caso del contrattualismo.

O forse manca dal mio sistema la fondazione secondo la legge naturale? Ma anche quest'ultima può appartenere a dei tipi diversi nella mia classificazione! Se qualcuno

⁶ H. L. A. HART: Are There Any Natural Rights? In WALDRON, *op. cit.* 77–90.

⁷ JACQUES MARITAIN: *L'Homme et l'État*. Paris: Presses Universitaires de France, 1965, 69–70.

⁸ Vedi, per esempio: KENNETH E. GOODPASTER: On Being Morally Considerable. In MICHAEL A. ZIMMERMAN (ed.): *Environmental Philosophy*. Prentice Hall, New Jersey, 1998, 56–70. e PAUL W. TAYLOR, The Ethics of Respect for Nature, ZIMMERMAN *op. cit.* 71–86.

privilegia un tratto della natura umana il quale è presente in ogni individuo, e lo rende il fondamento dei diritti, allora riceviamo il tipo usante il concetto della dignità. Se, invece, un autore preferisce un ideale sociale o individuale da realizzare, corrispondente alla natura umana, e le regole morali servono quest'ideale, circoscrivendo anche i diritti, allora si tratta del consequenzialismo. E se viene accentuato l'egoismo umano naturale, e l'uomo è concepito anzitutto come individuo, senza rispetto alla sua natura sociale, allora quest'immagine della nostra natura può condurre al contrattualismo.

Ebbene, così, supposto che abbiamo una classificazione completa, vediamo, uno per uno, i tipi sopraddetti!

Escludiamo subito l'intuizione e l'evidenza, perché son troppo soggettive, incomunicabili, incontrollabili, sfavorevoli per la possibilità di un'argomentazione accettabile per tutti.

Il tipo primo della sopraddetta specie „parassitica”, rappresentato qui da Hart, adesso non ci interessa, perché presuppone già certi diritti, noi invece cerchiamo il metodo di giustificare *tutti* i diritti, anche quelli differenti dal diritto alla libertà.

Quanto al „consenso per intersezione”, rappresentato, oltre a Maritain e ai suoi coredattori di 1948, anche da molti altri, per esempio da Hans Küng, nel suo movimento per il „Weltethos”⁹, esso presuppone un consenso *de facto* su tutte le norme necessarie, tutti i diritti umani. Ma questo consenso, come è noto, non esiste. Per non dire che un solo esempio: l'uguaglianza dell'uomo e della donna, valore importante per l'Occidente, non si può venire dedotta da ciascuna religione. Se le diverse concezioni del mondo sono considerati uguali, e non c'è una scala razionale neutra (cioè una vera *argomentazione* teorica in senso stretto) per paragonarle, non si può convincere quelli che non accettano certi diritti occidentali.

Cioè, questo tipo d'argomentazione è esposto alla contingenza storica formante il contenuto delle diverse concezioni del mondo. È poco probabile che una volta per caso si costituisce un consenso totale pratico, per quanto riguarda i diritti concreti, mentre sul piano della loro giustificazione teorica rimane la differenza fra le diverse religioni, filosofie ecc. Ma, allora, non dovremmo forse cercare almeno il minimum comune delle norme morali? Ebbene, supponiamo che esistono tre diverse concezioni del mondo: X, Y e Z. X accetta i valori A, B e C, mentre Y accetta A, B e D, infine Z accetta A, C e D. Il minimum comune è dunque la norma A. Che significa „trovare A come minimum comune”? Che vantaggio ne consegue? Infine, i seguaci di *nessuna* delle tre concezioni possono essere *contenti* di questo risultato! Ognuno riceve soltanto il riconoscimento comune di *un terzo* delle norme che per lui sono *tutte* necessarie secondo la sua propria convinzione sincera! E che risultato pratico proviene dalla costatazione di questo minimum? Se il risultato non è che questa mera costatazione stessa, che cosa cambia? Tutti vivono come finora, seguendo le loro proprie norme giustificate alla loro propria maniera teorica. Oppure da ora in poi sarà obbligatorio per tutto il mondo soltanto questo minimum? Ma allora – dal momento che secondo il principio scelto di questo processo ognuno deve giustificare la sua pratica morale secondo i *suoi propri* fondamenti teorici – come può il seguace di X

⁹ HANS KÜNG: *Projekt Weltethos*. München – Zürich: Piper Verlag, 1991.

giustificare la sua *rinuncia* ai valori B e C, mentre secondo la sua concezione queste non sono meno obbligatorie del valore A? E, naturalmente, la stessa domanda si pone ai seguaci di Y a proposito di B e D, ed a quelli di Z quanto a C e D!

Ebbene, vediamo piuttosto la fondazione usante il riferimento a un'autorità! Oggi pochi vogliono giustificare i diritti riferendosi a Dio. Se il riferimento si basa sulla mera fede, naturalmente è inaccettabile per tutti non appartenenti alla religione del riferente in questione. Se invece si basa sulla legge naturale divina nel senso classico, cioè su una legge riconoscibile dalla ragione, allora secondo la nostra classificazione si tratta di un tipo di fondazione il quale appartiene a una delle tre specie veramente argomentanti in senso stretto: al consequenzialismo, al contrattualismo o al tipo di fondazione sulla dignità.

Ma che diciamo di quelli due documenti famosi che secondo un'opinione abbastanza frequente sono fra gli esempi più conosciuti di questo tipo d'argomentazione? Penso alla Dichiarazione d'Indipendenza americana e alla Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo e del Cittadino francese. Ebbene, la prima non si riferisce alla Rivelazione, cioè non deriva dalla parola di Dio il fatto che abbiamo diritti, invece dice semplicemente che siamo creati da Lui con diritti, ma quest'ultimo fatto (cioè il fatto della creazione con diritti) è per gli autori un'evidenza naturale e non una verità rivelata. La sorgente dell'informazione sui diritti non è, dunque, divina. Quanto al documento francese di 1789, possiamo dirne quasi lo stesso. Il testo *non deduce* i diritti *dalle parole* dell'Essere Supremo, quest'ultimo è soltanto una specie di garanzia scura e vaga, mentre l'esistenza dei diritti sembra anche qui un'evidenza naturale.

Quanto all'autorità del diritto positivo o delle istituzioni: anche questa può venire esclusa, dal momento che appartiene alla sfera delle leggi positive – storicamente variabili – dei paesi concreti, mentre i diritti umani sono gli elementi di un sistema morale il quale è *per definitionem* oltre quella sfera, è universale ed in qualche senso sovrastorica.

L'accettabilità di un'altra autorità, quella della tradizione (o del consenso *locale* di una certa civilizzazione), è un pensiero molto più popolare, in particolare nel mondo attuale „postmoderno”, nemico delle verità assolute, univocalmente valide. Ci sono parecchi autori attuali chi favoriscono un „etnocentrismo” dichiarato, dicendo che i diritti devono essere accettati semplicemente come elementi essenziali della nostra tradizione occidentale, senza una fondazione teoretica, la quale è, del resto, impossibile.

Uno dei rappresentanti più importanti di questa tendenza è Richard Rorty. Secondo lui nel caso dei diritti umani il „fondazionalismo”, cioè la pretesa alla loro fondazione razionale (human rights foundationalism) è già „fuori moda” (outmoded)¹⁰. Non possiamo trovare il tipo di sapere che i filosofi „fondazionalisti” (per esempio Platone, San Tommaso d'Aquino o Kant) cercavano per fondare un sistema di valori universalmente valido, difendibile con argomentazione razionale, perché un tale sapere non esiste¹¹. Però, nello stesso tempo, la democrazia liberale e

¹⁰ RICHARD RORTY: Human Rights, Rationality and Sentimentality. In STEVEN SHUTE – SUSAN HURLEY (eds.): *On Human Rights*. New York: Basic Books, 1993, 116.

¹¹ RORTY *op. cit.* 117–118.

il rispetto dei diritti umani sono diventati le parti integranti della tradizione occidentale, sono accettati dall'opinione pubblica. Così il nostro compito non è la difesa di questi diritti con argomenti razionali; dobbiamo, piuttosto, da una parte conservare l'evidenza della loro validità nella coscienza di ciascuna generazione nuova, tramite una cosiddetta „educazione sentimentale” (sentimental education), cioè „manipolando i sentimenti” (manipulating sentiments)¹², dall'altra parte popolarizzare questi valori in tutto il mondo, con gli stessi mezzi, rafforzando e globalizzando così la nostra cultura rispettante i diritti umani¹³, la quale, secondo Rorty, è superiore alle altre¹⁴.

Ebbene, è vero che la manipolazione viene spesso applicata con successo, ma il mero fatto di questo successo in sé non dimostra la bontà della convinzione morale accettata sotto l'influenza di un tale mezzo. Se non abbiamo dei argomenti razionali e di una misura morale fondata razionalmente, sulla base della quale potremmo affermare la superiorità reale della cultura occidentale, rispettante i diritti umani, allora come possiamo giustificare la nostra intenzione di popolarizzare proprio *questa* cultura? È insufficiente rispondere: „Perché è la nostra cultura!” Il riferimento alla mera tradizione ha una certa ambiguità, tanto nei rapporti interculturali che negli affari interni della nostra propria cultura. Se l'unica base di norme e valori è per ciascuno la sua propria tradizione, allora anche le culture non occidentali possono preferire i loro propri valori ai nostri, rifiutando questi ultimi, e infine si forma una specie di „diritto del pugno” intellettuale, dove vincerà quello che può manipolare meglio gli altri; anzi, non si può escludere nemmeno il „diritto del pugno” in senso stretto, perché se non ci sono norme di valore oggettivo, e per ogni cultura è l'autorità superiore il suo proprio sistema morale, allora chi o che cosa impedisce le altre culture di usare anche violenza aperta l'una contro l'altra, o anche contro di noi, se il loro proprio sistema permette o prescrive tali mezzi? Dall'altro lato: benché adesso l'Occidente accetta i diritti umani e tutto il sistema di valori della democrazia liberale, questa situazione è dovuta a uno sviluppo storico spontaneo. La democrazia liberale non è *la* tradizione occidentale, *il* nostro sistema eterno. È un prodotto storico la cui vittoria era alla stessa volta la sconfitta di un sistema anteriore. Chissà se non si ripeta una volta la storia, e non venga un nuovo sistema, non liberale, non rispettante i diritti umani? Allora dovremo accettare quello, in nome dell'onnipotenza della tradizione data dell'epoca?¹⁵ Oppure dobbiamo prevenire a questa possibilità, manipolando l'opinione pubblica attuale, impedendo la formazione delle convinzioni non liberali? Ma questa manipolazione non offenderebbe proprio i valori liberali, in particolare la libertà di parola?

Ebbene, allora vediamo le maniere della fondazione dei diritti le quali sono veramente argomentative e razionali nel senso stretto!

Il metodo di fondazione sulla dignità era già esaminato e trovato insufficiente nella prima sezione del testo presente.

¹² RORTY *op. cit.* 122.

¹³ RORTY *op. cit.* 127.

¹⁴ RORTY *op. cit.* 116.

¹⁵ Cf. VITTORIO POSSENTI: *Le società liberali al bivio*. Genova: Marietti, 1991, 293.

Anche il contrattualismo ha delle difficoltà. Vediamo prima il tipo dove per ogni individuo esiste una necessità pratica, prudenziale d'attribuire diritti a tutti gli altri. Secondo L. W. Sumner¹⁶ ci sono due situazioni iniziali possibili prima del contratto: una è „moralizzata” (moralized), l'altra è „non-moralizzata” (non-moralized). Nel primo caso già prima del contratto esistono certe norme morali riconosciute dai contraenti, nel secondo caso, invece, tutte le norme saranno i risultati del contratto, dunque i contraenti prima del contratto non hanno nessun dovere morale. Nel primo caso si può domandare: che cosa costringe i contraenti al rispetto del contratto e delle norme prescritte da quest'ultimo? Prima del contratto vivono nello stato di „bellum omnium contra omnes” hobbesiano, dove tutto è loro permesso per difendersi, comprese anche la violenza e la frode (dal momento che *ancora* non esistono norme valide). Perché non possano considerare anche il contratto come una frode fra le altre, usate liberamente fino allora? Se siamo ancora nello „stato di natura”, non abbiamo ancora delle norme, allora, quando offro agli altri il contratto, niente non mi costringe a mantenerlo. Posso farlo con l'intenzione segreta di *non* rispettarlo, perché *ancora* non c'è niente che mi obblighi a rispettarlo. Che cosa lo distinguerebbe dagli altri contratti fatti prima come frodi, *corrispondenti alla regola* – o, per meglio dire, *all'assenza della regola* – che caratterizza lo „stato di natura”? Che cosa cambia nel momento della „firma” del contratto? *Nulla*, se il mio punto di vista è quello dell'uomo esistente nello „stato di natura”. Il contratto e il suo contenuto sono semplicemente subordinati alla mia tattica amorale. E se la mia intenzione era fare un contratto come mezzo per il mio egoismo, che cosa mi farebbe passare dallo stato „non-moralizzato” a quello „moralizzato”? Potremmo dire anche così: il mio animo avuto nello stato „non-moralizzato” rimane la „metateoria” delle norme accettate (in apparenza) dello stato „moralizzato”, esse sono subordinate a quell'animo, sono i suoi mezzi di manipolazione. Non sono costretto a prenderli sul serio. Cioè: così, da uno stato „non-moralizzato” non possiamo arrivare alle norme valide (comprese quelle prescriventi i diritti).

L'opinione di David Gauthier, secondo la quale già anche prima del contratto può pensare il contraente che sta nel suo interesse l'astensione da migliorare la sua propria posizione a costo di peggiorare quella degli altri, e così è motivato già al rispetto dei loro interessi, può essere rifiutata dicendo che questo può essere vero nel caso di ogni individuo soltanto se anche gli altri pensano così in numero sufficiente, il che non è mica garantito¹⁷. Per usare dei concetti di teoria dei giochi: nel caso della cooperazione di tutti sono tutti capitati meglio che nel caso della cooperazione di nessuno. Ma alcuni, sperando che la maggioranza coopererà, pensano che sia *ancora più vantaggioso* per loro la „diserzione”, cioè l'astensione totale dalla cooperazione, perché così avranno parte nei vantaggi della cooperazione degli altri senza addossarsi gli oneri di quest'ultima. Così proprio la preferenza dei loro propri interessi li motiverà a migliorare la loro propria posizione a costo di peggiorare quella degli altri. E se *molti* pensano così, confidando nella cooperazione sicura degli *altri*, allora infine

¹⁶ L. W. SUMNER *op. cit.* 109.

¹⁷ SUMNER *op. cit.* 160–162, cf. DAVID GAUTHIER: *Morals by Agreement*, Oxford: Clarendon Press, 1986.

coopererà soltanto una minoranza, o nessuno affatto, e così tutti saranno capitati peggio che nel caso della cooperazione di tutti.

Ma vediamo l'altra possibilità, la situazione iniziale „moralizzata”! Qui i contraenti possono – anzi, devono – fare il patto con l'intenzione sincera di rispettarlo, dal momento che le norme morali sono già valide. Ma in questo caso le norme *non provengono* dal patto stesso. Ma, allora, *da dove provengono*? Così non possiamo spiegare l'origine delle norme con il contratto, perché quest'ultimo già le presuppone. Naturalmente possiamo cercare qualche sorgente di norme ulteriore, ma quella non sarà più il contratto stesso. Cioè: il contratto sembra inadatto ad essere una sorgente unica e fondamentale delle norme (comprese quelle determinanti i diritti).

Un esempio tipico della situazione iniziale „non-moralizzata” può essere lo „stato di natura” hobbesiano, mentre quella „moralizzata” viene spesso illustrato con il modello proposto da Rawls nel suo libro famoso *Una teoria della giustizia*¹⁸. Qui i contraenti riconoscono già prima del patto l'equità (fairness), la quale, dunque, non può provenire dal contratto stesso. Riferendo a questo fatto Dworkin pensa che la concezione di Rawls presuppone già il diritto fondamentale degli individui a „eguale considerazione e rispetto” (equal concern and respect)¹⁹. (Ma possiamo citare, naturalmente, anche il caso di Locke.)

Finora abbiamo parlato del contrattualismo in senso stretto, dove – secondo l'intenzione degli autori in questione – per ogni contraente c'è una necessità *prudenziale* di fare il patto e attribuire diritti agli altri. Ma c'è un'altra variante, dove troviamo piuttosto una necessità *logica*: l'individuo è costretto ad accettare i diritti degli altri perché altrimenti contraddice a se stesso. L'esempio ne può essere la teoria di Alan Gewirth, appartenente al contrattualismo in senso più largo.²⁰ Secondo lui le precondizioni dell'attività teleologica e razionale umana sono la libertà (freedom) ed il benessere (well-being). Dalla proposizione „X è necessario per A” ancora non si può concludere che „A ha il diritto a X”, ma il passo seguente è che ci mettiamo al posto dell'agente stesso (A). Se guardiamo così, allora, secondo Gewirth, la frase „La mia libertà e il mio benessere sono per me dei beni necessari (necessary goods)” non è più una mera constatazione di un fatto, perché posso dirla anche così: „Devo avere (I must have) libertà e benessere”. La frase così è già prescrittiva, e allora è chiaro – almeno per Gewirth – che ne consegue logicamente la proposizione „Ho diritto alla libertà e al benessere”. E se comprendo che io pretendo i diritti in questione per me *in quanto* sono un agente razionale e teleologico, allora, per evitare la contraddizione, devo riconoscere che l'attività razionale e teleologica è il fondamento sufficiente di questi diritti, cioè questi ultimi spettano a *tutti* agenti razionali e teleologici.

Ma, in realtà, la situazione iniziale di Gewirth rassomiglia molto a quella „non-moralizzata” già menzionata. I suoi agenti, come Martin M. Golding scrive, sono

¹⁸ Milano, Feltrinelli 1984. Edizione originale: *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971.

¹⁹ RONALD DWORIN: *Taking Rights Seriously*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978, 181.

²⁰ ALAN GEWIRTH: The Basis and Content of Human Rights. In J. ROLAND PENNOCK – JOHN W. CHAPMAN (eds.): *Human Rights*, New York – London: New York University Press, 1981, 119–147.

prudenzialisti ed egoisti, „amoralisti razionali”, così non usano le parole „diritto”, „dovere”, „obbligazione” ecc. L'amoralista, secondo Golding, può avere delle *richieste* (demands), può esprimere quello che *vuole*, ma questo non può essere nominato ancora *rivendicazione di un diritto* (claim). I *propri* atti di volontà *dell'agente* non saranno prescrittivi per *altri*, seppure ci mettessimo al suo punto di vista soggettivo.²¹ Se Golding ha ragione, cioè se il mio mero bisogno o la mia mera volontà in sé non costituisce una sorgente di *diritti* nemmeno per me stesso, allora qui gli individui rimangono semplicemente esseri amorali seguenti i loro propri interessi, e, come nel caso anteriore, anche qui è impossibile uscire dallo stato primitivo hobbesiano.

Così ci rimane soltanto il consequenzialismo. La sua forma più conosciuta è l'utilitarismo, il quale, come è noto, sembra poco adatto a fondare i diritti umani. (Ricordiamoci all'opinione di Bentham sull'assurdità della nozione dei diritti naturali.²²) Poi ci sono le diverse difficoltà ben conosciute teoriche, anzitutto l'impossibilità della calcolazione esatta del diletto e del dolore, la differenza qualitativa fra le loro specie, le discussioni sull'estensione del cerchio degli esseri viventi, la gioia e il dolore dei quali sono da considerare ecc. Per questo, e a causa dei limiti dello spazio adesso mi astengo dalla critica dettagliata dell'utilitarismo. Ma forse la difficoltà fondamentale di *qualsiasi* forma del consequenzialismo (sia utilitarista che non utilitarista) è il problema „essere – dover essere” già menzionato a proposito della dignità. A causa dell'abisso fra fatti e valori non soltanto la fondazione razionale *immediata* del valore della dignità personale o dei suoi diritti sembra impossibile, ma anche quella *mediata*, nel caso della quale abbiamo *prima* un valore *differente* dalla dignità stessa (o dai diritti ne implicati), e poi dimostriamo che i seguaci conseguenti di quest'ultimo valore devono rispettare i diritti come mezzi.

Però, c'è una specie di gerarchia oggettiva ontologicamente fondata tra i valori possibili: l'esistenza del rispetto di *qualsiasi* valore richiede l'esistenza della società, per di più un'esistenza veramente umana – differente da una vita puramente vegetativa –, cioè un mondo dove sono presenti diverse virtù rendendo possibile una ricchezza di bisogni ed attività specificamente umani, compresa anche l'atto di scegliere dai valori come tali. Se qualcuno apprezza questa possibilità di scegliere stessa o qualsiasi valore concreto, deve apprezzare anche la loro preconditione ontologica: l'esistenza continua della società umana, rendente possibile la formazione storica della ricchezza attuale di bisogni e attività umani.²³ Così l'esistenza continua storica della natura umana è in qualche senso privilegiata fra i differenti valori potenziali. (Anche quelli che vogliono la dignità, devono volere prima l'esistenza sopraddeita, ma così quest'ultima subito limita i diritti eventualmente provenienti dalla dignità.) Questo è vero in un certo senso anche nel caso di quelli che scelgono

²¹ MARTIN P. GOLDING: From Prudence to Rights. A Critique. In PENNOCK – CHAPMAN *op. cit.* 165–174.

²² Vedi, per esempio: *The Works of Jeremy Bentham*, Ed. JOHN BOWRING: Edinburgh: William Tait, 1843, vol. II. pp. 497. e 511., vol. III. p. 221, ecc.

²³ Di questo e di ciò che segue vedi anche il mio articolo precedente: ZOLTÁN TURGONYI, La legge naturale ed il bene comune, *Iustum Aequum Salutare*, IV. 2008/4, 83–100.

un valore seguibile senza l'esistenza ulteriore dell'umanità, o vogliono proprio annientarla, perché anche il loro comportamento presuppone il processo storico fino al tempo presente, anche loro sono i „prodotti accessori” della cultura umana. È vero che questo è per loro soltanto un *fatto*, dal quale per loro non segue necessariamente che *devano* contribuire all'esistenza dell'umanità anche nel futuro. (A causa dell'abisso tra „essere” e „dover essere” non abbiamo un metodo sicuro per convincerli.²⁴) Ma la loro esistenza qui può venire messa tra parentesi. Le vere discussioni sui diritti, e generalmente sugli ideali sociali si svolgono fra teorici per la maggioranza prevalente dei quali è evidente la necessità di conservare la continuità storica della società umana; lo scopo di una tale discussione, come Hart scrive, è „un arrangiamento sociale per l'esistenza continua (a social arrangement for continued existence) e non un *club* suicida (a suicide club)”²⁵.

Ora vediamo, come possiamo trovare il rapporto tra i diritti ed il tipo di consequenzialismo da noi scelto (cioè quello preferente l'esistenza continua della società veramente umana)!

Cosa vuol dire „avere dei diritti”? Ebbene, io ho un diritto al comportamento X (che può essere sia un'azione che la possessione o la fruizione di qualcosa), se io non ho il *dovere* di fare non-X, e *alla stessa volta* ci sono altri che hanno il *dovere* di aiutarmi a praticare il comportamento X, almeno passivamente, cioè lasciandomi praticarlo.²⁶ Cioè un diritto può venire espresso come la combinazione di doveri e d'assenze di doveri; così possiamo dire che la nozione del dovere precede logicamente quella del diritto.

Dunque anzitutto dobbiamo conoscere i nostri doveri. Ebbene, i precetti morali nascono dalla natura sociale dell'uomo, dalla necessità della cooperazione sia sincronica che diacronica: da un lato c'è una divisione del lavoro tra i contemporanei, dall'altro lato ogni generazione eredita oggettivazioni spirituali e materiali accumulate dai antenati della sua cultura, senza le quali non ci sarebbe storia e l'umanità vegeterebbe in un livello quasi animale. Queste oggettivazioni (comprese anche quelle spirituali, in particolare le virtù intellettuali e morali) costituiscono, insieme con la riproduzione fisica della società (cioè la nascita delle nuove generazioni) e con le precondizioni fisiche e biologiche (sorgenti d'energia, condizioni ecologiche ecc.) il *bene comune* in senso lato, cioè tutto quello che è necessario per la vita continua e veramente umana nel mondo²⁷.

Siamo esseri sociali proprio a causa del bisogno di questa cooperazione doppia. La ragione e la libertà da sole non ci renderebbero necessariamente animali sociali. Il contenuto, nel quale si manifestano concretamente, viene fornito proprio dalla detta accumulazione culturale, la quale produce in parte una ricchezza dinamicamente crescente di diversi bisogni specificamente umani e forme di attività a loro corrispondenti,

²⁴ Cf. TURGONYI *op. cit.* 97.

²⁵ H. L. A. HART: *The Concept of Law*. Oxford: Clarendon Press, 1963, 188.

²⁶ Cf. TURGONYI *op. cit.* 98.

²⁷ Cf. TURGONYI *op. cit.* 86–87.

in parte una conoscenza sempre più profonda della realtà e così un dominio razionale umano sempre più grande sul mondo.

Data la coesistenza degli esseri umani, bisogna regolarla. Le persone devono essere difese l'una dall'altra, altrimenti ci sarebbe l'anarchia, il che renderebbe impossibile la cooperazione. Ma la morale ha anche una seconda funzione: deve assicurare la continuità della storia umana, perché l'accumulazione culturale sopraddetta (cioè la cooperazione diacronica) è – in principio – un processo infinito. A questa seconda funzione appartengono le norme regolanti la famiglia, la sessualità, l'educazione alle virtù morali e intellettuali, la difesa delle oggettivazioni già accumulate ecc. Questa seconda funzione oggi sta cadendo in oblio nel mondo occidentale (ad eccezione dei problemi ecologici, ma anche la soluzione di questi viene spesso formulata in termini dei diritti individuali: bisogna difendere „i diritti dei membri delle future generazioni”²⁸), ma tutte le altre culture presenti e passate hanno ed avevano la morale a doppia funzione.

I doveri definiti da questa morale (l'astensione dall'omicidio, dal furto, dalla menzogna, dall'adulterio ecc.) s'indirizzano direttamente sull'assicurazione dell'ordine sociale, oppure sul bene comune, (il quale, del resto, è anche la preconditione ontologica della riproduzione delle persone, soggetti di dignità e diritti), invece di essere le espressioni d'un rispetto misterioso immediato dovuto a certi tratti umani o al soggetto di questi. Se la dignità o i tratti distintivi avessero una forza misteriosa causante un rispetto effettivo, esprimendosi in regole morali, tutta l'umanità sarebbe stata sempre una comunità morale unica, perché ogni persona avrebbe sempre rispettato tutte le altre persone spontaneamente. In realtà, invece, nel passato c'erano molti gruppi che escludevano dalla loro propria comunità morale gli estranei, mentre sapevano che anche questi ultimi possedevano ragione e libertà, ecc. E non usavano il concetto della dignità inalienabile nemmeno negli affari interni del gruppo in questione. Però devo subito aggiungere che la divisione dell'umanità in comunità morali particolari, mutualmente nemiche l'una all'altra, non corrisponde alla nostra vera natura. L'ideale è la formazione di una sola comunità morale mondiale. Lo stato di guerra continuo minaccia le oggettivazioni già accumulate e impedisce la cooperazione, lo scambio d'esperienza tra i popoli, e così frena il processo menzionato della moltiplicazione di attività specificamente umane e del crescimento del dominio umano razionale sul mondo. Questa comunità morale mondiale si realizza lentamente, nel corso di un lungo processo storico. Però possiamo dire ch'essa appartiene alla legge naturale sovrastorica. Questo paradosso apparente si risolve se usiamo il pensiero di Maritain che distingue l'aspetto ontologico e quello epistemologico della legge naturale: da un lato le sue norme considerate in se stessi sono valide dal principio del mondo (cioè è sempre vero che per esempio la comunità morale mondiale conviene meglio alla nostra natura che la divisione in comunità morali particolari), dall'altro lato, invece, il riconoscimento della legge naturale è un processo storico.²⁹

²⁸ Cf. TURGONYI *op. cit.* 99.

²⁹ JACQUES MARITAIN: *La loi naturelle ou loi non écrite*. Fribourg, Suisse: Éditions Universitaires, 1986, 20 sgg, 188. – Cf. TURGONYI *op. cit.* 95 sgg.

Certo, come ho già accennato sopra, anche il modo qui sopra descritto di fondare i doveri (e, se vogliamo, tramite questi anche i diritti)³⁰ è esposto alla critica di quelli che, riferendosi al sopraddetto problema „essere – dover essere”, negano la possibilità di qualsiasi etica normativa. Però il nostro sistema può essere considerato come un imperativo ipotetico molto complesso. Diciamo: „La società umana funziona così e così. Questo è un fatto, oggetto di mera descrizione. Quest'ultima contiene rapporti causali tra certi comportamenti umani e la sussistenza della società. Se questa sussistenza è un valore per te, allora devi comportarti così e così.” In questo modo rimaniamo sul livello dei fatti, senza commettere lo sbaglio di dedurre valori dai fatti. E, dal momento che l'esistenza della società è un elemento oggettivamente distinto, privilegiato nell'insieme dei oggetti possibili dell'apprezzamento umano (cioè fra i valori potenziali) perché è la precondizione fondamentale di tutte le cose umane, compresa anche la scelta di qualsiasi valore ulteriore, possiamo sperare ragionevolmente che la maggioranza dei nostri interlocutori sia d'accordo con noi, quanto all'apprezzamento della sussistenza del mondo umano.³¹

Dunque il punto di partenza dell'argomentazione deve essere l'ordine esterno e non l'individuo, perché quest'ultimo con i suoi diritti non può esistere e praticarli in merito senza il primo. I diritti devono adattarsi ai punti di vista del bene comune e non vice versa. Oggi però, almeno nel mondo occidentale, dimentichiamo spesso questa verità. E qui, purtroppo, anche il concetto della dignità può avere un ruolo negativo: proprio a causa della sua oscurità, e dell'incertezza del suo rapporto esatto con i diritti, troppo spesso serve di pretesto per assolutizzare l'individuo, attribuendogli diritti funzionanti come „trionfi”, „trumps”, per usare l'espressione di Dworkin³². Se i miei diritti individuali sono veramenti „trionfi”, preferibili al bene comune e limitabili soltanto in favore dei diritti di un altro individuo, questa logica può avere delle conseguenze catastrofiche. Joel Feinberg ne descrive un esempio fittivo. Se tutta l'umanità accettasse liberamente una religione che proibisce la generazione, la nostra specie fra poco estinguerebbe, ma, secondo Feinberg, dal punto di vista liberale in questo non ci sarebbe niente di male, perché ciascun membro dell'umanità userebbe semplicemente un diritto (in questo caso quello della libertà religiosa), senza violare i diritti degli altri!³³ (Naturalmente qui non sono violati nemmeno i diritti degli individui delle generazioni future, perché questi individui – proprio a causa della decisione di quelli presenti – non esisteranno mai!) Se il culto dei diritti individuali permette questa possibilità, dobbiamo essere molto cauti nell'uso del concetto della dignità umana!

Forse qualcuno ripeterà contro di me la solita critica anticonseguenzialista, secondo la quale se i diritti sono soltanto strumenti, diventano incerti, possono essere

³⁰ Un esempio concreto – la deduzione del diritto alla vita – della fondazione dei diritti tramite i doveri e le assenze di doveri si trova in TURGONYI *op. cit.* 98–99.

³¹ TURGONYI *op. cit.* 97–98.

³² RONALD DWORKIN: Rights as Trumps. In WALDRON *op. cit.* 153–167.

³³ JOEL FEINBERG: The Rights of Animals and Unborn Generations. In PATRICIA H. WERHANE – A. R. GINI – DAVID T. OZAR (eds.): *Philosophical Issues in Human Rights*. New York: Random House, 1986, 172.

revocati, dal momento che sono subordinati a un valore differente da quello della persona. Questo può essere vero nel caso di un consequenzialismo avente uno scopo utopico, da realizzare nel futuro, per il quale bisogna sacrificare gli individui concreti durante la fase presente della storia, oppure nel caso di una variante dell'utilitarismo, per la quale importa soltanto la somma della felicità, senza rispetto alla sua divisione fra la gente. Ma bisogna vedere, che nel nostro caso non si tratta di un'ideale utopico, nemmeno di un aumento puramente quantitativo di una „felicità” edonistica. Il nostro valore è proprio il funzionamento buono della società *sia nel presente che nel futuro*, e vogliamo piuttosto un certo ordinamento delle cose che un risultato misurabile. Dunque il nostro scopo richiede – tra l'altro – la sicurezza della vita, l'ordine, una certa calcolabilità delle circostanze umane ecc. per tutta la gente vivente in qualsiasi epoca, escludendo così l'eventuale revocazione capricciosa dei diritti. (Quello che seguiamo noi, è, dunque, un „consequenzialismo della regola”, „rule consequentialism”.)

Devo aggiungere ancora una cosa importante. Benchè la dignità non sia il *fondamento* dei diritti, è il *contenuto* di un diritto: ciascuno di noi ha la voglia di essere rispettato, riconosciuto, noi tutti abbiamo paura dall'umiliazione, dalla violazione dell'onore ecc. Se la funzione della morale richiede l'assicurazione della fiducia mutua e la limitazione più grande possibile dell'aggressione e i conflitti, bisogna frenare anche l'aggressione verbale o usante qualsiasi altra forma simbolica. Il diritto *alla dignità*, inteso come il nostro diritto di essere difesi dall'umiliazione, è uno strumento importantissimo per l'assicurazione della coesistenza pacifica degli individui, e, tramite quest'ultima, per il bene comune!

Dunque i sopraddetti non significano un rifiuto totale della dignità umana. Anzi, quest'ultima espressione anche come sinonimo della „peculiarità della natura umana” ha un significato. Possiamo riconoscere con gioia il fatto che abbiamo certi tratti speciali, a causa dei quali siamo privilegiati fra gli esseri viventi. Quello che io nego è soltanto la fondabilità dei diritti sulla dignità umana.

