

L'espressione «trattare da umani gli esseri umani», che si trova spesso in questo libro, è piuttosto antica, ma questo non la rende chiara. Chiarire questa espressione è una parte importante del tentativo di spiegare il concetto di umiliazione, poiché sovente umiliare qualcuno significa trattare un essere umano come non-umano. Ma cosa significa trattare un umano come non-umano? E di fatto, è possibile questo?

Il modo per chiarire questo problema è costituito dal metodo del contrasto. Vale a dire: dobbiamo chiarire quale modo di trattare gli umani si trova in contrasto con modi di trattarli come non-umani, modi che possono essere umilianti. L'ultima qualificazione intende escludere casi che non siano umilianti in cui si trattino umani come non-umani, ad esempio ove si trattino gli umani come dèi, o come angeli.

Ci sono vari modi di trattare gli umani come non-umani: a) trattandoli come oggetti; b) trattandoli come macchine; c) trattandoli come animali; d) trattandoli come sub-umani (il che include il trattare gli adulti come bambini).

Esiste un altro modo, storicamente importante, di respingere gli esseri umani dal consorzio umano, e ciò trattando individui o gruppi di persone come demoni che diffondono male assoluto e distruggono l'umanità. La mania delle streghe che dilagò in Europa nel XVI e XVII secolo è una manifestazione letterale di demonizzazione – cioè un associare persone sfortunate, in generale donne, al regno del diavolo. La demonizzazione degli ebrei da parte dei nazisti non è letteralmente associata al regno del diavolo, ma i nazisti attribuirono caratteristiche disumane di male e desiderio di distruzione alla «razza» ebraica.

Ciò che vi è di cattivo nella demonizzazione è l'aspetto di male. La deificazione – che trasforma in un dio un essere umano (come nel caso dei Faraoni) – è pure un modo per rimuovere la persona

dal consorzio umano. Ma la deificazione è l'attribuzione a una persona di caratteristiche nobili e sovrumane; la demonizzazione è l'attribuzione di caratteri di male sovrumano. La demonizzazione comporta una tensione tra i due sensi di umiliazione: di rifiuto dal consorzio umano e di perdita di controllo. La demonizzazione include il primo, ma non il secondo. Al contrario, è spesso accompagnata da una teoria di una cospirazione mondiale.

Le società spesso demonizzano i nemici esterni piuttosto che i loro membri o quelli direttamente sottoposti a esse. Io ho limitato la mia discussione alla questione se una società umili o non umili coloro che sono soggetti alla sua autorità. Non discuto la questione se una società decente debba anche astenersi dall'umiliare i suoi nemici esterni (ad esempio, nella sua propaganda di guerra). Perciò, secondo la mia definizione, una società decente non può usare le sue istituzioni per demonizzare coloro che ne sono membri. Vorrei inoltre aggiungere, senza alcuna ulteriore argomentazione, che una società decente deve limitare la sua umiliazione nei confronti dei nemici esterni; ad esempio, non deve disumanizzarli attraverso la demonizzazione.

Dobbiamo distinguere tra trattare gli esseri umani *come se essi fossero oggetti*, e trattarli *come oggetti*. Nel primo caso l'«oggettificatore» non crede di fatto che le persone coinvolte siano cose, ma semplicemente le tratta come se lo fossero. Nel secondo caso l'«oggettificatore» di fatto crede che la persona verso la quale è diretto il comportamento «cosificante» sia una specie di oggetto. Analoghe distinzioni devono essere fatte tra il trattare gli esseri umani *come se fossero macchine*, e trattarli *come macchine*; trattare gli esseri umani *come se fossero animali*, o trattarli *come animali*.

Ovviamente gli esseri umani sono anche oggetti e animali, e persino macchine, ma non sono meramente oggetti, o meramente animali, e certo non sono meramente macchine. «Trattare gli umani come oggetti» significa trattarli meramente come oggetti, e similmente per le altre categorie.

Una tesi può essere che gli umani possono trattare gli altri come se fossero oggetti, come se fossero macchine, come se fossero animali, ma non possono – eccetto in casi patologici – trattarli di fatto *come oggetti*, *come macchine*, o anche *come animali*. Il senso in cui gli esseri umani non possono trattare altri esseri umani come oggetti è analogo al senso in cui gli umani in circostanze normali

non possono guardare una scimmia e vederla come una chiave inglese. Questa non è esattamente una tesi su un'impossibilità concettuale, ma neppure è semplicemente un'impossibilità di fatto.

Questa tesi deve essere completata con un'altra distinzione, quella tra il modo di trattare gli esseri umani a lungo termine e a breve termine. In una ressa per prendere il treno possiamo non prestare attenzione se stiamo comperando il nostro biglietto da un essere umano come noi o da una macchina dispensatrice di biglietti. Ma anche in tali circostanze saremmo imbarazzati se ci rendessimo conto che abbiamo ringraziato una macchina automatica. Anche se estendiamo il breve termine dal tempo necessario per acquistare un biglietto al tempo necessario a compiere un'operazione chirurgica, è probabile che individuiamo un comportamento che senza difficoltà può essere descritto letteralmente come trattare un essere umano come una macchina. Un chirurgo può ben trattare un paziente su un tavolo operatorio come una macchina (biologica). I medici nel migliore dei casi si concentrano attraverso il monitor sugli aspetti funzionali del corpo umano esattamente allo stesso modo in cui gli ingegneri, in un centro di controllo spaziale, trattano dei missili quando questi funzionano male. Ma anche in casi come questi noi ci attendiamo che il chirurgo tratti il paziente anestetizzato sul tavolo operatorio in modo diverso da quello in cui un veterinario possa trattare una vacca mentre la sta operando, e ci aspettiamo che entrambi si comportino in modo differente da quello di un meccanico che lavora su un missile. Questa differenza può essere espressa, ad esempio, se l'operazione va male.

In ogni caso, il primo passo nella nostra discussione comporta la possibilità di vedere gli esseri umani nel lungo periodo letteralmente come oggetti o macchine. Abbiamo già negato questa possibilità, eccetto il caso in cui ci sia una patologia nell'osservatore, come può essere forse nel caso dell'autismo, o quando c'è una patologia nella persona che viene osservata, come nel caso di un soggetto con vita meramente vegetativa, che abbia perso irrimediabilmente coscienza e funzioni cognitive, e sia tenuto in vita artificialmente attraverso attrezzature mediche. Il caso sfortunato del «vegetale» può forse autorizzarci a vedere il corpo attaccato all'attrezzatura medica come un oggetto inanimato piuttosto che come un essere umano, anche per un lungo periodo. E forse questo è vero solo se si tratta di un lungo periodo, in quanto in prima istanza,

se il paziente è in coma, coloro che gli stanno intorno lo trattano con ogni possibile espressione di umanità. Solo più tardi viene assunta una visione oggettificante della situazione.

Questi casi patologici possono aiutarci a comprendere che cosa significa essere ciechi nei confronti dell'aspetto umano delle persone. Quello che intendo come cecità nei confronti dell'aspetto umano nell'atteggiamento a lungo termine delle persone verso altri esseri umani, è vicino al significato letterale dell'incapacità di distinguere i colori. Se qualcuno proclama di avere un atteggiamento non razzista dicendo di non saper distinguere i colori, non significa che non sappia letteralmente distinguere tra il bianco e il nero, ma solo che il suo atteggiamento umano verso bianchi e neri non è toccato dal colore della loro pelle. Ciò di cui sto parlando tuttavia è la percezione letterale, e la questione è che cosa significhi essere incapaci di percepire l'aspetto umano nell'essere umano.

Una questione preliminare riguarda che cosa significhi essere in grado di vedere l'aspetto umano nell'essere umano. Più precisamente: che cosa significa vedere esseri umani come umani in una visione più ampia? Vale a dire: in che modo vediamo gli umani? Dopo aver discusso questa questione, saremo in grado di chiarire la questione di come trattare gli esseri umani. Le risposte a queste questioni sono internamente collegate l'una con l'altra.

Vedere gli umani

Un dipinto di Picasso del suo «Periodo Blu» è letteralmente blu. Si tratta anche di un dipinto triste. Non è necessariamente un dipinto che renda tristi, e la tela su cui è dipinto è senza dubbio incapace di provare tristezza. Il dipinto esprime tristezza. Un dipinto può esprimere tristezza se non esemplifica letteralmente il titolo «tristezza». Un dipinto non è qualcosa che possa provare emozioni, quindi non è letteralmente triste, ma può essere triste in un senso non letterale. Nelson Goodman, che fece per primo questa distinzione, direbbe che l'espressione di tristezza nel dipinto è un'esemplificazione metaforica del termine linguistico «tristezza»¹.

Io esito qui a usare il termine «metafora», e perciò uso il termine generico «non letterale». La mia esitazione deriva da una controveria. È stato detto talvolta che condizione necessaria per una metafora è che essa in linea di principio possa venire parafrasata, ma quando diciamo che un dipinto di Picasso è triste non sembra esserci altro modo di dire questo.

Un dipinto triste non è necessariamente un dipinto che ci renda tristi. Non abbiamo bisogno di essere tristi per vedere e capire che un dipinto è triste. Il dipinto di Picasso non è né letteralmente né metaforicamente triste, ma è triste in senso non letterale. Nella terminologia di Wittgenstein, il dipinto è triste in senso secondario². Senso secondario di un'espressione è un senso non letterale, anche se non può venire parafrasato.

Il viso triste di Mikhail Gorbaciov nel suo discorso d'addio non era letteralmente triste. Era Gorbaciov a essere triste, letteralmente, non la sua faccia. Vedere la faccia di Gorbaciov come triste significa vederla come esprime tristezza. Vedere un essere umano come umano significa vedere il corpo come esprimente l'anima, come ha detto Wittgenstein. In altre parole, significa vedere il corpo umano e le sue parti in termini mentali che essi esemplificano non letteralmente (in senso secondario o in senso metaforico).

Noi vediamo le persone come umane quando vediamo le loro espressioni in termini umani: questa persona ha un viso amichevole o pensoso; un'espressione preoccupata o felice.

Quando osserviamo le un viso umano non notiamo per prima cosa che le labbra sono piegate in giù, che le ciglia sono abbassate, che la testa è piegata sul petto, e che le guance hanno un colorito grigio – e perciò ci chiediamo come interpretare questa faccia. Noi vediamo quella faccia come triste in quanto vediamo le labbra piegate in giù; non come risultato di un'ipotesi da verificare e dedurre dalla prova, ma direttamente. L'interpretazione è una questione volontaria, ma ciò che vediamo non è volontario. Io vedo la tristezza della faccia di Gorbaciov come vedo la voglia rossa sulla sua fronte. Non vedo entrambe come risultato di qualche decisione da parte mia per vederle in quel modo.

¹ N. Goodman, *The Languages of Art*, Hackett, Indianapolis 1976.

² L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* (1936-1949), Blackwell, Oxford, 1953; (tr. ingl. *Philosophical Investigations*, Basil Blackwell, London 1958, pp. 193-219).

Vedo gli esseri umani nel loro aspetto umano non come un atto di scelta o di decisione, ma perché non posso vedere altrimenti. Posso ovviamente essere in errore in quanto vedo, se vedo qualcosa sotto un'etichetta fisica (letterale) o sotto un'etichetta psicologica (in senso secondario). Ad esempio, la voglia di Gorbaciov può non essere rossa, ma di colore blu-nero, e il suo viso può non essere triste ma disperato. La possibilità di errore, tuttavia, non rende la mia osservazione una congettura.

L'idea generale dovrebbe essere piuttosto chiara. Io vedo i tuoi occhi beffardi e le tue mani nervose, come vedo che i tuoi occhi sono marrone e le tue mani flessuose. Semplicemente li vedo. Ma come vedo i tuoi occhi beffardi e le tue mani nervose, così ti vedo come essere umano, e non posso vederti altrimenti. Vedere una persona come essere umano richiede che ciò che vediamo nel suo corpo lo vediamo sotto un'etichetta mentale (in senso secondario), ma questo non significa che il percettore sia in grado di descrivere ciò che vede in termini mentali. Il percettore può essere inarticolato, e invece di descrivere ciò che vede verbalmente può illustrarlo in un dipinto, in una pantomima, o in qualche modo verbale indiretto dal quale possiamo dedurre che egli vede l'altro in modo umano.

Se vedere gli esseri umani come umani è vederli marcati con i segni della psicologia umana, che cosa costituirebbe una percezione continua di esseri umani come non umani?

Come gioca la cecità sull'aspetto umano? Stephen Mulhall, che ha indagato in modo approfondito la questione degli aspetti della visione, suggerisce di spiegare la cecità nell'aspetto umano come il vedere negli umani solo ciò che può essere descritto in termini di forma e colore³. Una persona cieca all'umano vede gli umani sotto una descrizione fisica senza la capacità di vederli sotto una psicologica. Una simile persona non è necessariamente insensibile alla psicologia umana, ma per lei gli aspetti umani degli esseri umani sono derivati dal ragionamento piuttosto che dati da una percezione diretta. Una persona con questo handicap è come un cieco che sa che l'auto si è fermata al semaforo perché questo segnava rosso, e così ha dedotto che il segnale doveva essere rosso, anche se non poteva vederlo. I ciechi all'aspetto umano non sono

necessariamente disumani nel loro atteggiamento verso gli altri; dipende da come compensano la loro cecità umana attraverso il ragionamento.

Se questo è il significato della cecità all'umano, è chiaro allora ciò che dovrebbe essere considerato una condizione patologica simile alla incapacità di distinguere i colori, salvo il fatto che ciò che la persona non vede è l'aspetto umano negli esseri umani. Il non vedere gli umani non è oggetto di scelta o decisione, così come il non saper vedere i colori non è una scelta volontaria. Anche se accettissimo l'interpretazione proposta di vedere le persone come umani e della cecità in questo senso, tuttavia potremmo ancora negare l'importanza di questa interpretazione per il nostro atteggiamento generale verso gli umani. Dopo tutto, niente può essere paragonato ai dipinti di Rembrandt nello spingerci a vedere gli esseri umani nel loro aspetto umano, ma non dobbiamo per questo credere che le chiazze di colore sulle tele di Rembrandt siano esseri umani, o che noi dobbiamo trattarli come tali. Noi appendiamo il ritratto di Geremia dipinto da Rembrandt sulla parete di un museo, e consideriamo questo come un appropriato atteggiamento verso il dipinto, benché un simile modo di trattare Geremia in persona sarebbe stato non meno disdicevole che buttarlo in una segreta.

Vedere un dipinto nel suo aspetto umano è totalmente differente dal vedere il corpo umano nel suo aspetto umano. Vedere non è credere. Io non posso fare a meno di vedere il bastoncino nell'acqua come spezzato, ma non sono per questo obbligato a credere che sia spezzato. Allora che senso ha vedere l'aspetto umano, se questo tipo di percezione può essere applicata a oggetti inanimati come le tele, e non è limitato alle persone? Qual è la connessione tra vedere gli esseri umani come umani e trattarli da umani, se vedere l'aspetto umano non è necessariamente qualcosa che si possa applicare soltanto agli esseri umani?

Una figura umana in un dipinto (come qualsiasi altra cosa in un dipinto) può essere percepita in due modi diversi: come figura interna al dipinto e come figura con un riferimento esterno. Il dipinto della madre di Rembrandt può essere valutato in due modi diversi: considerando la figura dipinta senza alcuna connessione con la madre medesima, o invece ponendolo in relazione alla figura esterna al dipinto. Le figure in un dipinto possono non avere alcuna connessione col mondo esterno, come quando un artista trae dalla sua immaginazione e inventa una fi-

³ S. Mulhall, *On Being in the World*, Routledge, London 1990.

gura senza guardare un modello. La questione è che cosa identifichiamo come la figura al di fuori del dipinto che è la contro parte esterna della figura nel dipinto. E il Geremia storico la figura esterna associata al dipinto di Rembrandt, o è il modello che Rembrandt usò quando dipingeva il suo quadro su Geremia? La figura esterna rilevante per vedere l'aspetto umano è la figura del modello.

C'è una differenza tra vedere l'aspetto umano di una figura esterna al dipinto attraverso la sua rappresentazione nel dipinto, e vedere l'aspetto umano di una figura interna. Nel caso di una figura esterna, il dipinto esprime l'anima della figura in un modo che può essere visto come una naturale estensione delle espressioni corporee della figura stessa. Anche le espressioni del viso di Gorbaciov durante il suo discorso di coniato furono viste dalla maggior parte di noi soltanto in televisione. Ma benché noi non vedessimo Gorbaciov direttamente, quella che vedevamo era indubbiamente l'espressione di Gorbaciov.

Nel caso di dipinti di figure esterne la distanza tra l'originale e la figura osservata è maggiore di quella tra l'originale e l'immagine sullo schermo televisivo, ma i due sono ancora nello stesso *continuum*. Anche se la figura nel dipinto suscita qualcuna delle reazioni destinate alla figura esterna originale (l'amante bacia il dipinto dell'amato), non c'è timore di confondere la figura interna con quella esterna. La madre, di cui è lodata la bellezza della figlia, e che risponde: «Oh! questo non è niente! dovrete vedere la sua foto!», è ridicola, ma non confusa. In ogni modo, l'aspetto umano comprovato da una foto con un riferimento esterno all'essere umano è la figura esterna vista attraverso la foto. In questo una fotografia è come uno specchio.

L'ulteriore questione concerne le foto in cui c'è solo una figura interna senza alcun riferimento all'essere umano al di fuori. In tal caso, chi o che cosa è visto come umano? La domanda fa sorgere un implicito sospetto che dovrebbe essere reso esplicito. Gli oppositori dell'idolatria spesso esprimono il timore che la rappresentazione della divinità per mezzo di idoli conduca a una situazione in cui gli idoli sarebbero percepiti come la divinità stessa piuttosto che la loro mera rappresentazione. Questa è la fonte di una delle giustificazioni per la proibizione degli idoli. Ma chi realmente sospetta che vedere un dipinto o una statua come umani possa trasferire su di loro atteggiamenti appropriati solo agli esseri umani, cosicché la distinzione tra la figura e l'immagine sarebbe perduta?

Non c'è motivo di pensare che il timore che il dio possa essere sostituito dall'idolo abbia mai avuto un fondamento reale: vale a dire che qualcuno abbia mai compiuto l'errore di pensare che l'idolo era un dio. Ho discusso questa questione a lungo altrove⁴. Ma per quanto concerne la sostituzione dell'immagine di una persona con la persona medesima, sembrerebbe che - a eccezione di casi veramente patologici, quale il caso di infatuati feticisti che abbracciano la statua di Nefertiti nell'Egyptian Museum di Charlottenburgh - un'immagine di un essere umano non è un essere umano. Anche se noi vediamo immagini di umani come esseri umani, in condizioni normali siamo incapaci di evitare di vedere gli aspetti non umani di queste immagini, come la forma e la materia con le quali esse sono realizzate, il fatto che esse non sono di carne e sangue, e il fatto che sono senza vita nel senso letterale del termine. Vale a dire: gli aspetti umani di un'immagine di umano non possono nascondere gli aspetti non umani.

Più interessante la questione se sia possibile vedere gli umani come bestie nel senso letterale del termine. Alcune delle etichette psicologiche sotto le quali noi vediamo gli esseri umani sono adatte anche per le bestie, ma generalmente noi vediamo gli esseri umani sotto predicati (psicologici) che si adattano soltanto a essi. I leoni, come Wittgenstein sottolineò, non possono ridere. Non possiamo dire che un leone sta ridendo anche se gli angoli della sua bocca si curvano un poco verso l'alto, e i suoi occhi brillano.

Si può obiettare alla tesi che soltanto in casi patologici delle persone vedono altre persone come non-umane in modo comprovato; chiunque sappia come i ragazzi fissano le ragazze, sa che vedere gli umani sotto un aspetto non umano è qualcosa di normale piuttosto che un'eccezione. Gli uomini che vedono le donne solo dal punto di vista dell'ampiezza del seno, delle curve dei fianchi, o dell'intensità della loro abbronzatura e del colore dei loro capelli, sono ciechi di fronte al loro aspetto umano. Essi vedono le donne puramente in termini di colori e forme; in altre parole, essi sono ciechi verso la loro umanità.

Ma è davvero così? Io non nego che ci siano «bulli» che vedono «pupe» nel modo descritto sopra, ma ritengo di poter sostenere

⁴ M. Halberstam, A. Margalit, *Idolatry*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1992.

che anche il più volgare dei *machos* non vede le donne solo sotto l'aspetto sessuale. Questi possono attribuire l'importanza più grande all'aspetto sessuale in termini di forma e colore, volume e ampiezza, nel determinare il loro desiderio verso le donne, ma non ritengo che siano ciechi nei confronti dell'aspetto umano. Lo spettacolo dei bulli che «puntano» le puppe è deprimente per molti aspetti, ma non come esempio di cecità all'umano nel senso letterale del termine, che è il senso che ci riguarda qui.

Ignorare gli umani e vedere gli umani come subumani

Ho espresso il mio disaccordo con chi sostiene che l'umiliazione abbia già luogo agli occhi di chi vede l'altro come non-umano. Se colui che umilia fosse realmente capace – nel senso letterale del termine – di vedere l'altro come non umano, questo costituirebbe per l'altro una grave ragione per sentirsi umiliato. Ma di fatto colui che umilia non necessariamente vede l'altro come non-umano. Gli umani vedono gli altri come umani. Questo aspetto umano non è necessariamente un modo di vedere umanitario, vale a dire un modo di vedere gli esseri umani in modo compassionevole. Un modo umano di vedere significa vedere l'altro sotto le descrizioni della psicologia umana. Ciò significa vedere il corpo umano, specialmente la faccia e gli occhi, come espressivi di stati psichici. Vedere gli umani non è questione di scelta più di quanto non lo sia vedere i colori. Quindi come ci sono soggetti che non riescono – parzialmente o totalmente – a distinguere i colori, così ci sono persone che sono cieche nei confronti dell'aspetto umano degli altri. L'uomo che confuse sua moglie con un cappello, nell'affascinante caso studiato da Oliver Sacks, era cieco da questo punto di vista⁵. Quest'uomo era molto malato.

È eccezionale vedere gli esseri umani come non-umani. Però è facile evitare di vedere del tutto una persona. Questo è un compito facile, tanto che esso sia intenzionale quanto non intenzionale. Ignorare delle persone non significa necessariamente volgere altrove lo sguardo allo scopo di non vedere quelli che non si vogliono

⁵ O. Sacks, *The Man Who Mistook His Wife for a Hat and Other Clinical Tales*, Harper & Row, New York 1970 (trad. it. *L'uomo che scambiò sua moglie per un cappello*, Adelphi, Milano 1991).

vedere. Non vedere gli esseri umani significa, tra l'altro, non dedicare loro attenzione; guardare senza vedere.

Vedere gli esseri umani come sfondo piuttosto che come figura è un modo di ignorarli. Vedere qualcuno in questo modo è lo stesso modo di ignorare che talvolta definiamo «vedere un essere umano come un oggetto», ma questo non significa realmente vedere l'essere umano in questione come una cosa. Si tratta piuttosto di non guardare la persona, o, più precisamente, di non dedicare attenzione alla persona.

Il poeta Denis Silk scrive della «polvere che fa sparire», che è dispersa, per così dire, sugli arabi dei territori occupati che lavorano in Israele; una polvere che li rende invisibili. «Un buon arabo deve lavorare, non essere visto»⁶.

Ignorare la presenza dell'altro è un tema ricorrente nella letteratura anticolonialista dell'umiliazione. L'umiliazione del «nativo» è espressa in termini di percezione come vedere «attraverso» il nativo, come se questi fosse trasparente, piuttosto che vedere *lui*. Che cosa significa vedere «attraverso» qualcuno? Un significato importante è connesso col vedere come normale ciò che è moralmente sbagliato nel vedere in quanto tale.

Vedere qualcosa come normale significa vederlo come qualcosa che può essere assunto per certo. Significa veder le cose come *all right*, come sicure e stabili. È mescolato nella nostra coscienza, con la visione che questo è il modo in cui si suppone che le cose debbano andare.

Il normale ci autorizza a non dedicare attenzione ai dettagli e a vedere i nostri dintorni come una scena familiare che non richiede un esame speciale, perché si assume che le cose avvengano nel modo in cui si suppone debbano avvenire.

Quello che è umiliante per i nativi che hanno rispetto verso se stessi nell'esperienza coloniale, è il fatto che i padroni umiliatori vedono l'ambiente circostante come normale, vale a dire non vedono alcun segno di minaccia nell'ambiente in cui vivono; ambiente che dovrebbe – dal punto di vista dei nativi orgogliosi – celare segnali di minaccia verso i padroni come risposta alla loro oppressione.

⁶ D. Silk, *Vanishing Trick*, in Silk, *Catwalk and Overpass*, Viking, New York 1990, p. 42.

I nativi orgogliosi vogliono essere considerati una minaccia per i loro padroni, e vedono se stessi come costitutivi di una simile minaccia agli occhi dei padroni:

Agli occhi dei nativi i padroni devono *essere* minacciati, e inoltre devono sentirsi minacciati. Se essi non si sentissero minacciati, e tutto sembrasse loro normale, questo sarebbe dimostrazione di un'umiliante incapacità dei nativi.

Cercare di vedere con precisione altre persone, dedicare attenzione ai cambiamenti della loro espressione, e perciò dei loro sentimenti e stati d'animo, è in ampia misura oggetto alla nostra decisione, cioè è una questione volontaria.

Ignorare altre persone può quindi essere un atto volontario, e non solo in casi estremi, come quando una persona gira la testa dall'altra parte per non vedere qualcuno, o copre gli occhi con le mani per evitare di vedere un altro. Si tratta di un evitare che può anche assumere la forma di non cercare di vedere l'altro in modo preciso. In situazioni in cui un simile atteggiamento è (come regola) atteso, la sua assenza assume il significato di vedere l'altro come un oggetto. Questo è il modo in cui i grandi signori vedono i loro servitori.

Essi non li vedono nei particolari. Non vedere i servitori nei particolari include il non vedere la loro presenza come un ostacolo o una limitazione a qualsiasi tipo nel comportamento del padrone. Si può anche fornicare in loro presenza. In sostanza, si può fare qualsiasi cosa davanti a loro. D'altra parte ci si aspetta che anche i servi compiano lo sforzo di rendere facile ai loro padroni l'ignorarli. Ci si attende che si presentino in abito bianco, privi di ogni interesse per ciò che accade; vale a dire che agiscano come se non vedessero nulla, cosicché la loro presenza non rechi imbarazzo a nessuno.

Le istruzioni di Hudson ai nuovi servitori nella famiglia Bellamy nel serial televisivo *Su e giù per le scale (Upstairs Downstairs)* includono le esatte direttive sul modo in cui i servitori debbono comportarsi. Come se essi fossero preoccupati solo del loro limitato mondo e ignorassero qualsiasi altra cosa, cosicché i loro padroni possano ignorarli senza fatica.

Ignorare gli umani così non significa a rigore vederli come cose, ma piuttosto non vederli in modo completo e preciso. Ma benché le persone normalmente non vedano gli altri come oggetti, ci sono casi in cui le persone vedono gli altri come subumani.

Vedere gli esseri umani come subumani significa vederli come segnati da uno stigma; vale a dire vedere qualche loro anomalia fisica come segno di una carenza nella loro umanità. Questa anomalia non è necessariamente presente in una parte del loro corpo, ma può essere rinvenuta in taluni elementi del loro abbigliamento. Le persone che non riescono a sopportare gli ebrei ultra-ortodossi vedono non solo le loro barbe e i loro boccoli, ma anche i loro capelli foderati di pelo come uno stigma.

Allo stesso modo la giallaba e il turbante si uniscono alla barba assira come stigma dei fondamentalisti islamici. Importanti capi di abbigliamento che le persone portano in modo permanente possono servire come segni di stigma allo stesso modo dei segni del corpo. E la vista non è il solo senso che possa essere usato per definire degli stigmi. Anche l'odore è un potente strumento per abbassare le persone al livello di subumani: dall'odore dei loro dolci all'odore di cipolla, aglio, *curry*, che esse mangiano. Ma io pongo l'attenzione sulla vista piuttosto che sugli altri sensi.

Gli stigmi servono come segni di Caino sull'umanità stessa delle persone. I portatori di stigma appaiono ai loro prossimi come portatori di un segno che li rende meno umani. Benché altri continuino a vederli come umani, essi sono visti come subumani portatori di uno stigma. Erwin Goffman sottolinea la ferita all'identità sociale di coloro che sono stigmatizzati⁷, ma a me sembra che il punto principale sia la ferita alla loro umanità. Gli stigmatizzati sono visti come esseri umani, ma come esseri umani fortemente debilitati; in altre parole, come subumani. Lo stigma denota una grave deviazione dallo stereotipo della «apparenza normale» di un essere umano: nani, persone con amputazioni, gravi bruciature in viso, albinismo, obesità in modo estremo, sono soltanto alcuni degli stigmi che distorcono la nostra visione degli altri come umani. Quando lo stigma prende il sopravvento – vale a dire quando mette in ombra le caratteristiche che ci autorizzano a vedere gli altri come umani in tale misura che tutta la nostra attenzione è focalizzata sul fatto del loro essere, diciamo, un nano – allora il nostro vedere diventa un vedere l'altro come subumano.

Talvolta vengono compiuti sforzi diretti per portare le vittime

⁷ E. Goffman, *Stigma*, Penguin, London 1968.

di aggressioni a uno stato in cui essi possano venire visti come non-umani, come nel caso dei musulmani nei campi di concentramento nazisti. Una visione umiliante quindi non consiste nel vedere l'altro come una cosa o una macchina, ma nel vedere l'altro come subumano.

Un tal modo di guardare agli umani è possibile, e si adatta all'idea centrale di umiliazione come rifiuto di una persona o di un gruppo di persone dal consorzio umano. Questa idea è sviluppata nel Capitolo ottavo. L'attenzione è focalizzata qui sull'aspetto percettivo dell'esclusione. Coloro che sono visti come subumani hanno un motivo – e forse anche un sufficiente motivo – per considerarsi umiliati. Quest'ultimo punto pone un problema morale. Se vedere gli umani come subumani ha a che fare con la percezione piuttosto che con l'interpretazione, come possono gli umiliatori essere incolpati, biasimati, per quello che non è sotto loro controllo, vale a dire per il modo in cui essi vedono le cose? Non è questo come un rimproverare le persone miopi per il loro difetto?

La domanda è inquietante, anche se appartiene più al livello dell'umiliazione da parte degli individui che all'umiliazione istituzionale. La risposta alla questione dell'immoralità del vedere gli umani come subumani richiede una chiarificazione della relazione tra vedere e interpretare. La linea che assumo su questo punto appartiene a un più ampio disegno i cui contorni sono fondamentalmente differenti da quelli nella raffigurazione comunemente accolta. La raffigurazione comunemente accettata del comportamento umano presenta le persone come impregnate senza fine in questioni di decisione – dalle decisioni più insignificanti, come quella di attraversare una strada, a quelle più importanti, come lo scegliere un partner per la vita. Tutte queste sono percepite come decisioni coinvolgenti desiderati («utilità»), e credenze («probabilità soggettive»).

Secondo questo modo di vedere noi non smettiamo mai di decidere, e siamo costantemente in posizione di valutazione, ponderazione, calcolo.

In contrapposizione a questa visione, che vede una decisione dietro ogni atto, io sostengo una descrizione alternativa. Nel complesso, le persone non prendono decisioni. Al contrario esse compiono uno sforzo considerevole per evitare di prendere decisioni. Esse agiscono prevalentemente per abitudine, vale a dire in una cornice di procedure standard. Attraversare la strada raramente è un problema che richieda una decisione. L'esigenza di una de-

cisione in generale sorge soltanto come una forma patologica quando le procedure abituali crollano, o quando le poste in gioco sono particolarmente alte e giustificano lo sforzo di pensare. La decisione non è la regola, ma l'eccezione. Ci sono persone che vivono quasi tutta la loro vita senza prendere decisioni. Esse si lasciano andare in varie azioni, incluse azioni importanti che forse in linea di principio richiederebbero deliberazioni e decisioni. La mia tesi non è che non ci siano decisioni nella nostra vita, ma che spesso vengano prese molto più di rado di quanto siamo in-dotti a credere dalla descrizione di chi agisce come soggetto che prende una decisione.

Allo stesso modo la descrizione delle persone come interpreti è fuorviante, poiché l'interpretazione mi sembra un caso particolare di azione sulla base di una decisione. La comprensione, sostengo, è basata su un'abitudine, non su una decisione, mentre un'interpretazione è basata su ipotesi, su ragionamenti, con prova lampante. In breve, su una consapevole, volontaria attività. La questione che stavamo discutendo è il contrasto tra vedere e interpretare nel contesto della percezione. Questo contrasto non è affatto identico a quello tra guardare alle cose con occhio ingenuo, «nudo», e guardarle con occhio intelligente e interpretativo: vale a dire usando la propria intelligenza nell'atto di vedere. Guardare, ma specialmente osservare gli aspetti, è una combinazione di percezione e di pensiero. Ciò che noi vediamo è toccato da ciò che abitualmente ci attendiamo di vedere. Le persone cresciute in una società razzista vedono stigma là dove le persone che non prestano attenzione al colore non ne vedono. Allo stesso tempo, persone cresciute razziste evitano persino di vedere gli aspetti che chi non pone attenzione al colore della pelle vede e osserva.

L'abitudine di vedere, specialmente di vedere aspetti, è modellata anche dalla cultura e dalla storia. Il fatto che vedere aspetti sia toccato dalla società in cui il vedere avviene, non lo rende materia di interpretazione. Vedere aspetti può ben essere un modo di vedere acquisito di tipo automatico. Questo non implica che tutta la visione di aspetti sia acquisita. Ad esempio, vedere gli esseri umani come umani non è acquisito bensì è innato. Ma vedere umani come subumani è suscettibile di essere acquisito. Ad esempio, un'educazione nazista può portare le persone a vedere ebrei e zingari come subumani.

Le persone non possono controllare direttamente ciò che ve-

dono. Esse possono farlo soltanto indirettamente, attraverso un consapevole cambiamento nel loro atteggiamento verso le cose che stanno vedendo. L'occhio può venire addestrato a ignorare gli stigmi, e a vedere le persone proprio nel loro aspetto umano. Il fatto che questo non possa essere un risultato di una decisione diretta significa soltanto che deve essere realizzato indirettamente.

Nel caso di illusioni ottiche, come il fucello che sembra spezzato nell'acqua, noi non abbiamo il potere, né diretto né indiretto, di evitare di vedere il bastoncino in questo modo. La sola cosa che possiamo fare è di non credere in ciò che vediamo. Per contro, vedere gli esseri umani come subumani non è un'illusione percettiva di questo tipo. Qui noi possiamo cambiare la nostra percezione medesima, benché, come detto, solo indirettamente. Nel caso del vedere una persona in un umiliante aspetto subumano, dobbiamo preoccuparci non solo di rifiutare di credere ai nostri occhi, ma anche di cercare di non vedere – nel senso della visione percettiva – l'altro come subumano. È cioè necessaria una visione «a-stigmatica», senza lo stigma.

L'espressione «vedere gli umani come una cosa o un'altra» ha il significato idiomatico di trattare le persone in un modo o in un altro. Ma io ho cercato negli ultimi due paragrafi di assumere questa espressione letteralmente; vale a dire: di usare la parola «vedere» in senso stretto.

Trattare gli umani come subumani

Io sostengo che l'umiliazione è il rifiuto di un essere umano dalla «famiglia dell'uomo»⁸. Cioè è trattare un umano come non-umano, ovvero mettersi in relazione agli umani come se non fossero umani.

⁸ L'espressione «famiglia dell'uomo» (*Family of Man*) deriva dal titolo di una grande mostra di fotografie degli anni Cinquanta, in seguito alla quale apparve un famoso libro di fotografie con lo stesso titolo. A Parigi la mostra venne chiamata «La grande famiglia dell'uomo». Roland Barthes, nel suo libro *Mythologies* (Editions du Seuil, Paris 1957; tr. ingl. Jonathan Cape, London 1972, pp. 100-102), notò che l'aggiunta della parola «grande» nella traduzione francese del titolo spostava un concetto neurale dell'unità delle specie umane da un concetto «zooologico» alla sentimentale nozione morale del mito che l'intera specie umana vive come una grande famiglia.

Trattare le persone come se non fossero umane significa trattarle come oggetti, o come animali. Il ruolo importante di certimonie o gesti di umiliazione deriva dal fatto che l'umiliazione comporta agire verso persone «come se»; come se fossero oggetti inanimati; come se fossero strumenti; come se fossero animali. Ma questi atteggiamenti umilianti non sono autentici. Atteggiamenti autentici di esclusione sono basati sul trattare le persone come subumane; come una specie inferiore degli esseri umani. Per contro, gli atteggiamenti dell'escludere persone dalla comunità o dall'umanità, come oggetti o come animali, non esprimono un atteggiamento autentico verso queste persone. L'atteggiamento è *come se* esse fossero oggetti; *come se* fossero animali.

Questo modo involuto di presentare la questione si appoggia al fatto che gli atteggiamenti in discussione non sono semplicemente credenze false sulle altre persone; credenze per cui taluni esseri umani non sono realmente umani.

La parola chiave qui dovrebbe essere «atteggiamento», che sta per un modo di essere più fondamentale che la credenza. Quando dico che un modo di essere è più fondamentale, non intendo affermare che esso esprima una reazione irreflessiva. Se noi formuliamo il contenuto dell'«atteggiamento» in parole, le frasi che esprimono atteggiamenti non sono quelle che esprimono credenze.

Il ruolo delle frasi che esprimono atteggiamenti è quello delle frasi-quadro. Le frasi-quadro costituiscono le regole della nostra rappresentazione del mondo. Dire che l'altro ha l'anima e non è una macchina significa costruire un quadro per la rappresentazione dell'altro. Questo è ciò che ci mette in grado di avere credenze sugli altri esseri umani; credenze su ciò che essi vogliono, su ciò che sentono, su ciò che pensano.

Una frase che esprime una credenza è bipolare. Non è sufficiente che noi conosciamo ciò che nel mondo renderebbe vero

Barthes metteva in discussione la tendenza umanistica ad assumere una comune «natura» sottostante a tutte le differenze storiche e culturali, che riduceva le differenze tra i popoli in qualcosa di superficiale.

L'espressione che uso qui, «famiglia dell'uomo», intende denotare il significato morale del termine «zooologico». Ritengo che Barthes deplorerebbe il mio uso dell'espressione come impregnata di sentimentalismo umanistico, anche soltanto perché la carico di significato morale. Io non penso che il mio uso di «famiglia dell'uomo» crei somiglianze dove queste non esistono, o che veli le differenze dove esse esistono.

l'asserto; noi dobbiamo anche sapere che cosa significherebbe se l'asserto fosse falso. Un asserto-quadro del tipo «Egli ha un'anima» non è bipolare. Noi non sappiamo che cosa significherebbe per questo asserto essere falso. Che altri esseri umani abbiano un'anima – cioè siano soggetti di predicati psicologici – non è un'ipotesi, ma la predisposizione di una cornice per rappresentare esseri umani come tali. Asserti-quadro delineano il modo di rappresentare i nostri oggetti.

Esprimere asserti-quadro è un atteggiamento che non costituisce il risultato di una decisione. Ciò non significa che aderire agli asserti-quadro costituisca un atteggiamento immutabile, ma significa che cambiamenti nell'atteggiamento non avvengono quale esito di una decisione. Quest'analisi ha spostato la nostra discussione da atteggiamenti verso l'altro a atteggiamenti verso asserti-quadro sull'altro. Ritorniamo al modo di trattare l'altro come umano separatamente dalla questione degli atteggiamenti verso asserti.

La mia tesi centrale è che l'umiliazione in modo tipico presuppone l'umanità dell'umiliato. Un comportamento umiliante esclude l'altro come non-umano, ma l'atto di rifiuto presuppone che sia una persona quella che viene esclusa. Questa tesi è vicina al resoconto di Hegel sulla dialettica padrone-schiavo⁹. Il padrone vuole un potere assoluto sullo schiavo, ma vuole anche che lo schiavo riconosca il suo potere assoluto.

I due desideri sono in conflitto. L'atteggiamento del padrone è qui simile a quello di una squadra di calcio che vuole sconfiggere in modo decisivo la squadra rivale; ma vuole anche che la sua vittoria venga riconosciuta come un'impresa. Una vittoria schiacciante riduce il valore del vincere, poiché testimonia che l'avversario non era un antagonista di valore.

Qui sta la contraddizione. Si vuole e non si vuole annientare gli avversari, insieme e allo stesso tempo. Si vuole sconfiggerli duramente per dimostrare che si è decisamente superiori, ma non si vuole una loro disfatta così schiacciante da togliere valore alla propria superiorità.

Se traduciamo la relazione padrone-schiavo in termini di umiliazione e rispetto, l'umiliazione dello schiavo da parte del padrone si autodistrugge. La vittima deve essere assunta come un soggetto dotato di consapevolezza, tale quindi da possedere un implicito valore umano, perché l'atto di umiliazione che nega la sua umanità abbia luogo.

L'umiliazione è volta tanto a provare una superiorità assoluta, quanto a ottenere riconoscimento, il che è concettualmente impossibile. Superiorità assoluta può essere raggiunta solo con riferimento a ciò che non è umano; il riconoscimento può essere ottenuto soltanto da altri umani.

La relazione padrone-schiavo ci offre un modo semplice per verificare gli assunti sui quali è basata l'umiliazione. Manifestazioni dell'istituto della schiavitù – come è esistita, ad esempio, nell'antica Roma e nel Sud degli Stati Uniti – attestano che, per crudele e dura che fosse, tale schiavitù non era basata sull'assunto che lo schiavo fosse un mero oggetto o un cavallo da tiro. Questo non significa che gli schiavi venissero trattati con maggior pietà, dato il loro essere umani. Cionondimeno i figli degli schiavi del Sud venivano battezzati in chiesa; e chiaramente nessuno credeva che aratri e giovani cavalli dovessero essere battezzati.

È vero, naturalmente, che gli schiavi venivano venduti al mercato degli schiavi, ed è anche vero che colui che aveva intenzione di comprarli ispezionava la loro dentatura, per vedere se i denti fossero sani, esattamente come si fa quando si intende comprare un cavallo. La vendita di schiavi mette in luce il fatto che essi erano considerati come aventi valore di scambio, ma il requisito che essi fossero cristiani attesta più che un barlume di consapevolezza della loro umanità.

Come per l'antica Roma, Paul Veyne giustamente sostiene che il modo di descrivere quello che i padroni pensavano dei loro schiavi è «come esseri umani intrinsecamente immaturi e perciò incapaci di diventare adulti»¹⁰. Un'espressione di questo è il fatto che in molte lingue il termine per uno schiavo maschio è «ragazzo» (*puer* in latino, *na'ar* nell'ebraico della Bibbia, *boy* nel Sud degli Stati Uniti). Io vedo queste espressioni linguistiche tradire un atteggiamento

⁹ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Meiner, Leipzig 1921 (tr. it. *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1960; tr. ingl. *The Phenomenology of Mind*, Harper & Row, New York 1967, pp. 229-240).

¹⁰ P. Veyne, «The Roman Empire», in Veyne (ed.), *A History of Private Life*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1987.

mento verso subumani piuttosto che non-umani. Da una parte gli schiavi erano visti sotto predicati psicologici, ma dall'altra questi erano predicati appropriati solo per i bambini.

Veyne ricorda che quando Plauto voleva divertire i suoi ascoltatori, descriveva uno schiavo innamorato¹¹. Attribuire pieni sentimenti umani agli schiavi sembrava grottesco ai suoi ascoltatori, al modo in cui potrebbe colpirci una complessa e appassionata storia d'amore che si svolgesse in un giardino d'infanzia. Vero: gli adulti nella nostra cultura non trattano i bambini come subumani; tuttavia trattare gli schiavi o i «nativi» come bambini è visto giustamente come trattarli quali subumani. Significa trattarli come bambini che non cresceranno mai, e non diverranno mai responsabili delle loro azioni.

Forse il parallelo nella nostra società è l'atteggiamento verso coloro che hanno la sindrome di Down. Tali persone a molti sembrano subumane, segnate come sono dallo stigma del loro aspetto «mongoloide». Questo aspetto è associato all'idea che i portatori della sindrome di Down non possano mai crescere in modo completo.

Io sostengo che anche ambienti terrificanti per la loro crudeltà tradiscano il fatto che le persone addette alla sorveglianza sanno molto bene che stanno trattando con esseri umani. I campi di lavoro forzato giapponesi per prigionieri di guerra erano noti per la loro spaventosa ferocia, ma si ricorda che in uno di questi campi orrendi il comandante condusse i suoi prigionieri schiavizzati in montagna a vedere la fioritura dei ciliegi. Questo comandante riteneva che nessuno – per detestabile che fosse – dovesse essere privato di quella mirabile visione.

La propaganda nazista paragona sovente gli ebrei ai topi: i topi avvelenano i pozzi, mentre gli ebrei erano percepiti come «avvelenatori della cultura». Però un avvelenatore di cultura non può essere un topo, nonostante la propaganda nazista per paragonare i due. Anche l'arcirazzista Heinrich Himmler, fu costretto ad ammettere, nel suo famoso discorso davanti ai comandanti delle SS a Poznań, che uccidere persone nei campi di concentramento non era lo stesso che uccidere topi. Così gli sforzi degli uccisori per sopprimere i loro naturali sentimenti verso quei disgraziati erano molto

più «eroici» che se essi avessero dovuto semplicemente uccidere dei topi.

La particolare crudeltà verso le vittime nei campi di lavoro forzato e di sterminio – specialmente le umiliazioni che avvenivano là – fu come fu perché erano coinvolti esseri umani. Degli animali non sarebbero stati maltrattati nello stesso modo. Ad esempio gli animali non hanno occhi accusatori.

Quindi le tesi fondamentali sono: il concetto chiave per l'umiliazione è l'esclusione dal consorzio umano. Ma tale esclusione non è basata su una credenza o atteggiamento che la persona esclusa sia meramente un oggetto o un animale. L'esclusione consiste nel comportarsi *come se* la persona fosse un oggetto o un animale. Tale esclusione tipicamente consiste nel trattare degli umani come subumani.

¹¹ *Ibidem*, pp. 55 e sgg.