

COLLANA DI FILOSOFIA E EPISTEMOLOGIA

SULLA CECITÀ

di

BRYAN MAGEE

e

MARTIN MILLIGAN

Titolo originale dell'opera

ON BLINDNESS

LETTERS BETWEEN

BRYAN MAGEE AND MARTIN MILLIGAN

(Oxford University Press, Oxford)

Traduzione di

ANGELO PIACENTINI

© 1995, Bryan Magee and the Estate of Martin Milligan
© 1997, Casa Editrice Astrolabio - Ubaldini Editore, Roma

COLLANA DI FILOSOFIA E EPISTEMOLOGIA

*Bryan Magee
Martin Milligan*

SULLA CECITÀ



ROMA
ASTROLABIO
MCMXCVII

Introduzione

di Bryan Magee

Per un vedente ben poco può essere così terrificante quanto il pensiero di avere i globi oculari asportati, ma io ho conosciuto due persone a cui ciò è accaduto nella prima infanzia. Ambedue furono vittime di una malattia, di un tumore al bulbo oculare e all'epoca (ma ora non più) l'unico modo conosciuto per evitare che il cancro si espandesse al cervello era la rimozione del bulbo. Il caso volle che tutti e due diventassero illustri accademici: Rupert Cross a Oxford, dove fu professore di diritto, e Martin Milligan a Leeds, dove fu direttore del dipartimento di filosofia e preside della facoltà di Lettere.

Martin ha avuto una vita drammatica, quasi melodrammatica. Nato in Scozia nel 1923, in una famiglia operaia, ha trascorso l'infanzia in uno dei più famigerati bassifondi britannici, i Gorbals di Glasgow. Ma ha avuto la fortuna di andare a scuola insieme a bambini vedenti, senza essere segregato, perché, per puro caso, entrò in una sperimentazione condotta da un'illuminata autorità locale. Nonostante il doppio handicap dello svantaggio sociale e della cecità, riuscì così bene negli studi che entrò all'università di Edimburgo a sedici anni e si laureò a diciannove. Vinse una borsa di studio al Balliol College di Oxford, dove ricevette riconoscimenti di prim'ordine in filosofia, scienze politiche ed economia e dopo la laurea iniziò una ricerca sulla filosofia della storia di Hegel. La sua ambizione, a quei tempi, era di diventare professore di filosofia all'università. Ma per diversi anni il mondo, che fino allora era stato così benigno con lui, frustrò brutalmente le sue aspirazioni.

Fondamentalmente, la causa di questi ostacoli fu che Martin era diventato un "giovane arrabbiato" *ante litteram*. A farlo arrabbiare fu il modo paternalistico e razzista in cui a quei tempi erano trattati i ciechi. Lo inquietava soprattutto che i non vedenti venissero, nella maggior parte dei casi, segregati e fosse loro così impedita la condivisione della normale vita della comunità. Sapeva che, quanto a questo, lui era stato straordina-

riamente fortunato e si impegnò a far sì che i benefici di cui egli stesso aveva goduto venissero estesi a tutti i non vedenti. L'ultima cosa che desiderava essere è quel tipo di cieco collaborativo e sorridente che accetta tutto ed è benvenuto da tutti. Al contrario, diventò un nemico caustico e feroce dello *status quo* e della sua compiaciuta accettazione da parte della gente, e tale è rimasto finché è vissuto.

Martin si riprometteva soprattutto due obiettivi per i ciechi. Innanzitutto avrebbero dovuto raggiungere l'autonomia e il rispetto di se stessi, sia come individui che come gruppo, gestendo, per quanto possibile, la propria vita e le proprie organizzazioni completamente alla pari con i vedenti, senza essere trattati come incapaci cui bisogna far trovare tutto già fatto. Poi avrebbero dovuto, allo stesso tempo, essere accettati pienamente come membri della società e vivere, lavorare, divertirsi, venir istruiti, e così via, accanto e in mezzo ai vedenti, nessuna strada doveva essergli preclusa. Martin fu concreto nel suo approccio a questi obiettivi e contribuì a ideare tecniche abilitanti di ogni sorta (per esempio, alcuni tipi di codici braille avanzati), a fondare nuove organizzazioni, a rinnovare quelle esistenti, a far modificare le leggi, e così via. In Inghilterra la campagna per integrare i ragazzi visivamente menomati nel sistema di istruzione tradizionale deve più a lui che a chiunque altro. Al culmine della sua attività, poche persone avevano ottenuto tanti miglioramenti per i ciechi.

Ma il suo fervore rivoluzionario andò ben oltre le problematiche dei non vedenti. Durante gli studi si iscrisse al partito comunista e ne rimase membro fino all'ultimo decennio della sua vita. Fu l'iscrizione a questo partito che, più di qualsiasi altra cosa, gli valse l'ostilità di una così grande parte del mondo per tanto tempo. Un tagliante, intelligentissimo, lucido e aggressivo comunista cieco, molti professori non avevano nessuna voglia di ritrovarselo come collega. Pensavano che avrebbero sicuramente avuto dei fastidi, che già il solo fatto che fosse cieco avrebbe reso difficile per loro combatterlo. Perciò non riuscì a ottenere un incarico accademico. Un'altra causa importante fu che, come marxista, egli veniva associato a un sistema di pensiero che la maggior parte dei filosofi di professione riteneva non solo superato ma fondamentalmente erroneo.

Martin fu perciò costretto a cercarsi un lavoro fuori dall'università. Ma anche questo non fu facile. Anche qui, è probabile che sia stato più il suo comunismo che non la cecità a creare ostacoli: i datori di lavoro lo vedevano come una potenziale fonte di guai, contro cui, per di più, essendo cieco, non avrebbero potuto usare le maniere forti. Per dodici anni si guadagnò da vivere con lavori (spesso *part time*) assurdamente al di sotto delle sue capacità, ad esempio come stenodattilografo. Spesso era disoccupato e doveva vivere a carico dei genitori. Furono anni oscuri e amari per lui, soprattutto perché nulla lasciava supporre che la sua sorte potes-

se mai cambiare. Ma, nonostante questo, non smise mai di lottare per riuscire a fare ciò che riteneva di essere capace di fare, e nel 1959, all'età di trentasei anni, la sua tenacia fu ricompensata. Ebbe un incarico a tempo pieno nel dipartimento di filosofia dell'università di Leeds.

Né le avversità, né lo spirito missionario riuscirono a provocare in Martin la minima traccia di chiusura mentale. Nella sua vita c'era sempre spazio per cose che non avevano niente a che fare con le attività che ho citato. Ad esempio, suonava molto bene il pianoforte, al punto da accompagnare, in alcune trasmissioni radio della BBC, la cantante Jeannette Goddard, sua prima moglie, anch'essa cieca, in un *recital*. Jeannette sembrava destinata al successo; non solo si era esibita alla radio, ma aveva già dato un concerto da solista alla Wigmore Hall, ricevendo ottime recensioni. Tuttavia interruppe la carriera di cantante dopo la nascita di un bambino, l'unico figlio di Martin, che ebbe lo stesso nome del padre. Figlio di due genitori ciechi, il piccolo Martin, sebbene menomato nella vista, non risultò cieco.

Non è questo il luogo per lanciarsi in una biografia dettagliata di Martin padre, ma un giorno la sua vita dovrà essere raccontata con l'ampiezza che merita. Riunisce infatti una varietà di storie interessanti: non solo quella della cecità, ma anche quella del percorso dai Gorbals ad Oxford e quella del comunismo e dell'anticomunismo; e altre storie ancora. Martin, ad esempio, aveva un certo fascino sulle donne e su questo ci sarebbero altre storie da raccontare, comprese quelle dei suoi tre matrimoni. Ma, per quanto concerne l'introduzione al presente volume, avendo già seguito la sua vita fino al punto in cui egli divenne professore di filosofia, dobbiamo ormai volgerci al carteggio contenuto in questo libro e alla storia di come ebbe inizio.

Tra il XVII e il XX secolo fu convinzione di molti filosofi che la domanda filosofica più importante fosse: "Cosa possiamo conoscere?". Alcuni, come Berkeley, e molti, se non la maggioranza, dei filosofi del XX secolo hanno risposto che ciò che è possibile conoscere coincide con ciò che esiste. Tuttavia non ho mai trovato ragioni valide per crederlo. In base alle mie riflessioni e anche allo studio di Locke, Hume e Kant, mi sono convinto che il mondo che noi conosciamo è il mondo fenomenico, il quale non coincide affatto con la realtà indipendente dall'esperienza. Ma, se è vero che le forme assunte dai prodotti della coscienza sono intrinsecamente dipendenti dal soggetto, sorge la questione di come si possa conoscere, ammesso che sia possibile, la relazione tra questi prodotti e la realtà non dipendente dal soggetto (qualunque cosa possa essere). Alcuni hanno pensato che per noi è impossibile conoscere questa relazione: che viviamo in una gabbia epistemologica dalla quale non c'è via di uscita. Tuttavia, molto tempo fa, giunsi alla conclusione che può esistere un me-

todo razionale con cui ottenere un'utile indicazione su quale sia il nostro rapporto con l'inconoscibile.

L'idea fondamentale era questa: noi abbiamo alcuni sensi principali, la vista, l'udito e il tatto che ci forniscono la maggior parte delle materie prime con le quali costruiamo la nostra concezione del mondo empirico. Tutto ciò che questi o altri sensi, il sistema nervoso e il cervello sono capaci di trasmetterci è materiale che possiamo utilizzare. Ma qualunque cosa non rientri in quel materiale (tutto ciò che, pur esistendo, non possiamo percepire, concettualizzare o sentire) non ha alcuna esistenza per noi, sebbene sia reale. Ora, avere questo particolare apparato fisico è un fatto contingente, non necessario. Non sappiamo quale specie di sensi e capacità mentali avremmo potuto avere e, tuttavia, non abbiamo: ma sappiamo bene che se ne avessimo solo uno o due, e se questi fossero dello stesso livello di chiarezza e importanza della vista e dell'udito, la nostra concezione della realtà sarebbe enormemente differente da quella che è. Se avessimo tali sensi in aggiunta a quelli esistenti, la nostra nozione del mondo conterrebbe tutto ciò che contiene ora più tutte le dimensioni che, *ex hypothesi*, produrrebbero in noi le stesse conseguenze della vista e dell'udito, ma che non possiamo delineare in termini esatti. Noi, però, abbiamo già, entro la gamma delle esperienze umane così come sono ora, i mezzi per acquisire una certa idea di quale potrebbe essere questa differenza. Ci sono infatti alcune persone che non hanno mai avuto la vista, e altre che non hanno mai avuto l'udito (e altre ancora, come Helen Keller, che non hanno mai avuto né l'una né l'altro). Se potessimo arrivare a comprendere le diversità che ciò produce sulla loro concezione della realtà rispetto alla nostra, sicuramente otterremmo un'indicazione sulle conseguenze prodotte in noi dalle limitazioni che tutti condividiamo. Come il mondo visibile è lì davanti, anche se i ciechi non possono vederlo, ed esisteva prima ancora che gli esseri vedenti si sviluppassero, e sarebbe ancora lì se questi non fossero mai esistiti, così, presumibilmente, l'intera dimensione della realtà, dentro la quale un apparato sensoriale diverso da quello che ciascuno di noi possiede ci sbalordirebbe, potrebbe bene esserci sempre stata, senza che noi ce ne accorgessimo. Se è così, allora il rapporto che noi tutti esseri umani abbiamo con queste dimensioni sconosciute della realtà potrebbe essere, in qualche modo, simile a quello che i ciechi dalla nascita hanno con il mondo visibile.

Andavo riflettendo su questi argomenti quando, nel 1973, vinsi una borsa di studio all'All Souls College di Oxford. Lì incontrai Rupert Cross che era cieco fin dalla prima infanzia e gli comunicai questi pensieri. Pur essendo un professore di giurisprudenza, Rupert aveva sempre avuto un vivo interesse per la filosofia e capì come queste questioni, pure interessanti in se stesse, si collegassero ad alcuni dei problemi fondamentali del-

la filosofia occidentale. Fu coinvolto dal problema e avemmo lunghe discussioni che rimangono, fino a oggi, tra le più interessanti cui mi sia accaduto di partecipare; ciò mi indusse a proporgli di scrivere un libro insieme. Rupert acconsentì. In quel momento tutti e due stavamo lavorando ad altri libri, così ci accordammo per iniziare la collaborazione dopo aver finito quei lavori. Purtroppo la collaborazione non ebbe mai inizio: Rupert morì prima di finire il suo libro.

In quel momento non mi venne in mente di seguire il progetto con qualcun altro: ero addolorato per la morte di Rupert, non conoscevo nessun altro che fosse adatto e, in ogni caso, ero occupato da altre cose. Ma l'interrogativo fondamentale sulla possibilità di procurarsi in quel modo una qualche preziosa conoscenza tormentò per molti anni i miei pensieri. Alla fine decisi di fare un altro tentativo.

Feci delle ricerche per sapere se c'era in Inghilterra un filosofo di professione cieco dalla nascita e venni a sapere dell'esistenza di Martin Milligan a Leeds. Prima di conoscerci di persona avemmo lunghe e promettenti discussioni al telefono; poi, dato che era difficile trovare il modo di incontrarci, decidemmo di proseguire la discussione per corrispondenza. Per evitare confusioni dovute a qualche presupposto inespresso e non condiviso, decidemmo che avrei iniziato io il carteggio con una lettera che aprisse l'intera discussione partendo da zero. Fu così che nacquero le lettere raccolte nel presente volume.

Quasi subito la discussione prese una piega che non avevo previsto, ma proprio per questo fin dall'inizio mi trovai a imparare cose inaspettate. Dopo la morte di Martin, di cui si dirà in seguito, mi è venuto il pensiero che anche altri avrebbero potuto imparare le stesse cose. Le lettere che seguono sono state pubblicate con questa speranza.

LETTERA 1

Bryan Magee a Martin Milligan

Caro Martin,

ritengo che tu, in quanto studioso di filosofia e cieco dalla nascita, ti trovi in posizione di poter apportare un particolare contributo alla discussione su alcuni problemi fondamentali della filosofia.

Gran parte dei maggiori filosofi degli ultimi tre secoli è convinta che tutte le nostre conoscenze sul mondo, su ciò che esiste realmente, debbano derivare in ultima analisi dall'esperienza. A sostenere questa opinione non sono stati solamente i filosofi della tradizione empirista. La prima frase dell'introduzione alla *Critica della ragion pura* di Kant dice: "Non c'è dubbio che tutta la nostra conoscenza inizi con l'esperienza". Schopenhauer era della stessa opinione, e così pure molti filosofi che nessuno potrebbe definire empiristi. È chiaro che non tutti i filosofi per tre secoli han sostenuto la stessa cosa, ma certo l'han sostenuta dei pensatori che tu e la maggior parte di coloro che per professione si occupano di filosofia siete abituati a ritenere 'grandi' filosofi.

La materia prima della nostra esperienza proviene a noi attraverso il nostro sistema sensoriale e nervoso e, almeno nell'opinione comune, la vista viene considerata il più importante dei nostri sensi. Per quanto mi riguarda, non sono sicuro che questa affermazione sia corretta. Sospetto che il senso senza il quale sarebbe più difficile vivere sia la sensibilità tattile, ma anche se ciò fosse vero dovrei, tuttavia, riconoscere che la vista è, per importanza, la seconda tra i nostri cinque sensi. Sia in assenza dell'uno che dell'altro ci si ritroverebbe senza una delle principali fonti della percezione e dell'esperienza su cui gli esseri umani fanno universalmente affidamento. Così sorge la domanda: "Quali effetti produce un evento del genere sulla conoscenza? Quali differenze fa insorgere nelle forme che la conoscenza assume? Quale differenza determina sulla formazione dei concetti? Quali diversità produce sulla concezione del mondo?".

Per esempio, consideriamo la nozione comune di cosa significa conoscere una persona. Se penso a qualcuno che conosco, subito mi balza in mente un'immagine dell'aspetto visibile di quella persona. Ne ho discusso con altre persone e ho scoperto che questa sembra essere un'esperienza comune. In altre discussioni si è convenuto che, per noi, è difficile immaginare che cosa significhi conoscere una persona senza avere affatto idea del suo aspetto visivo. Abbiamo considerato l'esempio di persone che per anni si parlano frequentemente e a lungo per telefono senza avere mai un incontro, o di persone che per molti anni intrattengono una corrispondenza senza incontrarsi direttamente, ma in tutti questi casi esiteremmo a dire che queste persone "si conoscono veramente". Finché non si sono viste non ci sentiamo di dire che "si conoscono veramente". Ciò che intendiamo sostenere, scavando nella nostra esperienza, è che per gli esseri umani l'immagine visiva è il nucleo al quale le altre associazioni hanno bisogno di ancorarsi per permetterci di entrare in relazione diretta con una entità (la persona) e non già con una o alcune delle manifestazioni di quella entità (una voce o una lettera).

Ora, ovviamente, nulla di tutto ciò è valido per te. Ti sei sposato e hai allevato un figlio. Hai avuto una carriera accademica intensa e di successo, divenendo direttore del tuo dipartimento in una famosa università, con tutto ciò che questo percorso implica in termini di relazioni con i colleghi e con gli studenti. Sei stato per molti anni un politico militante e sei impegnato attivamente nelle organizzazioni nazionali dei ciechi. In un modo o nell'altro sembri aver vissuto una vita ricca e multiforme, costantemente coinvolto in una gamma di relazioni umane che si estende da quelle più private e intime a quelle più pubbliche e formali. Tuttavia non conosci l'aspetto di nessuno. Infatti, se è vero che tutti i nostri concetti empirici devono, in fin dei conti, derivare dall'esperienza, non puoi avere alcun concetto empirico, di che cosa sia un aspetto esteriore e quindi non puoi avere alcuna idea di cosa significhi, per un individuo o per un qualcosa, avere un aspetto esteriore, e quindi non puoi sapere che cosa sia, per qualcuno, sembrare qualcosa. Ciò mi induce a concludere che l'idea che tu hai riguardo a cosa sia 'conoscere una persona' debba essere fondamentalmente diversa dalla mia, o addirittura che il tuo concetto di persona sia diverso dal mio. In che cosa consiste, comunque, questa differenza? E quali concrete diversità producono queste differenze? Possono essere espresse dal linguaggio? Mi è possibile comprendere pienamente in cosa consistono? Mi sarebbe possibile conoscere qualcuno nel tuo stesso modo senza essere cieco?

Queste domande sono già interessanti per sé. Ma ho un motivo in più per rivolgertele, perché vanno al cuore, non di una, ma di molte delle questioni che stanno alla base della filosofia. In che modo arriviamo a cono-

scere e a intendere il mondo, compresi gli altri esseri umani? Qual è il rapporto tra conoscenza ed esperienza? Le nostre conoscenze si limitano a ciò di cui possiamo avere esperienza? Ciò che si può comunicare con il linguaggio può essere limitato dall'esperienza di coloro che usano il linguaggio? È possibile che esistano molte, o addirittura un'infinità di forme di sensibilità di cui noi esseri umani avremmo potuto essere dotati (ma che ci è capitato di non avere), ognuno dei quali avrebbe potuto modificare la nostra concezione del mondo come la vista, o la sua mancanza, fanno su di me e su di te? Se non è possibile, perché? Certo, si può immaginare che il nostro corpo, come è capace di percepire e interpretare i raggi luminosi e le onde sonore, così sia capace di percepire e interpretare le onde radio e quelle televisive, le onde radar e ogni altro tipo di raggi e onde. E in tal caso, mi domando, la nostra concezione del mondo non sarebbe stata, lungo tutta la preistoria e la storia dell'uomo, radicalmente differente? La stessa questione può essere esaminata dal punto di vista opposto. Alcune persone sono nate cieche, ma potremmo immaginare che tutti gli uomini nascessero privi della vista. Se così fosse, è certo che la concezione del mondo che noi esseri umani avremmo e le civiltà che avremmo creato sarebbero quasi inconcepibilmente diverse da quelle che sono.

Per motivi che sono impliciti in ciò che è stato detto, mi sembra che se, nel nostro dialogo, arrivassimo a trattare questi argomenti, il fatto che io sono vedente e tu cieco potrebbe permetterci di raggiungere utili conclusioni su questioni importanti. Ti va di fare un tentativo avviando con me uno scambio e vedendo quello che succede? Ciò all'inizio significherebbe, per lo meno, scavare a fondo nel divario esistente tra di noi e tentare di capire a quali differenze dà origine. Significherebbe anche scavare nella capacità di ciascuno di noi di comprendere le diversità, e ciò introdurrebbe la questione della comunicabilità di un'esperienza (anzi, di ogni esperienza) a una persona che non ha mai posseduto niente di corrispondente a essa.

Poiché i temi fondamentali della nostra discussione riguarderanno anche i limiti dell'intelligibilità e del linguaggio, so fin dall'inizio che ci troveremo a fare i conti con i miei limiti, come pure con i tuoi. Ma la maggior parte degli uomini è nella mia condizione, non nella tua; così suggerirei che sia tu a dare inizio alla nostra discussione, fornendo preliminarmente le risposte a due quesiti ('dico, 'preliminarmente' perché, come è ovvio, man mano che si andrà avanti, sarai libero di aggiungere e specificare quanto tu vorrai). Primo, in che modo ti rendi conto, nell'esperienza concreta, del fatto che sei privo di un senso che gli altri hanno? Secondo, che idea hai della natura di questo senso mancante?

Tuo

Bryan

LETTERA 2

Martin Milligan a Bryan Magee

Caro Bryan,

ti ringrazio per la tua lettera e per l'invito a esplorare insieme a te, attraverso un ampio scambio di lettere sulla cecità, alcune questioni di interesse filosofico. La prospettiva di impegnarmi in questo scambio di opinioni con te è molto attraente. Devo, tuttavia, confessare di essere un po' preoccupato di risultare per te deludente.

È vero che sono cieco da quasi tutta la vita. Ma in realtà non sono nato cieco. Per i primi diciotto mesi della mia vita ero con tutta evidenza in grado di vedere bene; dopo di che venne fuori che ero affetto da quello che venne chiamato retinoblastoma, cioè da un cancro della retina (dovuto, come oggi si ritiene, a una mutazione del mio codice genetico) per il quale l'unico trattamento conosciuto all'epoca era la rimozione dei bulbi oculari, per impedire un'estensione del tumore al cervello. Quindi i miei occhi vennero in fretta asportati e da allora non ho potuto più vedere.

Più pertinente, forse, è il fatto che, sebbene io sappia per certo di aver veduto, non ho di ciò alcuna memoria e quindi non posso direttamente confrontare la mia attuale esperienza sensoriale con quella che ho avuto quando potevo vedere.

Questa impossibilità non sorge semplicemente, come si potrebbe pensare, dal fatto che sono stato privo per un tempo molto lungo di ogni esperienza visiva che potrebbe, come si suole dire, 'risvegliare' il ricordo della vista. Ci sono, per esempio, adulti non vedenti che non vedono più dall'età di sei o sette anni, i quali non hanno bisogno di esperienze di risveglio, ma affermano di ricordare bene cosa sia vedere e di aver continuato ad avere sogni pieni di immagini visive per venti, trenta e più anni successivamente alla perdita della vista. Ma non ho mai sentito di nessuno che, avendo perso la vista prima dei due anni, abbia fatto, nella sua vita successiva, sogni di tipo visivo, o che ricordi cosa sia vedere. Io, in ogni caso, no. È molto probabile che la fase della propria vita a cui si può

ritornare con la memoria vari molto da individuo a individuo. Certamente le persone variano molto rispetto a ciò che sostengono di poter ricordare. Ma dubito che alcuno abbia memoria di tutti gli stadi dello sviluppo attraverso cui è passato dal momento del concepimento. Io non ho rintracciato in me stesso nessun ricordo relativo a un periodo precedente al mio quarto anno di vita, un'età che è molto successiva alla mia perdita completa della vista. Per gli obiettivi della nostra discussione è come se io fossi nato cieco e mi considererò nel numero dei ciechi dalla nascita. Dal momento che non importa quante esperienze visive ho avuto, o quando ho perso la vista (dato che, in effetti, l'ho persa e non ricordo di averla avuta), la domanda che mi poni alla fine della tua lettera, intorno al modo con cui mi rendo conto di essere privo di un senso che gli altri hanno, ha per me una forza che non potrebbe avere per persone ora cieche, ma che ricordano di avere veduto. Queste persone potrebbero rispondere che uno dei principali modi con cui si rendono conto della loro mancanza consiste nel ricordarsi delle esperienze passate, le quali avevano, nella vista, un elemento importante che manca nella loro attuale esperienza. Io non posso dare questa risposta.

Così sono d'accordo con l'opinione che la mia condizione fa sorgere almeno una domanda di interesse filosofico, cioè, in sostanza: "Come faccio a sapere che sono cieco?"; o, se preferisci: "Perché mi pare ragionevole ritenere che sono cieco?". Concordo anche sul fatto che tutte le altre questioni che hai sollevato nella tua lettera sono estremamente interessanti; e che sarebbe lecito attendersi, da uno nella mia situazione, un importante contributo alla loro discussione. Ma, sebbene per gran della mia vita mi sia occupato per professione di filosofia, e in qualche occasione abbia anche riflettuto un po' su alcune di queste questioni, resta il fatto che, finora, non sono mai andato molto lontano con queste riflessioni. Sarà forse perché i miei impegni didattici e la natura dei miei interessi principali mi hanno indotto a occuparmi di temi di filosofia morale e politica, di filosofia della storia e scienze sociali, tutte cose abbastanza lontane da quegli argomenti all'interno dei quali la mia cecità potrebbe essere immediatamente interessante. Persino in gioventù, quando avevo un interesse attivo per la gnoseologia e i campi filosofici connessi, tuttavia non son riuscito a tirare fuori molte cose dalla mia cecità. Una parte dei motivi che mi spingono a temere di potermi rivelare una delusione per te è legata al fatto che sono sicuro di avere già deluso almeno un filosofo, il quale sperava che io, in quanto cieco, potessi dire qualcosa di interessante su questioni filosofiche. Quando ero studente ad Oxford, durante la seconda guerra mondiale, ebbi la fortuna di avere, per un breve periodo, come insegnante il professor H. H. Price che, come saprai, nutriva un forte interesse per i temi filosofici connessi alla percezione. Ricordo che Price riassunse la

sua breve esperienza di insegnamento nei miei riguardi dicendo che ero "troppo intelligente". La frase fu chiaramente interpretata da me e dai miei compagni di corso non come un complimento ma come una garbata svalutazione. Price intendeva dire che io sapevo cavarmela bene e riflettere sui libri, ma non avevo portato a frutto la mia esperienza di non vedente su problemi per i quali sarebbe stata interessante. Io ho riconosciuto, dentro di me, la validità di questa come di altre occasioni che mi si sono presentate nella vita di riflettere sulla natura e sul significato della mia esperienza di cieco. Tuttavia non ne ho mai approfittato seriamente.

Ora tu hai rinnovato questa specie di sfida in un modo particolarmente attraente, cosicché mi è venuto il desiderio di replicare. Ma non posso fare a meno di sentire che, se avessi avuto molte cose interessanti da dire sulla cecità, avrei cominciato a dirle già prima di questa occasione. Mi conforta, comunque, la risposta che mi hai dato durante la nostra prima conversazione su questo progetto: che non importava se, all'inizio, sentivo di non avere niente di interessante da dire sulla mia cecità, perché eri tu ad avere domande interessanti da farmi su di essa. E penso che questo possa essere assolutamente vero. Hai fatto domande veramente interessanti e già comincio a sentire agitarsi in me la speranza che un qualcosa, che non riuscirei a tirare fuori da solo, possa emergere dal nostro dialogo.

In ogni modo, proviamo! Io entro in questa discussione con alcuni orientamenti su come iniziare a rispondere ad alcune delle tue domande, ma senza un'idea chiara e precisa sulle conclusioni che mi attendo o che vorrei raggiungere con te. Non vedo l'ora di scoprire, mentre procediamo, non solo ciò che tu pensi, ma anche ciò che io stesso penso su molte questioni relative agli argomenti da te indicati.

Per quanto sia tentato di prendere subito in considerazione alcune delle altre domande che mi fai nella lettera, per il momento mi limiterò alle due con le quali, alla fine, mi chiedi di iniziare. Innanzitutto mi domandi: "In che modo ti rendi conto, nell'esperienza concreta, del fatto che sei privo di un senso che gli altri hanno?".

Ciò che mi verrebbe subito da rispondere è che la mia esperienza mi fornisce quotidianamente una gran quantità di prove del fatto che gli altri possono fare cose che io non posso fare. Prendiamo due esempi tra i molti: tante persone, evidentemente senza alcun grande sforzo, possono passeggiare su una strada sconosciuta e rumorosa senza l'aiuto di un bastone, di un cane o di un qualsiasi altro strumento e, senza chiedere aiuto a nessuno, possono trovare, diciamo, un'agenzia di viaggi. Altri, ancora, possono guidare un autobus per ore di fila, in mezzo a un fitto traffico, senza urtare qualcosa o investire qualcuno. Io non potrei fare queste cose; e queste differenze di capacità potrebbero fare ragionevolmente pensare che gli altri hanno qualcosa che io non ho.

Ora, questo tipo di risposta, per quanto possa valere, va bene e, in verità, penso sia più giusta di un'altra risposta che potrebbe venire in mente, cioè che, anche senza fare niente, gli altri sembrano *conoscere* cose che io non conosco. Loro rispondono a domande del tipo: "È accesa la luce in questa stanza?" o, "Che aspetto ha quella persona?", alle quali io non saprei rispondere e il cui senso preciso, in alcuni casi, non mi è completamente chiaro.

Dico che la risposta che riguarda il fare è più importante di quella che riguarda il conoscere, perché non sono tanto disposto ad ammettere subito che a persone che indubbiamente comprendono e rispondono a domande a cui io non so rispondere vadano senz'altro accreditate conoscenze che io non ho. Potrei pensare che coloro che parlano della luce e del colore siano in preda a una specie di strano delirio. Ma se mi accorgessi che possono fare una gran quantità di cose che io non posso fare e se spiegassero queste loro capacità affermando di possedere conoscenze in più, mi sentirei in dovere di trattare con maggior rispetto le loro affermazioni. Ricorderai che nel racconto di H. G. Wells *Il paese dei ciechi*, l'incapacità dell'unico vedente di fare sia cose che i ciechi non sanno fare, sia, addirittura, cose che, nella loro società modellata sui bisogni e le abilità dei non vedenti, questi sanno fare, è questa incapacità a convincere i ciechi che le strane protuberanze trovate sul suo volto sono un difetto e una fonte di confusione, piuttosto che un vantaggio e una sorgente di conoscenza, come egli afferma.

La risposta che gli altri possono fare cose che io non posso fare è, tuttavia, troppo generica, perché, in se stessa, non spiega abbastanza. C'è molta gente che è capace di conversare in Urdu o di suonare il violino, tutte cose che io non so fare, e tuttavia io non attribuisco *queste* differenze al fatto che essi possiedono un senso, una fonte di conoscenza basata su una specifica caratteristica del corpo, che io non ho. Perché, allora, *alcune* differenze (non tutte) tra le mie capacità e quelle altrui le imputo al possesso di un senso in più? La risposta più ovvia potrebbe essere che, quando domando a qualcuno come fa a trovare un negozio in una strada rumorosa e sconosciuta, o a guidare un veicolo senza urtare qualcosa a ogni istante, questi mi risponde che vede il negozio, gli ostacoli e gli altri veicoli, e, incalzato dalle domande, aggiunge che (così si esprime) ha gli occhi aperti, ci vede bene e c'è abbastanza luce.

Ma tu, naturalmente, ti domanderai come questa risposta possa avere un senso per me, dal momento che ora sono senza vista e non posso ricordare cosa sia vedere. Tu hai giustamente indicato che, se si accetta quella che sembra un'interpretazione abbastanza corretta della vecchia e influente teoria filosofica secondo la quale non può esservi nulla nell'intelletto che non sia stato prima nei sensi (oppure di più deboli e sofisticati

te versioni di quella teoria), allora potrebbe sembrare doveroso concludere che un individuo cieco dalla nascita, o, come me, in una posizione simile, semplicemente non può attribuire alcun significato alle parole che riguardano il campo visivo. Tuttavia è certo che io attribuisco un senso a queste parole. Per me ha un significato il fatto che la gente dica di poter vedere, più che se dicesse, per esempio, che può 'scrigiare'; quest'ultima affermazione, infatti, mi sarebbe totalmente incomprensibile. In questo caso non saprei di che cosa si stia parlando.

Probabilmente, quando mia madre mi disse per la prima volta che poteva vedere qualcosa, per me la sua frase era incomprensibile come se mi avesse detto che poteva scrigiare. Ma presumibilmente, nella mia prima infanzia, lei e gli altri dicevano cose di ogni genere che io non capivo. Né capitava sempre (e forse nemmeno frequentemente) che mi offrissero delle spiegazioni sulle parole che io non capivo. Ma se usavano spesso parole incomprensibili, come certamente deve essere nel caso delle parole 'vedere', 'luce' e 'buio', suppongo di avere, tuttavia, cominciato ad avere qualche idea del momento e del motivo per cui queste parole venivano usate, e di come venivano normalmente messe in relazione l'una con l'altra e con le altre parole.

Devo dire chiaramente che non ricordo un tempo in cui fossi completamente disorientato da parole come 'vedere', 'luce' e 'buio'. Ma sicuramente sarà esistito un periodo simile, quando questi termini non erano che alcuni dei tanti di cui non riuscivo a comprendere l'uso. Suppongo di avere cominciato a capire qualcosa quando i miei genitori e gli altri, senza toccare o ascoltare, affermavano di vedere cose che io potevo riconoscere soltanto toccandole o ascoltandole. Suppongo che, quando con sicurezza dicevano di poter vedere che un mio giocattolo stava sotto il tavolo e io, strisciando lì sotto, lo trovavo, fossi ben disposto ad attribuire loro una conoscenza della stessa cosa, che io riconoscevo toccando il giocattolo, ma che essi ottenevano in una maniera a me non accessibile. E se a volte dicevano di non poter vedere dove stava il mio giocattolo perché era troppo buio, suppongo deducessi che questo modo di conoscere, possibile per loro ma non per me, non era disponibile in tutte le situazioni; e che 'buio' era il termine per indicare una condizione in cui gli altri non potevano esercitare quel senso che avevano in più. Credo di avere immaginato che 'vedere' fosse una parola per indicare un modo di conoscere per mezzo di informazioni di un tipo identico a quelle che si possono ottenere, ma meno velocemente, con il toccare e con l'ascoltare, e che, come il toccare e l'ascoltare, era un modo di conoscere dipendente, da una parte, dal buon funzionamento degli organi del corpo umano, e dall'altra dalle condizioni esterne. In altre parole, come alla fine ho imparato a dire, la vista era un 'senso'. Capire queste cose della parola 'vedere' signifi-

ca comprendere qualcosa in più di ciò che capisco della parola 'scrigiare', significa capire qualcosa di molto importante, qualcosa che è quanto mi basta per dare un significato alla frase: "Io sono cieco".

Ponendo l'intera questione sotto un punto di vista meno 'psicologico' e, forse, più 'filosofico', posso dire che, in teoria e in pratica, per una persona in possesso di alcuni sensi e anche di qualche capacità di trasmettere e ricevere comunicazioni, come anche di ragionare, non c'è veramente alcuna difficoltà nel riconoscere che gli altri hanno più o meno sensi di lui. E mi sembra evidente che, purché si condivida un linguaggio comune, una persona con un minor numero di sensi degli altri potrebbe conoscere molte cose (il che coinvolge la coscienza di avere buoni motivi per crederci o di non averne per dubitarne) che all'inizio non sono state nei propri sensi, ma che invece devono essere state nei sensi di qualcun altro.

Forse tu obietterai che il riferimento a un 'linguaggio comune' riapre nuovamente l'intera questione. Ciechi e vedenti, potresti domandare, condividono davvero un linguaggio comune, quando in effetti questi ultimi usano continuamente parole che, per lo meno, possono non avere lo stesso significato per gli uni come per gli altri? Bene, io ho già dimostrato che almeno una parte (e vorrei dire una parte considerevole) del significato di parole come 'vedere' e 'buio' è la stessa sia per i ciechi che per i vedenti. Per entrambi 'vedere' significa, come minimo, avere un tipo di conoscenza delle cose che dipende dal funzionamento degli occhi, e 'luce' e 'buio' significano, rispettivamente, la presenza o l'assenza di una condizione necessaria a permettere questo tipo di conoscenza.

Forse sarebbe bene soffermarsi per un momento sulla parola 'oscurità' per sottolineare che, per le persone cieche dalla nascita o nella mia stessa condizione, questa parola non ha alcun immediato significato esperienziale. Noi non viviamo, come a volte si suppone, 'circondati dall'oscurità'; poiché tramite la nostra esperienza non conosciamo direttamente nulla della luce, non abbiamo neppure alcuna esperienza diretta dell'oscurità. Ciò nonostante conosciamo quello che ritengo possa essere definito il significato principale di 'oscurità', ossia una situazione in cui c'è poca o nessuna luminosità; mentre, come ho già detto, la parola 'luce' può essere interpretata dai ciechi come 'ciò che rende le cose visibili'; e la parola 'visibile' come 'l'oggetto di un tipo di percezione specificamente associata all'uso degli occhi'. Nei dizionari esistono delle definizioni di queste parole e i ciechi dalla nascita possono comprenderle e usare le parole in accordo con esse altrettanto bene dei vedenti. Ma posso spingermi più avanti e dire che, poiché i vedenti usano così frequentemente queste parole nelle conversazioni più comuni, nei racconti e nei discorsi astratti, una parola come 'oscurità' ha, per i ciechi, tutti i significati secondari e le varie associazioni mentali che ha per i vedenti (associazioni con una diffi-

coltà di percezione, con l'ignoto e l'incomprensibile, con la minaccia e il pericolo, e a volte anche con il tepore, la *privacy* e la sicurezza contrapposte all'invadente percezione di altri). Dal momento che 'vista' è una specie del genere 'percezione', del quale hanno una qualche esperienza anche i ciechi, questi ultimi conoscono quel tipo di cosa di cui i vedenti parlano e ciò può permettere loro persino di parlare con pertinenza, all'interno del genere, di una specie che non conoscono personalmente.

Penso che tu sia d'accordo con quanto ho detto e che, nel riconoscerlo, riconosca che i ciechi, in realtà, hanno un'idea di cosa sia la vista (un'idea come quella che ho indicato sopra) e che, quindi, ho già risposto alla seconda delle domande che mi hai posto alla fine della tua lettera: "Che idea hai della natura di questo senso mancante?"; aggiungerei, per il momento, che è l'idea di un senso più simile all'udito che agli altri sensi, dal momento che, grazie a esso, si possono avere percezioni di cose con le quali il corpo non è in immediato contatto. È simile all'udito anche in questo: proprio come noi ciechi possiamo, oltre che suoni, almeno udire oggetti (un argomento su cui dovrò tornare), e quindi farci un'idea dell'ambiente circostante, così possiamo comprendere come i vedenti, attraverso la vista, possano assumere non solo dati visivi, ma una conoscenza degli oggetti e dell'ambiente che, evidentemente, è più esauriente e dettagliata di quella che si può avere con le sole orecchie.

Spero che concorderai sul fatto che la concezione della vista che hanno i ciechi dalla nascita e simili è, almeno in parte, la stessa di quella che ha ogni persona dotata di vista. Immagino che tu potresti dire: "Sì, in parte lo è, ma non è esattamente la stessa cosa". E con questo, credo, vorresti intendere che i termini visivi devono avere, per le persone dotate di vista, un significato che per i non vedenti non possono avere.

Credo che esistano filosofi contemporanei (almeno, ad esempio, qualche seguace di Wittgenstein) che contesterebbero questa affermazione e direbbero che, dal momento che i ciechi usano i termini visivi in modo corretto e con cognizione di causa e attraverso l'uso che gli altri fanno di questi termini possono ricevere qualsivoglia conoscenza proposizionale posseduta dai vedenti, di essi non si dovrebbe dire che siano solo parzialmente a conoscenza del significato di questi termini, ma che conoscono integralmente il loro significato e siano in grado di conoscere tutto ciò che i vedenti possono conoscere. Direbbero che i ciechi possono usare le parole che si riferiscono al mondo visivo altrettanto bene quanto coloro che vedono, poiché l'unica differenza tra i due gruppi consiste nel fatto che, nella realtà, i ciechi spesso non possiedono le conoscenze che hanno i vedenti, ma nonostante ciò sono perfettamente in grado di acquisirle.

Mi sembra che in questa teoria ci sia molto di vero. Tuttavia tendo a concordare con te (e, penso, con la schiacciante maggioranza dei comuni

individui vedenti e non vedenti) nel ritenere che c'è qualcosa che i ciechi dalla nascita non conoscono e che, invece, è conosciuto dalle persone che vedono o ricordano di aver visto; esiste, quindi, una parte del significato dei termini visivi a cui i ciechi dalla nascita o le persone nella mia condizione non possono accedere. È ciò a cui mi riferivo prima, quando ho usato un'espressione piuttosto ampollosa come 'significato empirico'. Posso spiegare quanto intendo dire rievocando la storia, apparsa sui giornali qualche tempo fa, di una donna cieca dalla nascita, che, già avanti con gli anni, ha potuto vedere qualcosa per la prima volta. Ammetto che questa donna avrebbe certamente potuto dire (e certo in modo persuasivo) che, avendo ottenuto la vista, era arrivata a conoscere qualcosa che non aveva mai conosciuto in precedenza. Ma in verità non è facile dire precisamente cosa sia giunta a conoscere; perché, se avesse detto semplicemente che era arrivata a sapere cosa significava vedere, io avrei detto che, in realtà, lei conosceva già molte cose della vista quando era cieca e sapeva di esserlo. Se avesse detto, come avrebbe potuto ben dire, che era giunta a sapere che vuol dire vedere, be', di nuovo, penso si dovrebbe dire che, quando era cieca, sapeva già che vedere è, fino a un certo punto, simile a toccare e a udire, e così via. Ed è molto probabile che, dopo avere ottenuto la vista, quella donna non fosse capace di dire, sulla vista, niente di più di quanto potesse dire prima.

Tu potresti, forse, rispondere che questa nuova conoscenza di cui la donna è venuta in possesso è una conoscenza esperienziale, non proposizionale, e che quella parte del significato dei termini visivi che i ciechi dalla nascita non possono conoscere si riferisce all'esperienza interiore. In questo caso, allora, io ti domanderei come i vedenti possono essere certi di avere tutti le stesse esperienze interiori della vista e perché mai, se ne sono certi, i ciechi non possano sapere anch'essi qualcosa su queste esperienze. Ma è giunto per me il momento di smettere di supporre cosa potresti dire e di lasciarti parlare per conto tuo. Forse vorrai dire ciò che pensi delle tesi che ho esposto finora e come vorresti proseguire il discorso dal punto in cui mi sono arrestato. Sei d'accordo sul fatto che i ciechi possono comprendere in gran parte il significato dei termini visivi, anche se non per intero? e se lo sei, cosa puoi dire su quella parte di significato a cui i ciechi non possono accedere?

Tuo,

Martin

LETTERA 3

Bryan Magee a Martin Milligan

Caro Martin,

la tua lettera mi persuade che potremmo fare progressi, perché ci sono cose che mi sorprendono e che, tuttavia, ritengo fondate. Ci sono anche molte altre cose che vorrei mettere in discussione (o per lo meno con cui non sono ancora pronto a concordare) e se in ambedue i casi mi rendessi conto di essere in errore, anche questo sarà un progresso, almeno per me.

Nella tua lettera la prima cosa che mi ha fatto un po' pensare è stata la ridefinizione della domanda che ti ho fatto: "Come faccio a sapere che sono cieco?", oppure, "Perché mi pare ragionevole ritenere che sono cieco?". Ciò è sorprendente per un vedente. Sembra *ovvio* che i non vedenti debbano sapere di essere ciechi. Come è possibile che non sappiano di essere ciechi? Per chiarire tutto questo può essere utile il fatto che, quando ho detto a un amico (che, tra l'altro, è anche un professore di filosofia in pensione) che mi ero impegnato con te in questa corrispondenza, la sua prima reazione fu quella di dire: "Ma perché sente il bisogno di avere una corrispondenza con te? Perché non scrive un libro su ciò che significa essere ciechi? Dopo tutto è lui a essere cieco". Solo più tardi, come ripensandoci, ha aggiunto: "Ma suppongo che, se non ha mai avuto la vista, non può interamente comprendere quali sono le conseguenze che questo fatto implica".

Quello che tu dici va al cuore di alcuni problemi che ci troveremo a discutere. Tra le altre cose rende palese il fatto che le persone cieche dalla nascita non hanno alcuna diretta consapevolezza esperienziale di mancare di qualcosa. I vedenti pensano che i non vedenti vivano in una perenne tenebra e che quest'ultima sia una disgrazia terrificante. Ma tu mi dici che i ciechi dalla nascita non vivono affatto circondati dall'oscurità e, mentre lo dici, io mi rendo conto che questa è la verità. Il concetto di 'oscurità' non ha un contenuto esperienziale per loro, come non hanno contenuto esperienziale nemmeno i concetti di 'luce' e di 'vista'; i ciechi

non hanno modo di capire per esperienza diretta cosa significa dire di qualcuno che vive nell'oscurità. Così, in quanto a questo, non percepisco un senso di privazione maggiore di quello che ho io per la mancanza di un numero indefinito di altri sensi che potrei avere, ma che non ho, e che non posso immaginare.

Per noi tutti l'apparato sensoriale che ci troviamo ad avere e quello di cui siamo privi sono fenomeni contingenti ed esiste tutta una serie di sensi che noi avremmo potuto avere, ma che non abbiamo. Molte creature viventi sono dotate di sensi che mancano a tutti gli esseri umani (alcuni pipistrelli hanno una specie di radar), ma noi non ci consideriamo menomati per questa mancanza. Non soffriamo di un senso di privazione per il fatto che i nostri corpi non sono attrezzati per percepire onde sonore o luminose al di sopra o al di sotto di una specifica e ristretta banda di frequenze, o per il fatto che i nostri corpi non hanno il potere di trasmettere e ricevere segnali radio o televisivi, non più di quanto sentiamo la nostra libertà limitata dal fatto che non possiamo stare, allo stesso tempo, in due posti diversi. Non ci sentiamo deprivati nemmeno per il fatto che i sensi in nostro possesso funzionino molto al di sotto delle loro potenzialità. Una moltitudine di animali che ci sono familiari ha un senso dell'odorato di gran lunga più potente e raffinato di quello degli esseri umani e so dell'esistenza di falene che, con l'odorato, possono percepire la presenza di un possibile partner a quattro miglia di distanza, ma noi umani non ci sentiamo deprivati a causa di questo. I falchi, i gheppi e le linci vedono chiaramente e sono sensibili a dettagli che sono invisibili alla vista umana, ma ciò non provoca negli uomini il pensiero di essere visivamente menomati. In sostanza noi diamo assolutamente per scontato il nostro apparato sensoriale e consideriamo la realtà come ciò che noi percepiamo per mezzo di esso.

Moltissime creature viventi non hanno affatto la facoltà della vista, e anche gli umani avrebbero potuto non averla. Allora ciò che noi ora chiamiamo 'vista' sarebbe rientrato nel numero indefinito di facoltà sensoriali che sappiamo possono esistere in teoria, ma che non possiamo immaginare. Il semplice concetto di 'vedere', allora, non potrebbe esistere, perché non avrebbe alcun fondamento nell'esperienza di alcuno. Come dici tu, questa parola diventerebbe, per tutti noi, come 'scriggiare'. In quanto specie non avremmo, per quanto riguarda la vista, alcun sospetto di essere menomati, nessuna sensazione d'essere privi di qualcosa. Questo punto è superbamente spiegato nel racconto di H. G. Wells, *Il paese dei ciechi*, cui la tua lettera mi ha indirizzato e che mi ha enormemente impressionato. I non vedenti possono essere considerati, o ritenersi, mehomati solo perché esistono persone che possono vedere. La tua teoria che i ciechi possono comprendere molte cose di ciò che concerne la vista si basa sulla

loro capacità di capire ciò che sull'esperienza visiva viene detto dai vedenti. Ma, come tu ammetti, quell'esperienza deve innanzitutto essere entrata nell'apparato sensoriale di qualcuno o di qualcosa affinché ciò sia possibile. Se tutto e tutti condividessero quella particolare limitazione nessuno di noi saprebbe di averla.

Ciò, naturalmente, provoca, riguardo agli esseri umani così come sono, una conseguenza fondamentale. Quelli che noi riteniamo esseri umani pienamente attrezzati condividono, in realtà, le stesse limitazioni sensoriali. Ecco perché, normalmente, non pensiamo che siamo limitati. In ogni caso, se noi tutti, nello stesso istante, acquisissimo un importante senso aggiuntivo che avesse la stessa rilevanza del senso del tatto e dell'udito, acquisiremmo immediatamente, con esso, una concezione della realtà fondamentalmente mutata, come accadrebbe se, ciechi dalla nascita, cominciamo improvvisamente a vedere. Sarebbe per noi come se la realtà si fosse trasfigurata, sebbene, naturalmente, tutta la nuova dimensione di cui siamo divenuti consapevoli verrebbe interpretata nel senso della nostra acquisizione di una nuova facoltà, cioè in termini di noi stessi e del nostro apparato, non nel senso che è la realtà che è cambiata.

Questo lo ha osservato acutamente Bertrand Russell in un passo dei *Problemi della filosofia* (Feltrinelli 1959, pp. 32-33) che vale la pena riportare integralmente:

Si dice talvolta che 'la luce è un moto ondulatorio', ma l'espressione è errata e conduce a malintesi, perché la luce di cui noi abbiamo la sensazione visiva immediata, la luce che conosciamo direttamente attraverso i sensi, *non* è un moto ondulatorio, ma qualcosa di totalmente diverso; qualcosa che tutti conosciamo bene se non siamo ciechi, pur non sapendola descrivere in modo da comunicare la nostra conoscenza a un cieco. Un moto ondulatorio invece potrebbe benissimo venire descritto a un cieco, che riesce ad acquistare una certa nozione dello spazio grazie al senso del tatto, e facendo un viaggio per mare può provare pressappoco come noi che cosa sia un movimento ondulatorio. Ma questo, che un cieco può capire, non è ciò che intendiamo parlando di *luce*; per *luce* noi intendiamo appunto ciò che un cieco non sarà mai in grado di capire, e che non riusciremo mai a descrivergli.

Ora, questo qualcosa che tutti noi che non siamo ciechi conosciamo, secondo la scienza non appartiene veramente al mondo esterno: è determinato dall'azione di certe onde sugli occhi, i nervi e il cervello della persona che vede la luce. Quando si dice che la luce è queste onde, si intende in realtà che le onde sono la causa fisica della nostra sensazione di luce. Ma quanto alla luce in sé, alla cosa che

le persone vedenti conoscono attraverso i sensi, e i ciechi no, la scienza non suppone che essa faccia parte del mondo indipendentemente da noi e dai nostri sensi. E si potrebbero fare osservazioni molto simili per sensazioni d'altro genere.

La prima volta che l'ho letto questo brano per me è stato sconvolgente. Non avevo mai guardato fino in fondo il fatto che la luce non è una caratteristica del mondo indipendente dall'esperienza, che non esiste lì fuori, 'nella realtà', ma è solo, per così dire, 'nella mia testa'. Lo trovai perfino spaventoso, come se mi stessi muovendo in un mondo estraneo e senza luce, con un'inaffidabile e fragile lampada precariamente posata sulla fronte (come se, per così dire, fossi un'oasi indifesa in un deserto di cecità). Questo brano ha acutamente impresso nella mia mente qualcosa che è difficile da comprendere, qualcosa, sospetto, che la maggior parte delle persone non comprende mai, cioè che non possiamo con certezza attribuire le caratteristiche della nostra esperienza alla realtà così come essa esiste indipendentemente da noi e dal nostro apparato percettivo. Non è soltanto che nulla garantisce che la realtà sia come ci viene presentata da quell'apparato: di fatto, noi sappiamo che per molti aspetti, come nel caso della luce, non può essere così. Naturalmente questo è l'unico modo in cui possiamo rappresentarci la realtà, perché tutti i nostri concetti del mondo empirico, nella misura in cui abbiano davvero un contenuto, possono derivare solamente dalle informazioni che l'apparato percettivo e mentale di un individuo consegna al suo intelletto. Tutto ciò che nessun intelletto può registrare è per tutti incomprensibile. Quindi, inevitabilmente, noi identifichiamo la realtà con l'esperienza che di essa facciamo. Non ci è concessa alcuna alternativa. Questo è il fondamento di ciò che Schopenhauer chiama "l'innato realismo che sorge dalla disposizione originale dell'intelletto". Ma anche se fosse possibile, sarebbe stata una straordinaria coincidenza se la realtà esistente, anch'essa in fin dei conti contingente, fosse stata corrispondente all'apparato di monitoraggio che ci è capitato di sviluppare.

Qualcuno potrebbe obiettare: "No, non sarebbe stata una straordinaria coincidenza. Quell'apparato si è sviluppato in milioni di anni precisamente con il compito di far fronte al nostro ambiente. Dovremmo quindi immaginare una stretta relazione tra l'apparato percettivo e l'ambiente; senza questa relazione noi non saremmo in grado di sopravvivere". Ma, per quanto riguarda questa obiezione, si potrebbe rispondere, almeno in parte, che i diversi esseri viventi, passati o presenti, sono emersi nello stesso processo di evoluzione e comprendono, al loro interno, una distribuzione incredibilmente varia di equipaggiamenti per adattarsi alla vita sullo stesso piccolo pianeta. E in questa globale distribuzione c'è un gran

numero di articoli che noi umani non abbiamo. Così esiste una grande quantità di caratteristiche del mondo reale che vengono percepite da altre creature, ma non da noi. Questa e le altre considerazioni, già brevemente trattate, ci assicurano che non c'è quella 'stretta relazione', nel senso in cui di solito la si immagina, tra ciò che noi percepiamo e la realtà così com'è; che la totalità del nostro ambiente non 'corrisponde', e non potrebbe mai corrispondere, a ciò che noi di essa percepiamo. In verità esiste un profondo mistero perfino su cosa la parola 'corrispondere' potrebbe significare in questo contesto. È difficile capire in che senso gli oggetti materiali esistenti possano 'corrispondere a' o 'essere come' quelle entità incorporee che sono i dati sensoriali e i concetti mentali. Sospetto che una corrispondenza del genere sia possibile solo nella stessa maniera in cui *L'anello* di Wagner corrisponde ai solchi di un disco che ne costituiscono la registrazione. Credo che la maggior parte di noi sia completamente invilupata nell'uso di una metafora sbagliata, quella dell'immagine fotografica, mentre dovremmo usare quella dello strumento. Wittgenstein giunse a questa conclusione riguardo al linguaggio, ma non riguardo all'epistemologia o alla cosiddetta percezione diretta. Vaihinger chiaramente anticipa Wittgenstein quando sostiene che "l'intero mondo delle rappresentazioni [...] non è affatto un'immagine della realtà [...] ma è piuttosto uno strumento per meglio orientarsi nella realtà stessa".¹ Ma la questione va più a fondo. Il più grave errore che noi comunemente, e a ogni livello, facciamo, pensando alla natura della realtà, consiste nello scambiare gli strumenti che abbiamo sviluppato per confrontarci con essa per una sua immagine. Ciò vale sia per le percezioni immediate che per i concetti. Ci sono almeno tre modi con i quali facciamo sistematicamente lo stesso errore: il modo sensoriale, quello concettuale e quello linguistico. Non può esserci un qualche senso immaginabile in cui la realtà sia 'come' la comprensione che di essa abbiamo, e ancor meno 'come' gli strumenti che possediamo per comprenderla.

Si potrebbe supporre che, dopo Kant, non vi sia alcun bisogno di dire queste cose. Ma la filosofia del mondo anglofono degli ultimi due secoli vive la grande tragedia di non essersi mai completamente appropriata della filosofia kantiana. L'approccio alla filosofia da lui inaugurato ebbe, da queste parti, influenza soprattutto attraverso la mutazione che ha subito a opera di Hegel. E quando poi la filosofia hegeliana stessa venne rifiutata rimase screditata anche tutta la tradizione che essa si pensava rappresentasse. Ma la verità è che Kant e Schopenhauer, ambedue migliori filosofi di Hegel, non sono mai stati metabolizzati all'interno del filone principale della filosofia anglosassone. È indicativo il fatto che la più conosciuta sto-

ria della filosofia occidentale scritta in inglese, quella di Bertrand Russell, contenga una radicale incomprensione e sottovalutazione di tutti e due i filosofi. Nei rapporti personali che ho avuto con i vari filosofi di professione in tutta la mia vita adulta ho sempre riscontrato un errore perfino nel comprendere quale specie di filosofo fosse Schopenhauer. I giudizi più comuni erano: enfatico, magniloquente, noioso, impegnato a esprimere l'inesprimibile (esattamente quelli che si potrebbero adattare a Hegel). La grande tradizione cui la maggior parte dei filosofi del mondo anglofono si richiama più da vicino è quella dell'empirismo, una tradizione veramente grande. Ma mi dispiace che per questa ragione si scambi ancora la nostra esperienza della realtà per la realtà stessa. Infatti quei filosofi usano frequentemente due parole quali 'esperienza' e 'mondo' come concetti intercambiabili. Sistematicamente e radicalmente scambiano realtà epistemologiche per realtà ontologiche. E sulla base di questo errore liquidano filosofi come Kant e Schopenhauer perché secondo loro sostengono che gli esseri umani sintetizzano il reale nella loro testa, mentre sostengono esattamente il contrario, cioè che la realtà esiste indipendentemente da noi e dalla nostra esperienza e che deve essere categorialmente diversa da come noi la sperimentiamo. Temo che siano stati proprio i filosofi orientati verso l'empirismo che in origine han confuso il reale con ciò che noi sintetizziamo nella nostra mente.

Un'altra questione fondamentale sollevata dalla tua domanda: "Come so di essere cieco?" riguarda la nostra conoscenza (o piuttosto la nostra ignoranza) non solo della natura ma anche di noi stessi.

Mi ha sempre lasciato perplesso il fatto che noi non sappiamo cosa siamo. Milioni di cristiani, alcuni di essi di intelligenza elevatissima e dediti a profonde riflessioni su questi argomenti, hanno sinceramente creduto che ciascuno di noi sia, in essenza, un'anima che sopravviverà alla disgregazione della sua temporanea residenza corporea e continuerà a esistere individualmente per l'eternità. Milioni di persone non religiose, alcune altrettanto intelligenti e riflessive, hanno creduto invece, e con la stessa sincerità, che noi non siamo niente altro che la materia della quale consistiamo e che, quando il nostro corpo morirà, ciò rappresenterà la fine di noi stessi come individui. Milioni di membri di religioni diverse da quella cristiana (alcuni dei quali, di nuovo, furono al sommo grado intelligenti, ampiamente edotti e profondamente saggi) hanno sostenuto una varietà di altre credenze che sono incompatibili con le precedenti e tra loro. Qualunque sia quella giusta, ammesso che ce ne sia una, la maggioranza deve essere sbagliata. Dunque, come specie siamo, come minimo, ignoranti di ciò che noi stessi siamo. Come può accadere una cosa simile? Come può un'entità consapevole di se stessa essere qualcosa e, tuttavia, non sapere cosa sia questo qualcosa? Noi siamo noi stessi, e, se l'identità è di fatto

¹ H. Vaihinger, *La filosofia del "come se"*, Astrolabio, Roma 1967.

pensabile come una relazione, relazione più stretta di questa non è concepibile. Come è possibile, dunque, che noi non sappiamo *ciò che siamo*? Come può, in un'entità che ha consapevolezza di sé, il possesso di un'identità essere compatibile con l'ignoranza di ciò che l'identità è. E cosa significherebbe per noi essere in grado di acquisire questa conoscenza indispensabile?

Per molti anni ho pensato che la chiave per risolvere questo enigma dovesse avere qualcosa a che fare con la natura dell'essere, o, almeno, dell'essere umano. Ora penso che stavo cercando la soluzione nel posto sbagliato, che la soluzione deve avere a che fare con la natura della conoscenza. La tua situazione ha gettato luce, almeno per me, su questa questione. Tu sei cieco, ma non avresti alcun modo di sapere che lo sei, o persino di dare un significato a questo concetto, se tutti fossero ciechi a loro volta. Ma quello che voglio sostenere è che, anche se tu sai *che* sei cieco, non puoi comprendere pienamente cosa sia essere cieco, in cosa consiste l'esserlo, perché non hai una conoscenza esperienziale del senso che ti manca.

Riferendosi al fatto che, per esser capaci di tracciare una linea dobbiamo essere capaci di vedere tutte e due le parti che essa delimita, Wittgenstein ha scritto una volta che, anche *nel pensiero*, per tracciare una linea dobbiamo essere capaci di *pensare* tutte e due le parti che delimita. Ora, non ci può essere identità senza determinati limiti, e per conoscere la nostra identità dovremmo poter pensare i suoi limiti dal di dentro e dal di fuori, e ciò è intrinsecamente impossibile. Ne segue che nessuna creatura finita può conoscere la propria natura. A questa conclusione mi portano le mie riflessioni sulla tua lettera, e arrivo a pensare che ciò debba essere vero non solo nel senso metafisico più profondo, ma anche da un punto di vista mondano e quotidiano. Se solo per una volta potessi vedere me stesso dal di fuori, come gli altri mi vedono (se, per esempio, potessi sedermi in uno scompartimento di un treno di fronte a qualcuno identico a me stesso) sono sicuro che percepirei di quella persona tutto un insieme di cose delle quali non mi sono mai reso conto e senza dubbio alcune cose mi turberebbero e alcune, forse, mi colpirebbero profondamente. Ma dato che è impossibile, quelle cose io non le potrò mai sapere, o per lo meno, mai nella maniera in cui le avrei conosciute se avessi potuto vederle con i miei occhi, come fanno in ogni momento coloro che mi stanno intorno. Come si sa, perfino le registrazioni audio e video di noi stessi ci sorprendono e sconcertano quando le ascoltiamo o vediamo per la prima volta, e si tratta, in fondo, di semplici echi e ombre. Di solito, quando la gente ascolta per la prima volta una registrazione sonora della propria voce gli sembra di udire la voce di un estraneo. E quando si vede per la prima volta in un film o in una videocassetta rimane frequentemente piuttosto imbarazzata.

Può darsi che, portando così presto in primo piano questioni di tale ampiezza, stia andando troppo veloce; forse ci troveremo in una posizione migliore per affrontarle se prima ci dedicheremo ad altre questioni, anch'esse importanti ma intermedie. Ma (che tu voglia o no commentarle) voglio, con esse, informarti che tra i motivi reconditi che mi hanno spinto a iniziare questa corrispondenza c'era la speranza di accrescere la nostra conoscenza della natura umana *in se stessa*, specialmente riguardo alla questione della nostra conoscenza di noi stessi; e questo è ciò che sto già iniziando a fare.

La tua lettera termina domandandomi se son d'accordo che i ciechi in gran parte possono capire il significato dei termini visivi, anche se non per intero, e chiedendomi cosa avrei da dire, in tal caso, su quella parte del significato di tali termini a cui i ciechi non possono accedere.

Devo dire che non credo che i non vedenti possano capire *in gran parte* il significato dei termini visivi, anche se tu hai dato un'impressionante dimostrazione che *in parte* possono. Quello che qui è centrale è la distinzione tra 'conoscere' e 'sapere che'. Se ti domandassi: "Conosci il presidente Bush" tu risponderesti "No". Ma potresti ben sapere un'enorme quantità di cose su Bush. Potresti esserti attivamente interessato per anni alla politica americana contemporanea, e aver letto tutte le biografie disponibili di Bush, oltre alle relazioni di altre persone sugli avvenimenti nei quali egli ha giocato un ruolo importante, unite a quanto quelli ricordano di lui e ai loro giudizi sul suo carattere e la sua personalità. Potresti avere una conoscenza talmente dettagliata di chi era Bush da riempire interi volumi, pur senza conoscere l'uomo in carne e ossa. La differenza tra queste due forme di conoscenza è di fondamentale importanza nella vita, come lo è in filosofia. La seconda viene chiamata qualche volta 'conoscenza concettuale' o 'conoscenza proposizionale', perché può essere incapsulata in concetti e comunicata con proposizioni. La prima è oggetto di esperienza diretta, che il linguaggio non può mai comunicare adeguatamente e spesso non può comunicare affatto. Ogni esperienza è unica per la persona, per il momento e per l'occasione; ed è unica anche ogni entità esistente; perciò ogni tentativo di catturarle in concetti, sia per memorizzarle sia per comunicarle, ci costringe ad astrarre da ciò che è unico e particolare i loro aspetti generali e a limitarci a trasmettere solamente questi. E per quanto tali aspetti generali possano essere ben delineati e accuratamente definiti, dovranno necessariamente omettere ciò che è unico e particolare, poiché i concetti, per adempiere alla loro funzione, devono essere intersoggettivamente comprensibili e necessitano, quindi, di un certo grado di generalizzazione.

Questo punto può essere illustrato con semplicità. Non c'è alcun modo di descrivere il gusto del caffè tale che qualcuno che non lo ha mai as-

saggiato possa arrivare a *conoscerne veramente* il sapore. Potresti enumerare le sue caratteristiche in infiniti modi: potresti dirgli che si tratta di un liquido che di solito si beve caldo, con un gusto in qualche modo marrone, come il suo colore (diversamente dal tè che è marrone per il colore ma non nel gusto), un gusto aromatico, pungente e leggermente aspro, corposo, che in bocca si sente denso, che è piacevole e lascia un sapore intenso e lungo; e così via. Alla fine della tua descrizione egli saprebbe certamente molte cose sul caffè. Ma non conoscerebbe il suo vero sapore. Per quanti aggettivi tu possa accumulare, sarebbe sempre possibile applicarli a qualche altra bevanda (e se non fosse possibile non sarebbero neppure dei concetti). Così la tua descrizione rimarrebbe permanentemente come un *Amleto* senza il principe di Danimarca: quello che era il suo obiettivo principale, e cioè far conoscere all'altra persona il gusto del caffè (un gusto che è distinto da quello di ogni altra bevanda) non verrebbe mai raggiunto. C'è solo un modo perché egli lo scopra: bere il caffè. Una volta fatto questo, le proposizioni che parlano del suo sapore acquisiranno per lui un significato preciso, ma solo allora. Tu in questo caso potrai dire, anche di altre cose (del cioccolato, del gelato, dei dolci) che sanno di caffè, e lui capirà che cosa intendi dire. Potrai ora introdurre nel discorso ogni sorta di sottigliezze e casi particolari come "questa cosa ha un leggero gusto di caffè" o "quest'altra sa di caffè forte troppo dolce", e di nuovo lui capirà cosa intendi dire. Ma prima che il predicato fondamentale 'sa di caffè' possa avere per lui un qualche significato basato sull'esperienza, dovrà avere assaggiato il caffè.

Ciò significa che qualsiasi predicato riguardante il caffè che richieda, per poter essere pienamente compreso, una conoscenza del suo sapore esige che chi lo ascolta sia già in possesso di questa conoscenza per personale acquisizione. E c'è ovviamente un numero indefinitamente grande di proposizioni del genere. Ma allo stesso tempo, bisogna dire, c'è anche un numero indefinitamente grande di proposizioni sul caffè che uno che non lo ha mai assaggiato può capire perfettamente; ad esempio che è una bevanda fatta con i semi di una pianta che cresce per lo più nell'emisfero occidentale e in Africa; che questi semi vengono prima tostati, poi macinati e quindi mescolati nell'acqua calda per farne una bevanda; che questa bevanda viene variamente consumata con o senza latte caldo, con latte freddo, panna e zucchero; che la gente lo trova particolarmente piacevole alla fine dei pasti; che è un eccitante e aiuta le persone ad affrontare la mattinata, ma tiene anche alcune di loro sveglie per tutta la notte se lo hanno bevuto a tarda sera; che in genere non piace ai bambini e così via.

Questi due tipi di conoscenza sono possibili in riferimento a tutto ciò che può essere oggetto di esperienza diretta. C'è il tipo di conoscenza che si può ottenere *solo* per esperienza diretta e che a volte viene definita 'co-

noscenza esperienziale' o 'conoscenza percettiva', altre volte, poiché ci sono filosofi che danno agli oggetti dell'esperienza diretta il nome di 'fenomeni', è chiamata 'conoscenza fenomenica' o semplicemente 'fenomenologia'. Alcuni filosofi, per il suo carattere evidentemente diretto e non-mediato, la definiscono 'conoscenza per intuizione' o semplicemente 'intuizione'. Ciò ricorda quella 'conoscenza per contatto diretto' che Russell contrappose alla 'conoscenza per descrizione', la quale può essere anche identificata con la 'conoscenza concettuale' o 'conoscenza proposizionale'.

Ora, mi sembra che l'intera fenomenologia dell'esperienza visiva debba rimanere sempre, per te, un libro chiuso; che l'unica conoscenza che tu puoi avere delle cose che hanno a che fare con la vista è conoscenza proposizionale; che molte delle proposizioni che si riferiscono al vedere non possono essere per te completamente comprensibili; e che le rimanenti puoi comprenderle solo perché ci sono altre persone che hanno quella categoria di esperienze che a te è negata.

Può darsi che fino a questo punto tu concordi con me. E devo ammettere che sono stato sorpreso e impressionato dalla tua dimostrazione di quanta strada si può fare con la sola conoscenza proposizionale, quando non si ha altro a disposizione. La brevità stessa della dimostrazione mi fa capire senza ombra di dubbio che è solo un piccolo esempio di ciò che puoi fare. In ogni caso io attribuisco un ordine di importanza totalmente diverso a questi due tipi di conoscenza, ordine che è implicito nella relazione logica che li collega l'un l'altro. La possibilità stessa (per non parlare dell'esistenza) della conoscenza proposizionale sul mondo dipende dal fatto che esiste una conoscenza esperienziale: i concetti empirici hanno un contenuto e un significato solo in quanto possono essere convertiti nei termini dell'esperienza di qualcuno, non necessariamente di un determinato individuo che usa quel concetto. Così la totalità delle conoscenze empiriche è sia contenuta che derivata dalla conoscenza esperienziale. D'altra parte questa relazione non è reciproca: la conoscenza basata sull'esperienza non dipende da quella proposizionale, non può derivare da essa, ed esiste autonomamente con tutta la sua ricchezza e completezza. Il regno animale ha uno sbalorditivo assortimento di sottili e raffinate conoscenze esperienziali, ma non ha, ritengo, alcuna conoscenza di tipo proposizionale.

Che le domande sul vedere tu le formuli nei termini della tua capacità di assegnare significati a certe parole è di per sé un'importante conseguenza del fatto che l'unico tipo di conoscenza che tu hai del vedere è proposizionale. Non credo che a un vedente possa venire in mente di fare altrettanto: egli farebbe automaticamente riferimento all'esperienza diretta. Così quando tu sostieni in quel modo di capire quei concetti (e io mi rendo conto che questa affermazione in teoria ha qualche base) fai

due cose che io contesto. Innanzitutto ignori un fatto: ogni concetto empirico deve derivare il suo contenuto visivo dall'esperienza diretta, e tu non puoi apprendere quel contenuto nei termini della tua esperienza, ma sei costretto a capirlo indirettamente, tramite l'osservazione dei comportamenti e la deduzione; pertanto, non solo ti è assolutamente impossibile capire alcuni di quei concetti, ma quasi sicuramente apprendi solo in parte il contenuto degli altri. Secondo, spingendoti così in avanti con le tue tesi, parli come se i rapporti di forza tra la conoscenza proposizionale e quella esperienziale fossero diversi da quelli che sono, addirittura capovolti. La conoscenza proposizionale, la conoscenza per descrizione, è sbiadita, grigia, esile, di seconda mano in confronto alla conoscenza per contatto diretto, dalla quale è ricavata. È come porre a confronto il teorico con il pratico, la carta moneta con la moneta d'oro. Io sono pienamente d'accordo con Schopenhauer quando scrive della loro differenza: "L'intuizione è non solo la fonte di ogni conoscenza, ma essa stessa è la conoscenza *par excellence*, l'incondizionatamente vera, la schietta, la conoscenza profondamente degna del suo nome: perché essa soltanto concede vera perspicacia, essa soltanto viene realmente assimilata dall'uomo, penetra nella sua essenza e può con pieno diritto chiamarsi sua; mentre i concetti solamente gli aderiscono".² Una persona che sa del caffè tutto ciò che si può sapere senza assaggiarlo rimane nell'ignoranza dell'unica sua caratteristica essenziale, la *raison d'être* della bevanda. È come un uomo che divori libri sulla musica senza averne mai ascoltata, o come uno che dedichi una vita di studi a un paese straniero senza esserci mai andato, un'immagine che Schopenhauer aveva in mente quando scriveva:

Nella maggior parte dei libri [...] l'autore invero ha *pensato*, ma non *intuito*: egli ha scritto per riflessione, non per intuizione; ed è appunto questo che li rende mediocri e noiosi... dove quindi, viceversa, una *visione* sta alla base del pensiero d'un autore, là è come se egli scrivesse da una terra dove il lettore non è già stato; là tutto è fresco e nuovo: giacché è tratto immediatamente dalla fonte originaria di ogni conoscenza.³

E di nuovo concordo pienamente con lui. Questa è, infatti, una tesi che mi appassiona, poiché noto, intorno a me, che il suo insufficiente apprezzamento porta a una sottovalutazione dell'esperienza sensoriale, emotiva ed estetica, e all'aumento sproporzionato dell'importanza della di-

² Schopenhauer, *Supplementi al "Mondo"*, trad. Giuseppe De Lorenzo. Laterza, Bari 1986, p. 81.

³ *Ibid.*, pp. 76-77.

mensione intellettuale rispetto al suo reale valore; e queste cose sono distruttive per i veri valori e per la qualità della vita... Ma non posso lasciarmi andare a questa digressione.

Riassumendo ciò che ho detto, ma più concisamente: io credo che, essendo la sola conoscenza che puoi avere della vista di tipo concettuale, e poiché non puoi sapere in che consista realmente, i concetti che comportano delle associazioni visive possono avere, per te, solamente un contenuto ridotto. Tu puoi imparare in quale tipo di situazioni vengono usati, e puoi acquisire familiarità con il modo in cui di solito vengono connessi con altri concetti, ma questa non è altro che una nozione comportamentista di 'significato', tipo 'scatola nera'. A mio avviso, la tesi di alcuni seguaci di Wittgenstein che se tu sai fare queste cose, non solo comprendi completamente quei termini, ma sai di essi tutto ciò che i vedenti possono sapere (tesi che, in realtà, tu non condividi), rappresenta la demolizione di quella scuola di pensiero. Essa assume che tutta la conoscenza sia conoscenza proposizionale, il che è logicamente impossibile. Molta, se non la maggior parte della filosofia linguistica procede proprio *come se* questa fosse la verità, anche se di solito non esplicita tale assunzione falsa.

Tu, non c'è bisogno di dirlo, non ti sei macchiato di questa colpa. E tuttavia, da tutto quello che mi hai detto, sia in conversazione che per lettera, deduco che hai ampiamente sopravvalutato la misura in cui tu comprendi cosa sia vedere, e ampiamente sottovalutato che differenza faccia vedere o no nell'esperienza e nella vita di un individuo; e questo ti porta a credere che la conoscenza proposizionale occupi, all'interno dello spazio cognitivo disponibile per questa materia, una porzione maggiore di quella che in realtà occupa. Credo che ciò non dipenda solo dal fatto che tu non hai cognizione di aver mai veduto, e quindi non puoi concepire l'impatto del vedere sulla totalità dell'esperienza individuale: voglio anche avanzare l'ipotesi che tu non senta alcun desiderio di fare tutte o quasi tutte le cose che i vedenti possono fare per lo stesso motivo per cui io non sono consapevole di nutrire attivamente alcun desiderio di avere un milione di sterline. Il motivo è che, anche se quella somma trasformerebbe la mia vita, di fatto non esiste alcuna prospettiva che qualcuno me la dia. Ci sono letteralmente milioni di persone al mondo che possiedono un milione di sterline, o l'equivalente, e che possono fare ogni sorta di cose che io non posso fare e che mi piacerebbe molto fare; e tuttavia sarebbe falso dire che io nutro un vivo desiderio di possedere un milione di sterline, o che ne sento la mancanza, o che avverto un qualche senso di privazione o di deficienza per non averle. Il fatto è che non ci penso mai. Se è giusta la mia supposizione, cioè che la tua disposizione nei riguardi del possesso della vista è in qualche modo simile a questa, allora ritengo che tu non sia particolarmente consapevole di perdere molto. Ma in

realtà perdi molto, e il molto che tu perdi informa quella porzione di concetti visivi che a te non si comunica. Mi hai molto sorpreso quando, una volta, durante una conversazione, mi hai detto che secondo te i vedenti esagerano di molto l'importanza della vista. Ciò che ho appena detto è la spiegazione che io darei di questa osservazione. Comunque, questa non è che una mia congettura e sarebbe un'impertinenza presentartela senza invitarti a commentarla e senza essere pronto a ricevere una possibile confutazione.

Nell'insieme, anche se tu non aderisci interamente alle teorie dei wittgensteiniani, mi sembra comunque che aderisca ancora troppo, perché assumi che se uno non sa dire che cos'è qualcosa, allora mancano i criteri per asserire che egli sa che cos'è quel qualcosa. Io non so dire cosa sia il vedere, ma so che cos'è, e in circostanze normali posso facilmente dire se qualcun'altro può vedere o no. Ricorderai le parole iniziali della *Metafisica* di Aristotele:

Tutti gli uomini, per natura, tendono al sapere. Ne è indizio il piacere che prendiamo dai nostri sensi; infatti amiamo le sensazioni per se stesse, anche indipendentemente dalla loro utilità; e più di tutte, amiamo la sensazione della vista. Infatti, non solo ai fini dell'azione, ma anche senza avere alcuna intenzione di agire, noi preferiamo, si può dire, il vedere a ogni altra cosa.*

La prima volta che ho letto in questo brano che noi preferiamo (si può dire) il vedere a ogni altra cosa ho avuto la sensazione sconvolgente di un riconoscimento, perché non solo è una verità, ma è anche una verità elementare. La causa, in parte, ero io stesso, perché non ero riuscito, autonomamente, a elaborare quell'intuizione a livello cosciente. L'esperienza visiva è un fondamento stesso della vita ordinaria; le più minute interazioni quotidiane si basano sul fatto che quell'esperienza è condivisa: se così non fosse, esse non sarebbero come sono. I vedenti, per tutto il tempo della veglia, sono quasi costantemente consapevoli di ricevere stimoli visivi, e il loro comportamento è così finemente sintonizzato con tali stimoli, e si manifesta in talmente tanti movimenti subliminali, che per descriverti questa realtà non saprei neanche da dove cominciare: è complessa e delicata al massimo grado, specialmente quando gli individui reagiscono l'uno all'altro, a faccia a faccia. L'ininterrotto flusso di corrispondenze tra aspettative, comportamento e interpretazione non lascia spazio a dubbi, per lo me-

* La traduzione italiana di G. Reale (Rusconi, Milano 1978), è stata qui riportata con una lieve modifica, per riprodurre il senso della traduzione inglese citata da Magee, dato che su questo si appunteranno le critiche di Milligan (v. p. 53).

no nella maggior parte dei casi, sul fatto che essi hanno esperienze visive che corrispondono l'una all'altra. Se un individuo non reagisce o comincia a rispondere in modo improprio, viene subito notato. È questa la vera risposta alla tua domanda: "Come i vedenti possono essere certi di avere tutti le stesse esperienze interiori della vista e perché mai, se ne sono certi, i ciechi non possono sapere anch'essi qualcosa su queste esperienze". È anche la risposta alla tua domanda su cosa quella donna cieca dalla nascita, che improvvisamente iniziò a vedere, ha saputo che non sapesse prima. Quella donna iniziò ad acquisire per contatto diretto tutto quel mondo di conoscenze visive che non è possibile comunicare a parole a un individuo che non ne ha provata alcuna, sebbene esse siano il terreno su cui crescono tutti i concetti connessi con la visione e dotati di senso.

In virtù di queste diverse considerazioni è evidente, per me, che tu, in quanto cieco, non ti rendi conto della *quantità* di cose che ti passano davanti. Ciò, a sua volta, spiegherebbe la tua difficoltà nel comprendere perché i vedenti considerano la cecità come una tragedia, mentre ai ciechi dalla nascita sembra una tragedia appena più grave di quella che per i vedenti è il non avere il radar. Ma questo raddoppia il mio desiderio di porre in rilievo (tornando a un passo precedente della mia lettera) il fatto che, quasi certamente, siamo tutti sulla stessa barca riguardo alla realtà globale: questa realtà ci scorre davanti senza che noi abbiamo i mezzi per conoscere ciò che ci sta sfuggendo. Mi sembra che la differenza tra quanto perdono i ciechi e quanto perdono i vedenti debba essere quasi nulla in confronto a ciò che noi tutti perdiamo. È solo in base agli standard lillipuziani comuni a tutti noi che la differenza tra i vedenti e i ciechi sembra tanto enorme quanto appare ai primi, anche se non credo che tu abbia in mente questa prospettiva trascendentale quando dici che i vedenti esagerano l'importanza del vedere. E poiché ognuno di noi in pratica non può fare altro che costruirsi una concezione della realtà globale nei termini delle informazioni a lui disponibili, visto che la concezione del mondo comune alla gran parte degli uomini che ne deriva è quella che è, su scala umana la differenza tra vedenti e non vedenti non può che essere definita grande. E la rivendicazione di conoscenze che tu fai può essere ritenuta plausibile (come in effetti è) solo a condizione che tu scelga, come esempi, certe parole e non altre.

Che significato puoi dare a termini di colore, come 'rosso', 'blu' e 'giallo'? Che idea ti puoi fare di un gioco da biliardo come lo *snooker*, nel quale tutto dipende dalla differenza di colore tra diverse palle? Che idea ti puoi fare di un dipinto e, ancor più importante, della bellezza nelle arti figurative? E che concezione puoi avere della bellezza naturale? Di recente sono stato in Kenya e ho visto il lago Nakuru. Le sue acque hanno un'elevata concentrazione alcalina e fanno prosperare una certa alga di

cui si nutrono i fenicotteri, un uccello talmente bello che perfino la mia impersonale enciclopedia lo descrive come 'stupendo'. Il lago non è grande, e si può abbracciare per intero con un solo sguardo da una distanza di poche centinaia di metri. Così mi è capitato di vedere tutto un lago africano con la sponda interamente coperta da più di un milione di fenicotteri in fila. Era talmente bello che mi è venuta la pelle d'oca su tutto il corpo, e me ne ricorderò finché vivo. Mi chiedo, che idea ti puoi fare tu di questa esperienza?

Vorrei chiederti di fare un esperimento mentale che potrebbe permetterci di allargare la nostra comprensione di questo problema. Vorrei che tu immaginassi di essere, con un'altra persona, in una relazione simile a quella che in questo momento io ho con te. Tu dici di supporre che il senso più vicino alla vista sia l'udito. Ora immagina di avere un amico sordo-muto, che non ha mai udito suoni di alcun tipo e che sa leggere in braille, sicché può comunicare con te per iscritto. Certo questo amico potrà affermare riguardo alle parole connesse con l'udito ciò che tu affermi di quelle connesse con la vista. Sa che l'udito è un senso, e sa che cos'è un senso, perché può vedere, toccare, odorare e gustare. Sa che questo senso è mediato dalle orecchie, come la vista dagli occhi. Sa che è un senso che informa della presenza e della localizzazione di oggetti materiali, siano essi liquidi, solidi o gassosi, e della loro vicinanza o lontananza, anche se la distanza coperta dall'udito è molto più limitata di quella della vista. Sa che ciò che viene percepito da questo senso è chiamato 'suono' e che per produrre un suono, un oggetto deve muoversi. Dunque, se qualcosa si muove produce un suono, e questo suono è recepito dalle orecchie e trasmesso al cervello in modo tale che colui che lo percepisce sa dire dov'è la sorgente di quel suono, che suono è e, molto spesso, anche un gran numero di altre cose. Sa che il funzionamento di questo senso, oltre che alla limitazione della distanza, è impedito anche da una situazione detta 'rumore', e che, quando nessuno percepisce suoni, prevale la condizione che le persone definiscono di 'silenzio'. Sa anche che quando le persone desiderano questa situazione accostano un dito alle labbra, lanciano occhiate di traverso, camminano in punta di piedi o fanno certi gesti con le mani. Di se stesso potrebbe dire di non vivere in un mondo di silenzio, come gli altri sembrano generalmente supporre, perché non ha alcuna esperienza concreta di ciò che è il silenzio, e neppure saprebbe di essere sordo, né saprebbe assegnare alcun significato a questo concetto, se non visse in un mondo generalmente fatto di persone che non sono sorde e che, sfortunatamente, hanno organizzato la vita sociale per coloro che posseggono un senso che lui non ha. Ciò che, principalmente, gli permette di rendersi conto della sua sordità, è che gli altri possono fare una quantità di cose che lui non può fare, soprattutto comunicare agli al-

tri, muovendo le mascelle e facendo vari movimenti con le labbra e la lingua, un tipo di parole equivalenti a quelle che gli sono familiari sulla stampa o nel braille, e che questa è la forma più comune di comunicazione umana. Egli sa che, maneggiando certi oggetti chiamati strumenti musicali, che sa riconoscere perfettamente in base alla loro forma, si riesce a produrre suoni che emozionano molte persone, specialmente giovani, e che per altri risultano esteticamente gradevoli. Alla fine non potrebbe sostenere di essere così abituato a incontrare concetti connessi col suono, e di avere una tale dimestichezza col modo in cui vengono usati e con i contesti e le situazioni in cui compaiono, al punto da capire la maggior parte, se non proprio tutto il loro significato?

Vorrei sapere come reagiresti a questa affermazione. E, a parte questo, mi domando come tenteresti di trasmettere al tuo amico la conoscenza dell'udito; in che modo proveresti a fargli intendere cos'è la musica, e perché tanta gente la considera la cosa più preziosa della vita, a parte gli altri esseri umani. Si dice spesso che la cecità isola le persone dal mondo delle cose, mentre la sordità isola dal mondo delle persone; e c'è chi sostiene che la seconda è la più grande disgrazia e lo prova il fatto che l'inizio della sordità tende a provocare maggiori disturbi psichici rispetto all'inizio della cecità. Mi piacerebbe conoscere il tuo pensiero su tali questioni.

Ce ne è una, in particolare, che vorrei porti, circa l'esser tagliati fuori dal mondo delle cose. Tu in realtà, nella tua lettera, non ti esprimi così; ma non sei colpito dal fatto che i vedenti hanno un tipo di contatto più o meno continuo con le cose che tu non hai? Mentre tu non hai modo di sapere cosa c'è intorno a te, né dov'è (a meno che tu non lo senta o non lo tocchi), sembra che i vedenti abbiano, quasi in ogni momento, questa conoscenza. Mi sembra che questa constatazione sia presente, sebbene non esplicitamente, negli esempi che tu hai fornito sulle cose che ti fanno capire di essere privo di un senso che gli altri hanno. Gli altri possono camminare in mezzo alla gente in un'affollata via commerciale e imboccare la porta di un'agenzia di viaggi. Possono guidare un autobus, in una via affollata e trafficata, senza urtare nulla. Questi sono i tuoi esempi e ciò che dimostrano è che le altre persone hanno una solida e attendibile conoscenza a distanza degli oggetti materiali del loro ambiente. Questo non ti fa sentire di essere tagliato fuori da una tale conoscenza e quindi, in confronto ai vedenti, di essere tagliato fuori dalle cose? O forse tu senti di essere del tutto in rapporto con gli oggetti materiali solo perché non puoi immaginare cosa sia questa conoscenza a distanza? In altre parole, non potrebbe essere che i ciechi non si sentano, come suppongono i vedenti, tagliati fuori dal mondo delle cose per la stessa ragione per cui, come hai detto sopra, non vivono, come del pari i vedenti suppongono, in un mondo di perpetua oscurità?

L'unica persona con cui abbia mai iniziato una discussione simile a quella che stiamo avendo adesso noi due è stato Rupert Cross, che perdettero la vista come te, ma credo ancor più giovane. Come saprai, insegnava giurisprudenza a Oxford; si era laureato all'All Soul's College ed era dotato di intuizione quanto di intelligenza. Un pomeriggio, nella sua casa sul Boar's Hill provai tutti i modi che mi venivano in mente per comunicargli che cosa sia vedere. A un certo punto parlai del fatto che, se la stanza in cui eravamo gli fosse stata sconosciuta, egli avrebbe dovuto perlustrarla toccando gli oggetti uno alla volta per scoprire cosa fossero e quali rapporti avessero gli uni con gli altri, mentre io potevo vedere gli oggetti e le loro relazioni spaziali simultaneamente, senza spostarmi dalla sedia; che i vedenti vedono continuamente e simultaneamente un'enorme quantità di cose, non collegate o collegate solo per caso, e che, tuttavia, questo insieme di cose non si presenta come caos e disordine, ma piuttosto come una sintesi di cose diverse all'interno di una singola immagine caratterizzata da una sorta di unità. In quel momento mi sembrava, come sembra a te ora, che la più stretta analogia della vista con gli altri sensi fosse quella con l'udito. Così tentai un paragone con la musica sinfonica, una particolarmente limpida, per esempio un pezzo di Ravel. Nel suono globale si possono distinguere perfettamente separati fra loro un oboe, due flauti, un'arpa, un intero complesso di ottoni, sedici primi violini sostenuti da un ulteriore complesso di quarantaquattro archi, ogni sezione può suonare una nota diversa, e tuttavia il risultato non è un puro caos, ma un insieme unitario e armonico di suoni che, mentre ne ascoltiamo ogni elemento costitutivo, senza alcuno sforzo, anzi, senza volerlo affatto percepiamo come un'unità. Rupert rifletté a lungo su questo e poi disse: "Non posso applicare questo esempio agli oggetti materiali senza percepire una confusione completa. E non capisco come possa non creare confusione".

Egli immaginava la vista, continuò a dire, come una specie di "percezione a distanza". Portò l'esempio di un consiglio di facoltà all'università, una riunione plenaria con lui seduto a metà di un lungo tavolo, il presidente a un capo del tavolo e il professor Brown all'altro. Il presidente aveva esposto una proposta, seguita da qualche momento di silenzio completo. Dopo di che il presidente aveva detto: "Ma vedo che il professor Brown non è d'accordo". Cosa, durante quel silenzio, poteva aver palesato il dissenso del professor Brown? Egli non aveva detto niente, né aveva fatto alcun movimento udibile. Rupert Cross supponeva che l'unico modo in cui il comportamento di Brown poteva aver rivelato un dissenso dovesse essere uno di quei cambiamenti d'espressione del volto che lui stesso conosceva e comprendeva grazie ai mutamenti di fisionomia che accompagnavano le proprie reazioni, oltre alle esperienze accumulate in

tutta una vita palpando con le dita il viso delle persone con cui era in rapporti di intimità. Ma come aveva fatto il presidente ad accorgersi del mutamento d'espressione di Brown? Non si era certo proteso sul tavolo per tastare il viso di Brown: il tavolo era troppo lungo, e del resto, se anche avesse provato a farlo, sarebbe passato davanti a Rupert e lui l'avrebbe udito. Rupert sapeva che il presidente non si era mosso. Dunque ciò che ha fatto, in qualche maniera, è stato di apprendere, senza toccare, qualcosa che Rupert avrebbe potuto conoscere solo attraverso il tatto. 'Vedere' il viso di Brown era qualcosa che il presidente poteva fare e che gli dava esattamente la stessa informazione che Rupert avrebbe ottenuto sfiorando con le dita il volto di Brown; ma, in qualche modo, veniva ottenuta senza toccarlo. Lo stesso discorso valeva, secondo Rupert, per gli oggetti del suo soggiorno. Mentre noi due sedevamo lì, le altre cose presenti nella stanza non erano udibili, così, in quel particolare momento, nessuno dei due poteva sapere qualcosa di loro attraverso il senso dell'udito. Ma lui sapeva benissimo che io, senza muovermi, potevo vedere gli oggetti della stanza, e conoscevo esattamente, di ciascuno, cosa fosse e dove fosse, anche se non ero mai stato lì prima di allora e non avevo gironzolato tastando le cose; mentre lui, se la stanza gli fosse stata sconosciuta, avrebbe potuto scoprire cosa conteneva, e dove erano gli oggetti solo muovendosi in giro e toccando tutto.

Io dunque ho conosciuto due ciechi di elevata intelligenza, uno dei quali stabilisce un'analogia tra il vedere e l'udire in circostanze in cui io stesso ho tentato di farlo, mentre l'altro la rigetta. Ciò dimostra, forse, che due non vedenti dall'intelletto egualmente acuto hanno concezioni incompatibili della vista? Se fosse vero, ne conseguirebbe, forse, che hanno concezioni incompatibili della cecità?

Penso di avere sollevato abbastanza problemi per una lettera. Ci sono altre questioni che sono state aperte, ma che per il momento mi pare debbano restare in sospenso: per esempio, nella tua lettera hai menzionato lo strano fatto che "noi ciechi possiamo, oltre che suoni, almeno udire oggetti, e quindi farci un'idea dell'ambiente circostante"; e nella mia lettera mi interrogavo sulla differenza tra il mio e il tuo concetto di una persona, e di che cosa significhi conoscere una persona. Di tali questioni non ho fatto menzione in questa lettera, anche se alla fine sarà necessario tornarci su. Ma è impossibile discutere di tutte le cose contemporaneamente. Quindi evito l'errore di farlo. Tutte le questioni che ci stanno davanti sono affascinanti e ci sarà il tempo di trattarle una per una (come anche molte altre che per ora non prevediamo). Ti lascio scegliere quelle che accendono il tuo interesse più immediato.

Tuo,

Bryan

LETTERA 4

Martin Milligan a Bryan Magee

Caro Bryan,

grazie per la tua seconda lettera. Sono veramente spiacente di avere tardato a risponderti. Come sai dalle nostre conversazioni telefoniche, gran parte del ritardo è stata dovuta alle impellenze del lavoro quotidiano. Ma probabilmente avrei avuto comunque bisogno di un po' di tempo per elaborare una risposta, perché la tua lettera è molto densa, perché mi ha aiutato a comprendere meglio la dimensione, e, direi, l'importanza dell'impresa in cui ci siamo impegnati, e perché mi ha costretto a pensare, non solo a quello che voglio dire, ma anche alla forma della nostra discussione.

Sta diventando chiaro che dovremo dedicare gran parte della nostra attenzione a due tipi di problemi, diversi ma collegati fra loro. E, sebbene la discussione di un gruppo dovrebbe chiarire ed essere chiarita dalla discussione dell'altro, in questo momento mi sembra che, per un certo tempo, sarebbe meglio discutere i due gruppi, in qualche modo, separatamente. Perciò, anche se la prima parte della tua lettera (da pagina 24 a pagina 35) sviluppa la discussione di alcuni quesiti filosofici generali che, insieme ad alcuni di quelli elencati alle pagine 3 e 4 della tua prima lettera, probabilmente saranno al centro di gran parte della nostra discussione (e sono ansioso di arrivare a discuterne), credo che non dovrei affrontarli immediatamente. Alla luce della tua ultima lettera, considerata nel suo insieme, mi sembra opportuno dedicare un po' di tempo a replicare alle opinioni che hai espresso, specialmente nell'ultima parte della lettera, sull'importanza della vista per gli esseri umani, sui limiti delle possibilità di rapporto tra i vedenti e i ciechi e sui limiti dell'esperienza di persone con menomazioni sensoriali. Non sono questioni puramente filosofiche, ma dobbiamo considerarle con attenzione, e su questi argomenti tu hai lanciato alcune provocazioni che hanno acceso in me il desiderio di dire, per replicare, molte cose, tante che, in effetti, mi ripropongo di dedicare quasi tutta questa lettera a questi temi.

La mia intenzione, ora, è di andare piuttosto spedito, perciò, invece di aspettare la tua risposta a questa lettera, te ne scriverei senz'altro un'altra centrata però sulle parti più strettamente filosofiche della tua ultima, per esempio questioni come la relazione tra tipi diversi di conoscenza quali la 'conoscenza per descrizione' e la 'conoscenza per contatto'; o se abbia un senso, e in tal caso se sia vera, l'asserzione che alcune nostre idee possano per qualche verso 'corrispondere' al mondo così com'è; i problemi della conoscenza di sé e della natura umana; e forse anche che cosa significhi conoscere una persona. Tu, allora, potrai decidere di rispondere alle mie due lettere in un'unica replica che abbraccerà tutto, o di replicare a ciascuna separatamente, oppure, per il momento, di rispondere a una sola, cosicché la nostra discussione potrebbe limitarsi, per breve tempo, a uno dei due gruppi di questioni prima di ritornare all'altro.

Nondimeno, partirò da due punti filosofici generali sui quali, ne sono sicuro, siamo d'accordo.

Il primo è che io ritengo, e credo anche tu, che non può essere considerata conoscenza umana una cosa che, in qualche misura e a qualche livello, non trovi sostegno (e quindi non soffra anche della sua fragilità) nella testimonianza offerta dall'esperienza sensoriale umana. Secondo me anche le porzioni di conoscenza formulate in quel tipo di proposizioni chiamate comunemente 'a priori' ('analitiche' o 'sintetiche' che siano) dipendono dall'esperienza, anche se l'esperienza sensibile dipende a sua volta da esse e se per metterle in discussione l'esperienza dovrebbe differire da quel che è ed è stata finora assai più che non per refutare le cosiddette proposizioni 'empiriche'. Io sono dell'opinione che anche per capovolgere certune proposizioni empiriche servano, diciamo così, molte più esperienze che non per altre. Ma comunque, nella battaglia tra platonici ed empiristi sul valore epistemologico dell'esperienza sensoriale, io, come te, sto dalla parte degli empiristi.

Il secondo punto su cui sicuramente siamo d'accordo è che in campi di cui ha una conoscenza che non gli deriva affatto dalla *propria* esperienza sensoriale, e che quindi non valuta in base a tale esperienza, un individuo può essere molto svantaggiato rispetto a campi in cui la conoscenza gli deriva, almeno in parte, dalla sua esperienza sensoriale, e che quindi valuta in base a essa. Su questo siamo d'accordo, anche se non sulla precisa entità di questi svantaggi e sulla loro importanza.

E ora veniamo alla cecità. Anche qui, partiamo da ciò su cui siamo d'accordo.

Per prima cosa, anche se per me questa non è una verità autoevidente, son d'accordo che esiste una cosa come l'esperienza visiva, l'esperienza di vedere. E ammetto, naturalmente, che i ciechi dalla nascita non possono far riferimento ad alcuna esperienza di questo tipo, né al suo ricordo.

D'ora in poi considererò le persone che, come me, hanno perso la vista dopo la nascita, ma non la ricordano, come 'ciechi dalla nascita'. Io comprendo che la maggior parte delle persone che possono avere, o ricordare delle esperienze visive, le tengano in altissima considerazione e che chi, come noi, non può dovrebbe riconoscere di essere gravemente menomato. Non discutevo questo nella mia prima lettera, ma solamente se la mancanza completa dell'esperienza visiva ci renda del tutto, o anche solo in gran parte, incapaci di comprendere il significato dei termini visivi; e inoltre se ciò vorrebbe dire che c'è un certo tipo di conoscenza che, in linea di principio, ci è interdetta.

Secondo, sono d'accordo su qualcosa che è implicito in ciò che dici anche se non lo formuli esplicitamente: almeno ad alcuni ciechi dalla nascita, me compreso, non capita spesso di desiderare attivamente di vedere, anche se qualche volta, in effetti, ci capita. Contrariamente a quanto tu supponi, io desidero spesso di saper fare le cose che i vedenti fanno e che a me non sono consentite, ma di solito sono le *conseguenze* che avere la vista implica che io desidero (conseguenze che, in linea di principio, potrebbero essere prodotte con mezzi diversi dalla vista), piuttosto che l'esperienza della vista in se stessa. E condivido anche la tua spiegazione, ossia che io, come molte altre persone (per lo meno, dopo che sono diventate adulte e discretamente occupate), tendo a non perdere tempo a 'desiderare attivamente' ciò che non penso di avere alcuna possibilità di ottenere. Certo, se i medici mi dicessero che ora ci sono buone possibilità di riottenere la vista con un'operazione io mi interesserei attivamente (e così, credo, farebbe la gran parte dei ciechi, anche se ho sentito un cieco affermare che la cosa non gli interesserebbe); ma non penserei che *devo* tentare l'operazione a ogni costo; né rimarrei amaramente deluso se l'operazione fallisse. Io però appartengo a una fortunatissima minoranza di ciechi che ha avuto l'opportunità e il sostegno speciale (oltre che i buoni amici) indispensabili per intraprendere una professione molto gratificante. Altri ciechi potrebbero non essere molto interessati a tornare in possesso della vista, ma per una ragione diversa: perché hanno avuto così poco dalla vita che hanno perso la capacità di desiderare di più. Credo che la maggior parte dei ciechi, inclusi i ciechi dalla nascita, desidererebbero ardentemente vedere se pensassero che una possibilità c'è. Ma credo anche che ciò di cui ci importerebbe soprattutto (ammesso che una cosa del genere ci importasse) sarebbe di ottenere i vantaggi pratici offerti dalla vista. Per quanto mi riguarda, anche se riconosco che con il ritorno della vista diverrebbero per me disponibili nuovi piaceri estetici, sarei molto scettico sulla probabilità di trovare davvero queste esperienze tanto intensamente piacevoli, e sarei, forse, un po' troppo puritano per considerare questi piaceri tanto importanti.

Terzo, concordo, tuttavia, con te che, rispetto ai vedenti, noi ciechi perdiamo una gran quantità di cose; e che ciò di cui veniamo privati non è solo un importante assortimento di abilità pratiche per far fronte al mondo delle cose e un'enorme quantità di informazioni che sarebbe interessante e utile avere (inclusi molti indizi visibili del carattere, della condizione, del corso dei pensieri e dei sentimenti di un nostro simile e la capacità di ricevere in poco tempo una quantità relativamente grande di informazioni sulle nostre immediate vicinanze); ma ci è anche negata una gamma di esperienze di un tipo specifico, alcune delle quali sono considerate da alcuni intensamente piacevoli. E, prima che tu lo dica, ammetto che il modo in cui, per amore della concisione, ho trattato quest'ultimo argomento è scarno e riduttivo. La tua lettera, specialmente nella descrizione dell'esperienza del lago Nakuru, dà un'idea molto più viva del tipo di esperienza che si perde, un'idea che, per me, sarebbe pienamente convincente, se avessi bisogno di convincermi. Per chi ha esperienze di questo tipo non ci sono parole capaci di esprimerne adeguatamente il contenuto, l'impatto e il valore. Posso con tutta sincerità condividere tale affermazione (anche se non ho mai avuto queste esperienze visive) perché *ho avuto* esperienze non visive il cui contenuto, il cui impatto e il cui valore sento che non possono essere adeguatamente espressi dalle parole; e perché ho buone ragioni per fidarmi di te e di altri che dicono che alcune delle loro esperienze visive sono di questo genere. Sono d'accordo con te, quindi, che sebbene i ciechi possano comprendere le descrizioni di esperienze visive ritenute di gran valore, quelle descrizioni, pur essendo qualche volta meglio di niente, non possono mai arrivare a compensare l'assenza delle esperienze stesse.

Dato che sono d'accordo su tutti i punti precedenti, credo anche, e, suppongo, tu pure, che la cecità sia una menomazione e una privazione grave. Sbaglieresti, però, a pensare che nessuno possa pensarla altrimenti. C'è un consistente numero di ciechi intelligenti e competenti negli Stati Uniti che sostengono le idee più volte espresse da Tom Jernigan, presidente, fino a poco tempo fa, dell'American National Federation of the Blind, ossia che la cecità non è una menomazione, ma solo una diversità, che una determinata diversità in certe circostanze può essere uno svantaggio e in altre un vantaggio, e che questo è vero della cecità. Io non condivido queste opinioni, perché penso che la cecità sia una 'diversità' troppo svantaggiosa in troppe situazioni perché un cieco non debba considerarsi ed esser considerato gravemente e *globalmente* menomato.

Non mi trovo d'accordo nemmeno con chi sostiene (come è stato di moda recentemente per le menomazioni fisiche in genere) che la cecità è in tutto, o in larga parte, uno svantaggio generato dalle convenzioni sociali, e, anche se tu dici che la consapevolezza della menomazione dipen-

de dall'esistenza di persone integre, suppongo che ci troviamo d'accordo anche su questo. Per cui, sebbene molti degli effetti negativi della cecità nascano dal fatto che i ciechi vivono in un mondo popolato da una schiacciante maggioranza di vedenti, che lo hanno modellato in base alle loro convenienze, io affermo che la cecità rimarrebbe una menomazione grave anche se noi ciechi fossimo la stragrande maggioranza della popolazione mondiale e potessimo organizzare la vita collettiva in base alle nostre necessità, imponendo la nostra volontà al resto della popolazione vedente, e perfino se, come Wells ha, forse giustamente, supposto, non sapessimo di essere menomati. Io, quindi, non penso che la cecità sia *primariamente* un impedimento socialmente determinato, ma che sia una carenza che crea svantaggio, ossia una mancanza o disfunzione nella persona cieca che allo stadio attuale delle conoscenze umane non può essere pienamente compensata o corretta, qualunque cosa la società faccia o comunque si modifichi, anche se i suoi effetti negativi potrebbero essere ridotti e compensati molto più ampiamente di quanto non venga fatto nelle società ricche come la nostra.

Dirò di più (forse più di quanto diresti tu), riconosco senz'altro che spesso la cecità è una deformità, non solo perché gli occhi possono essere letteralmente deformi, ma anche perché, ne sono sicuro, gli occhi ben funzionanti sono un ornamento che può dare maggiore vitalità e bellezza al viso umano. In molte circostanze rendono possibili una grazia e un'efficacia di movimento che non può essere ottenuta senza di loro e la loro assenza (come la presenza di occhi mal funzionanti, o inerti o del tutto assenti, accompagnata da movimenti impacciati) può essere legittimamente giudicata, e non solo dai vedenti, come un difetto di quella che è la forma caratteristica dell'essere umano.

Riguardo ai punti su cui concordo con te, tuttavia, ho qualche specificazione da fare. La prima è che, sebbene io abbia ammesso che i ciechi dalla nascita spesso non desiderano attivamente acquistare la vista, da ciò non si può dedurre che noi non abbiamo una costante consapevolezza di quanto perdiamo. Non dico che tu abbia esplicitamente tratto questa conclusione, ma ci sei arrivato vicino e credo sia importante dire che l'analogia che hai delineato tra il rapporto ciechi-vedenti e quello tra te e un miliardario, mi sembra impropria, perché, tra le altre cose, tu non vivi (suppongo) circondato da milionari e non sei in contatto intimo e costante con uno di essi. La maggior parte dei ciechi, inclusi quelli che sono ciechi dalla nascita, ha giornalmente occasione di ricordare, attraverso i propri contatti con i vedenti, cosa sta perdendo, e spesso prova sentimenti di frustrazione e di 'perdita irreparabile'. Non farti confondere dalle facce sorridenti e dal costante (e forse stucchevole) buon umore di molti non vedenti. Questi sono i prodotti, da una parte, del buon senso

che si trova in molte persone con gravi infermità di ogni genere, che tendono per ciò stesso a esser continuamente consapevoli di quante cose buone nella vita gli sono ancora accessibili, e, dall'altra, del coraggio di decidere di non trasformarsi in una fonte di disfattismo e demoralizzazione. Ma qualche volta sono, in parte, anche il prodotto del desiderio di ingraziarsi i vedenti, sollevandoli dall'imbarazzo che provano per la loro enorme fortuna.

In ogni caso, sicuramente sarebbe del tutto sbagliato pensare che i ciechi non *possano* sentire la mancanza di qualcosa che non hanno mai sperimentato: dopotutto, è molto frequente che un vergine desideri fare un'esperienza sessuale, e anche se tu puoi dirmi che, quando alla fine la fa, non sempre l'esperienza è come se l'immaginava, non sarebbe esatto dire che quella persona, prima di fare l'esperienza, non avesse idea di quel che si perdeva.

La mia seconda riserva è questa: io non penso, come te, che, se tutti gli esseri umani fossero privi della facoltà di vedere, "il semplice concetto di 'vista' non potrebbe esistere", che il verbo 'vedere' sarebbe per noi come 'scrivere' e che non sentiremmo per nulla la mancanza di un senso. Come ho già detto, io penso che sarebbe possibile, ma non penso che debba necessariamente essere così. Credo che, anche se l'intera umanità fosse stata e fosse tuttora cieca, non dovrebbe necessariamente essere anche stupida e priva di curiosità, e presto o tardi avrebbe potuto scoprire l'elettricità, le onde radio e i metodi per generarle. Forse, tentando di inventare qualcos'altro, avremmo anche potuto, per caso, inventare dei rivelatori sonori di onde luminose, ossia di onde simili ma non uguali alle onde sonore, ed esser consapevoli che esse erano per noi impercipienti se non venivano trasformate in onde sonore per mezzo dei nostri strumenti. Con l'aiuto di questi strumenti avremmo potuto scoprire che tali onde sono largamente presenti, sebbene in gradi molto diversi, e sono riflesse o rifratte da oggetti di vario genere. Potremmo scoprire che ci potrebbero essere utili per individuare e analizzare oggetti, potrebbero perfino renderci capaci, attraverso i nostri strumenti, di identificare, per mezzo del suono, quelle differenze negli oggetti che i vedenti percepiscono come differenze di colore. Potremmo, allora, aver scoperto che altri animali hanno una facoltà che consente di individuare quelle onde e conoscere grazie a esse il loro ambiente; ma che avessimo scoperto o no tale facoltà negli animali, comunque è possibile che alla fine avremmo riflettuto, come hai fatto tu stesso, sul fatto che sarebbe stato possibile avere un maggior numero di sensi rispetto a quelli che abbiamo. Potremmo pensare che sarebbe estremamente utile avere nel nostro corpo una facoltà per produrre un particolare tipo di conoscenza che rilevi la presenza e la variazione di quelle onde, e potremmo inventare una parola

speciale per la facoltà che non abbiamo, e di cui ci spiacerrebbe essere privi. Mi sembra che, se tutto questo fosse realmente accaduto, la facoltà in questione non sarebbe priva di senso come 'scrigliare', e che sarebbe sorto un concetto non distinguibile da quello che è 'vedere' per i ciechi dalla nascita nel nostro mondo di vedenti. (Se e quanto questo concetto sia inadeguato al concetto di 'vedere' che hanno i vedenti lo discuterò nella prossima lettera).

Per di più mi sembra che in questo caso avremmo potuto considerarci menomati in confronto a ciò che saremmo stati se avessimo posseduto una tale facoltà. Che gli esseri umani avvertano come una menomazione l'assenza di una facoltà che nessun essere umano ha mai posseduto non sarà forse *verosimile*, ma certo è *possibile*, e io penso che diventerebbe persino verosimile se pensassimo che si potrebbe fare qualcosa (forse sviluppando di più gli strumenti che usano la luce, o con l'ingegneria genetica) per ovviare o eliminare del tutto la mancanza della facoltà in questione. In fondo, chiamare una persona 'menomata' ha il senso, non tanto di dichiararla inferiore o difettosa, quanto di segnalare il suo bisogno di aiuto, di cura o di prevenzione.

Per questo non posso essere d'accordo con te quando dici: "Tu sei cieco, ma non avresti alcun modo di sapere che lo sei, o persino di dare un significato a questo concetto, se tutti, a loro volta, fossero ciechi". Anzi, non riesco a capire perché lo dici dato che tu stesso hai affermato che noi tutti siamo privi di un senso per ricevere le onde radio, e sicuramente pensi che queste tue parole comunichino l'idea di una privazione, sebbene nessuno abbia mai avuto, per quanto ne sappiamo, questo tipo di senso. Più in generale, vuoi veramente dire che non si può assegnare un significato ad alcun 'concetto' (come va inteso questo termine? come 'una o più parole'?) se nessuno ha mai sperimentato direttamente cosa rappresenta? Ai controesempi come i 'buchi neri', un 'edificio alto cento miglia', 'milioni di anni', 'un mondo senza esseri animati' e, suppongo, un'infinità di altri, tu dovresti replicare (così, suppongo, hanno sempre fatto gli empiristi): "Sì, ma questi concetti, che non nascono da esperienze praticamente possibili né si riferiscono direttamente a esperienze del genere, sono stati dedotti o costruiti in base ad altri concetti che rappresentano proprio esperienze di questo tipo". Se io accetto questa replica, come puoi tu non accettare la mia controreplica e cioè che 'vedere' è un concetto che i ciechi dalla nascita possono dedurre e costruire sulla base di altri concetti, non visivi, che rappresentano ciò che essi hanno sperimentato?

Finora qui mi sono limitato a difendere l'idea che l'esperienza della vista non sia essenziale affinché i non vedenti possano formarsi un concetto della vista sufficiente a dare un senso alla proposizione che afferma la lo-

ro cecità e a riconoscerne la verità. L'altro ragionamento che mi sottoponi, per cui "anche se tu sai *che* sei cieco, non comprendi né puoi comprendere pienamente cosa sia essere cieco, in cosa consiste l'esserlo, perché non hai una conoscenza esperienziale del senso che ti manca" (un ragionamento che non ho finora contestato), con la relativa disputa tra di noi se un cieco dalla nascita possa capire 'in gran parte' o 'solo in parte' il significato dei termini visivi, lo esaminerò nella mia prossima lettera.

Passo ora a quella che per me è una parte particolarmente importante della tua lettera, più o meno da pagina 35 a pagina 41: la prima cosa che mi colpisce è che la nostra discussione sembra suscitare più emozioni di quanto mi aspettassi. Sembra che tu abbia trovato irritanti e presuntuose le mie affermazioni che i non vedenti possono capire, come minimo, in gran parte il significato dei termini visivi e che molti vedenti esagerano l'importanza della vista. Confesso che mi è venuta voglia di protestare in modo piuttosto veemente contro alcune cose che hai scritto in questa parte della lettera. La presenza dell'emozione, però, spesso è segno che la discussione ha toccato qualcosa di importante; e sebbene possa renderci più difficile attenerci ai metodi della filosofia, può anche far diventare particolarmente prezioso il farlo. Dunque andiamo avanti!

Tu scrivi: "Mi hai molto sorpreso quando, una volta, durante una conversazione, mi hai detto che secondo te i vedenti esagerano di molto l'importanza della vista". Cosa significa questa tua sorpresa? Che pensi sia *impossibile* esagerare l'importanza della vista? E ciò non ti fa pensare che forse tu stesso qui potresti essere responsabile di qualche esagerazione? Tuttavia, spero di non averti dato l'impressione di pensare che tutti i vedenti esagerano l'importanza della vista. Questo non lo penso: penso che alcuni sottovalutino la sua importanza e che altri la considerino nel modo più giusto. Ma sono assolutamente sicuro che molti vedenti ne sopravvalutano l'importanza.

Ciò a cui pensavo, in particolare, era la difficoltà che io e molti altri ciechi abbiamo incontrato nel trovare un lavoro per cui eravamo adatti, ma da cui restavamo esclusi perché i datori di lavoro, o i loro rappresentanti, avevano un'idea assurdamente esagerata degli effetti paralizzanti della cecità. Ecco solo un esempio tra le migliaia che si potrebbero fare solo in Gran Bretagna: c'è stato un periodo, a Glasgow, in cui, avendo un bisogno disperato di lavoro, cercavo di essere assunto come dattilografo telefonico nei giornali. Per coprire questo incarico i giornali, almeno a quell'epoca, erano sempre in difficoltà e io ero ben qualificato per svolgerlo: avevo una buona conoscenza dei temi di attualità ed ero munito anche di attestati che documentavano la mia velocità e precisione sia come stenografo in braille sia come dattilografo. Avevo già fatto, e con successo, questo lavoro in un'altra città. Ma anche se diversi gior-

nali avevano già accusato ricevuta della mia domanda di assunzione, senza per questo peritarsi di continuare a offrire il posto, non fui mai chiamato per un colloquio. Una volta incontrai per caso un conoscente che lavorava in uno di quei giornali ed era al corrente dei problemi che avevano avuto con la selezione; mi disse che erano stati favorevolmente impressionati dalle mie domande. Quando gli domandai: "Perché, allora, non mi avete nemmeno concesso un colloquio?", la sua risposta fu: "Be', non avremmo potuto assumerla perché nel nostro edificio ci sono le scale".

Ho anche sentito un direttore didattico dire che sarebbe stato difficile accettare i bambini ciechi nelle scuole normali della sua città perché quasi tutte avevano delle scale.

Ora, naturalmente, fare una rampa di scale in discesa può essere un rischio per ciechi che si trovino da soli in un ambiente sconosciuto, ma gran parte di loro dopo un giorno o due di lavoro impara a trovare la sua strada da solo dentro un edificio, e scopre molto rapidamente il modo di individuare le scale e di capire come sono fatte. In Gran Bretagna migliaia di ciechi vivono e lavorano ogni giorno in edifici con scale che, una volta localizzate e percorse, non sono più pericolose per loro di quanto lo siano per un utente dotato della vista. Non solo le scuole che ho frequentato da bambino erano piene di scale, ma le scale ci sono anche in quasi tutte le scuole speciali per bambini ciechi da me visitate. Tuttavia molti vedenti, che non conoscono persone cieche e che sanno di dover usare la vista per individuare le scale e la distanza tra i gradini, non riescono a immaginare come i ciechi possano fare tutte queste cose senza vedere.

Più in generale, poiché il senso di cui fanno maggior uso in assoluto è la vista, queste persone non hanno idea di come i ciechi riescano a cavarsela senza di essa. Ciò di cui non tengono conto è che la natura (fortunatamente) ha messo a disposizione degli esseri umani una gran quantità di informazioni ridondanti per mezzo di più sensi; e poiché la vista, nel mondo moderno, è di gran lunga più utile degli altri sensi, i vedenti hanno preso l'abitudine di trascurare le informazioni che gli altri sensi gli trasmettono, o potrebbero trasmettere. I ciechi, invece, prestandovi attenzione possono imparare a usare tali informazioni. I vedenti spesso sottovalutano anche l'utilità del linguaggio. Quando parli della conoscenza per descrizione come "sbiadita, grigia, esile, di seconda mano", credo di dover dire che una proposizione come questa: "Subito dietro l'angolo c'è una rampa di scale in discesa di venti gradini, con un corrimano sulla destra", è utile almeno quanto vedere queste cose quando si arriva in quel punto. Inoltre molti vedenti, naturalmente, non sanno di tutti i congegni e strumenti speciali attualmente disponibili a un cieco. Detto questo, cre-

do che ci sarebbe da stupirsi se fossero *pochi* quelli che esagerano l'importanza della vista e, quindi, della sua mancanza.

Penso, però, che sia bene non incoraggiare e nemmeno accettare questa esagerazione, sia perché un gran numero di persone divenute cieche da poco sono depresse e distrutte oltre ogni limite per l'accettazione diffusa di questa esagerazione, sia perché molte persone che attualmente hanno una vista sana, probabilmente diventeranno cieche prima della morte. La perdita della vista non può e non deve esser vissuta altrimenti che come un grave perdita; ma, viceversa, in molti casi non c'è e non dovrebbe esserci alcun bisogno di vivere la cecità come quel 'cataclisma' di cui *tu* parli, perché, che venga sofferta nei primi anni della vita, o più tardi, può (se affrontata con forza d'animo e con un piccolo aiuto da parte degli altri) portare alla scoperta, dentro se stessi, di una forza nuova e incoraggiante, e alla comprensione che la vista è ben lontana dall'essere la cosa più importante della vita. Vicino a dove abito c'è un gruppo di anziani diventati ciechi che han costituito l'associazione di volontariato VINE, ossia *vision is not essential* [la vista non è essenziale]. La scelta del nome mi pare significativa. C'è tra noi chi ritiene che esso presenti alcuni inconvenienti, ma credo che tutti comprendano e approvino ciò che intende comunicare.

Tu scrivi di una mia "difficoltà nel comprendere perché i vedenti considerano la cecità come una tragedia". Io non riesco a immaginare quali valide ragioni tu possa avere per attribuirmi una difficoltà di questo genere. Io credo di comprendere perché molti vedenti pensano alla possibilità di diventare ciechi come a una catastrofe; ma, dopo tutto, conosco anche molte persone che hanno avuto questo destino e so che molti di quelli che prima ritenevano una catastrofe una tale eventualità, poi sono arrivati a considerarla sotto una luce ben diversa. So che molti sono giunti a giudicare la perdita della vista non più così catastrofica come pensavano una volta, e che alcuni sono arrivati a considerare il periodo in cui persero la vista e dovettero imparare a vivere da ciechi come un periodo di grandi acquisizioni nella loro vita.

Nel penultimo capoverso ho detto che 'in molti casi' non c'è alcun bisogno di vivere la cecità come una catastrofe, non che non ce n'è mai bisogno. Perché, come esistono molte differenze tra i ciechi dalla nascita, così altrettante ne esistono tra i vedenti. Per quanto posso dire in base alla mia esperienza, tra le altre cose, anche il grado di importanza che si assegna alla propria vista varia molto. Uno dei miei amici vedenti, un filosofo, mi disse una volta che, se fosse divenuto cieco, non gli sarebbe dispiaciuto molto. Non c'è dubbio che questa sia un'esagerazione nell'altra direzione; ma la verità è che lui non parlava mai dell'aspetto delle cose, né sembrava interessarsene, e io credo che si sarebbe adattato in modo relativamente facile alla cecità. Ho conosciuto altre persone vedenti che,

al contrario, sembravano, come si suol dire, "vivere dei loro occhi": la loro conversazione è piena di immagini visive e di notizie riguardanti le caratteristiche visibili delle cose e delle persone. Ci si può ben attendere che questo secondo tipo di persone soffrirebbe molto di più per la perdita della vista rispetto alle persone del primo tipo. Ho conosciuto una giovane cieca, che aveva perso la vista durante l'infanzia, i cui ricordi (per il periodo precedente alla cecità) sembravano essere principalmente visivi: il colore della sua bicicletta, lo sguardo di sua madre e così via. Quella donna aveva imparato a vivere senza vista e a lavorare, da cieca, con un certo successo, ma non aveva mai 'accettato' la sua cecità; non cessò mai di provare rimpianto, e addirittura un rancore per la perdita della vista, né di considerarla diversamente che una tragedia. Forse per lei la perdita della vista è stata veramente una catastrofe; e forse, data la sua indole, non avrebbe potuto essere niente altro che questo. Ma devo dire che ciò che è avvenuto a questa donna non è il caso più tipico tra le persone divenute cieche che ho conosciuto. Gran parte di coloro che sono ciechi da un tempo non breve sono felici di avere avuto la vista, e sono dispiaciuti di averla persa, ma, certamente, non sono schiacciati da questo dispiacere, e non sono nemmeno, a quanto sembra, tanto intristiti per causa sua. I loro pensieri, per lo più, sono occupati da altre preoccupazioni e da altre gioie. E perfino la donna di cui ho parlato (la quale, come ho già detto, rappresenta, per me, una piccola minoranza tra le persone divenute cieche) non sarebbe esattamente dell'opinione che la perdita della vista sia il peggior danno che un essere umano possa patire.

Questo mi porta alla tua citazione dell'inizio della *Metafisica* di Aristotele, e in particolare all'ultima affermazione della citazione, che, nella traduzione che tu hai usato, suona così: "Infatti, non solo ai fini dell'azione, ma anche senza avere alcuna intenzione di agire, noi preferiamo, si può dire, il vedere ad ogni altra cosa".

Ora, io non leggo il greco, ma devo dire che ho avuto subito dei dubbi su questa traduzione dell'ultima parte della frase. Il "si può dire" mi è parso sospetto, ma mi è risultato particolarmente difficile credere che Aristotele intendesse dire che noi preferiamo vedere, cioè l'esercizio del senso fisico, *ad ogni altra cosa*, poiché io interpreto il suo pensiero come un'affermazione dell'esistenza di altri e più elevati piaceri e come una considerazione della filosofia, cioè della contemplazione intellettuale, quale dispensatrice di una più intensa felicità, rispetto a quella che qualsiasi senso corporeo può dare. Mi sono, quindi, consultato con il mio amico Timothy Potts, che conosce il greco e ha tenuto corsi sulla *Metafisica* di Aristotele per molti anni all'università di Leeds. Lui mi dice che il greco è una lingua ambigua, ma che la frase in questione si può tradurre così: "Noi preferiamo (parlando in generale) la vista *ad ogni altro*

sensu";* e crede che questa seconda traduzione sia più coerente con quanto Aristotele ha scritto in altri contesti.

Tuttavia qui non ci stiamo occupando, in particolare, del pensiero di Aristotele, ma di ciò che tu e io pensiamo. È ciò che hai scritto dopo questa citazione che, lo confesso, mi ha un po' infastidito. Hai scritto (a pagina 36): "L'affermazione che noi (si può dire) preferiamo il vedere ad ogni altra cosa [...] non solo è una verità, ma è anche una verità elementare [...]. L'esperienza visiva è un fondamento stesso della vita ordinaria; le più minute interazioni quotidiane si basano sul fatto che quell'esperienza è condivisa: se così non fosse, esse non sarebbero come sono". E, al culmine dell'intero passaggio, a pagina 37: "su scala umana, la differenza tra vedenti e non vedenti non può che essere definita grande".

Ora tocca a me essere sorpreso; innanzitutto per il tono di queste pagine della tua lettera. Sembrano esprimere la passione, lo zelo, di un missionario che fa la predica al pagano perso nel buio del peccato. Solo che, naturalmente, il tuo 'vangelo' non è una 'buona' novella per noi pagani, perché il messaggio pare proprio voler intendere che il nostro è un 'buio' dal quale non potremo mai uscire, un buio diverso da quello che conoscono i vedenti, il buio di chi non potrà mai conoscere neanche il buio stesso, né superare l'abisso che separa noi da quelli che lo conoscono.

Ma la tua, non solo non è una buona novella, ma non è neanche nuova. Noi ciechi conosciamo già molto bene gli svantaggi sociali connessi al non poter entrare in contatto visivo con le persone, al non potersi esprimere con una strizzatina d'occhio o inarcando le sopracciglia, al non cogliere gli sguardi, le occhiate di disapprovazione, le scrollate di spalle, i sussulti, i pallori e i sorrisini che dicono tante cose ai vedenti, al non vedere l'aspetto vitreo che assumono gli occhi di una persona cui parliamo troppo a lungo. Sappiamo anche quanto è più rapida una persona dotata di vista a farsi un'idea sommaria, o anche dettagliata, di una stanza, come tu hai riferito parlando di Rupert Cross; e, cosa che ci colpisce anche di più, come all'esterno voi possiate afferrare, con un'occhiata, la forma o l'aspetto di una città, e perfino i più minuti dettagli di una scena distante anche molte miglia (un'immagine per costruire la quale, noi impiegheremmo, senza mezzi ausiliari, molte ore e molta fatica). E sappiamo che conoscete tipi diversi di colori che noi non potremmo mai arrivare a conoscere direttamente, e che percepite tante bellezze e bruttezze che a noi sfuggono.

* La traduzione proposta da Milligan è analoga a quella di G. Reale: "noi preferiamo il vedere, in un certo senso, a tutte le altre sensazioni" (v. nota a pag. 36). Il corsivo è di Milligan. [N. d. T.]

Io penso che noi tutti sappiamo molto bene queste cose e, tuttavia, sappiamo di vivere nello stesso vostro mondo, che ciò che ci divide è molto meno importante di ciò che ci accomuna, e che quindi noi possiamo e dobbiamo condividere la vita con voi, come membri attivi di una comunità umana che abbraccia tutti.

Quello che mi sorprende in queste pagine della tua lettera è che appaiono come un solenne ripudio di questa nostra convinzione. Se sostieni che, per gli esseri umani che la possiedono, la vista è preferibile a "ogni altra cosa", che questa è una verità "elementare" e che, "l'esperienza visiva è un fondamento stesso della vita ordinaria", quel che dici è che chi non ha esperienze visive, né le ricorda, non può conoscere quello che, per la maggioranza degli uomini, è la cosa più importante, né condividere con gli altri "le più minute interazioni quotidiane".

Ora, non c'è dubbio che, fino a qualche tempo fa, l'opinione prevalente tra i vedenti in Europa e in Nord America era pressappoco questa, e pare che ancora governi il loro comportamento in varie parti del mondo. I ciechi sono stati isolati (messi in un angolo, ammassati in speciali istituti per non vedenti, e tagliati fuori dal corso della vita del loro paese) non dalla loro cecità, ma dai giudizi dei vedenti. Molti non vedenti hanno accettato tutto questo come un fatto inevitabile e hanno perfino rafforzato le barriere che li circondavano. Ma non è tutto: fin dall'età vittoriana in questo paese c'erano persone, sia cieche sia vedenti, che non ritenevano la segregazione dei ciechi dai vedenti necessaria, o anche solo utile, né per gli uni né per gli altri, né per la collettività nel suo insieme. Oggi in tutta l'Europa e il Nord America, ma anche in molte altre parti del mondo, i bambini ciechi per lo più frequentano scuole normali, e in molte nazioni la maggioranza dei lavoratori ciechi lavora, nelle industrie e negli uffici, assieme ai vedenti. Sebbene per molti versi la realtà pratica sia ancora molto lontana dai propositi, ora in tutto il mondo l'obiettivo dichiarato sia dei ciechi sia dei vedenti che hanno a cuore il benessere dei ciechi è quasi invariabilmente l'integrazione. Oggi nessuno più sostiene apertamente l'isolazionismo.

Ecco perché sono rimasto così sorpreso nel leggere questi passi della tua lettera. Mi sono sembrati una riformulazione della vecchia concezione isolazionista. Probabilmente, non era questo che intendevi. Ma, per evitare che si prestino a giustificare un ritorno di quelle che, credo, siano state idee aberranti, esse richiederebbero, quanto meno, qualche robusta precisazione.

Ciò che più conta, però è stabilire se ciò che affermi è poi vero. Io penso di no. Non credo sia una "verità elementare" che tutti o la maggior parte dei vedenti preferiscono il vedere a ogni altra cosa, perché ciò significherebbe che preferirebbero perdere qualsiasi cosa piuttosto che la vista, e

ciò può valere solo per quei pochi che preferirebbero perdere il coniuge, i figli o i genitori, gli amici, la facoltà di parlare e di scrivere, di pensare e di provare emozioni, piuttosto che la vista. Ma neppure posso credere che tutti quelli che non arrivano a tanto preferiscano comunque perdere qualsiasi altro senso piuttosto che la vista: alcuni potrebbero preferirlo, ma so che tanti preferirebbero, invece, perdere la vista piuttosto che l'udito (so di molti ciechi che preferiscono la cecità alla sordità e so per mia diretta esperienza che per lo più chi ha gravi menomazioni sia alla vista che all'udito preferirebbe riottenere l'udito più che la vista). Ricordo che tu stesso hai affermato, nella tua prima lettera, che pensavi, riflettendoci sopra, che il tatto fosse il senso senza cui sarebbe più difficile vivere.

Non credo nemmeno che l'esperienza visiva sia "un fondamento stesso della vita ordinaria". Certo, questa asserzione diventa formalmente vera se si definisce 'la vita ordinaria' come una forma di vita che includa la vista, ma sono sicuro che molti vedenti che abbiano vissuto abbastanza a lungo con un cieco (e molti che ora sono ciechi ma hanno avuto una sufficiente esperienza di vita sia come ciechi che come vedenti) non accetterebbero una tale definizione di 'vita ordinaria' e nemmeno accetterebbero l'idea che 'le più minute interazioni quotidiane' siano precluse ai non vedenti. Io non credo che 'la vita ordinaria' e 'le più minute interazioni quotidiane' richiedano la presenza di tutti i sensi. Assai più vicino a un 'fondamento' è l'uso di un linguaggio comune. Ma io penso che se due o più persone hanno la capacità di ragionare, se in un modo o nell'altro sono in grado di raggiungere qualcosa di più di un minimo di comunicazione, se condividono qualche interesse e alcuni principi morali, e se si piacciono, allora (purché abbiano le basi materiali per vivere) sono all'altezza delle 'più minute interazioni quotidiane'. Sono all'altezza anche, insieme, e se necessario, singolarmente, di qualcosa che merita di essere chiamato 'vita comune', in quanto racchiude in sé una fetta sostanziosa di tutti i tipi di piaceri e di dolori, di speranze e di preoccupazioni, di desideri e di paure, di delusioni e di successi che vengono comunemente vissuti dagli esseri umani, abbiano o non abbiano l'uso di un determinato senso (anche se si trattasse di una vita che include, in più, alcuni particolari problemi, dolori e piaceri non vissuti da tutti).

Potresti domandarti quale diritto ho di esprimere opinioni su questi argomenti, essendo completamente privo di esperienze visive. In parte la risposta è che la maggior parte dei ciechi dalla nascita ha un vantaggio su gran parte dei vedenti nel valutare l'importanza della vista, e i rapporti tra ciechi e vedenti: essi hanno avuto, probabilmente, un'esperienza più significativa. Perché, se gran parte dei vedenti non potrà aver conosciuto che pochi ciechi (se non nessuno) e quei pochi spesso neanche bene, i ciechi invece di solito avranno conosciuto molti altri ciechi, dalla nascita

o no, e *anche* molti vedenti, e in entrambi i gruppi avranno avuto conoscenze intime. E probabilmente avranno avuto anche una maggiore esperienza dell'interazione tra ciechi e vedenti. Per questi motivi, e anche perché un'enorme preponderanza di ciò che si scrive e si dice sui libri e sui media riguarda i vedenti e non i ciechi, questi ultimi sono in grado di conoscere *sulla vista e sui vedenti* molte più cose di quante ne possano conoscere i vedenti sulla cecità e sui ciechi.

Prendiamo il mio caso. Nella famiglia molto unita in cui sono cresciuto, sia i miei genitori che mio fratello erano vedenti. Tutti i miei primi compagni di gioco erano vedenti. Ebbi il privilegio (assolutamente eccezionale, per quei tempi, in questo paese) di frequentare scuole elementari e secondarie normali, destinate principalmente ai vedenti, scuole in cui esisteva del personale aggiunto e libri e attrezzature speciali per aiutare un numero relativamente piccolo di alunni ciechi, ma in cui, come quasi tutti gli altri ragazzi ciechi, eravamo sempre inseriti in classi composte da alunni vedenti: così ho avuto amicizie intime sia con ragazzi ciechi che con ragazzi vedenti. Durante quasi tutti i miei anni di studio e di vita lavorativa, la stragrande maggioranza delle mie amicizie e conoscenze, compresi quasi tutti i miei amici più intimi, è stata composta da persone dotate di vista. Delle donne che ho amato e con le quali ho vissuto, una era totalmente cieca, una vedeva perfettamente e la terza aveva una visione discreta, anche se poi è un po' peggiorata. Mio figlio, con cui ho vissuto a lungo, ha una buona vista, sebbene con una menomazione. In breve, ho avuto un bel po' di esperienze di ciò che io ho considerato (e so che anche loro han considerato) 'le più minute interazioni quotidiane' con persone con cui non posso condividere direttamente le esperienze visive, così come ho fatto l'esperienza di vivere solo con altri non vedenti. Quest'ultima esperienza, naturalmente, differisce per qualche aspetto dall'altra. I ciechi che vivono insieme hanno bisogno di un maggiore aiuto dal di fuori. Allo stesso tempo, poiché affrontano problemi che gli altri non incontrano, possono sviluppare legami straordinari. Ma, per quanto la mia esperienza mi insegna, non sono legami necessariamente più forti di quelli che si possono formare nelle amicizie tra vedenti e non vedenti.

La mia vita intera, quindi, mi sembra proprio contraddire la tesi espressa in quei brani della tua lettera. Da giovane, se venivo respinto da qualche ragazza che mi piaceva, a volte ero tentato di pensare che fosse la mia cecità ad allontanarla. Ma, quando constatai il successo che alcuni dei miei amici ciechi avevano con le donne capii che la cecità c'entrava ben poco. Naturalmente, molti vedenti sono un po' nervosi e a disagio quando incontrano un cieco per la prima volta, e alcuni, inizialmente, tendono a trattarlo come se la cecità fosse collegata a un'inferiorità men-

tale o, almeno, a insuperabili problemi di comunicazione. Ho scoperto, però, che tutto ciò, di solito, svanisce piuttosto velocemente con lo stabilirsi di una conoscenza più intima. Spesso, infatti, i vedenti mi dicono, e so che lo dicono a quasi tutti i ciechi: "Quando sono con te per lo più mi dimentico che sei cieco". Questa non è una forma di cortesia, come a volte si pensa, dal momento che non vedo niente di cui vergognarsi, o per cui sentirsi imbarazzato, nell'essere cieco, ma penso che, molto spesso, sia semplicemente un'affermazione della verità. Quando un mio amico e io lavoriamo insieme, ascoltiamo musica, partecipiamo a una riunione, o parliamo di politica, di economia, di storia o di scienza, o anche di sport, di vacanze o di gente che conosciamo, la mia cecità, di solito, non viene messa in evidenza, perché è irrilevante. Perfino se il mio amico mi parla del gol che Gordon Strachan ha segnato per il Leeds United sabato scorso, normalmente la sua descrizione non sarà in nessun modo diversa da quella che darebbe a un amico vedente che non ha seguito la partita.

Cosa ancora più importante: quando la mia cecità si rende evidente, come naturalmente a volte è inevitabile, è molto raro per me percepirla come una barriera tra me e i miei amici vedenti, e credo sia raro anche per loro percepirla in questo modo. Certo, qualche volta è motivo di difficoltà nel rapporto tra me e *alcuni* vedenti. In primo luogo, mi rendo conto che esiste una piccola minoranza di vedenti che prova verso la cecità una repulsione così forte che evita con ogni mezzo di allacciare rapporti con ciechi. Credo di avere avuto una o due esperienze di questo genere; ma, naturalmente, è difficile essere sicuri se sia la cecità di un individuo o qualcos'altro ad allontanarli. Anche nei casi in cui ho sospettato che la repulsione per la mia cecità potesse essere il fattore distanziante, non ho pensato che a causare la repulsione fosse solamente o principalmente la mia impossibilità a partecipare personalmente dell'esperienza visiva, perché la mia impressione è che le persone che apprezzano in modo particolare la vista, e che ricavano grandi piaceri dal vedere, sono spinte a tentare di condividere tutto questo con quelli che non possono vedere, e che le descrizioni di ciò che vedono (sebbene spesso sembrino loro inadeguate rispetto all'esperienza reale, come ho già ammesso) per me non costituiscono solo un ausilio pratico o un insieme di notizie interessanti, ma servono ad avvicinarci di più. In ogni caso, se la gente ha repulsione per la cecità, questo non è, fondamentalmente, un problema nostro, ma loro. Più seccanti, a volte, delle persone che provano repulsione per la cecità sono quelle che ne sono attratte perché vi scorgono un'occasione per controllare, dirigere, o almeno proteggere qualcuno. Se questo fosse l'unico motivo del loro interesse, il rapporto con questo tipo di persone sarebbe molto semplice: sarebbe uno scontro. Ma spesso, a complicare le cose, si aggiunge il fatto che, mescolato con questi più discutibili motivi

di interesse, c'è un forte elemento di genuina gentilezza e bontà d'animo. In ogni caso, ciò che è in questione qui non è, ancora una volta, l'impossibilità di avere esperienze visive, ma i problemi connessi al dare e al ricevere aiuto. Che i ciechi facciano spesso amicizia con persone vedenti mostra che, dove ci siano le giuste disposizioni d'animo, interessi comuni o, semplicemente, la giusta 'alchimia' di sentimenti, questi problemi non sono insuperabili, e, spesso, nemmeno molto gravi. Le differenti esperienze tra amici ciechi e vedenti, infatti, aiutano spesso, come le altre differenze di esperienza tra le altre persone, ad arricchire il loro rapporto.

Quello che dico, perciò, è innanzitutto che anche se ci sono importanti differenze tra ciechi e vedenti, esse non comportano necessariamente una divisione, e infatti spesso non è così. E in secondo luogo, voglio dire che non tutte le differenze tra ciechi e vedenti sono a vantaggio dei secondi, come sembra suggerire la parte della tua lettera che sto discutendo. Molti ciechi dalla nascita, per esplorare il loro ambiente, imparano a utilizzare l'udito, il tatto e persino l'olfatto con un'abilità molto maggiore rispetto ai vedenti. È probabile che, almeno in media, una persona cieca *pensi* un po' più di un vedente. E c'è anche un'altra differenza che vorrei spiegare con un'altra mia esperienza personale.

Dopo la fine delle scuole, per circa dodici anni non ho quasi più avuto occasione di incontrare altri ciechi. Non avevo un particolare desiderio di incontrarne (a parte uno o due vecchi compagni di scuola e un mio ottimo insegnante cieco) perché pensavo ai ciechi come a persone normali che non avevano la vista. Ma, quando si cominciò a capire che non avrei lavorato all'università e che, se dovevo guadagnarmi da vivere, avrei dovuto imparare a fare qualcosa per cui i datori di lavoro già pagavano i non vedenti, mi rivolsi a un centro educativo per ciechi per imparare la dattilografia. Lì, per la prima volta in vita mia, ho trascorso molti mesi vivendo e lavorando con parecchi ciechi adulti che, a parte qualche cieco di nascita, avevano perso la vista da poco. Con sorpresa ho trovato questa esperienza piuttosto interessante. Ciò che mi colpiva era l'eccezionale coraggio e forza d'animo della gente che mi circondava. Forse non avrebbe dovuto sorprendermi. Erano tutte persone che si stavano ancora riprendendo dal trauma della perdita della vista, o che stavano emergendo da una situazione di ottusa ed eccessiva protezione, che si trovavano di fronte alla necessità di imparare a cavarsela da soli, e di entrare, o ri-entrare, nel normale mondo dei vedenti. Dovevano proprio tirar fuori un po' di vitalità e di coraggio in più. Io penso che queste qualità siano presenti, nella gran parte dei ciechi 'nel mondo', in dosi leggermente superiori alla media. In quel tempo non pensavo di essere così coraggioso, perché, pur cieco, ero cresciuto in un mondo normale; ma, guardando indietro a quei tempi, dalla mia situazione attuale, meno intensamente attiva, sono incli-

ne a pensare che anch'io, allora, ero piuttosto coraggioso. In ogni caso, non voglio sottolineare troppo queste diversità. Come, certamente, esistono alcuni ciechi che sono più percettivi di molti vedenti, altrettanto certamente ci sono dei vedenti che hanno dimostrato più coraggio e determinazione di tanti ciechi.

Così, sebbene non voglia sminuire le differenze tra le esperienze di un cieco e quelle di un vedente, non vedo motivi per cui si possa dire che queste differenze possono essere definite 'grandi' o 'enormi'. In ogni modo, sono sicuro che la differenza tra le esperienze di un impiegato statale di Londra e quelle di un contadino tibetano (o addirittura di un minatore del Kent) è ben più 'grande' di quella tra l'impiegato e un collega cieco dello stesso sesso e livello sociale che lavora nello stesso ufficio. E sarei sorpreso se le differenze nello stile di vita e nelle esperienze tra me e te fossero così 'enormi' come quelle tra noi e un miliardario giapponese, americano o persino inglese, cieco o vedente che sia, che si sia arricchito con il cemento, con il caffè o con i mercati finanziari. Ciò che conta, in ogni caso, 'su scala umana', non è l'ampiezza delle differenze tra gli esseri umani (e l'esperienza di ciascuno di noi è molto diversa da quella di chiunque altro) ma la misura in cui ci si può unire in una comunità dentro cui possiamo venire migliorati e rafforzati dalle differenze esistenti tra di noi. Da questo punto di vista le differenze tra quelli che hanno la vista e quelli che non l'hanno vengono più facilmente superate rispetto a quelle che si fondano sull'appartenenza a diverse classi sociali, nazioni, razze, religioni, sesso e persino età.

Ora, se tutte queste differenze mi sembrano *piccole* non è certo per le considerazioni trascendentali che esponi a pagina 37 della tua lettera, ma perché le paragono al nostro valore e alle nostre potenzialità in quanto esseri umani, e a tutto ciò che di fatto abbiamo in comune quanto alle capacità fisiche e mentali e quanto a condizionamento sociale. Io, quindi, son d'accordo con chi ritiene gravemente sbagliato e dannoso dare grande rilievo a quelle differenze tra esseri umani che non possono esser facilmente rimosse o ridotte senza dare alcun riconoscimento a ciò che essi possono avere in comune, o sottolineare la superiorità di un gruppo di individui su un altro, senza riconoscere degli elementi di superiorità che il secondo gruppo potrebbe avere sul primo, o i punti di forza che i due gruppi potrebbero condividere (e senza riconoscere che, in ogni caso, queste differenze potrebbero avere un'importanza minima per il raggiungimento di molti obiettivi). Per questo motivo sono dell'opinione che il nazionalismo, il razzismo, il sessismo, le discriminazioni fondate sull'età sono dei mali, anche se a volte inevitabili e comprensibili. Per lo stesso motivo, devo dire che penso ci sia un male, che credo di dover chiamare 'visionismo' (anche se, come spiegherò più tardi, questo termine, a volte,

viene usato per riferirsi a un difetto diverso, sebbene collegato), termine con il quale, qui, intendo una valutazione esagerata delle differenze tra vedenti e ciechi, con un'accentuazione unilaterale dei vantaggi o della superiorità che hanno i primi sui secondi.

Certamente io non penso che tu sia un visionista, altrimenti non ti saresti andato a cercare un non vedente per proporgli un'ordinata discussione sulle differenze esistenti tra noi e sulle conseguenze che esse comportano. Ma vorrei chiederti di considerare se la parte della tua lettera che ho discusso non possa *sembrare* almeno un po' visionista e se intendi modificare le affermazioni fatte in quei passi, togliendo o aggiungendo qualcosa.

Non riesco proprio a capire perché un cieco debba avere qualche particolare difficoltà a farsi un'idea di un gioco come lo *snooker*. Personalmente non so molto di questo gioco, perché finora non mi ha mai interessato abbastanza; ma ho un amico, completamente cieco, che ne conosce perfettamente tutte le regole, ci ha giocato, e qualche volta, mi dice, ha anche vinto. Presumibilmente ci è riuscito sfruttando il tatto e basandosi un po' su quella 'conoscenza per descrizione' di cui tu hai una così bassa opinione. E non vedo perché la sua idea di quel gioco non debba essere buona come quella di un vedente, visto che la funzione dei diversi colori delle palle può essere chiaramente svolta anche informando i giocatori (e gli 'spettatori') di quali palle sono rosse, quali rosa o nere e così via, senza che necessariamente debbano vederle colorate. Prima della televisione, si trasmettevano radiocronache delle partite di *snooker*, come si fa ancora oggi per il calcio, il cricket, il tennis, eccetera; dunque anche i vedenti possono ricavare grande diletto dalla conoscenza per descrizione di questi giochi, sebbene, ovviamente, quelli che possono, preferiscono vederli con i loro occhi.

Quanto a capire del significato dei termini di colore qualcosa di più del semplice fatto che indicano differenze nelle caratteristiche visive, be' di questo e del significato della bellezza visiva per i ciechi dalla nascita vorrei proprio occuparmene, ma penso che dovrò affrontarli nella prossima lettera, o più in là.

Per rispondere alle ultime pagine della tua lettera e, innanzitutto, alla tua domanda sul mio sentirmi o no, come cieco, tagliato fuori dal mondo delle cose, la mia risposta è: no. Non penso che questa risposta sia dovuta al fatto che non posso concepire una conoscenza a distanza delle cose. Penso, infatti, di poterle concepire. Naturalmente, come ho già detto, so che i vedenti possono ottenere una conoscenza piena e dettagliata dell'ambiente circostante molto più velocemente di quanto possano fare i ciechi. Ma, in fin dei conti, ciò che ogni persona dotata di vista può vedere in un qualsiasi momento dato, è una frazione minuscola del suo am-

biente complessivo. Ciò, di solito, non fa sì che i vedenti si sentano tagliati fuori dal mondo delle cose, né, allo stesso modo, il fatto che i ciechi possano percepire il loro ambiente per una frazione ancora più piccola spinge questi ultimi a farlo. Anzi, è possibile che i ciechi, usando il tatto molto più dei vedenti per esplorare le loro immediate vicinanze, di fatto si sentano più in continuità con il loro ambiente, più partecipi di esso. E anche quando ci muoviamo probabilmente abbiamo più esperienze che ci rendono, ben più di quanto possa fare la vista, acutamente consapevoli della solidità di molte parti del mondo materiale. Gli esempi che ho dato di come i ciechi si rendono conto che i vedenti hanno qualcosa che loro non hanno non sono certo esperienze di sentirsi tagliati fuori dal mondo circostante: per la strada siamo tutti fin troppo consapevoli del traffico, con la sua intensità, il rumore, la fretta, la confusione. Ciò che sappiamo di non avere è la capacità di percepire quel genere di dettagli che ci renderebbe capaci di navigare senza pericolo in mezzo a tutto questo.

C'è un punto, che ho solo sfiorato nella mia prima lettera, al quale ora vorrei aggiungere qualcosa. I ciechi dalla nascita dotati di udito normale non odono solo suoni: essi possono udire oggetti quando sono abbastanza vicini (cioè averne una percezione, soprattutto per mezzo delle orecchie) purché non siano collocati troppo in basso; e possono anche 'udire' qualcosa della forma dell'ambiente nell'immediata vicinanza. Alcuni ciechi tendono a creare un po' di mistero intorno a ciò che a volte chiamano il loro 'senso degli ostacoli', ma non può sussistere alcun dubbio sulla sua realtà, né, credo, sulla sua natura. Quando, camminando per la strada passo oltre certi oggetti che non emettono suoni, ad esempio un lampione o un'automobile parcheggiata lungo il marciapiede, io posso udirli; li odo come cose che occupano spazio e ispessiscono l'atmosfera, e ciò quasi certamente è dovuto a come questi oggetti assorbono o rimandano il rumore dei miei passi e anche altri piccoli suoni nelle loro vicinanze. Di solito, infatti, non è necessario far risuonare qualcosa per avere una percezione, ma farlo aiuta. Gli oggetti all'altezza della testa probabilmente modificano lievemente le correnti d'aria che arrivano al mio viso e ciò mi aiuta a percepirli; ciò spiega perché alcuni ciechi chiamino questo tipo di sensibilità il loro 'senso facciale'. Poiché sembra che un rumore molto intenso, o anche una sordità pronunciata interferiscano con tale sensibilità, anch'io ritengo, come la maggior parte dei ciechi che la posseggono, che essa (di solito ben sviluppata nei ciechi dalla nascita e meno nelle persone divenute cieche più grandi) sia mediata principalmente dalle orecchie e che vada considerata in primo luogo come una specie di 'udito'.

Oggetti differenti producono tipi leggermente diversi di consapevolezza. Così, se camminando supero una siepe, percepisco un suono diverso da un muro di mattoni; per mezzo di questo senso si può dire all'incirca

quanto siano alti gli oggetti vicini senza doverli toccare. Per questo motivo non è esatto dire che un cieco, in una stanza che gli sia sconosciuta, conosce solo gli oggetti che può toccare, o che emettono suoni. Dal momento in cui io entro in una stanza ho un'idea approssimativa di quanto è ampia, della sua forma, se è piena di mobili o no. Anche i vedenti hanno questo tipo di sensibilità, anche tu se chiudessi gli occhi potresti sapere se ti trovi in una stanza grande e vuota o in una piccola e piena di gente. Anche nella più totale oscurità un tunnel stretto avrebbe, per te, una sonorità particolare e lo percepiresti diverso da uno spazio ampio e aperto. Ma di solito i vedenti non hanno molte occasioni per usare e sviluppare questo senso. I ciechi, invece, sì. Certo, non voglio dire che sia infallibile, o che è una cosa altrettanto utile quanto la vista per riuscire a sapere cosa ci circonda, ma dimostra comunque che anche noi abbiamo un senso che ci permette di percepire simultaneamente un ambiente nella sua interezza e di integrare dei dettagli in questa immagine. La nostra percezione dell'ambiente, come la vostra, di norma non si presenta come un caos, "ma piuttosto come una sintesi di cose diverse all'interno di una singola immagine caratterizzata da una sorta di unità", solo che l'insieme delle cose che percepiamo sarà spesso molto più limitato di quello di un vedente, la nostra percezione della loro forma sarà molto più indistinta e la comprensione dei dettagli al suo interno molto meno precisa e ricca.

Non ho conosciuto personalmente Rupert Cross, ma, naturalmente, lo conoscevo di fama e dividevo l'alta considerazione in cui era universalmente tenuto. Devo dire di essere molto sorpreso dal fatto che abbia avuto la più piccola difficoltà nel comprendere cosa gli dicevi del modo in cui tu percepivi la stanza come un'unità complessa, dal momento che pensavo che anch'egli la percepisse nello stesso identico modo. Ho sentito dire che Rupert ha avuto problemi con l'udito nei suoi ultimi anni, ma, anche se fosse, credo che ogni cieco che abbia avuto un buon udito sia capace di percepire l'insieme delle caratteristiche delle sue immediate vicinanze (la percezione che una stanza, un salone e un campo hanno un tipo di 'presenza' che li caratterizza). Altrettanto stupefatto mi lascia la sua perplessità su come faccia il presidente del consiglio di facoltà a sapere che il professor Brown non è d'accordo senza che questi abbia detto niente. Se io posso sentire che una persona respira più a fatica o che apre la bocca senza parlare, non vedo perché un vedente non debba percepire a distanza questi e altri segni di nervosismo: sapere che una persona possiede la vista significa, precisamente, sapere che può percepire a distanza cose del genere senza toccare o udire. Forse ciò che Rupert non riusciva a comprendere era come delle modificazioni nel nervo ottico si trasformino in una consapevolezza di ciò che accade nel mondo esterno, ma questo non è un dubbio che riguarda unicamente la vista: nessuno di noi, credo,

comprende molto meglio come le modificazioni nei nervi uditivi o cinestetici si trasformino in consapevolezza di cambiamenti negli oggetti al di fuori di noi. Se non era questo che confondeva Rupert, mi dispiace, ma non posso immaginare cosa fosse. La mia sola spiegazione delle sue dichiarazioni da te riferite è che, come hai detto, Rupert era una persona eccezionalmente intelligente e, oltre a essere un brillante giurista, nutriva un vivo interesse per la moderna filosofia oxoniense. Ora, come Ernest Gellner ha messo in rilievo nel suo delizioso libro *Words and Things*, caratteristica peculiare dei filosofi oxoniensi, a quel tempo, era di riuscire a trovare sconcertante ogni sorta di cose che i comuni mortali ritenevano assolutamente semplici. Posso solo pensare che Rupert abbia imparato a perfezione questa abilità e, quanto a me, temo proprio di essere un mortale molto comune.

Certo, mi rendo conto di quanto sia fastidioso che i due soli ciechi con i quali hai parlato a lungo di queste cose non siano d'accordo. Penso che se Rupert e io ci fossimo trovati a parlare insieme avremmo scoperto di essere molto più d'accordo di quanto sembra, ma a parte questo, i ciechi ovviamente possono dissentire su qualsiasi cosa, anche sulla cecità, esattamente come i vedenti. Suppongo che tutto quello che si può fare sia prendere atto di ciò che le varie persone affermano; accettare le opinioni che la maggior parte delle esperienze pertinenti sembra confermare (purché siano congruenti con l'immagine del mondo che l'insieme *totale* delle esperienze sembra confermare); e, qualora la maggior parte delle esperienze pertinenti note non sia tale da dirimere una questione, essere pronti ad accettare conclusioni diverse.

E chiudo (sono sicuro che questa lettera è già troppo lunga) informandoti che ho fatto quell'esperimento mentale che, molto utilmente, mi hai prescritto e che non ho incontrato alcuna difficoltà nell'accettare le affermazioni che tu immagini un mio amico sordo potrebbe fare circa il suo comprendere parole come 'suono', 'musica', 'melodia', 'armonia' e via dicendo. Confesso che, quando pochi anni fa ho saputo che due persone completamente sorde intendevano intraprendere la carriera di musicista, a tutta prima sono rimasto sorpreso. Mi vergogno a dire che per un po' mi son chiesto se non fosse un corrispettivo di quella sciocca illusione o posa di quei ciechi che a volte pretendono (o gli viene attribuita la pretesa) di esser in grado di apprezzare la pittura per mezzo del tatto. Me ne vergogno sia perché nessuno ha il diritto di rifiutare delle affermazioni sorprendenti, fatte da altre persone, intorno ad argomenti di cui lui sa poco, sia perché riconosco che avrei dovuto ricordarmi che ci sono vie diverse da quella uditiva per percepire la vibrazione; che il ritmo, in particolare, che è una parte veramente essenziale della musica, può essere apprezzato dai sordi, i quali sono in grado di percepirla e di crearla; che la

percezione delle strutture interne della musica, che dovrebbe essere accessibile ai sordi, rappresenta, per alcune persone che odono, gran parte del piacere della musica; e che alcuni musicisti con un buon udito ricavano un gran piacere dalla sola lettura della musica, senza ascoltarla affatto. Se tu volessi replicare dicendo che i musicisti con un buon udito, quando leggono la musica, sono in grado di ascoltarla nella loro testa solo perché prima l'hanno ascoltata con le loro orecchie, io risponderei che non ne sarei così sicuro. Almeno per me, ascoltare la musica nella mia testa non è affatto come ascoltarla con le orecchie: il più delle volte, anche quando penso a un pezzo per orchestra, sorge in me un'immagine di come risulterebbe suonato al pianoforte. Per me le immagini sonore spesso hanno poco o nulla a che fare con la mia capacità di 'udire', perciò non sono sicuro che udire per mezzo delle orecchie sia essenziale per 'udire' la musica nella testa, cioè per ricordarla e immaginarla. Per questo ora ritengo che sia stata una mancanza di riflessione e di immaginazione, oltre che di conoscenza, a farmi meravigliare, e a tutta prima dubitare, che delle persone che non hanno mai ascoltato musica possano capirla e apprezzarla (anche se penso che, probabilmente, bisognerebbe avere avuto un qualche genere di percezione sensoriale della musica per poter sviluppare quello che noi, persone con un udito normale, considereremmo una sorta di apprezzamento completo del significato della musica).

Forse dovrei aggiungere che, avendo avuto qualche contatto con una o due persone completamente sorde, penso che i sordi non siano in alcun senso 'tagliati fuori' dal mondo delle persone. Se ancora oggi alcuni vengono esclusi da quel mondo, questo non è il risultato inevitabile della loro sordità, ma lo ritengo prodotto esclusivamente dal rifiuto delle persone con udito normale (me compreso) di imparare quello che, mi dicono, è il bellissimo e ricco linguaggio gestuale dei sordi, o di acquisire altri modi di comunicare con loro, che, sebbene lenti, possono aiutare a sviluppare profonde relazioni tra persone con e senza udito.

Ma sono sicuro che non sarò capace di procedere oltre nel dire quello che penso su questi argomenti, finché non abbia pienamente affrontato alcune delle grandi questioni filosofiche che tu hai sollevato, in particolare quella del rapporto tra coscienza sensoriale e concetti. Permetti, quindi, che io termini qui questa lettera, affinché possa iniziare al più presto la prossima.

Tuo,

Martin

LETTERA 5

Martin Milligan a Bryan Magee

Caro Bryan,

ora discuterò alcune delle questioni filosofiche più generali che tu hai sollevato nella tua ultima lettera.

Mi pare di capire che il tuo argomento centrale sia questo: gli esseri umani, sostieni, hanno due tipi di conoscenza: da una parte la 'conoscenza per contatto' o 'conoscenza esperienziale', e dall'altra la 'conoscenza per descrizione' o 'proposizionale' o 'conoscenza concettuale'. La conoscenza del primo tipo è un 'conoscere'; la conoscenza del secondo tipo è un 'sapere che'. Secondo te la conoscenza del primo tipo è, dal punto di vista logico, fondamentale per la conoscenza del secondo tipo, e quindi ha maggior valore. I ciechi dalla nascita non hanno una conoscenza esperienziale dei fenomeni visivi e, benché ne abbiano una conoscenza del secondo tipo (in virtù della quale i termini visivi possono avere per loro un qualche significato), la mancanza del principale tipo di conoscenza li priva della possibilità di comprendere una parte *considerevole* del significato dei termini visivi.

Ti devo confessare di non essere ancora persuaso da questo argomento. Lo scopo principale della mia lettera sarà tentare di spiegare perché.

1. Conoscenza per contatto diretto e conoscenza proposizionale

Tu spieghi il tuo rifiuto della possibilità che i ciechi dalla nascita comprendano una parte *considerevole* del significato dei termini visivi ricorrendo alla distinzione tra conoscenza per contatto diretto e conoscenza per descrizione o conoscenza proposizionale, distinzione che ritieni fondamentale.

Per cominciare, non mi è molto chiara la tua nozione di 'conoscenza diretta'. Tu sostieni che conoscere il presidente Bush è diverso da sapere

delle cose su di lui. Ma per Russell (almeno, per il Russell dei *Problemi della filosofia*) conoscere il presidente Bush (fatta eccezione, forse, per la conoscenza che il presidente Bush ha di se stesso) in realtà *non* è un esempio di conoscenza diretta, ma solamente un sapere che, una conoscenza per descrizione dedotta da conoscenze ricavate per contatto diretto. In quest'ultimo tipo di conoscenza, secondo Russell, non rientra la conoscenza di oggetti fisici o di altre persone, ma solo la conoscenza dei dati del senso esterno e del senso interno, i ricordi di questi dati e la conoscenza degli universali. È una conoscenza in cui la deduzione non ha alcun ruolo.

Ma forse tu non condividi l'idea di Russell, e ritieni (come me) che *può* esserci una conoscenza diretta delle persone e degli oggetti fisici. Ciò è in accordo con l'uso comune: infatti comunemente parliamo di conoscere una persona, ma non pensiamo né diciamo di conoscere qualcuno che non abbiamo mai incontrato. Certe volte può capitare di dire, di una persona che non abbiamo mai incontrato, che "ci pare *quasi* di conoscerla", ma ciò non fa che confermare l'uso di 'conoscere'. Nella prima lettera hai detto giustamente che, se tu avessi parlato spesso per telefono con una persona, ma non avessi avuto con lei altro tipo di contatto, non ti sentiresti di dire veramente che la conosci. Ma anche se vi foste visti, per esempio, al teatro, credo che avresti esitato (o avresti dovuto esitare) ad affermare di conoscerla. Direi che tu ti sentiresti di affermare che conosci una persona solo se l'hai incontrata a faccia a faccia e se avete conversato o, per lo meno, avete trascorso un po' di tempo insieme. Per cui son d'accordo con te che non sempre 'sapere che' significa 'conoscere', ossia che esiste una conoscenza proposizionale che non è conoscenza per contatto diretto.

Ma da ciò non consegue che 'conoscere' non sia 'sapere che', né che la conoscenza per contatto diretto sia una cosa completamente diversa dalla conoscenza proposizionale. Infatti mi sembra che non sbagli chi sostiene che conoscere (così come è comunemente usato il termine oggi) è sempre un 'sapere che' (il 'saper fare' secondo me si può considerare come una forma d 'sapere che'); ossia che tutta la conoscenza è conoscenza proposizionale; e che la conoscenza per contatto è solo *un* tipo di conoscenza proposizionale. Non è detto che il contatto diretto produca necessariamente conoscenza. Ad esempio, parlando comunemente potremmo dire: "Ho incontrato il presidente Bush e sono stato con lui un po' di tempo, ma non lo conosco"; infatti, incontrare una persona e avere un qualche contatto con lei non implica necessariamente conoscerla. Se davanti a Bush ero troppo in soggezione, o emozionato, o travolto dall'antipatia per ricevere qualche impressione di lui, o semplicemente se quel contatto non mi ha lasciato alcun ricordo, allora non potrei dire di conoscere Bush. Se

l'ho conosciuto, la mia conoscenza deve consistere interamente in cose che so del suo aspetto, del suo modo di parlare, del suo pensiero e del suo comportamento, delle sue abitudini e inclinazioni, stati d'animo, differenti modi di reagire alle persone, interessi, passioni, pazienza, capacità intellettuale, e così via. Se non so nulla, o non abbastanza, di lui, se non so chi è e cosa fa, o cosa vorrebbe essere e fare, e via dicendo, allora lo conosco appena, o non lo conosco affatto. Quanto bene lo conosco o posso conoscerlo dipende per intero da quanto e cosa so di lui.

Tu potresti obiettare: "Ma quel genere di cose su di lui potrebbe saperle anche un'altra persona che non lo conosce".

Esattamente. Il che mi permette di affermare che se io conosco il presidente Bush non è che io possieda un qualche tipo di conoscenza in più che quella persona non potrebbe avere, ma solo che io ho ottenuto quella conoscenza (interamente o in parte) incontrandolo e interagendo con lui, e l'altra persona no. La conoscenza per contatto si differenzia dagli altri tipi di conoscenza proposizionale non perché sia non proposizionale, ma solo perché deriva dal contatto diretto con il suo oggetto, dall'esperienza sensoriale di esso.

"Ma", potresti insistere, "se tu incontrassi Bush, non sapresti qualcosa del suo aspetto, bensì *conosceresti* il suo aspetto".

Ma questo 'conoscere' è qualcosa di più di 'sapere che' porta gli occhiali, che ha una certa statura, e così via?

"Sì", potresti replicare, "tu conosceresti direttamente le tue impressioni sensibili di lui, i dati sensoriali che egli causa in te. Non è che tu *sai* queste cose, semplicemente *le conosci*. Quando ho parlato di conoscere Bush come di un esempio di conoscenza per contatto diretto", potresti continuare, "io intendevo dire che questo tipo di conoscenza ha un rapporto con la conoscenza proposizionale che potresti acquisire su Bush, ne costituisce la base, ma non è essa stessa proposizionale".

Ora, come ho già detto, mi pare più giusta l'idea (che io attribuisco anche a te) che se incontro Bush ho un contatto diretto con lui, e non, come ritiene Russell, con i dati sensoriali prodotti in me da lui. Ma, che sia più giusta o no, la mia risposta non cambierebbe. A me pare che, se incontro Bush, e in questo senso ho un contatto diretto con lui, io non posso dire di conoscerlo se in base a quel contatto non vengo a sapere qualcosa di lui: come minimo che sta in quella stanza, che sembra rilassato, e così via; e lo stesso vale per i dati sensoriali, impressioni sensoriali o sensazioni: il semplice fatto che essi si producano in me, e che in questo senso io abbia un contatto diretto con essi, non vuol dire di per sé conoscerli se io non so qualcosa di questi dati sensoriali: come minimo che li sto provando, per esempio, che sto udendo dei suoni o che ho sensazioni tattili di qualcosa di soffice nella mia mano, eccetera. Bene, questa cono-

scenza è naturalmente una conoscenza proposizionale, o, come la chiama Russell, una conoscenza di proposizioni vere.

Se tu replicassi che non si possono avere sensazioni o impressioni sensoriali senza conoscerle, troverei l'affermazione sbagliata. Per esempio, nel dormiveglia potrei avere un'oscura percezione di qualcosa, una sensazione ancora indefinita, che poi, svegliandomi completamente potrei riconoscere come una percezione formata da un senso di pressione sulla schiena e dal suono di un campanello nell'orecchio. Analogamente, se fossi ubriaco, o drogato, potrei incontrare Bush senza conoscerlo affatto, senza neanche sapere dove siamo né venire a sapere alcunché su di lui, neppure che l'ho incontrato. Io credo che esistano degli stati di coscienza non specifici e sfocati che non sono conoscenza di alcunché, ossia non sono un tipo di conoscenza, e che si possano avere delle sensazioni senza accorgersene o riconoscerle per quello che sono, le quali quindi non sono né possono generare alcun tipo di conoscenza.

Ma il punto è che, ogni qual volta la ricezione di sensazioni o di dati sensoriali costituisce, crea, o comporta un conoscere, quel conoscere è sempre un 'sapere che', al limite solo un sapere che qualcuno ha delle sensazioni.

Secondo Russell, "sarebbe avventato assumere che gli esseri umani non abbiano mai un contatto diretto con le cose senza, allo stesso tempo, conoscere qualche verità su di esse", ma non spiega perché quest'assunzione sarebbe avventata; e tuttavia la sua opinione dichiarata è che la conoscenza dei dati sensoriali, eccetera, per contatto diretto è del tutto indipendente e distinta dalla conoscenza di una qualche verità su di essi. Del colore che vede egli dice: "Per quanto concerne la conoscenza del colore stesso, contrapposta alla conoscenza di enunciati veri su di esso, io conosco perfettamente e completamente il colore quando lo vedo e nessun'altra conoscenza di esso è possibile, neppure in linea teorica". Ma cos'è questa 'perfetta e completa' conoscenza? Consiste forse nel 'sapere che' quello che lui vede è un colore? o semplicemente che è un colore? No, perché vorrebbe dire conoscere delle verità, come lo sarebbe anche il solo sapere che egli vede qualcosa. Ma un 'conoscere' che sia stato isolato da ogni conoscenza di una verità non è conoscere qualcosa, bensì un 'conoscere' 'perfettamente e completamente' vuoto: un 'non conoscere'. Ciò che rimane di una sensazione, quando abbiamo tolto la conoscenza di qualsiasi verità o falsa convinzione che possa essere associata a essa non è una conoscenza né un'illusione, ma semplicemente la sensazione dell'accadere di un evento, di qualcosa che 'si ha', come il morbillo o la propria età.

Le sensazioni, naturalmente, hanno una certa tendenza ad attirare l'attenzione su se stesse o su altre cose. Se ci faccio caso, per esempio, mi accorgo che c'è un suono di campanello nelle mie orecchie, magari già da

un po' di tempo. Ma la consapevolezza di questo suono nelle mie orecchie, o alla porta di casa, è un segmento di conoscenza proposizionale o concettuale. Presuppone che io applichi i concetti alla mia esperienza ed esprima il giudizio che, ora, io sto udendo un suono di campanello. Il suono e l'espressione del giudizio sono eventi distinti, e il secondo è molto più complicato del primo, è un frammento di conoscenza (o è una convinzione — finora io non mi sono molto occupato della differenza tra conoscere e credere). Può darsi che il secondo evento sia stato causato dal primo, ma il primo, il suono del campanello, sia esso nelle mie orecchie o alla porta di casa, sebbene possa diventare oggetto di conoscenza, di per sé non è affatto una conoscenza. A volte capita di provare certe sensazioni e solo successivamente interpretarle come una consapevolezza che sta avvenendo una certa cosa; ma, bisogna riconoscerlo, ciò che penetra nella nostra mente è quasi sempre direttamente la consapevolezza di un certo stato di cose (per esempio, che passa una macchina, o, se mi è permesso dirlo, che il cielo si fa grigio), certo a causa di ciò che ha colpito i nostri organi di senso, ma senza che la percezione sia preceduta e neppure accompagnata da una consapevolezza di avere sensazioni di alcun tipo.

È concepibile che qualcuno possa argomentare, a sostegno di Russell o della posizione che prima ti avevo attribuito, che probabilmente c'era un antico significato del termine 'conoscenza' (che sarebbe sopravvissuto nell'espressione biblica 'conoscenza carnale', con cui si intendeva solo 'aver contatto con') che non implica minimamente alcun tipo di consapevolezza che qualcosa avvenga: un significato per cui la parola 'conoscere' non sarebbe imparentata con parole come 'chiedersi se', 'esser convinto che', 'credere che', e così via. Se tu o Russell volete usare il termine 'conoscere' in questo senso, liberi di farlo; allora si potrebbe parlare di un tipo di conoscenza delle persone, o perfino forse delle sensazioni, interamente non proposizionale. A questo io ovviamente replicherei che ognuno è libero di proporre un uso delle parole diverso dall'uso comune, con o senza autorizzazioni etimologiche, ma se è questo che si propone per il termine 'conoscere', allora dev'esser chiaro che ciò che ne consegue non è un altro modo di conoscere, un'altra specie del medesimo genere, ma un altro *significato* di 'conoscere'. In ogni caso, si vede subito che un'argomentazione simile non ha alcuna presa sull'idea che sto sostenendo, infatti io sostengo che è proposizionale qualsiasi tipo di conoscenza *nel senso ordinario della parola*.

"Ma aspetta!" tu potresti obiettare. "Non c'è niente di arcaico o di straordinario se dico che io conosco l'emozione di vedere un milione di fenicotteri sulle spiagge del lago Nakuru, mentre tu non la conosci né puoi conoscerla". Ma nel senso ordinario di 'conoscere' (io potrei dire) il

tuo sostenere di conoscere quell'emozione implica sia che tu hai avuto quell'emozione, *sia* che tu sai di averla avuta; ora, dato che io so che la tua testimonianza su questo punto è assolutamente attendibile, anch'io posso sapere che tu hai avuto quell'emozione, sebbene, da parte mia, non abbia avuto quell'emozione. Se per dimostrare che il tuo 'conoscere' è non proposizionale devi scorporare dall'asserzione che tu conosci l'emozione l'asserzione che tu sai di aver avuto quell'emozione, allora stai usando questa parola per dire esclusivamente che tu hai *provato* quell'emozione, cioè in un modo molto lontano dall'uso ordinario.

"Ma se tu non hai provato quell'emozione", potresti dirmi, "come puoi sapere cos'è che io ho provato?"

"Posso saperlo perché tu me ne hai parlato", potrei replicare, "e perché ho avuto emozioni causatemi da cose che mi sono arrivate attraverso i miei sensi, compresa, perfino, di quando in quando, la sensazione di pelle d'oca che tu hai citato".

"Oh sì", tu potresti ammettere, "mi rendo conto che la parola 'emozione' può non essere un problema per te, perché non è un termine visivo. Ma, per esempio, come reagisci al brano di Russell sulla luce che ho citato prima?"

Piuttosto criticamente devo confessare.

La questione di cui Russell sembra principalmente occuparsi, in questo brano, riguarda ciò che si intende con il termine 'luce'. Ad essa non fornisce una risposta precisa, ma nelle ultime due frasi del passo una risposta è implicita, e cioè che la luce è un tipo di sensazione; anzi, il secondo capoverso in gran parte sembra indicare che questa è la sua risposta, coerentemente con una delle tesi principali dell'intero libro. Tale risposta, però, non coglie ciò che noi intendiamo abitualmente quando parliamo della luce. Se noi col termine 'luce' intendessimo certi tipi di sensazione, che senso potrebbero avere asserzioni comuni come, ad esempio, che la luce del sole fa crescere le piante anche se nessuno le guarda, che la lampadina si è fulminata perché la luce è rimasta accesa in una stanza vuota per giorni, che la luce proviene dalla finestra o dalle stelle, che l'intera scena era illuminata dalla luce della luna, e così via? In nessuno di questi casi si potrebbe ragionevolmente sostituire, alla parola 'luce', un'espressione come 'un certo tipo di sensazione' o 'i dati sensoriali connessi con la luce' o 'consapevolezza visiva'. È vero che a volte parliamo di 'sensazioni' di luce, ma lo facciamo proprio per distinguere quelle sensazioni dalla luce vera e propria; ad esempio, una persona sottoposta, in una stanza buia, a una stimolazione elettrica del nervo ottico riferirebbe di aver avuto una 'sensazione' di luce intendendo che ha sì 'visto' una luce, ma non potrebbe fare a meno delle virgolette, perché sa che in realtà non c'è nessuna luce. Col sostantivo 'luce' noi (sia ciechi che vedenti) intendiamo

qualcosa che esiste nello spazio esterno, e che può esistere e avere effetti anche dove non vi siano sensazioni, mentre con 'sensazioni di luce' intendiamo per l'appunto certe sensazioni la cui presenza non implica la presenza della luce. Identificare la luce con un qualche tipo di sensazione o di dato sensoriale mi sembra quindi assurdo.

Come ho indicato nella mia prima lettera, mi sembra che una risposta semplice e soddisfacente alla domanda su che cosa si intenda principalmente con il termine 'luce' sia: 'luce' indica ciò che, sebbene di per sé visibile, al tempo stesso rende visibili le altre cose agli esseri dotati di vista. Contrariamente a Russell, io non vedo niente di sbagliato e di fuorviante nel dire che la luce è una forma di moto ondulatorio, poiché dalla ricerca scientifica risulta che sono le onde elettromagnetiche a venir percepite come luce dagli esseri dotati di vista e a render visibili le altre cose. Non voglio dire che con 'luce' noi intendiamo le onde elettromagnetiche, perché è inverosimile che la grande maggioranza di coloro che usano la parola sappia qualcosa delle onde elettromagnetiche (anche se può darsi benissimo che un significato del genere stia per entrare a far parte del significato di 'luce', cosa probabilmente già accaduta tra gli scienziati). I ciechi dalla nascita possono comprendere pienamente il significato di 'luce' come è stato esposto in questo paragrafo, e in moltissime occasioni mostrano di saper usare il termine correttamente e con buoni risultati: per esempio, quando fanno in modo che la loro casa sia ben illuminata per la comodità dei visitatori vedenti.

Naturalmente, non nego la verità dell'asserzione che i vedenti conoscono la luce mentre i ciechi si limitano a sapere cos'è; anzi, io affermo questo in opposizione a Russell, il quale nega che i vedenti abbiano un contatto diretto con la luce, nel senso in cui questa parola viene comunemente intesa. Ma, come ho già detto, la differenza tra ciechi e vedenti non è, in quanto tale, una differenza che riguardi il tipo e la quantità di conoscenze possedute sulla luce, ma solo una differenza che riguarda il modo in cui esse sono state ottenute. Almeno in parte, i vedenti sanno che la luce è visibile e rende le altre cose visibili perché essi stessi vedono la luce e vedono gli altri oggetti grazie ad essa. Nella mia ultima lettera ho mostrato che un cieco teoricamente potrebbe giungere a conoscere queste verità da solo, per deduzione, senza alcun aiuto da parte dei vedenti, ma di fatto le conosce perché ne ha sentito parlare dai vedenti. Se i ciechi dalla nascita sanno qualcosa della luce è perché i vedenti, lungi dal non saper descrivere la propria esperienza del vedere la luce e le altre cose, gli hanno descritto quell'esperienza in innumerevoli occasioni.

Tu dici: "Io non so dire cosa sia il vedere, ma so che cos'è".

Ma tu *sai* dire che cos'è il vedere. Tu *puoi* dire, con me, che è una forma di percezione sensoriale disponibile, se c'è luce, agli esseri che hanno

occhi e cervello funzionanti. Del resto, tu *hai* detto, nella stessa lettera, che, per i vedenti, vedere è fonte di un flusso quasi ininterrotto di stimoli di enorme complessità; che trasmette un'enorme quantità di informazioni non solo sull'aspetto esterno delle persone e delle cose ma anche sulla vita interiore degli altri; che consente di acquisire molto velocemente un'immagine del proprio ambiente che è, allo stesso tempo, sia dettagliata che altamente strutturata; e che molto spesso è fonte di intenso piacere. Ho indicato nella mia prima lettera le ragioni per cui i ciechi credono alle affermazioni dei vedenti intorno al vedere: la tua testimonianza è così ben confermata dalla testimonianza diretta e indiretta di un numero di persone affidabili talmente alto che secondo me io ho il diritto di affermare, non solo che credo a quel che tu dici, ma che so che è vero, e quindi, so della vista ciò che tu sai e di cui mi hai parlato.

È molto importante aggiungere che, in generale, i ciechi dalla nascita non sanno sul vedere tante cose quante ne sanno i vedenti, ma *non* perché una parte di ciò che i vedenti sanno sia in linea di principio inaccessibile ai ciechi, ma semplicemente perché chiunque abbia una prolungata esperienza di una certa condizione, se non ha gravi lesioni cerebrali, può acquisire su quella condizione una quantità di informazioni ben maggiore di quella che può essere acquisibile da chi non ne abbia diretta esperienza.

Come ho accennato nella mia ultima lettera secondo me ci possono essere grandissimi vantaggi nell'acquisire conoscenze su certe cose, o tipi di cose, attraverso l'esperienza propria, ma *non* certo quello di riuscire a conoscere verità inaccessibili a chi non ne ha fatto esperienza personale. Del resto, non *sempre* la percezione è superiore, in attendibilità, accuratezza o pertinenza, alla conoscenza dedotta o trasmessa per descrizione, anche se spesso lo è. Tuttavia, le verità che giungono a un individuo attraverso la sua esperienza hanno molto spesso maggior forza, maggior impatto delle verità conosciute solo per deduzione, o mediante descrizioni fatte da altri in base alla *loro* esperienza. La percezione, soprattutto quella visiva, produce quasi sempre molta più conoscenza, in un dato lasso di tempo, di quella ricavabile ascoltando o leggendo durante quel tempo delle relazioni scritte. La percezione "ci inonda di conoscenza", come mi pare abbia detto il professor Armstrong. Spesso la percezione semplifica anche la comprensione delle cose. Spesso ci offre molta più conoscenza di quella che si potrebbe ottenere con la deduzione e più di quella che chiunque potrebbe pensare di trasmettere con una descrizione. Permette di verificare con relativa rapidità e precisione l'informazione ricevuta, non solo al momento della ricezione ma anche in seguito, grazie alla possibilità di riesaminare il ricordo o attraverso altre percezioni. Ecco perché, se una persona ha molta esperienza di un certo tipo di oggetto, processo o condizione molto probabilmente saprà su di esso molto più di chi ne ha poca o

punta esperienza diretta, per quanto questi sia informato o ci abbia riflettuto. Del resto spesso la gente ha, giustamente, maggiore fiducia nelle conoscenze che ha acquisito attraverso la propria esperienza, così come, spesso (questo è un punto diverso, ma anch'esso importante), e giustamente, è più incline a prestar fede alla testimonianza di altre persone della cui attendibilità essa, per qualche verso, si è accertata tramite la propria esperienza.

Quindi, come i ciechi sono esperti su cos'è essere ciechi (e io penso che sarebbe sorprendente se un vedente comprendesse che cosa significa essere ciechi meglio di uno che per un certo periodo di tempo è stato cieco), così i vedenti sono esperti di ciò che significa essere vedenti. In ambedue i casi i non esperti possono imparare dagli esperti. Non c'è alcuna barriera invalicabile.

"Ma", immagino tu obietterai, "se ammetti che i vedenti han fatto esperienza di vedere la luce e i ciechi dalla nascita no, e se ammetti anche, come hai fatto nella tua ultima lettera, che alcune esperienze non possono essere adeguatamente trasmesse con le parole, e che questo potrebbe essere vero per qualche esperienza visiva, perché non potresti ammettere che quella di vedere la luce può essere un'esperienza di questo tipo?"

Io lo ammetto. Per essere precisi ammetto che, sebbene la descrizione possa comunicare la *conoscenza* fornita da un'esperienza, di solito non può riprodurre nel ricevitore della descrizione tutta quanta l'*esperienza* o, in molti casi, neppure parte dell'esperienza che ha fornito la conoscenza. I ciechi dalla nascita non hanno mai goduto (o patito) delle esperienze visive che hanno i vedenti, né mai potranno farlo, e nondimeno (con una riserva che dovrà essere chiarita in seguito) possono avere tutta la conoscenza che quelle esperienze sono in grado di fornire, sia riguardo agli oggetti percepiti sia riguardo alle esperienze stesse. Infatti, la conoscenza fornita da un'esperienza non è, neppure per coloro che hanno l'esperienza, una riproduzione totale, una completa ricreazione dell'esperienza stessa, non più di quanto la conoscenza di un oggetto fisico sia una totale ricreazione dell'oggetto stesso. Voglio dire che i ciechi possono avere la stessa conoscenza dei vedenti, non la stessa esperienza.

Ma l'esperienza non è conoscenza? 'Esperienza' è un termine ambiguo. A volte è usato come sinonimo di 'conoscenza per contatto diretto' o di conoscenza empirica nel senso di una conoscenza proposizionale che sorge direttamente (non deduttivamente) dall'applicazione di concetti al 'molteplice sensibile', ai dati del senso esterno e del senso interno. Ma a volte è anche usato per indicare il molteplice stesso: sensazioni e impressioni sensoriali, immagini, sentimenti, inclinazioni, impulsi, eccetera, che, come ho sostenuto, non sono, in se stessi, atti di conoscenza, ma hanno

un ruolo nel produrre conoscenza di altre cose, tra cui loro stessi. Perciò, ad esempio, è ambiguo dire che una persona si droga per fare un'esperienza. Può voler dire sia che la droga è usata per ottenere una conoscenza dei suoi effetti, sia che è stata assunta per godere delle sensazioni e dei sentimenti che essa provoca. Ovviamente, è l'esperienza intesa nel secondo significato, non cognitivo, che io contrappongo alla conoscenza. Anche per una persona che si è procurata direttamente la conoscenza di un'esperienza, tale conoscenza non coincide con l'esperienza di cui essa rappresenta la conoscenza. Che la conoscenza non possa, da sé, riprodurre completamente quell'esperienza è dimostrato, per esempio, dal fatto che al tossicomane che ha conosciuto per esperienza diretta il piacere di assumere una sostanza tale conoscenza non basta, ma di solito desidera rinnovare l'esperienza (nel senso non cognitivo) assumendo ancora la sostanza in questione.

Perciò, quando pretendo che i ciechi dalla nascita possono conoscere tutto ciò che i vedenti conoscono, ma ammetto che essi non hanno né possono avere esperienza di cose che i vedenti sperimentano, io ammetto molto, forse tanto quanto pretendo. Rispetto ai vedenti, i ciechi dalla nascita perdono, non solo una vita di esperienze sensoriali di tipo visivo (con tutta la loro varietà, vivacità e forza), ma tutta una riserva di ricordi visivi, molti dolori e piaceri specificamente connessi alla visione, e aspettative di vario genere che la vista fa sorgere: mancando della vista, essi sono privi di quel senso che, immagino molto più di ogni altro, fornisce agli individui frequenti ed eloquenti immagini di come siano intrecciati nella loro vita quotidiana ordine e disordine, continuità e mutamento, e dell'eterna presenza di dissoluzione e rinascita nel mondo in cui viviamo. Spero proprio di averti convinto che ai miei occhi queste sono gravi carenze. Tuttavia la tesi che, se i ciechi non possono aver esperienza di ciò che i vedenti sperimentano, essi, per lo meno, possono arrivare a *conoscere* quello che i vedenti conoscono, è importante. Perché la conoscenza (quella che si costituisce collegando concetti e proposizioni in un modo che corrisponda a come stanno le cose nella realtà) è di cruciale importanza per due elementi a loro volta cruciali per l'essere umano: la fecondità del pensiero e la vita associata. È importante che i ciechi dalla nascita possano conoscere ciò che i vedenti conoscono per esperienza, ed è importante che i vedenti possano conoscere ciò che per esperienza conoscono i ciechi; anche se la loro esperienza è significativamente diversa, in questo modo i due gruppi possono imparare l'uno dall'altro, possono seguire e partecipare ai ragionamenti e alle riflessioni gli uni degli altri, possono lavorare insieme e costituire una comunità.

Ma, tu dici, assumere che tutta la conoscenza è proposizionale è logicamente impossibile. Non potrebbe invece essere 'logicamente impossibi-

le' proprio quello che tu sostieni (una 'relazione logica' tra la conoscenza non proposizionale e la conoscenza proposizionale, per cui tutto ciò che appartiene al secondo tipo di conoscenza sarebbe 'derivato' dal primo), dal momento che i concetti e le proposizioni possono avere relazioni logiche e derivare logicamente solo da altri concetti e proposizioni?

Un'altra cosa impossibile per gli esseri umani (e qui mi pare che stia la verità della preminenza che tu assegni a ciò che tu chiami 'conoscenza empirica', e io 'esperienza non cognitiva') sarebbe avere una qualsivoglia conoscenza se disponessero soltanto di concetti, senza alcuna esperienza non cognitiva, senza 'molteplice sensibile'; in mancanza di un molteplice sensibile, di un input sensoriale, i concetti, i pensieri, sarebbero assolutamente vuoti. Ma bisogna ricordare anche l'altra metà della famosa formula kantiana: le intuizioni senza i concetti sono cieche, 'il dato', di per sé, è muto, le sensazioni e le impressioni sensoriali non inserite in categorie, non concettualizzate, non ci dicono niente, l'esperienza senza i concetti è non-cognitiva, non è conoscenza. Certo, la percezione, la conoscenza esperienziale, è, lo ammetto, come ho indicato nella mia ultima lettera, fondamentale per ogni altra conoscenza, ma essa si costituisce selezionando, organizzando, interrogando e interpretando input sensoriali attraverso concetti, ed è sempre in forma proposizionale (è sempre un conoscere, o un credere, che le cose stanno così e così). Ossia è sempre qualcosa di esprimibile in enunciati col verbo al modo indicativo (anche se non necessariamente è sempre espressa così, né è esprimibile in quella forma da chiunque, ma ammette di essere espressa così da coloro che usano il linguaggio verbale).

Le precisazioni tra parentesi servono appunto per evitare un equivoco che secondo me può aver giocato un ruolo nel convincerti a negare il carattere proposizionale della conoscenza esperienziale. L'equivoco, cioè, che se tale conoscenza fosse davvero proposizionale, allora dovremmo dire che un essere umano (o un animale superiore) che si comporta come se conoscesse una cosa, ma che non sa o non può esprimere verbalmente tale conoscenza, quella cosa in realtà non la conosce. Ho già indicato che questa non è la mia opinione. Checché tu ne dica, io non ritengo che "se uno non sa dire che cos'è qualcosa, allora mancano i criteri per asserire che egli sa che cos'è quel qualcosa". Per la sua ampiezza e la sua flessibilità il linguaggio verbale rimane uno strumento impareggiabile per registrare, conservare e trasmettere la conoscenza, per controllare, tramite l'applicazione di regole chiare e universalmente accettate, se ciò che si presenta come conoscenza sia compatibile con tutto il resto che si presenta come tale, e per inferire, in base alle medesime regole, nuove conoscenze a partire da quelle già esistenti. Pertanto io ritengo giusto da parte nostra esigere, da ogni cosa che pretenda allo *status* di conoscenza, che

sia esprimibile nel linguaggio verbale. Questo, però, non mi costringe a negare, poniamo, che un artigiano conosca il modo migliore di ottenere un certo risultato, solo perché, sebbene sappia ottenere il risultato, non sa descrivere a parole la procedura per ottenerlo; e neppure a negare che un cavallo sappia di essere in prossimità della stalla. Forse questo equivoco è sorto tra di noi perché tu tendi a vedere i concetti come parole, e le asserzioni come enunciati, mentre per me un concetto è l'idea che sta dietro a una parola (idea che può venir espressa, nelle diverse lingue, o perfino nella medesima lingua, con parole diverse, ma equivalenti) e un'asserzione è qualcosa che in diverse lingue, o perfino nella stessa lingua, viene asserito da enunciati diversi ma equivalenti, aventi il verbo al modo indicativo.

Dato che anche gli animali superiori hanno facoltà di ragionamento piuttosto ridotte (quasi certamente perché non hanno linguaggi verbali), e sebbene abbiano manifestamente un considerevole repertorio di inclinazioni naturali e di abilità (in parte sviluppate nel corso della loro esperienza) a ricevere informazioni dalle loro percezioni sensoriali, qualcuno potrebbe sostenere che a loro si potrebbero attribuire, piuttosto che concetti pienamente sviluppati, solo dei proto-concetti; e, per la stessa ragione, che la loro conoscenza dovrebbe essere definita proto-proposizionale, piuttosto che semplicemente proposizionale. Non credo che avrei grandi obiezioni a quest'idea, ma sicuramente non mi sentirei di asserire né che gli animali sprovvisti di un linguaggio non possono conoscere nulla, né che la loro conoscenza è di un genere completamente differente dalla conoscenza proposizionale: da un lato perché essi non sembrano avere una conoscenza dello stesso tipo di quella che abbiamo noi, e dall'altro perché non riesco a capire come si possa chiamare conoscenza (in base agli stessi criteri che definiscono ciò che va considerato come tale) qualcosa che non sia esprimibile in parole.

Dunque, tornando alle tue osservazioni sulla conoscenza proposizionale, io non condivido l'opinione che essa sia fondata sulla conoscenza non proposizionale, ma piuttosto ritengo la conoscenza esperienziale *proposizionale* (vale a dire la conoscenza percettiva, cioè quel tipo di conoscenza proposizionale che deriva, in modo non deduttivo, da ciò che agli individui è dato attraverso i sensi) fondamentale per gli altri tipi di conoscenza (inclusa, penso, la matematica e altri tipi di conoscenze dette a volte *a priori*). Ma non credo che la relazione di dipendenza sia a senso unico, come tu suggerisci; infatti il modo in cui interroghiamo, organizziamo e interpretiamo i dati sensoriali grezzi è influenzato enormemente dalla conoscenza che ci trasmettono gli altri, da quella dedotta dalla conoscenza esperienziale, e da quella che dipende meno direttamente dalla conoscenza esperienziale, come le conoscenze *a priori*; e la quantità e il peso che

tali nozioni esercitano sulla mente della maggior parte dei membri delle società moderne sembrano enormemente superiori a quelli delle conoscenze acquisite direttamente per esperienza personale, anche se, in qualsiasi momento, ogni singolo elemento di questa massa di conoscenze indirette può esser messo in questione in base alle percezioni e al pensiero anche di un solo individuo.

Un'altra tua critica che non sarei propenso ad accettare è che la conoscenza proposizionale non può catturare l'unicità delle esperienze. Mi domando se è proprio vero. Anche se la possibilità di applicazione molteplice è nella natura dei concetti, non abbiamo forse strumenti linguistici per indicare che un particolare concetto, o una particolare combinazione di concetti, ammette un'applicazione singola?

Ma probabilmente tu torneresti a dire: qualsiasi descrizione di un'esperienza o di un oggetto fisico non è mai identica all'esperienza dell'oggetto stesso. Su questo, come sai già, sono d'accordo; ma dalla tua lettera mi pare che tu non diresti, come ho fatto io poc'anzi, che le proposizioni che costituiscono la nostra conoscenza 'corrispondono' a come stanno le cose; né diresti, come facevo più sopra, che la conoscenza non riproduce completamente il suo oggetto: immagino che secondo te non lo riproduca affatto. Certo, non sono proprio sicuro che ti esprimeresti così, dato che per illustrare una possibile relazione tra le nostre idee e i loro oggetti tu proponi, seguendo il primo Wittgenstein, l'esempio del rapporto tra l'incisione discografica di un brano musicale e la corrispondente partitura scritta (e attualmente la riproduzione sarebbe di alta qualità, e quindi con un alto livello di corrispondenza). Ma poi dici anche che un'immagine fotografica è una metafora sbagliata per intendere la relazione tra il pensiero umano e la realtà, e che noi dovremmo, invece, usare la metafora dello strumento, uno strumento per afferrare o per trattare il reale. Questa, in effetti, è stata una metafora piuttosto diffusa tra i vari filosofi in questo secolo e non credo che sia completamente sbagliata, dal momento che ci deve pur essere una certa corrispondenza, un 'incontro', tra la mano o lo strumento usato per afferrare un oggetto, e l'oggetto stesso per afferrare il quale la mano o lo strumento sono usati. Cosa ancora più importante, le carte geografiche, le fotografie, le incisioni sono strumenti che effettivamente servono all'esploratore e ad altri ricercatori. Ciò vuol dire che, sebbene siano notevolmente diversi per dimensioni, forma, materiale e per tante altre cose, tra la riproduzione e l'oggetto riprodotto c'è però una corrispondenza tale che studiare, poniamo, una buona carta geografica può servire a farsi un'idea della zona che raffigura e a muoverci. Ascoltare una descrizione verbale di quella zona o richiamare alla mente le informazioni che ricavate da una precedente visita potrebbe svolgere la stessa funzione, proprio come una buona descrizione di una persona può

funzionare come una buona fotografia. Se esiste un 'profondo mistero' su che cosa possa significare il termine 'corrispondere' applicato al rapporto tra il pensiero e il mondo, quel mistero non è certo più (ma neppure meno) misterioso dell'asserzione che una carta geografica o una fotografia corrispondono a ciò che esse raffigurano. D'altra parte, se pensiamo a strumenti come martelli e scalpelli, ciò che colpisce è quanto i concetti e il pensiero siano diversi da tanti strumenti; infatti noi tipicamente usiamo quegli strumenti allo scopo in primo luogo di *modificare* il mondo esterno, mentre usiamo i concetti in primo luogo per acquisire o trasmettere la conoscenza e la comprensione del mondo. Che poi l'acquisizione di conoscenza possa esser finalizzata a modificare il mondo non la equipara senz'altro a un agire sul mondo. L'ultimo Wittgenstein paragonava il linguaggio a una borsa degli attrezzi; ora, è chiaro che le parole hanno anche altre funzioni oltre a quella di reggere concetti e contribuire alla ricerca e trasmissione di conoscenza. Ma per questa funzione la metafora dell'immagine mi pare più adatta, o almeno meno fuorviante, rispetto alla metafora dello 'strumento'.

Terminiamo questa lunga sezione con un caffè. Naturalmente convengo che chi non ha mai assaggiato il caffè non conosce il sapore del caffè, o meglio, non ha dedotto niente di ciò che sa sul gusto del caffè dall'esperienza di assaggiarlo di persona. Da tutto ciò che ti ho scritto finora, però, avrai già capito quali obiezioni tenderei a sollevare: tanto per cominciare, non è detto che chiunque abbia assaggiato il caffè conosca il sapore del caffè; e in secondo luogo, chi non ha mai assaggiato il caffè può imparare per mezzo di descrizioni ciò che sa chi lo ha assaggiato. Ovviamente i nostri criteri per stabilire se una persona conosce un particolare sapore sono differenti da quelli per stabilire se conosce il presidente Bush. Nel primo caso probabilmente ci basterebbe sottoporla a qualche prova di riconoscimento pratico, cosa che certo non faremmo nel caso del presidente Bush. Ma anche ciò che la persona dice quando *parla* del gusto del caffè può essere un indice di quanto bene essa lo conosca. Se uno dice che il gusto del caffè somiglia molto alla limonata avremmo qualche perplessità sulla sua conoscenza di quei sapori, anche se noi stessi non li conosciamo per esperienza, perché sarebbe in contraddizione con una quantità di altre testimonianze.

Ora, si dà il caso che la questione del sapore del caffè in qualche modo ha attratto il mio interesse. Io bevo il caffè solo se capita, e, per lo più, finora bevevo solo quello solubile, oppure un tipo di caffè che gli intenditori di solito definiscono pessimo, e che io quasi sempre affogo in un fiume di latte e zucchero. Di norma quel gusto dolce e leggero della mia bevanda posso trovarlo innocuo, ma certo non interessante; invece, il caffè che mi offrono gli altri molto spesso per me ha semplicemente un sapore

sgradevole (persino il caffè raccomandato dagli intenditori). Ma dal momento che evidentemente molte persone ricavano grande piacere dal caffè, ho sempre continuato a domandarmi che cosa mi perdevi e se avevo mai veramente sentito il sapore del caffè. Per una coincidenza talmente bella che ho paura che tu non la crederai, proprio la tua dettagliata descrizione del gusto del caffè nella tua ultima lettera (in cui sostieni che è impossibile descrivere il gusto del caffè a uno che non lo ha mai assaggiato) mi ha convinto che non avevo mai sentito il sapore del caffè, che ciò che avevo assaggiato era una bevanda diversa. L'idea, per esempio, che il caffè potesse avere "un sapore intenso e lungo" non mi era mai venuta in mente fino a quando non ho letto la tua lettera. Dopo averla letta ho deciso di iniziare a bere caffè nero e senza zucchero; naturalmente, altri mi avevano già consigliato di farlo, ma prima mi spaventava il gusto (non sempre proprio 'leggermente') aspro della bevanda. La tua lettera, invece, mi ha persuaso che una sfumatura di asprezza non deve necessariamente far paura, che potrebbe forse far parte del gusto di bere il caffè. (Sono sicuro che cose del genere accadono frequentemente: persone a cui le prime volte non piace il fumo o la birra, il vino o i liquori, insistono a provarli perché sanno che ad altri piacciono, e alla fine, guidati dalle descrizioni degli appassionati che danno indicazioni su ciò che si deve cercare, ne scoprono il gusto). Così ora ho bevuto una o due tazze di caffè nero senza zucchero e riconosco quel gusto (incluso, penso il suo 'gusto marrone') che tu hai descritto. Non reagisco più con disgusto alla sua asprezza, e per la prima volta comincio ad avere un'idea di come alcune persone possano arrivare ad amare moltissimo quel sapore. Con tutto ciò, non direi che sono giunto a trovarlo veramente soddisfacente, forse perché non uso la migliore qualità di caffè, o forse, come dice mia moglie, perché ho un palato troppo rozzo. Non bisogna dimenticare che nessuno, senza una conferma indipendente dai suoi sensi, può sapere quanto siano attendibili i giudizi suscitati in lui direttamente da ciò che gli proviene attraverso i sensi.

Ora, naturalmente, il succo della mia storia col caffè è, in parte, proprio quello di illustrare la mia affermazione precedente che la conoscenza per descrizione ha un influsso sulla possibile conoscenza esperienziale di un individuo. Forse tu sarai d'accordo, ma immagino che vorresti aggiungere che, anche se la tua descrizione del sapore del caffè ha avuto (prima che io facessi esperienza diretta di quel sapore) un impatto sufficiente a farmi riconoscere che in realtà non l'avevo mai sentito, comunque poi ho dovuto sentire io stesso quel sapore prima di sapere che la tua descrizione era giusta.

Ma ne sei sicuro? Supponiamo che io sia completamente privo del senso del gusto e che non abbia mai bevuto caffè, ma che allo stesso tempo

(forse perché lavoro nella pubblicità) io desidero fortemente conoscere il sapore del caffè. Non potrei scoprire tutto ciò che ho bisogno di sapere? Non potrei sottoporre la tua descrizione a un gran numero di fanatici del caffè per verificare se sono d'accordo? Non potrei fare una gran quantità di prove con soggetti a cui il caffè piace e con soggetti a cui non piace, presentando diverse miscele in modi differenti e osservando le reazioni? Se io verificassi l'esistenza di un vasto consenso sulla validità della tua descrizione, non saprei meglio di quanto non lo sappia che hai descritto davvero il sapore del caffè? E se (come è possibile) scoprissi che gruppi diversi di patiti del caffè descrivono diversamente ciò che essi intendono per gusto del caffè, non concluderei, a buon diritto, che non c'è un unico gusto o sapore del caffè, ma ce ne sono molti collegati tra di loro? E se scoprissi perché a tante persone il caffè non piace, e avessi influenza sul mercato del caffè, non esprimerei forse alcune raccomandazioni e consigli per apportare significativi cambiamenti nella propaganda del caffè e nel gusto prevalente per questa bevanda? E comunque, non finirei per conoscere sul gusto del caffè molto di più di quel che conosce la maggior parte dei bevitori di caffè? Ovviamente, sarebbe sempre vero che io non conosco ancora il gusto del caffè, nel senso che mi manca l'esperienza diretta, ma ciò non deve necessariamente significare che mi manca una determinata porzione di informazioni sul caffè.

Perciò ritengo che tu ti spinga al di là del lecito quando affermi: "Una persona che conosce del caffè tutto ciò che si può conoscere senza assaggiarlo, rimane nell'ignoranza di una cosa essenziale su di esso, la *raison d'être* della bevanda". Per amor di discussione concederò che la *raison d'être* del caffè sia che alla gente piace berlo (anche se in generale la relazione tra la produzione e i gusti dei consumatori è un po' più complessa di così); ma chiunque può sapere che a moltissime persone piace il caffè e può dedicare la sua vita a coltivare o a vendere caffè, anche uno a cui il caffè non piace o che addirittura non lo ha mai bevuto. Perciò non riesco proprio a vedere quale sia la cosa essenziale del caffè di cui una tale persona debba rimanere ignorante. L'esclusione da quel particolare piacere che molti ricavano dal bere il caffè è ovviamente una perdita, ma non rappresenta, di per sé, un difetto di conoscenza, perché, sia coloro che conoscono il gusto del caffè che coloro che non lo conoscono, sanno o possono sapere che a molte persone piace il caffè e a molte altre non piace.

Tuttavia, potresti dire, ci deve essere qualcosa che coloro che hanno bevuto il caffè sanno e che quelli che non lo hanno mai bevuto non possono sapere: il fatto di aver bevuto il caffè. Su questo punto concordo con te. Questa è la riserva alla quale mi riferivo precedentemente, quando dicevo che, se non fosse per questo, i ciechi dalla nascita potrebbero

avere tutte le conoscenze proposizionali che hanno i vedenti: essi non possono sapere di avere la vista, perché non ce l'hanno, e quindi non possono sapere che han visto i colori o altre cose. Possono sapere tutto quello che i vedenti sanno sui colori e sulle altre cose visibili (anche se capita molto di rado), ma non possono sapere di averli visti. Quelli come me, che per un po' hanno avuto la vista ma non riescono ricordarla, non possono sapere di avere ricordi ed esperienze visive. Naturalmente anche le persone che hanno avuto la vista per tutta la vita non possono saper di essere stati ciechi. Nella mia prima lettera ti ho detto che ero disposto ad ammettere che c'è qualcosa che i ciechi dalla nascita non conoscono, e che invece è conosciuta dai vedenti (anche se ritenevo difficile spiegare che cosa fosse); bene, ora penso che quella cosa consista proprio in questo: che noi non sappiamo, e non possiamo sapere, di avere esperienze e memorie del vedere, mentre i vedenti possono saperlo. Ho cercato di dimostrare che ciò crea una differenza minore di quanto si creda; ma è una differenza, e inoltre la differenza tra la nostra esperienza e quella delle persone che hanno la vista (o per lo meno dei ricordi visivi), e tra la quantità di nozioni sugli oggetti visivi che noi concretamente abbiamo e quella dei vedenti, potrebbe forse, se analizzata, avere qualche conseguenza sul significato che i termini visivi hanno per voi e per noi.

2. Significato e comprensione

Nella tua prima lettera dicevi che dovevamo indagare quanto ciascuno di noi due possa capire quella differenza tra noi che attiene al fatto di avere o non avere la vista. Questo, tu hai detto, "introdurrà la questione della comunicabilità di un'esperienza a una persona che non ha mai posseduto niente di corrispondente ad essa". Io ero d'accordo, ed è per questo che, nella mia prima lettera, mi sono un po' addentrato nella questione di cosa i termini visivi possano significare per un cieco dalla nascita o per uno che non ricorda di aver visto.

In quella lettera io ho espresso l'opinione che i ciechi, dato che possono percepire attraverso altri sensi, possono comprendere la vista come un tipo di percezione, e possono comprendere gli altri termini visivi in quanto rappresentano caratteristiche delle cose, sia identiche sia per qualche aspetto simili alle caratteristiche conosciute personalmente attraverso il tatto o l'udito. Ho quindi sostenuto che i ciechi hanno esperienze non visive che, in qualche modo, corrispondono nei dettagli alle esperienze visive e che, in ogni caso, assomigliano all'esperienza visiva nel loro essere informative, e che molto spesso confermano l'esperienza visiva, o ne vengono confermate. Concludevo, pertanto, che i ciechi possono capire 'in

gran parte' i significati dei termini visivi, anche se non penso che possiamo capirli completamente.

Nella tua replica dici di ammettere che i ciechi in una certa misura possono capire i termini visivi, ma di non ritenerli in grado di capire quei termini 'in gran parte'. Per cercare di spiegare questa opinione ti sei richiamato alla distinzione tra conoscenza esperienziale e conoscenza proposizionale, contando, credo, sull'idea che una conoscenza esperienziale, essendo non concettuale e non proposizionale, non può essere comunicata a coloro che non hanno avuto l'esperienza in questione. Ecco perché ho sentito di dover spiegare ampiamente la ragione per cui secondo me non si può dire che una conoscenza è non concettuale, o non proposizionale, nel senso di non poter essere espressa in enunciati col verbo al modo indicativo. Se ho ragione, allora cadrebbe uno dei principali argomenti che tu opponevi alla possibilità che per i ciechi abbiano senso i termini visivi.

Aggiungerei che, se la conoscenza esperienziale fosse davvero non concettuale, non vedo come potrebbe essere trasmessa persino tra coloro che hanno avuto esperienze simili, né come questi potrebbero sapere con tanta sicurezza di avere avuto esperienze simili. Credo di non essere riuscito a spiegare chiaramente la mia idea nella mia prima lettera. Io non volevo dire che le persone non possono sapere di avere, o di aver avuto, esperienze simili, ma che non possono saperlo senza usare concetti.

Ma nella tua lettera c'è anche un'altra fonte di obiezioni a cui non ho ancora replicato. L'idea è che, se pure i concetti possono in fondo affermare o riaffermare qualcosa dell'esperienza, non possono però svolgere questa funzione per coloro che non hanno avuto l'esperienza. In un passo dici: "tu ignori un fatto: ogni concetto empirico deve derivare il suo contenuto visivo dall'esperienza diretta, e tu non puoi apprendere quel contenuto nei termini della tua esperienza, ma sei costretto a capirlo indirettamente, tramite l'osservazione dei comportamenti e la deduzione; pertanto, non solo ti è assolutamente impossibile capire alcuni di quei concetti, ma quasi sicuramente apprendi solo in parte il contenuto degli altri". Più in là affermi: "essendo la sola conoscenza che puoi avere della vista di tipo concettuale, e poiché non puoi sapere in che consista realmente, i concetti che comportano associazioni visive possono avere, per te, solamente un contenuto ridotto. Tu puoi imparare in quale tipo di situazioni vengono usati, e puoi acquisire familiarità con il modo in cui di solito vengono connessi con altri concetti, ma questa è una nozione di 'significato' non più che comportamentista, tipo 'scatola nera'".

Credo di dover iniziare a rispondere a queste affermazioni tentando di spiegare più chiaramente cosa ho in mente quando affermo che i ciechi dalla nascita possono comprendere 'in gran parte', ma non tutto il signifi-

cato dei termini visivi. Innanzitutto, io chiamo 'termine visivo' le parole che rimandano all'atto di vedere o a quel che viene visto. In secondo luogo, il termine 'significato' è un'altra di quelle parole molto ambigue. Di solito si usa distinguere diversi significati di 'significato', e penso che sia giusto (anche se va detto che molti, se non tutti quei significati sono legati da una somiglianza di famiglia, forse addirittura in quanto parti, specializzazioni e sviluppi di un significato base del termine).

Per il momento mi basta distinguere due tipi di significato per i termini visivi: un significato che può essere definito 'concettuale' e uno che può esser definito 'empirico'. Cosa siano i concetti, e anche cosa sia esperienza, sono questioni difficili e complicate e temo che la mia esposizione di questi due tipi di significato non sarà troppo rigorosa; ma spero che sarà sufficiente a indicare che cosa ho in mente. Per 'significato concettuale' (o 'significati concettuali', dato che molte parole hanno più significati concettuali a seconda dei contesti) di una parola intendo il concetto o i concetti che una parola o un gruppo di parole, in una particolare lingua, esprime o rappresenta per coloro che usano quella lingua. Per 'concetto' intendo l'idea o il pensiero di una classe di oggetti, ossia il pensiero di una classe di cose, processi, proprietà, azioni o relazioni, reali o possibili, fisici o mentali, o il pensiero di altri oggetti che forse non rientrano in nessuna di queste categorie (ad esempio numeri o periodi di tempo). I concetti (insieme con i connettivi logici) sono le componenti fondamentali delle proposizioni, di ciò che è formulato in enunciati col verbo al modo indicativo, e queste sono (insieme ai connettivi logici) le componenti di catene di pensieri e di argomentazioni, le quali sempre iniziano e finiscono con l'affermazione o la negazione che gli oggetti di determinati concetti appartengono o no a una medesima totalità.

Se uno non capisce il significato concettuale di una parola, spesso è possibile spiegarglielo indicandogli una classe di oggetti che abbia come sottoclasse la classe di oggetti rappresentata dal concetto espresso dalla parola, e quindi specificando come tale sottoclasse si distingua dalle altre sottoclassi; spesso quest'operazione viene fatta tramite altre parole. I significati delle parole descritti nel dizionario per lo più rientrano in ciò che io definisco significati concettuali delle parole. Sebbene un singolo individuo possa proporre nuovi concetti, o nuovi significati concettuali per alcune parole, e nuove parole per i concetti, generalmente deve farlo attraverso l'uso di parole i cui significati concettuali non sono determinati dalle decisioni di singoli individui, ma solo dall'uso concorde di coloro che parlano la lingua in questione. Che sia stato determinato per consenso tra gli utenti di una lingua o su proposta di un singolo, il significato concettuale di una parola, una volta stabilito, deve essere considerato come *il significato di quella parola*, in quel contesto, per individui che parlano quella lingua,

chiunque essi siano. I significati concettuali non sono suscettibili di variazioni, da individuo a individuo, a seconda della loro esperienza, o, in periodi diversi, a seconda dei cambiamenti della loro condizione materiale o psicologica, poiché la costanza del significato è essenziale, se le parole devono giocare un ruolo sia nella comunicazione dell'esperienza, sia nella discussione razionale (ed è per facilitare la comunicazione e la discussione razionale che le parole hanno significati concettuali).

Con 'significato esperienziale' ho inteso indicare le associazioni e le risonanze che le parole suscitano nella mente dei singoli individui in base alle loro particolari esperienze. Per 'associazioni' suscitate da una parola intendo, non solo la successione di parole che gli individui possono immaginare ascoltando, leggendo o pensando a una parola, ma anche l'immagine sensoriale che questa parola può far scaturire nella loro mente, i ricordi che può risvegliare, le emozioni che può generare e i desideri e le intenzioni che può suggerire. Per 'risonanza' di una parola io intendo gli effetti, spesso difficilmente descrivibili, che la parola può avere sulle emozioni e su altri sentimenti, o sullo stato d'animo degli individui. Il significato esperienziale di una parola è sempre il significato *personale* che la parola ha per un particolare individuo; e sebbene una parola possa avere un significato esperienziale uguale o simile per individui diversi, il significato, in questo senso, varierà spesso da individuo a individuo, e anche, nella stessa persona, da un periodo all'altro, a seconda della condizione in cui la persona si trova quando o pronuncia quella parola o viene a contatto con essa.

Ci sono due tipi di comprensione che corrispondono, in qualche misura, a questi due tipi di significato e che possono essere definite, rispettivamente, 'comprensione concettuale' e 'comprensione empatica'. La comprensione concettuale è comprensione delle parole, e sussiste quando apprendo correttamente le idee per esprimere le quali quelle parole sono state usate. La comprensione empatica è comprensione di ciò che avviene nelle persone, e sussiste quando (spesso attraverso la comprensione concettuale delle parole) io riesco a ricordarmi, o a immaginare correttamente, quel che altre persone (a volte a causa di parole con cui son venute a contatto) vivono o hanno vissuto. C'è un terzo tipo di comprensione, anch'essa connessa col significato esperienziale delle parole, il tipo di comprensione posseduta da certi pubblicitari, da certi propagandisti e da certi scrittori creativi, e fortemente desiderata da alcuni innamorati: la comprensione di come agire sulle persone con le parole. Potremmo chiamarla 'comprensione retorica'.

Le parole non sono affatto usate sempre per esprimere concetti, né hanno sempre (forse nemmeno spesso) una grande quantità di significato esperienziale. Persino nei termini primariamente visivi possono mancare

sia il significato concettuale che quello esperienziale, per esempio in un'esclamazione del tipo: "Guarda qua!". È molto comune l'uso di parole relative alla vista per veicolare concetti non visivi, come quando uno dice: "Non vedo la logica di questo argomento". Ma direi che, anche nei molti casi in cui i termini visivi vengono usati letteralmente come tali, i loro significati concettuali possono essere compresi, e compresi pienamente, senza limitazioni, dai ciechi dalla nascita. Perché non dovrebbero capirli? Come ho cercato di dimostrare nella mia ultima lettera, tutti noi possiamo pensare chiaramente a classi di oggetti di cui non si conosce, o addirittura non si può conoscere, per esperienza nessun elemento. Per esempio, possiamo pensare a oggetti materiali che esistevano prima che esistesse una qualsiasi creatura animata. L'esperienza diretta di ciò che essi denotano non è necessaria per dare un *significato concettuale* alle parole. Ciò che è necessario è stabilire se i concetti hanno un'applicazione, se al significato concettuale delle parole corrisponde qualcosa di realmente esistente, e anche qui l'esperienza può costituire una prova molto indiretta. Per sapere che un concetto ha un'applicazione non è certo necessario sperimentare attraverso i sensi ciò a cui quel concetto si applica. È sufficiente che l'esperienza sensoriale fornisca dati solidi da cui si possa inferire con sicurezza l'esistenza di un oggetto che cade sotto quel concetto.

Dunque, se capisco che la vista, come l'udito, è una facoltà percettiva (solo che la vista dipende dal funzionamento degli occhi), che la luce, come il suono per l'udito, è sia un oggetto sia qualcosa che facilita il vedere, che, come ascoltare significa udire direttamente, così guardare significa vedere direttamente, che ci sono differenze tra un'occhiata e uno sguardo, tra squadrare, scrutare, occhieggiare e sbirciare, tra sguardi amorevoli e sguardi glaciali, tra sguardi scherzosi e sguardi solenni, e così via, allora non mi pare affatto sorprendente che io ritenga di comprendere concetti come 'vista' e 'luce' con la stessa completezza con la quale li comprendo i vedenti; né c'è da stupirsi se mi sono già fatto un'idea abbastanza dettagliata di queste differenze, né se sono convinto che, se volessi, potrei scoprire piuttosto velocemente ciò che su di esse non so. E ancora, dato che attraverso il tatto e il senso cinestesico ho già la nozione di misura e di forma degli oggetti e di distanza tra di essi, non mi pare stupefacente se ritengo di comprendere i giudizi espressi dai vedenti su questi argomenti (anche se, suppongo come molti vedenti, io non capisco gran che dei meccanismi impliciti nella produzione di quei giudizi, in particolare ho una certa difficoltà nel capire come ciò che deve arrivare agli occhi in forma bidimensionale possa essere trasformato in immagini tridimensionali). Dopo tutto c'è, in genere, una buona corrispondenza tra i miei giudizi in merito, derivanti da un'esperienza non visiva, e quelli che i vedenti formulano in base alla vista, a parte il fatto che, come molti ciechi, tro-

vo che alcune stime della distanza basate sulla vista non sono molto accurate. Questo non solo consolida la mia convinzione che io comprendo ciò che i vedenti dicono su questi argomenti, ma costituisce, dentro la mia esperienza, una base all'ampia e generale fiducia che ho nella loro testimonianza visiva. Dato che io posso percepire gli oggetti come ruvidi o levigati, solidi o fragili, sporchi o puliti, nuovi o consumati, caldi o freddi, in movimento o fermi, perché non dovrei capire i vedenti quando dicono che loro vedono gli oggetti con queste o con altre caratteristiche?

I nomi dei colori e i giudizi estetici visivi possono sembrare problematici per chi non ha mai avuto (o non ricorda) esperienze visive, e spero veramente di aver modo al più presto di trattare questo argomento. Per il momento dirò solo che i concetti fondamentali non costituiscono un grande problema per la gente come me. Dopo tutto anche i suoni hanno un timbro, che spesso viene chiamato 'colore', dovuto ai diversi armonici dei diversi strumenti, un colore che può essere morbido o duro, scuro o brillante (sia per i ciechi che per i vedenti), pieno o acuto. Di come i colori visivi possano essere stridenti o armoniosi, ci si può fare un'idea dalle dissonanze e consonanze, ma, a parte questo, non è difficile comprendere l'idea che una luce composta da frequenze diverse possa avere effetti diversi su coloro che la vedono, e che alcuni di questi effetti e alcune loro combinazioni possano essere più piacevoli, stimolanti o armoniche di altre.

Ma se tu ritieni che esistano dei concetti visivi che le persone come me non possono comprendere, o non possono comprendere pienamente, dimmene qualcuno, o dimmi cosa c'è in essi che ci dovrebbe sfuggire. Che cos'è che tu puoi pensare, che può avere un ruolo in un tuo ragionamento, ma che noi non possiamo pensare né far entrare in un nostro ragionamento? Qualunque cosa sia, se non può esser articolata in concetti non può neppure entrare in un ragionamento, e quindi non è un'entità di tipo concettuale, almeno nel senso in cui io concepisco i concetti.

Se però ciò che hai in mente non è ciò che io chiamerei un concetto, ma una *parola*, allora concordo pienamente che molte parole relative alla vista hanno, per molte persone, dei contenuti che, per noi, non sono direttamente presenti in esse; questi contenuti sono le immagini visive associate alle parole e, più generalmente, quelle parti del loro significato esperienziale che sono direttamente in rapporto con l'esperienza visiva o con il ricordo visivo. Le immagini e/o gli altri aspetti del significato esperienziale sono e devono essere irrilevanti per il significato concettuale, ma per coloro per i quali esse hanno un significato esperienziale sono parte del significato complessivo della parola. Tuttavia, i termini di colore possono avere un qualche significato esperienziale anche per persone come me, come spiegherò più completamente in una lettera successiva; ma quella

parte di significato esperienziale che è composta di immagini visive o che, in ogni caso, è in rapporto diretto con l'esperienza visiva deve necessariamente mancare dal nostro significato esperienziale delle parole. Questa circostanza non riduce minimamente, credo, la nostra capacità di ricevere o di comunicare conoscenze o idee sulla vista o sui suoi oggetti, né di partecipare a discussioni razionali su questi temi o su qualsiasi altro, ma rimane un fatto ineliminabile, e probabilmente riduce le nostre possibilità di riuscire in un certo tipo di retorica e di poesia, o, in qualche modo, nella retorica e nella poesia *tout court*.

Ma il fatto che le parole connesse alla vista manchino per noi di quel significato esperienziale che è direttamente legato all'esperienza visiva non significa che ci sia preclusa la comprensione empatica delle esperienze visive degli altri o il significato esperienziale che le parole relative alla vista hanno per i vedenti. Se una donna vedente mi dice che dopo una certa esperienza, o dopo aver letto una certa storia, è rimasta ossessionata dall'immagine visiva di un viso di un bambino morto, questo, per me, è intelligibile (non semplicemente nel senso che io posso capire il significato concettuale di ciò che lei dice, ma anche nel senso che io posso immaginare qualcosa di quello che lei percepisce e da cui è agitata). Ciò potrebbe dipendere dal fatto che posso immaginare cosa significhi essere ossessionati dal suono della voce di un bambino morto, ma non credo che la spiegazione debba essere necessariamente questa. Si può essere agitati anche solo a causa dei pensieri. Ma io penso che ci sono due diversi gradi (equivalenti forse a due diversi generi), di conoscenza empatica. C'è il tipo a cui si perviene mediante l'esercizio dell'immaginazione (il quale di per sé non implica la presenza nella mente di alcun genere di immagini, sebbene spesso le utilizzi), e c'è il tipo fondato sul ricordo reale di un'esperienza identica o molto simile a quella dell'altro (di nuovo: il ricordo, secondo me, non comporta necessariamente la presenza di immagini, sebbene, spesso, esse compaiano). Alcune persone hanno un'immaginazione eccezionalmente sviluppata e possono ricreare da sole (e anche per gli altri, se sono scrittori o attori) esperienze altrui che loro personalmente non hanno mai avuto. Può darsi che lo farebbero meglio se avessero avuto lo stesso tipo di esperienza, ma, in tutti i casi, la maggior parte delle persone può identificarsi molto meglio con esperienze altrui se essa stessa ricorda di averle provate, e questo è un altro degli importanti vantaggi dell'essersi fatto una propria esperienza.

Quindi, sebbene non sia necessariamente del tutto privo di comprensione empatica per le esperienze visive dei vedenti, un cieco che non ricordi alcuna esperienza visiva probabilmente sarà carente in questo tipo di comprensione dato che non potrà produrre ricordi o esperienze proprie direttamente rilevanti, né, naturalmente, potrà aiutarsi trovando nelle

parole un qualche significato esperienziale legato alla propria esperienza o ricordo del vedere. In questa misura per lui il significato esperienziale delle parole a denotazione visiva è ridotto, e quindi è limitata la comprensione empatica dell'esperienza visiva degli altri e dell'aspetto visivo del significato esperienziale che le parole hanno per i vedenti.

Questa, credo, è la verità contenuta nei passi della tua lettera che ho citato nel corso di questa mia risposta. Ma io penso ancora che sia giusto dire che i ciechi dalla nascita possono capire in gran parte il significato dei termini visivi, e non soltanto perché, in un numero enorme di occorrenze delle parole, il loro significato esperienziale non riveste alcuna importanza per nessuno, o perché alcuni termini visivi acquistino per il cieco un certo significato in virtù delle somiglianze e delle coincidenze tra la vista e altri tipi di percezione sensoriale, ma soprattutto perché il significato concettuale, che per loro è pienamente accessibile, costituisce gran parte del significato complessivo delle parole. Le parole ci mettono in condizione di fare molte cose agli altri e a noi stessi: incitare e placare, spaventare e confortare, tormentare e supplicare, biasimare e incoraggiare, provocare rabbia e far divertire, torturare e deliziare, litigare e accordarsi, ma possono fare e significare queste e altre cose solo perché ci rendono capaci di pensare e di trasmettere il pensiero. La trasmissione di significati concettuali e di proposizioni che raffigurano più o meno accuratamente come gli oggetti corrispondenti a quei significati sono in relazione tra loro è lo scopo principale delle parole, ed esse possono svolgere questo ruolo per i ciechi esattamente come per qualsiasi altra persona, dal momento che le raffigurazioni proposizionali non sono affatto immagini sensoriali, ma immagini-pensiero.

3. Osservazioni finali

Speravo di discutere più a fondo, in questa lettera, non solo della cecità in rapporto con i colori e con l'estetica delle arti figurative, ma anche dei modi diversi in cui ciechi e vedenti giungono a conoscere una persona. Spero anche che presto potremo occuparci di certe differenze nella struttura psicologica dei ciechi stessi, ma anche dei vedenti. Ma, di nuovo, questa lettera è già abbastanza lunga.

Prima che la chiuda, però, vorrei tornare su una questione sollevata nella tua ultima lettera, alla quale un po' ho già risposto nella mia ultima lettera, ma su cui vorrei dire un'altra parola. Tu ti chiedevi in che misura i ciechi dalla nascita sentano la mancanza della vista. Data la piega che ha preso la nostra discussione, e in particolare la mia continua insistenza sul fatto che i ciechi dalla nascita sono in grado di capire ciò che non ci si

aspetterebbe che capiscano, potresti avere avuto l'impressione (nonostante le mie osservazioni in proposito) che, se non i ciechi in genere, per lo meno *io* non senta molto la mancanza della vista e non la ritenga molto importante. Una cosa è certa: né io né, credo, la maggior parte dei ciechi che non ricordano di aver veduto, sentiamo molto la mancanza del *piacere* della vista. Non è che noi non crediamo che questi piaceri siano molti e intensi: per parte mia, sono pienamente convinto che, per molte persone dotate della vista, la perdita dei piaceri che essa reca è una porzione importante del danno complessivo che la cecità comporta, e per alcuni è di gran lunga la *più* importante. Ma, come ho detto nella mia ultima lettera, anche se un individuo può desiderare ardentemente dei piaceri che non ha provato, io non penso che i ciechi dalla nascita, o coloro che non hanno memoria della vista, si struggano per il desiderio del piacere di vedere i fiori, i tramonti, le opere d'arte, o anche il viso delle persone amate. Tuttavia niente, in questa o nella mia lettera precedente, intendeva insinuare che la vista non sia una facoltà meravigliosa e preziosa. I problemi pratici connessi con l'essere cieco sono gravi e quasi perennemente presenti; ma in più (sebbene io non desideri ardentemente i piaceri che giungono attraverso gli occhi e sebbene abbia affermato, temo fino ad annoiarti, che ai ciechi, in linea di principio, non è precluso alcun tipo di conoscenza) io sento di continuo la mancanza della quantità di conoscenza che otterrei (e della facilità e rapidità con cui io la otterrei) se avessi la vista. Inoltre (e questo è ciò che, a questo punto, volevo sottolineare in particolare) mi colpisce sempre il pensiero di quanto sarebbe *interessante* vedere. Spesso, quando son seduto in autobus, o cammino per strada, penso, non che sarebbe sempre piacevole, ma che certo sarebbe infinitamente più interessante essere capaci di osservare il viso delle persone. Dico questo non per suscitare compassione, ma per tentare di neutralizzare l'impressione, che temo questa mia lettera e quella precedente potrebbero dare, che io viva pacifico e beato nella mia condizione di cecità. Non credo che sia questo ciò che sento. Ma, proprio perché noi ciechi abbiamo veri problemi e vere carenze, è particolarmente importante che non ce ne vengano attribuiti di fittizi.

Tuo,

Martin

LETTERA 6

Bryan Magee a Martin Milligan

Caro Martin,

innanzitutto lasciami chiarire che questa lettera è scritta in risposta alla sola tua lettera numero quattro. Avevo appena finito di scriverla, e la stavo rileggendo, quando mi è arrivata la lettera numero cinque. La mia risposta a questa sarà contenuta in una lettera a parte, che sarà la numero sette. Quando avrò scritto quella, te le spedirò tutte e due insieme.

La lettera numero quattro non ha fornito solo alimento per il pensiero, ma un vero banchetto. Quando mi sono impegnato in questa corrispondenza sapevo che ci sarebbero stati campi dorati da mietere, ma ho sottovalutato la loro dimensione e anche, credo, i problemi connessi alla loro mietitura.

Una delle tipiche questioni che ho sollevato nella mia lettera di apertura era: "Che differenza produce il fatto che tu sia cieco e io vedente nei concetti empirici che noi formiamo, per esempio nel nostro concetto di cosa sia conoscere una persona?". Anche se mi sembra sciocco dirlo ora, io davo più o meno per scontato in che consiste la differenza tra essere cieco ed essere vedente, e mi aspettavo che bastasse discuterne brevemente per poi passare a quella che io consideravo la questione principale, cioè quale differenza *quella* differenza producesse nelle nostre rispettive concezioni della realtà.

Ora mi rendo conto che non è così. Quale sia la differenza tra esser cieco e vederci è un quesito intricato, o piuttosto un ombrello sotto il quale si assiepa una quantità spaventosamente grande di quesiti intricati. Ma, come tu hai giustamente detto nella prima pagina della tua lettera, la numero quattro, non possiamo evitare di occuparci di quei quesiti, prima di procedere a considerare in che modo le nostre risposte incidono sulle rispettive concezioni del mondo. Questo ci costringerà a discutere argomenti non filosofici, il che, credo, non è cosa che ci debba preoccupare. Mi è sempre sembrato intellettualmente poco serio lasciar cadere proble-

mi interessanti solo perché non hanno l'etichetta giusta. Credo che in questa corrispondenza, cosa sia o non sia un quesito filosofico non dovrebbe preoccuparci. "Cos'è un quesito filosofico?" è esso stesso un quesito filosofico; e per di più, tale che filosofi diversi hanno notoriamente dato risposte contrastanti. In ogni caso, di norma dovremmo aspettarci di trovare i problemi filosofici racchiusi in un contesto di domande non filosofiche su come stanno le cose.

Gran parte della tua lettera mi sembra motivata da una fiera convinzione (no, qualcosa di più, una feroce determinazione) che i ciechi non debbano essere considerati inferiori a causa della loro cecità. La vivacità e la forza di questo sentimento sembrano dovuti al fatto che attualmente in gran parte del mondo sono davvero considerati inferiori, e così fino a poco tempo fa erano generalmente considerati in Europa e Nord America; e che, anche in Europa e Nord America l'auspicabile cambiamento di atteggiamenti è lontano dall'essere completato. Con tutto questo io sono d'accordo. E, ciò che è più importante, condivido le emozioni che suscita in te. Nel mio libro *The New Radicalism*, pubblicato nel 1962 scrivevo, a pagina 59: "Ciò che tutti gli esseri umani hanno in comune, in virtù della loro comune umanità, è tale che, in confronto, le differenze sono trascurabili. Per quanto bestiali alcune persone possano essere, il fatto che sono persone è più importante del fatto che sono bestiali. E, per quanto riguarda le distinzioni tipo maschio/femmina, capace/incapace, ricco/povero, istruito/analfabeta, nero/bianco, comunista/democratico, tutte scolorano nell'insignificanza di fronte al fatto che noi tutti siamo persone".

Subito dopo la pubblicazione di quel libro ho realizzato per la televisione molti documentari che in realtà erano soltanto un'illustrazione di questo brano: programmi sui neri, sugli omosessuali, sulle prostitute e i loro clienti, i tossicodipendenti, i criminali psicopatici e ogni sorta di altri esseri umani, compresi i membri del partito comunista. A quei tempi bisognava litigare anche per far riconoscere una donna come un membro del genere umano in piena regola. Il pieno riconoscimento della nostra comune appartenenza all'umanità, e quindi la concretizzazione di tale riconoscimento nei nostri atteggiamenti e nei nostri ordinamenti sociali è stata una battaglia in cui posso affermare di essere stato, nel mio piccolo, una specie di pioniere in televisione. A due documentari sugli omosessuali (frutto di una ricerca che ho poi pubblicato in un libro tradotto in molte lingue) venne, a quel tempo, riconosciuto il merito di aver contribuito alla realizzazione di fondamentali riforme legislative. Dunque veramente io comprendo i tuoi sentimenti per questo principio di umanità, e condivido in parte la loro intensità.

Ma, sicuramente, il punto è che gli esseri umani van considerati tutti uguali quanto a valore, dignità, importanza morale, diritti, opportunità e

considerazione. Non è che gli uomini siano uguali quanto a proprietà descrivibili, o possano fare tutti le stesse cose, e non ci siano importanti differenze nella vita che gli è concesso di vivere. Qui la distinzione tra fatti e valori fa sentire tutto il suo peso. Alcuni individui, in situazioni di enorme importanza pratica, sono capaci di fare molte meno cose di altri, e nondimeno essi hanno la stessa dignità *in quanto esseri umani*. Un individuo paralizzato dal collo in giù è impedito nel senso più crudo della parola, e la vita è piena di cose che egli non può fare, ma *come persona* conta tanto quanto ogni altra. Alcune religioni esprimono questo concetto affermando che siamo tutti figli di Dio o che Dio ci ama tutti allo stesso modo. Io non sono religioso, ma sottoscrivo l'opinione sugli esseri umani che queste frasi tentano di esprimere. Tutte le persone, quali che siano le loro capacità o incapacità, devono essere pienamente rispettate come persone, e mai paternalisticamente protette. Allo stesso tempo sarebbe assurdo, specialmente nei casi estremi, negare le differenze fattuali, puramente descrittive, tra di essi. Anzi, negare quelle realtà probabilmente ci impedirebbe di affrontarle in modo appropriato.

Penso che sia importante che noi, qui, non confondiamo due differenti considerazioni. Nella tua lettera c'è un tremendo sforzo per minimizzare le differenze pratiche che esistono tra i vedenti e i ciechi, ovviamente perché tu non vuoi che i ciechi siano considerati meno dei vedenti, ma questo atteggiamento potrebbe condurre tutta la nostra impresa fuori strada. Per la nostra indagine è essenziale un riconoscimento veritiero e oggettivo di tali differenze. Infatti ci siamo assunti l'impegno di metterle in primo piano e di esaminarle. Ciò è in completa antitesi con l'opinione, espressa nella tua lettera, che sia "gravemente sbagliato e dannoso dare grande rilievo a quelle differenze tra esseri umani che non possano esser facilmente rimosse o ridotte", e a meno che, come spero, tu non sia pronto a considerare soddisfatte dalla parte restante della tua lettera le condizioni che poni subito dopo in quella frase, io non vedo come noi possiamo metterci a lavorare per fare ciò che ci siamo impegnati a realizzare.

Ma questo non è l'unico ostacolo. La tua rabbia ha un risvolto personale. Tu sospetti che io, personalmente, abbia scritto in un modo inteso a rimettere i ciechi al loro posto, e a pagina 49 insinui che io sia rimasto esasperato dalla tua presunzione. Tu sospetti che io sospetti che i ciechi siano incapaci di stabilire rapporti privati di intimità con i vedenti, o proficui rapporti di lavoro con i colleghi vedenti e, in genere, di operare in modo soddisfacente nella società (e quindi sospetti che io alberghi la convinzione che il posto adatto a loro sia fuori della società, che vadano confinati a vivere solo tra loro). Di fatto io non penso nessuna di queste cose, e, ciò che è più conta, non ne ho detta nessuna; al contrario, nella lettera

che ha iniziato questa corrispondenza tu potrai leggere, a pagina 14, che io ho detto, e ho fatto chiaramente capire, esattamente l'opposto.

Ciò che dovremmo fare insieme, a questo punto, è provare a identificare ed esplicitare chiaramente delle differenze esperienziali cruciali tra vedenti e ciechi, per poi poterci chiedere quali ulteriori differenze quelle differenze producono sui concetti che noi ci formiamo. In quest'indagine nessuno di noi penserà alla superiorità o all'inferiorità dell'uno o dell'altro. Ciò non ha niente a che fare con il nostro compito. E non sospettare che io alberghi segretamente sentimenti del genere. Quando bolli il mio atteggiamento con termini come 'missionario', 'predica' e 'vangelo' (a pagina 53) tu lo fraintendi tanto perversamente quanto quando mi attribuisi sentimenti di esasperazione di fronte alla tua cosiddetta presunzione. Le frasi che tu giudichi così sono scritte in termini che son sicuro la maggior parte dei vedenti approverebbe. Su questo ho fatto anche un piccolo controllo sottoponendo queste frasi al giudizio di altre persone, e sempre con lo stesso risultato. Penso che il tuo errore sia stato di non prendere sul serio esattamente ciò che ho scritto. Io ho detto che la vista è un fondamento stesso della *vita ordinaria*, e che, sempre nella *vita ordinaria*, le più minute interazioni quotidiane non sarebbero *quelle che sono* se l'esperienza visiva non fosse condivisa. Le parole che io ora scrivo in corsivo sono parole che ho usato allora, e hanno il significato che io volevo attribuirgli. E gli enunciati in cui esse compaiono sono veri. La situazione dei ciechi non è ordinaria, e una grande parte delle più minute interazioni quotidiane che han luogo tra i vedenti, a loro sfugge, come tu esprimi in modo commovente a pagina 53. Ma da questo fatto, sul quale tu concordi, a me non è mai venuto in mente di trarre la falsa conclusione che i ciechi non siano in grado di comunicare con gli altri in un'ampia gamma di modalità, comprese alcune delle più raffinate, o di stabilire con essi, *tramite altri mezzi*, i rapporti più vari, compresi quelli di intimità. Al contrario, so bene che lo fanno, ed è questo che fa sorgere molte delle domande che noi ci dobbiamo porre.

La nostra più grande difficoltà consiste nel fatto che il confronto diretto tra ciò che significa essere ciechi e ciò che significa essere vedenti può essere fatto solamente da qualcuno che è stato ambedue le cose, e agli effetti pratici né tu né io siamo in questa posizione. Ma questo non è un ostacolo al nostro compito, al contrario, se tu potessi ricordare la vista, i tuoi concetti empirici avrebbero contenuti visivi e queste differenze tra di noi, che vogliamo sondare, non esisterebbero. Dunque è essenziale al nostro progetto che questa differenza esista.

Diderot lo rimarca nella sua *Lettera sui ciechi* (che ho appena letto), in cui ho ritrovato molte delle cose che tu e io ci siamo scritti nelle nostre lettere. "Si tenta di restituire la vista ai ciechi dalla nascita; ma a guardar bene si scoprirebbe, credo, che la filosofia potrebbe trarre un gran van-

taggio interrogando un cieco assennato. Si imparerebbe quel che avviene in lui, e confrontandolo con quel che avviene in noi forse, da questo confronto, si potrebbe ricavare la soluzione delle difficoltà che rendono la teoria della vista e dei sensi così intricata e così incerta". E più avanti: "preparare e interrogare un cieco dalla nascita sarebbe un compito non indegno delle abilità combinate di Newton, Descartes, Locke e Leibniz"; ora mi rendo conto di quanto fosse acuta quest'osservazione.

Un altro libro che ho letto è *Touching the Rock* di John M. Hull,¹ che non riguarda un cieco che ottiene la vista, ma un vedente che diviene cieco, cosa accaduta all'autore intorno ai quarant'anni. È pieno di interessanti contrasti tra i differenti tipi di esperienza. Ecco alcuni esempi:

A un cieco occorre più tempo per conoscere qualcuno. (p. 16)

Per me il volto non ha più la posizione centrale che occupa nei normali rapporti umani. (p. 17)

Mi diventa sempre più difficile capire che le persone hanno un'immagine esterna, di dare un significato all'idea che esse hanno un aspetto fisico. (p. 18)

Per un cieco la percezione del mondo è confinata, con l'unica eccezione del suono, a ciò che è alla portata del suo corpo o di qualsiasi estensione del corpo a lui disponibile, ad esempio il bastone. (p. 28)

L'universo delle cose tangibili produce tante zone di realtà quante ne può toccare il mio corpo, ma ciò sembra possibile soltanto a una zona per volta. Posso esplorare i listelli di legno della panchina del parco con la punta delle dita, ma non posso, allo stesso tempo, concentrarmi sull'esplorazione della ghiaia del viottolo con le dita del piede. Posso usare tutte le dita per esplorare la forma di un oggetto, ma sarebbe veramente difficile esplorare simultaneamente due oggetti diversi, uno per mano. (p. 61)

La natura intermittente del mondo acustico è una delle sue caratteristiche che più colpiscono. Al contrario, il mondo percepito con la vista è stabile e continuo. (p. 63)

Per il sordo le persone hanno una presenza permanente; ci sono sempre, in ogni momento, ogni giorno. Per il cieco non ci sono a meno che non parlino. Molte volte ho continuato a conversare con un amico vedente, per poi scoprire che ormai non c'era più. (p. 72)

Le persone che vedono fanno fatica a capire che per un cieco è tutto quanto il corpo a funzionare come un organo di senso. La co-

noscenza che il corpo ha dell'ambiente non eccede le dimensioni del corpo stesso, se non grazie al bastone e ai suoni che provengono dall'esterno. Questa è una situazione talmente curiosa, un tipo di realtà talmente strana per il corpo nel mondo, che i vedenti fanno fatica anche solo a figurarsela. (p. 119)

Le diverse modalità con le quali la persona cieca sperimenta il movimento stanno a indicare che, nel suo caso, la normale relazione che sussiste tra corpo e mondo esterno è stata interrotta. (p. 136)

Queste sono differenze enormi, le cui conseguenze vanno ben al di là di quelle immediatamente visibili. Eppure sono solo alcune delle cose che Hull osserva. C'è, per esempio, uno straordinario brano (p. 159) su come è diverso, per i vedenti e per i ciechi, visitare una città sconosciuta e su come sono differenti i termini in cui essi si fanno un'idea della città, cosicché, poi, il nome di quella città evoca qualcosa di molto differente in loro. È diverso il risveglio la mattina (p. 52): "Quel che conta, al risveglio, non è che è mattina, ma che c'è una presenza. A darmi ristoro è l'esser sveglio in presenza delle persone che amo". Devo dire che la descrizione che Hull fa di queste, e di una moltitudine di altre differenze tra ciechi e vedenti mi suona molto autentica e veritiera. Inoltre so che il suo libro è stato accolto bene sia dai ciechi sia dai vedenti. Dev'esserci per forza un'immensa differenza di natura e di contenuto tra i concetti empirici di chi abbia avuto solo esperienze di tipo visivo e quelli di chi ha avuto solo esperienze di tipo non visivo, anche se usano le stesse parole ('città', 'viso', e il resto) e tramite esse riescono a comunicare tra loro; per lo meno, se è corretta la diffusa e antica opinione della maggior parte dei filosofi occidentali che per essere veramente dotati di senso i concetti empirici devono derivare dall'esperienza ed essere *riconvertibili in esperienza*.

Che i fruitori del linguaggio possano comunicare efficacemente tra loro sebbene la connotazione dei concetti che usano sia così varia, si sarebbe tentati di spiegarlo, in parte, col fatto che la denotazione è la stessa. Per ambedue 'Londra' significa quella particolare città che è la capitale dell'Inghilterra; 'svegliarsi' significa cessare di dormire e divenire coscienti; e così via. Questo rimane vero indipendentemente dalle profonde differenze di carattere tra le loro esperienze di essere a Londra o di svegliarsi. Allora, però, sorgono dei problemi strani sulla riconversione dei concetti empirici in esperienza. Io non condivido la filosofia dell'ultimo Wittgenstein; ma una delle sue attrattive potrebbe essere quella di offrire una soluzione a tali problemi.

Ora, però, sto divagando (o forse sto correndo troppo). Ho voluto citare il libro di Hull perché insiste sul fatto che l'esperienza dei ciechi, rispetto a quella dei vedenti, è priva di qualità e contenuti insostituibili, ma

¹ John M. Hull, *Touching the Rock*, Arrow Books, London 1991. [Trad. it. *Il dono oscuro. Nel mondo di chi non vede*, Garzanti, Milano 1992].

l'autore, essendo cieco, non è sospettabile di volere umiliare i ciechi, né di volerli proteggere paternalisticamente o di renderli incapaci di inserimento nella vita sociale. Fatto questo, voglio reclamare lo stesso privilegio per me. Voglio poter dire candidamente quello che penso, senza che si facciano illazioni sulle mie motivazioni, soprattutto se mi sono sbagliato. Ciascuno di noi due deve formulare onestamente la propria opinione e difenderla nella discussione come meglio sa fare. Ma dobbiamo *farla* questa discussione, non evitarla. Se sei pronto a procedere in questo modo, non starò a lagnarmi che una così grande parte della tua scorsa lettera consista in un attacco violento contro opinioni che io non ho espresso e che non ho. Purtroppo una difesa appassionata del bisogno e del diritto dei ciechi all'inserimento, insieme a tutti gli altri, nel contesto della società umana non è ancora diventata obsoleta, e quella contenuta nella tua lettera conteneva argomentazioni per me nuove, sicché ho anche imparato qualcosa. Ma la considero una digressione, come un extra. Ora torniamo al punto.

Ci sono alcune concessioni che devo fare. Il coinvolgimento emotivo che tu imputavi alla mia lettera, a un certo punto ci era entrato davvero, ma per ragioni ben diverse da quelle che tu mi attribuisce. Ti avevo già detto, a suo tempo, il motivo principale: il risentimento per la tendenza di persone per altri versi intelligenti a svalutare gli aspetti affettivi, sensoriali ed estetici della vita in favore degli aspetti intellettuali; i quali, certo, hanno il loro posto, e anche un posto importante, ma uno tra gli altri, non il più importante. È interessante che, se nella tua ultima lettera si sono insinuate delle emozioni bellicose la cui origine vera è estranea alla nostra corrispondenza, la stessa cosa, lo ammetto, è avvenuta nella mia lettera. Forse questo dovrebbe metterci tutti e due in guardia. Nel mio caso, qualsiasi tratto polemico che possa essere emerso ha origine in certi aspetti della mia storia personale.

Ho fatto i miei studi di filosofia a Oxford, in un periodo in cui l'ortodossia dominante era la filosofia linguistica. Io non l'ho mai adottata, e, dato che era così di moda, quando la criticavo mi trovavo quasi sempre in minoranza, per lo meno tra filosofi. Una delle cose su cui obiettavo era la sua persistente tendenza (dovuta al fatto che si occupava quasi esclusivamente del linguaggio) a procedere come se tutta la conoscenza fosse proposizionale. Nessuno dei suoi filosofi, per quanto ne so, lo sosteneva apertamente, ma molta, se non la maggior parte della loro attività filosofica lo presupponeva. Parlavano come se l'Uomo fosse un *homo loquax*. Ho combattuto contro i vari sostenitori di questa moda per tanti di quegli anni, e sempre da una posizione di isolamento, che su questo argomento sono diventato particolarmente suscettibile di arrabbiarmi. A essere onesto, è proprio questo l'errore in cui mi è sembrato che tu cadessi a

metà di pagina 44, dove mi chiedi se c'è una conoscenza preclusa *in linea di principio* ai ciechi. Se a questa domanda si *potesse* rispondere negativamente, allora tutta la conoscenza dovrebbe essere proposizionale, o poter essere adeguatamente traducibile in conoscenza proposizionale; io sostengo, come ho sempre fatto, che questo è impossibile. E ho pensato che fosse lo stesso tipo di errore a emergere, tra le righe, nel passo in cui parli di Rupert Cross. A me sembra evidente cosa volesse dire Rupert: che lui non sapeva formarsi un'immagine mentale adeguata della natura della conoscenza diretta, da parte del presidente, della manifestazione di dissenso del professor Brown. (Qui viene in mente quel che dice Hull sulla sua progressiva incapacità a dare addirittura un significato all'idea che un individuo abbia un aspetto fisico). Sotto ogni altro aspetto, è ovvio che Rupert capiva perfettamente. Io non ho detto di lui che era confuso, anche se tu lo scrivi. Ho soltanto riferito come lui stesso spiegasse perché proponeva il tatto, e non l'udito, come il senso più affine alla vista, e perché, quindi, tendesse a considerare il vedere come un sentire a distanza, tanto che fu attraverso quest'analogia che arrivò a congetturare in che modo il presidente fosse diventato consapevole della reazione del professor Brown. Quanto a un'altra delle tue osservazioni, anche se è vero che Rupert avrebbe potuto avere quella sottile sensazione di estraneità verso un ambiente ignoto da te descritta, è anche vero che non avrebbe potuto conoscere numero preciso, collocazione, dimensione e forma di tutti gli oggetti fisici contenuti nella stanza senza 'sentirli' in un senso più letterale della parola, e certamente non avrebbe potuto farlo in un colpo solo, entrando nella stanza, come si può fare con la vista.

La tua descrizione di alcuni dei diversi modi in cui i ciechi possono compensare la mancanza della vista è molto istruttiva. Su questo punto potrebbe interessarti sapere che da bambino io avevo una vivida percezione non visiva della vicinanza degli oggetti materiali. Potevo percorrere con sicurezza al buio il corridoio di una casa sconosciuta, fermarmi a pochi centimetri di distanza da una porta chiusa e alzare la mano per cercare la maniglia. Se mi svegliavo al buio in una stanza che non conoscevo e volevo arrivare all'interruttore dalla parte opposta della stanza di solito aggiravo gli ostacoli che si trovavano sulla mia strada perché riuscivo a 'sentire' dove erano gli oggetti più grandi. Potevo urtare oggetti piccoli, ma, quasi invariabilmente, riuscivo a 'sentire' quelli grandi. Dico 'sentire' perché la sensazione che io posso chiaramente ricordare era come un percepire nell'aria con tutto il mio corpo. La tua espressione: "cose che occupano spazio e ispessiscono l'atmosfera", descrive esattamente questa capacità di percepire. A un certo punto io 'sentivo', nell'oscurità che mi circondava, una certa densità dell'aria. A un livello conscio non avevo la sensazione di ricevere la percezione sul viso, e ancor meno sulle orecchie,

ma naturalmente può darsi che fosse localizzata in quegli organi senza che io ne fossi consapevole (da bambino non mi dedicavo a una precisa auto-osservazione). Ma ho perso questo senso particolare molto prima di compiere dieci anni. Questo è un caso a favore della tua tesi che i ciechi sviluppano potenzialità che anche i vedenti possiedono, ma non sviluppano perché ne hanno meno bisogno. Penso che lo stesso valga per la memoria, anche se la memoria, ovviamente, non è un senso. Quando ero adolescente potevo uscire da un teatro o da un cinema con qualcosa di molto vicino a un ricordo completo della rappresentazione o proiezione che fosse, ricordo che permaneva in me per due o tre giorni prima di svanire. Quando il ricordo era presente io potevo riprodurre, a domanda, quasi ogni battuta di un dialogo, e se quello che avevo visto era un *musical* e mi era piaciuto potevo cantare tutte o quasi le canzoni. Ma ho perso anche questa capacità nel corso dello sviluppo. Hai ragione a ritenere che anch'io sia dotato di una qualche percezione generica, no visiva, del tipo di spazio in cui mi trovo, e della maggiore o minore densità di oggetti materiali che lo occupano; ma questo senso è degenerato in qualcosa di vago, e ora è primitivo rispetto a quello che sviluppano i ciechi. Ma ciò che in questo momento mi incuriosisce di più è la tua supposizione che i ciechi *pensino* più dei vedenti. È un'osservazione inaspettata, anche se, riflettendoci, appare ovvia.

Per quanto mi riguarda, tu sei riuscito a dimostrare che la differenza tra ciò che possono fare i ciechi e ciò che possono fare i vedenti non è affatto tanto grande, o tanto favorevole ai vedenti quanto questi suppongono. Mi hai veramente illuminato su questo punto. Ma, pur avendoti sinceramente concesso questo, io ancora penso che tu abbia spinto troppo oltre la tua tesi. Ad esempio, è oltre i limiti del possibile che un cieco giochi e vinca a *snooker* (un'affermazione su cui non ti pronunci, ma che chiaramente prendi sul serio). Giocare davvero a questo gioco implica la capacità di percepire con la massima precisione la configurazione creata da svariate palle (fino a ventidue) di colore diverso distribuite a caso su un tavolo da biliardo di quasi quattro metri per due. Una descrizione verbale di tale configurazione non serve, perché il problema è di integrare la percezione immediata della configurazione con l'applicazione di un'abilità fisica. In questo lo *snooker* è completamente diverso dagli scacchi, dove l'abilità fisica nel muovere i pezzi non esiste. Sarebbe come aspettarsi che un cieco possa giocare a sciagai. In ogni caso a *snooker*, quando le palle sono ancora tutte in gioco, una descrizione verbale della configurazione richiederebbe una mezz'ora per palla e comunque potrebbe esser definita solo in rapporto a un elemento di riferimento che a un cieco non sarebbe permesso di andare a toccare. Infatti le regole del gioco proibiscono di toccare le palle con la mano o con altro materiale, anzi,

di fare altro che colpire la palla bianca con la punta di una stecca di legno. In ogni tiro si deve colpire la palla bianca una sola volta e con una precisione tale da mandarla, dopo un tragitto che può misurare svariati metri, a colpire un'altra palla in un punto preciso, in modo da far partire la seconda palla esattamente in una certa direzione desiderata, tipicamente verso una buca o verso la posizione più distante e coperta rispetto alla posizione in cui si fermerà la palla bianca. Un cieco, che non può vedere le palle e a cui non è permesso toccarne alcuna con una parte qualsiasi del suo corpo o del vestito, non può che essere tagliato fuori da un gioco simile.

Perciò, se un cieco ti dice che gioca e vince a *snooker* racconta delle storie. C'è da supporre che stia rifiutando di affrontare la realtà della sua situazione. E così fanno molti altri ciechi di cui tu parli nella tua lettera, per esempio tutto quel "consistente numero di ciechi intelligenti e competenti [...]" che sostengono le idee più volte espresse da Tom Jernigan [...] che la cecità non è una menomazione, ma solo una diversità". Invece, quello che al fondo di tutto ciò mi interessa davvero, e che è filosoficamente più significativo, non riguarda affatto i ciechi; è il fatto che molti, se non la maggioranza degli esseri umani fanno esattamente la stessa cosa, sistematicamente, ma in un altro modo. Noi ci costruiamo una concezione complessiva della realtà in base alle percezioni che ci capita di ricevere, e poi procediamo come se ciò che questa nostra realtà non comprende non potesse veramente produrre grandi differenze sulla concezione complessiva, come se la realtà totale non potesse che corrispondere abbastanza bene all'idea che ce ne siamo fatta in base alla nostra esperienza, e quindi tutto ciò che manca in tale esperienza fosse qualcosa che possiamo compensare pienamente, o quasi, in altri modi.

Sicuramente moltissimi esseri umani son convinti che la realtà totale consista in ciò che essi sono capaci di ricevere e che al di fuori di questo non ci sia niente né *possa esserci* niente. Quasi tutti i pensatori con i quali ho discusso, e che si considerano nella tradizione empirista, parlavano come se nutrissero questa convinzione. Ogni volta che si sente dire che questo mondo è tutto ciò che c'è, dev'esser questo, o qualcosa di molto simile, ciò che si intende. Tuttavia, mi sembra quasi certo che noi siamo capaci di registrare solo una frazione di ciò che esiste, e che la maggior parte di ciò che rimane siamo perfino incapaci di concettualizzarla. Quando nella mia ultima lettera ho cercato di dimostrare questa tesi, io la intendevo in un senso molto più radicale di quanto non l'abbia intesa tu; ma la colpa è mia, del modo in cui mi sono espresso. Hai ragione a farmi notare che, per il fatto stesso che dico che potremmo immaginare di avere un corpo equipaggiato a trasmettere, ricevere e interpretare i segnali del radar, della radio, della televisione o i raggi x, sto dando chiara

espressione al pensiero che noi siamo privi di sensi che potremmo aver avuto e sto fornendo una precisa descrizione di ciò che essi potrebbero essere; e che, inoltre, ho una qualche nozione di ciò che significherebbe percepire degli oggetti in quelle modalità. Dunque in questi casi io ho un'idea piuttosto precisa di ciò che mi manca. Ma il punto cruciale che mi stavo sforzando di far emergere, anche se non son riuscito a coglierlo con precisione, è che io posso fornire esempi solo basandomi su entità di cui ho già il concetto, e che quindi derivano da cose che sono già nell'ambito dell'esperienza umana (e per questo tu puoi dire che io posso concettualizzarli). Ma è solo da quando, nel corso degli ultimi due secoli, sono state scoperti i vari tipi di onde elettromagnetiche summenzionate che esiste la possibilità anche solo di formulare i miei esempi. In termini di storia dell'uomo, queste scoperte sono avvenute ieri, e prima era impossibile a chicchessia persino immaginare che il nostro corpo fosse equipaggiato a quel modo. Ma ciò che soprattutto mi preme di chiarire è non solo che tutti gli esseri umani sono sempre in tale condizione riguardo a tutte le scoperte future, a seconda del periodo storico in cui gli è capitato di vivere: io dico che gli esseri umani, *in quanto tali*, sono costantemente in questa situazione rispetto a tutto ciò che essi non saranno mai capaci di cogliere col loro apparato corporeo (sia mentale che sensoriale), direttamente o con la mediazione di qualche strumento. E se consideri che piccole creature patetiche siamo, e quanto limitato e contingente sia l'apparato fisico attraverso il quale tutto ciò che apprendiamo ci è dato, mi sembra altamente certo, almeno quanto può arrivare a esserlo qualcosa di indimostrabile, che la maggior parte di ciò che c'è ci sfugge totalmente. E se tu qui mi domandassi: "Puoi farmi un esempio?", o anche solo: "Che genere di cose *potrebbe* esserci?", io non potrei rispondere. Non esistono parole. I concetti non esistono. Né mai ne esisteranno abbastanza.

È qui che la riflessione puramente razionale ci conduce o ai confini della realtà, o alla soglia di una metafisica del trascendente. Tutte e due sono possibilità, ma la prima è la più inverosimile. Come ho detto nella mia lettera numero tre, sarebbe una coincidenza stupefacente se i limiti di ciò che siamo capaci di apprendere col particolare apparato che ci è capitato di avere, siano anche i limiti di ciò che esiste. È molto più probabile che una gran quantità di cose rimanga permanentemente fuori dai limiti di ciò che è possibile, per noi, apprendere. E se questa è la verità, non potremo mai concettualizzare queste cose, pensarle, parlarne, scriverne o comunque avere un'opinione su di esse, o comunicarci l'un l'altro cose che le riguardano. Tuttavia mi sembra che noi siamo giustificati nell'asserire che la loro esistenza è considerevolmente più probabile della loro non esistenza. Nel caso tu pensassi che io stia scivolando in una visione religiosa, ti assicuro che non sono religioso nel senso comune di questa

parola. Non ho segreti intenti religiosi su cui conto a un certo punto di dirottare la nostra discussione. Io sono una persona non religiosa che fa del suo meglio per discutere razionalmente e per seguire un ragionamento fino in fondo, ovunque lo possa portare; per quanto mi riguarda, a nessun livello di questo processo, nemmeno alla fine, può comparire un atto di fede. Quale che sia la realtà totale, è un fatto puro e semplice e interamente non magico che essa è ciò che è; e ciò che ho detto or ora è che è praticamente certo che la gran parte di questa realtà non è concettualizzabile da parte nostra. Mi sembra che a questa conclusione ci costringa il normale processo del pensiero razionale.

Una delle tue molte osservazioni che han colpito il segno era che la quantità d'ambiente sensorialmente accessibile a un vedente è quasi sempre molto limitata. Penso che tu intendessi dire che la porzione di visibile che una persona effettivamente vede in un dato momento è piccola. Ciò, naturalmente, è vero. Ma io vorrei aggiungere la riflessione che ho appena sviluppato, cioè la quasi certezza che gran parte di ciò che esiste rimane permanentemente fuori dalla percezione di quasi tutti noi. Se *questo* è vero, noi siamo nella posizione di un gruppo di persone che vive per tutta la vita negli scantinati di un castello senza mai uscirne o avere contatti con altri di fuori, e quindi senza mai sapere che il castello esiste, e ancor meno che ci vivono dentro. Se in questa situazione trovassimo in un angolo una radio e la mettessimo in funzione scopriremmo, certo con grande meraviglia, che ogni punto dell'aria invisibile che ci circonda è occupato simultaneamente, non solo da una Babele di voci che parlano lingue diverse, ma da intere orchestre sinfoniche, da complessi jazz e da gruppi pop a cui la scatola di plastica ci dà istantaneamente accesso. Niente di tutto ciò, però, ci darebbe alcun indizio dell'esistenza del castello in cui viviamo.

Non si può conoscere ciò che non può essere conosciuto, e non si può parlare di ciò di cui non si può parlare. Ma io mi rendo conto continuamente che se uno pensa secondo le linee che ho descritto sopra, allora il suo senso della realtà totale sarà radicalmente diverso da quello di chi identifica la realtà totale con gli oggetti dell'esperienza possibile. Ciò che mi rivela continuamente la differenza è il perpetuo emergere del presupposto che il mondo dell'esperienza, realizzata e di quella possibile sia tutto ciò che esiste, un presupposto che mi pare privo di ogni sostegno empirico, e contro ogni probabilità. Che tante e tante persone, non solo non tengano conto di tali probabilità, ma considerino l'opposto di ciò che è probabile come evidente di per sé, non ha mai cessato di stupirmi. È come dire: dato che tutte le pecore che Kant ha visto si trovavano a Königsberg e nella campagna vicina, sarebbe stato corretto da parte sua inferirne, in base al principio di induzione, che tutte le pecore del mondo si trovavano a

Königsberg e nella campagna vicina. Io avevo molti motivi per impegnarmi in questa corrispondenza con te, ma quello di gran lunga più importante era la speranza di acquisire nuova conoscenza sui modi in cui il mio equipaggiamento umano limita ciò che io posso conoscere. Ogni volta che mi sorprenderai a insistere, a ipotizzare o a dare per scontato che i ciechi non possano comprendere questo o quello, avrò sempre in testa la domanda se sussista o no un parallelo con la mia stessa situazione.

Questo pensiero mi riporta alla tua concezione del senso che ti manca. Tu domandi: se si ammette che ciascuno di noi possa attribuire un significato a certe parole o a gruppi di parole che indicano cose che nessuno ha sperimentato, come i 'buchi neri', 'un edificio alto cento miglia' e così via, perché non si può anche ammettere che 'vedere' sia un concetto che i ciechi dalla nascita possono derivare o costruire in base ad altri concetti non visivi che rappresentano ciò che essi hanno sperimentato? La mia risposta è che 'vedere' è diverso da altri tuoi esempi. I buchi neri sono fenomeni la cui esistenza noi deduciamo dalle teorie della fisica, soprattutto dalla teoria generale della relatività di Einstein. Nel momento in cui scrivo, la loro esistenza non è stata sperimentalmente confermata, e si potrebbe sempre scoprire che i buchi neri non esistono; nel frattempo io comprendo il loro concetto, perché conosco abbastanza la fisica per capire che, sulla base di teorie correntemente accettate, ci si deve attendere l'esistenza di questi fenomeni. 'Un edificio alto cento miglia' può essere analizzato come un concetto di un oggetto empirico che mi è perfettamente familiare nell'esperienza, cioè un edificio, combinato con due nozioni astratte che so concepire, cioè il numero cento e la misura di un miglio (ai quali deve essere aggiunto il concetto di alto, un concetto con cui gran parte della mia esperienza spazio-temporale mi ha direttamente familiarizzato). Tutti i tuoi esempi possono essere analizzati allo stesso modo dividendoli in gruppi di due tipi (concetti empirici, che io posso porre in relazione alla mia esperienza, e concetti astratti, di cui io capisco la provenienza), ma questo non è il caso del concetto di 'vedere' dei ciechi dalla nascita. Per loro il punto centrale, il fulcro dell'esperienza da cui il concetto viene derivato, è inaccessibile nell'esperienza. Quando tu parli di costruire la nozione del vedere a partire da concetti non visivi è come se tu parlassi di costruire la nozione di 'palazzo alto cento miglia' a partire da concetti non architettonici e non numerici.

Nella tua concezione della vista così come risulta concretamente articolata finora nelle tue lettere, manca, tra gli altri ingredienti, la comprensione del fatto che vedere può anche essere una voglia, per di più di un tipo avido e sensuale. È qualcosa il cui soddisfacimento può essere un bisogno quasi irresistibile per la maggior parte di noi, per gran parte del tempo in cui siamo svegli. Penso, e ho sempre pensato, che sia questo che

intendeva Aristotele nel brano che ti ho citato. Quando ho letto nella traduzione che usavo io, quella dell'Università di Chicago:² "noi preferiamo il vedere... ad ogni altra cosa", spontaneamente ho interpretato queste parole come l'espressione del fatto che, in circostanze normali, noi preferiamo il vedere al fare qualsiasi altra cosa. Questa mi sembra l'interpretazione naturale della sua frase, specialmente se, come me, la consideri vera (purché si escluda l'essere cosciente e il respirare). Sono certo che Aristotele non voleva dire che noi preferiamo preservare la nostra vista piuttosto che la persona che amiamo. Ciò di cui parla è questo quasi incontrollabile desiderio di vedere che la gran parte di noi ha. Durante il giorno, se siamo svegli e vivi (e non siamo malati, o stesi a prendere il sole o a fare un pisolino) la prima cosa che quasi tutti vogliamo fare è vedere, e un impedimento, sia pure breve, a fare questo ci turba gravemente; in effetti produce in quasi tutti una sorta di panico. Tenere gli occhi chiusi per lungo tempo è straordinariamente difficile, anche con un normale atto di volontà. Un metodo diffuso per torturare i prigionieri, nel mondo d'oggi, consiste chiuderli la testa in un sacco o nel tenerli bendati per lungo tempo. Ricorderai che alcuni anni fa il governo inglese fu condannato dal tribunale europeo per aver permesso questo tipo di tortura in Irlanda del Nord. Molti prigionieri, in queste circostanze, si riducono allo stremo e si disorientano, alcuni iniziano ad avere allucinazioni, alcuni hanno crisi nervose e psicotiche (e solo perché gli viene impedito di vedere). Dai vedenti, vedere è percepito come un *bisogno*. E nel soddisfacimento di questo quasi incontrollabile desiderio sta il piacere continuo della vista. È come se noi fossimo in permanenza disperatamente affamati, come se solo mangiando in continuazione potessimo essere contenti; perciò noi mangiamo sempre.

Poiché la tua concezione dei piaceri della vista sembra non contenere questa comprensione, essa appare, in complesso, troppo estetica, come avverrebbe se si supponesse che i soli piaceri coinvolti nel mangiare e nel bere fossero quelli del buongustaio. Ci sono, naturalmente, piaceri visivi di tipo estetico, ma per la maggior parte di noi questi sono associati a rare e speciali occasioni (guardare un dipinto o un panorama, vedere una bella donna, assistere a uno spettacolo di danza). Non molti di noi sono abbastanza fortunati da vedere begli oggetti ogni giorno, mentre il normale piacere di vedere, che è una specie di appagamento di un profondo bisogno, ci accompagna per tutto il tempo in cui siamo svegli. Da qui deriva l'osservazione di Aristotele. Ricordo di aver letto da qualche parte che vedere consuma circa un terzo della nostra energia complessiva, e non mi sorprenderebbe affatto se questo fosse vero.

² Richard McKeon, *Introduction to Aristotle*, University of Chicago Press, 1973.

Tu, però, scrivi come se ci fossero solamente due motivi per desiderare di vedere: per la sua utilità pratica e perché è fonte di piacere estetico. Arrivi a suggerire che il secondo motivo, per te personalmente, potrebbe non valer molto dato il tuo temperamento puritano. Per quello che vale, il piacere visivo di tipo estetico in quanto tale non è di un genere disapprovato dai puritani di oggi (almeno, io non ho mai sentito alcuno di loro farlo). È un tipo di piacere estetico eccezionalmente puro, forse il più puro di tutti. Quando le persone disapprovano moralmente le arti visive è, di solito, per altri tipi di motivi: primo quello religioso (per esempio, alcune religioni ufficialmente condannano la costruzione di idoli); secondo, per il modo in cui è trattato il soggetto (per esempio, poiché un oggetto di venerazione religiosa, politica o sociale è stato presentato in modo sacrilego, o un atto sessuale in modo che disturba, o la violenza in modo brutale, o un oggetto repellente in modo realistico); o, terzo, perché l'artista si è fatto beffa delle aspettative dello spettatore, a un tale grado che quest'ultimo si sente oltraggiato; per esempio lo spettatore può sentire offesa la sua intelligenza dal fatto che gli viene presentato un oggetto privo di senso ma gli viene chiesto di prenderlo sul serio.

L'utilità pratica della vista, sommata alla sua capacità di fornire un piacere estetico, non dà per niente l'idea dell'enorme valore che i vedenti le attribuiscono. Ci sono molti altri e importanti ingredienti. Uno, naturalmente, è costituito dal puro desiderio di vedere, che ho appena tentato di descrivere. Ciò non ha alcun parallelo con i sensi dell'udito del tatto o dell'odorato: noi non siamo affatto costretti ad ascoltare sempre suoni o a gustare sapori o ad annusare odori. Potrebbe esserci, tuttavia, una somiglianza con il quinto senso, il tatto. Se noi non potessimo avere alcuna percezione di contatto fisico con qualcosa, sia pure per un tempo brevissimo, credo che troveremmo anche questo dannoso a livello psicologico. Si dice che l'esperienza della perdita di gravità sia disorientante. Qui la parola orientamento può, forse, fornirci un indizio, poiché la vista è il mezzo principale con cui i vedenti, consapevolmente, trovano in ogni istante un orientamento nel mondo normale. Questa grande e immediata dipendenza che i vedenti hanno nei confronti della vista mi conduce a un altro argomento. Dei vedenti tu dici a pagina 50 che "il senso di cui fanno maggior uso in assoluto è la vista". Se tutto il contenuto significativo dei concetti empirici è in ultima analisi derivato dalla percezione sensoriale (una opinione che tu dici di condividere), non significa questo che il contenuto della nostra riserva di concetti empirici è derivato 'in assoluto' più dalla vista che da qualsiasi altro senso? Io penso di sì. E ritengo che l'osservazione e l'esperienza personali lo confermino: infatti mi sembra che in generale le persone abbiano una concezione del mondo, della realtà, compreso il loro prossimo, talmente impregnata di contenuti deri-

vati dalla vista che, se togliessimo questi, gli resterebbe qualcosa di così povero che non gli sembrerebbe più neppure un mondo. Lo conferma John Hull in *Touching the Rock* (pagina 153): "I vedenti vivono nel mondo. Il cieco vive nella coscienza". Qui gli sfugge il fatto che l'esperienza visiva è "nella coscienza" tanto quanto ogni altro genere di esperienza, ma le sue parole comprovano la mia supposizione che la concezione del mondo dei vedenti è principalmente connessa alla vista.

Direi addirittura che i vedenti han la tendenza a ritenere senza riflettere che le cose siano davvero così come sembrano, e in tal modo equiparano le rappresentazioni visive con la realtà stessa. Recentemente ho potuto constatare questo atteggiamento in un episodio che riguarda anche te. Quando ho riferito a un mio amico che tu non sentivi alcun pressante desiderio di ottenere la vista, e che credevi di poter conoscere un altro essere umano tanto bene quanto i vedenti, lui ha commentato: "Ma sicuramente avrà voglia di sapere come sono davvero le persone!". Io non credo che questa reazione sia fondata, ma neppure che sia poco comune. Da quando hai risvegliato la mia capacità di osservazione, ho notato più volte che, quando le persone discutono la possibilità dei ciechi di riottenere la vista, dicono cose del genere: "Deve essere stupefacente scoprire, dopo tanto tempo, come sono davvero le cose". L'idea che le cose siano come appaiono alla vista, o per lo meno che siano 'davvero' come appaiono alla vista, mi sembra permeare tutto il nostro linguaggio. La tesi è che ciò che vedi con gli occhi è l'oggetto, la cosa stessa, la cosa reale, con la quale, altrimenti, tu non saresti pienamente in contatto.

Forse questo è il momento di chiarire che il peccato originale del realismo epistemologico (l'illusione che noi abbiamo accesso diretto agli oggetti fisici, che noi siamo in immediato contatto con essi) è facilitato, e forse addirittura prodotto, dal fatto casuale che noi possediamo questo particolare senso che è la vista. Cito di nuovo il libro di John Hull, che scrive, a pagina 63: "Il mondo dell'essere, quel mondo silenzioso e immobile in cui le cose, semplicemente, sono, [per un cieco] non esiste. Gli scogli, il padiglione in riva al lago, la fila degli alti edifici che si stagliano contro il cielo, le bandierine sul campo di cricket, niente di tutto questo c'è davvero [...]". Nel mondo acustico ogni cosa entra ed esce dall'esistenza; e con una rapidità sorprendente. Sembra che manchi ogni zona intermedia di avvicinamento. All'improvviso viene un grido dal lago: 'Ciao, papà!', e compaiono i miei figli nella loro barca a pedali. Prima, solo un attimo prima, i miei figli non c'erano". E ancora (pagina 42): "La voce delle altre persone viene dal nulla [...]. La scomparsa del volto è solo il segno più evidente della smaterializzazione di tutto quanto il corpo. Le persone diventano solo suoni e ciò produce altre conseguenze: proprio perché non è rimasto più nulla a mediare tra il suono intangibile della vo-

ce e il contatto immediato col corpo, il contatto fisico diventa tanto più sconvolgente. Una stretta di mano o un abbraccio diventano uno shock perché d'un tratto fanno materializzare un corpo dal nulla". La frase che ho citato prima: "Molte volte ho continuato a conversare con un amico vedente, per poi scoprire che ormai non c'era più", continua così: "Forse se n'era andato senza avvertirmi. Forse aveva fatto un cenno di saluto o un sorriso, ritenendo che la conversazione fosse finita. Dal mio punto di vista, lui era improvvisamente svanito".

Frasi di questo genere mi fanno pensare che, se non fosse per la natura eccezionalmente ingannevole di questo particolare senso della vista che ci è capitato, un qualche tipo di ontologia kantiana (un'ontologia delle cose come sono in se stesse in quanto esistenti indipendentemente non solo dalla nostra percezione, ma anche dalla *modalità* con cui le percepiamo) si imponga piuttosto naturalmente, senza nessuna delle difficoltà che sembra presentare per la maggior parte delle persone. Ho già sottolineato che l'esperienza visiva è una componente della nostra consapevolezza cosciente come ogni altro tipo di percezione, ed è nella nostra testa esattamente come le altre esperienze; ma non è in questo modo che viene percepita. Soltanto le esperienze visive (eccetto forse, di nuovo, per il senso del tatto) appaiono 'lì fuori', non 'qui dentro'. Anche per questo è straordinariamente difficile, se non impossibile, per un vedente, disgiungere il concetto di un oggetto materiale dal suo aspetto visivo. Se possedessimo esclusivamente il senso dell'udito, probabilmente riterremmo impossibile credere che gli oggetti della nostra percezione non sono in se stessi suoni, che in sé sono qualcosa di categorialmente diverso dai suoni. È perché abbiamo gli altri sensi che non dobbiamo resistere alla tentazione di questo errore. Ma il corrispettivo per la vista, ossia che gli oggetti materiali in sé non sono come appaiono e sono categorialmente diversi da come appaiono, è difficile da capire, quasi impossibile, tanto che la maggior parte delle persone, mi sembra, non lo capisce, ma lo rifiuta, anche se non può non esser vero; a meno che, naturalmente, la realtà non sia del tipo berkeleiano e niente esista se non ciò che appare.

L'aspetto più consolante della tua lettera numero quattro è la stupefacente dimostrazione di quanto si riesca a compensare la mancanza della vista con lo sviluppo e lo sfruttamento di altre risorse. In genere le persone, come tu giustamente lamenti, questo non lo capiscono finché non ne fanno esperienza diretta, o in prima persona o tramite qualcuno a loro vicino. Per questo tendono a dare per scontato che perdendo la vista rimarrebbero tagliate fuori non solo dal mondo esterno, ma dalla maggior sorgente di contenuto della loro vita interiore. Dopo che divenne completamente cieco John Hull passò un periodo tremendo in cui pensava che gli fosse accaduto proprio questo. "Essendo invisibile agli altri, diventò

invisibile anche a me stesso. Ciò vuol dire che non ho più conoscenza di me stesso, che perdo l'autocoscienza. Questo è il significato dell'archetipo della cecità: perdita di coscienza, discesa nel sonno, senso di vuoto, di diventare nulla" (pagine 45-6). "Mi sento come se non fossi più nulla, incapace di essere un padre, impotente, incapace di sorvegliare, di ammirare, di esercitare un diritto o un giudizio. Ho la strana sensazione di essere morto" (pagina 47). "Il luogo in cui mi trovo non ha più alcuna rilevanza. Mi sto dissolvendo" (pagina 48).

Il linguaggio comune è pieno di espressioni che indicano che la gente comunemente tende a pensare alla vista come alla pietra di paragone per ciò che è prezioso: frasi come "prezioso come gli occhi" o "costa un occhio della testa" sono di uso quotidiano. Altrettanto comune è dire 'cieco' per intendere 'inconsapevole' o 'inaccessibile alla consapevolezza' ('Esser cieco a qualcosa' significa essere inconsapevole, ignaro, inaccessibile alla consapevolezza di quel qualcosa; anzi, questo è l'uso di gran lunga più frequente, perché i vedenti hanno più occasione di usarlo in questo senso). Ovviamente, una persona minimamente sensibile tenderà a non usare espressioni del genere in presenza di un cieco, che quindi potrebbe non rendersi conto di quanto esse siano comuni. Ma ricorrono anche nella nostra letteratura. Poche sere fa ho visto *Re Lear* e pochi minuti dopo l'inizio ho risentito il meraviglioso discorso di Goneril che manifesta il suo amore a suo padre:

Sire, il mio amore è più grande di quanto possano sostenere le parole, più caro della vista, della libertà, dello spazio, maggiore di quel che si valuta di raro e prezioso, non minore di una vita piena di grazia, salute, bellezza, onore, pari a quello del figliolo più affettuoso che padre abbia mai trovato; un amore che rende povera la lingua e inetto il discorso. Io vi amo al di là di qualsiasi misura.

Ha sicuramente qualche importanza il fatto che di nessuno dei nostri altri sensi vengano dette cose simili a queste, né nel discorso quotidiano, né, generalmente, nella letteratura. Per questo aspetto, tutti pensano alla vista nello stesso modo.

Da quando ho iniziato questa corrispondenza ho approfittato di tutte le opportunità che mi sono capitate per parlare con ciechi e sollevare e discutere con alcuni di loro i nostri argomenti. L'ultimo con cui ho parlato mi ha detto che, quando le persone perdono la vista, è comune che si addolorino come per la morte di una persona amata. Ha proseguito sostenendo che le emozioni coinvolte in queste esperienze di perdita e di lutto non solo erano vagamente comparabili, ma erano essenzialmente le

stesse. Per le ragioni che derivano da tutto ciò che ho detto finora in questa lettera, io non credo che la spiegazione di questo fatto sia quella che tu dai a pagina 51, che "un gran numero di persone, divenute cieche da poco, sono depresso e avvilito oltre ogni limite per l'accettazione diffusa di questa esagerazione [dell'importanza della vista, e quindi della sua assenza]". Il fatto è che tu scrivi come se le persone divenute cieche da poco rispondessero a un prevalente, ma erroneo, atteggiamento sociale, mentre mi sembra che esse reagiscano spontaneamente all'esperienza diretta. È interessante rilevare che questo è un altro esempio, ma diverso, del fatto che tu attribuisi a ciò che può essere espresso in proposizioni qualcosa che io credo possa essere compreso solo nei termini di un'esperienza diretta non verbale né completamente verbalizzabile. Le persone divenute cieche da poco sanno cosa hanno perso. Tu non lo sai. Loro conoscono e *amano* ciò che hanno perso. Nel suo genere, per loro aveva un valore unico, ed esse desiderano ardentemente il suo ritorno, non possono immaginare di trascorrere il resto della vita senza. Niente di questo mi sembra sproporzionato e certamente non più che una sua insignificante parte è dovuta a ciò che le altre persone possono dire o pensare di sbagliato. Al contrario, mi sembra evidente che il lutto è proporzionato alla perdita e che questo è il motivo per cui esso esiste. Ciò che si può dire a tuo favore, credo, è che per tutti, tranne che per una minoranza di persone, il lutto, sia esso per la perdita di una persona amata o per la perdita della vista, dura per un certo periodo di tempo, dopo di che gli individui si abituano alla perdita ed entrano in una nuova fase della vita, in cui possono trovare una felicità anche maggiore in assenza di ciò che hanno precedentemente considerato indispensabile. Sicuramente in molti c'è una parte della psiche che non supera mai questa perdita (io posso sinceramente dire che c'è una parte di me che non ha mai superato la morte di mio padre, ma questo non mi impedisce in alcun modo di vivere una vita normale, e posso trascorrere interi giorni o anche settimane senza pensare a lui). Questa, vorrei suggerire, è la fase in cui tutto ciò che tu hai da dire sulla cecità e sul fatto che non debba essere necessariamente quella disgrazia che normalmente si crede fa sentire la sua validità. Ma sospetto che prima di tutto si debba passare per la fase del lutto, e che non esista uno scorciatoio, in parte perché è una naturale reazione e in parte perché è essa stessa un necessario elemento purgativo all'interno del lungo processo di riadattamento.

Approfondendo la questione, bisognerà riconoscere il fatto che, come tu segnali, l'incidenza dell'orientamento visivo varia molto anche tra vedente e vedente. Ma anche chi è meno orientato verso la dimensione visiva si affida prevalentemente a essa per molte delle fondamentali necessità giornaliere, come muoversi e riconoscere gli altri. Tu dici che il tuo

amico filosofo che ti ha detto che non gli sarebbe importato molto di diventare cieco quasi certamente esagerava. Io direi che egli mentiva a se stesso. Se fosse un accademico, non sarebbe un caso. Molte delle persone abbastanza originali da porsi in relazione al mondo e agli altri più attraverso le idee che attraverso i loro sensi e le loro emozioni, sono per lo meno nella nostra società, nell'Università. Il loro bisogno, oppure la loro incapacità, di reagire con maggiore sensibilità al mondo che li circonda è stato per secoli uno dei temi standard della narrativa e del teatro, sia umoristici che seri. In ogni caso, non sono sicuro che la misura in cui le persone che portano un handicap pensano a esso sia anche una buona misura della sua gravità. La spinta ad adattarsi lavora profondamente ed è sorprendente ciò che riesce a compiere. Mi meraviglia sempre, per esempio, il fatto che nei campi di sterminio nazisti così pochi prigionieri avessero un crollo psichico. Se trovarsi ad Auschwitz non provoca un crollo psichico, cos'altro può provocarlo? Se dovessi perdere una gamba in un incidente, sono sicuro che dopo un po' imparerei a fare la maggior parte delle cose che faccio ora, e a sorridere di nuovo liberamente e a gioire ancora della vita e a non buttar via tanto tempo a pensare alla mia perdita; e potrebbe anche accadere che, dal confronto con il trauma iniziale, il mio carattere venga rafforzato e il mio senso della proporzione salutarmente rettificato; e sicuramente imparerei a fare molte cose in nuovi modi, e svilupperei capacità che prima erano neglette; ma niente di tutto questo vorrebbe dire che non mi sia successa una cosa terribile, o che io non sia menomato. E così sono sicuro che tutto quel che dici sullo sviluppo in chi diviene cieco di capacità sensoriali e fisiche che prima erano restate incolte, o anche sullo sviluppo di una nuova forza del carattere, della mente e dello spirito, sono sicuro che tutto questo è vero, ma sono anche sicuro che quelle persone preferirebbero non avere avuto quel tipo di esperienza.

Già prima di Freud, per comprendere la psicologia dell'individuo era fondamentale l'idea che l'importanza cruciale di certe esperienze poteva non riflettersi a livello cosciente. Infatti gli individui possono non avere alcun ricordo delle esperienze che hanno avuto un'influenza decisiva sul loro sviluppo. Questo, sia detto per inciso, mi rende dubbioso sulla liceità di classificarti insieme ai ciechi dalla nascita. Alla prima pagina della tua lettera numero due, tu dici che hai visto "perfettamente bene" per i primi diciotto mesi della tua vita. Diciotto mesi sono un tempo lungo. Molti sostengono che le esperienze che noi viviamo nei primi diciotto mesi possono avere su di noi un effetto che dura tutta la vita, anche se non ricordiamo quelle esperienze né abbiamo alcuna cognizione cosciente del loro ruolo causale. Se ciò può essere vero per altre cose, sicuramente può essere vero per una cosa fondamentale come la vista (specialmente

considerando il fatto che essa ha costituito non una semplice esperienza passeggera, ma qualcosa che hai praticato per tutto il tempo in cui eri sveglio per un anno e mezzo). Ma, come tu implicitamente suggerisci, è difficile, se non impossibile, sapere se e quanto si debba tener conto di questo fatto. Stando così le cose, sono pronto a seguirti classificandoti, per gli scopi della nostra corrispondenza, come cieco dalla nascita; e questo per le ragioni che tu spieghi e perché qualsiasi altra classificazione sarebbe esposta a un'identica discussione (ma soprattutto perché distinzioni di questo particolare tipo possono avere un'importanza limitata per le questioni che ci troviamo a discutere). Ma devo registrare questo mio disagio passeggero nei confronti di quanto sostieni, proprio tenendo presente la possibilità che una tale discussione possa svilupparsi.

A parte questa digressione nel capoverso scorso, la mia linea di discussione è stata sempre di insistere sulla speciale unicità che la vista ha per i vedenti; ma non voglio continuare a battere questo chiodo, se no si potrebbe credere che io voglia sotto sotto accusarti ingiustamente di ritenere il contrario. A pagina 45 della tua lettera tu dici, con semplice immediatezza, che la cecità è "una menomazione e una privazione grave", quindi niente di quanto ho detto deve essere inteso come un'insinuazione che tu lo neghi. Se si tiene a mente questa tua affermazione durante tutta la tua eloquente esposizione dell'estensione e della complessità delle considerazioni opposte da tenere in considerazione, allora, forse, quell'esposizione si potrà considerare equilibrata. Ma c'è un punto in cui passi il segno più di quanto possa esser capitato a me nei momenti peggiori, e cioè quando dici (a pagina 46) che la cecità è una deformità, o per lo meno che spesso lo è. Questo pensiero non mi è mai venuto in mente, e ora che lo prendo in considerazione non lo accetto. Ma su questo non dovremo litigare. Da parte mia, sospetto che la repulsione contro la cecità di cui tu parli a pagina 57 sia basata su una paura che, a sua volta, si fonda sull'empatia. Io sono una persona suggestionabile, e se vedo qualcuno che soffre di qualcosa che io considero una deformità mi distolgo con un violento moto di disgusto. Ma questo non è un rifiuto diretto della persona (sebbene indirettamente abbia lo stesso risultato, e io ne sono consapevole e me ne vergogno). Ciò che accade è che, involontariamente, e molto vivamente, mi pongo nella posizione di quella persona e mi riempio di orrore al pensiero di essere in quella situazione. Disperatamente cerco di allontanare questo pensiero dalla mia testa, ma, naturalmente, non posso farlo mentre guardo quell'uomo, così me ne allontano. In base a queste esperienze ipotizzerei con una certa sicurezza che la repulsione nei confronti della cecità è un fenomeno analogo: chi reagisce così è oppresso dal terrore e dal pensiero di essere lui stesso cieco, e si allontana violentemente da ciò che lo costringe a questo pensiero, cioè i ciechi. La spiega-

zione che darei del loro terrore è implicita in ciò che ho scritto prima in questa lettera.

Per finire, mi hai fatto alcune critiche azzeccate che io non posso che ammettere. Per esempio, hai ragione a osservare quanto sia implausibile l'idea che una persona vergine che desidera ardentemente un'esperienza sessuale non possa avere un'idea di ciò che le manca. Considera, però, che qui opera una possente programmazione biologica (ma lo stesso potrebbe valere anche in altri ambiti della nostra vita, compresa, credo, l'acquisizione di un linguaggio e, anche, la nostra disposizione *a priori* a percepire la cosiddetta realtà esterna nella forma di oggetti fisici in uno spazio e in un tempo). Ma, se su questo non sei d'accordo, non discutiamone prima di essere costretti a farlo.

Sono anche molto colpito dal tuo pensiero che se i ciechi fossero la stragrande maggioranza della popolazione e controllassero il mondo e potessero organizzare ogni cosa come è comodo a loro, essi rimarrebbero comunque menomati, e potrebbero perfino non saperlo neanche se fosse rimasta una minoranza di vedenti. Tu e il romanzo di H. G. Wells mi avete permesso di vedere qualcosa che non riuscivo neppure a capire (come, credo, la maggior parte dei vedenti).

Con queste poche ultime osservazioni penso di avere concluso i commenti che volevo fare alla tua lettera numero quattro. Sarebbe sciocco per entrambi discutere su tutti i dettagli nella speranza di giungere a un accordo: questo obiettivo non è realizzabile, e la nostra corrispondenza diventerebbe piatta e noiosa se tentassimo di perseguirlo. In ogni scambio di opinioni deve arrivare il momento in cui le divergenze vanno lasciate stare. Spetta a noi giudicare quando quel momento è giunto.

Quel che io vorrei adesso è che ci lasciassimo alle spalle gli argomenti non filosofici sollevati dalla tua lettera numero quattro. Dalla tua lettera emerge una tale quantità di temi per la nostra discussione, come nei capoversi terzo, quarto e quinto di pagina 43, nel principale capoverso di pagina 44, nei tre capoversi di pagina 45, e sono talmente tante in questi temi le questioni importanti da discutere che io spero di poter procedere senz'altro alla discussione, senza restare impantanati in questioni molto meno promettenti. Nell'ultimo capoverso della tua lettera ti mostri impaziente di arrivare alla lettera cinque e ad alcune delle "grandi questioni filosofiche" che io ho sollevato. Aspetto quella lettera con impazienza.

Tuo,

Bryan

LETTERA 7

Bryan Magee a Martin Milligan

Caro Martin,

la mia ultima lettera era scritta in risposta alla tua lettera numero quattro, prima di ricevere la numero cinque, la quale mi è esplosa sopra alla testa come una granata. Io ti avevo accusato per scherzo dell'incredibile delitto di pensare che ogni conoscenza sia proposizionale, e invece tu davvero lo pensavi, e sin dal primo momento. E ora eccole qui, dalla tua ultima lettera quelle parole mi guardano bellicose, o piuttosto mi urlano dal loro contesto a pagina 69: "tutta la conoscenza, *nel significato comune della parola*, è proposizionale".

L'esperienza di Oxford a cui ho accennato nella mia ultima lettera mi dice che se tu e io prima di procedere oltre volessimo tentare di risolvere questa controversia, quell'oltre non arriverebbe mai, e quindi neppure noi arriveremmo mai a occuparci delle questioni che era nostra intenzione affrontare. Ovviamente, stabilire se la conoscenza sia o no proposizionale non è senza conseguenze sulla questione della differenza che l'essere ciechi o vedenti produce sulla nostra concezione del mondo, ed è proprio per questo che ci ritroviamo nella situazione attuale. Il guaio è che la questione, in se stessa, è tale da poter essere discussa senza riferimento alcuno alla distinzione cieco\vedente, e, a quanto ne so, è proprio così che è stata trattata da tutti i filosofi fino a oggi, se non fosse per l'uso di qualche esempio in cui, però, la vista potrebbe esser sostituita benissimo da uno qualsiasi degli altri sensi.

Ma, a prescindere da ogni mia passata esperienza, anche tu, come me, sai che la filosofia professionale è un campo di battaglia permanente in cui i contendenti disputano all'infinito sul senso di termini come 'significato' e 'conoscenza'. Perciò, ripeto, se noi convenissimo di trovare anzitutto, prima di affrontare le questioni che riguardano la cecità, un accordo su questi e altri termini così fondamentali non arriveremmo mai al nostro principale oggetto di discussione.

Vorrei, se è possibile, modificare la nostra discussione affinché il suo centro specifico sia la distinzione cieco\vedente e le diversità che questa produce nella nostra concezione del mondo. Ma non voglio eludere le questioni sollevate nella tua lettera, specialmente dopo che ti sei assunto l'onere di formularle. Perciò procederò come segue: in questa lettera risponderò alle tue argomentazioni, ma alla fine ti porrò alcune domande nella speranza che le tue risposte ci rimetteranno in carreggiata. Fino a ora la sostanza della nostra corrispondenza si è incentrata, in larga misura, sulla mia affermazione: "Sicuramente i ciechi dovranno concettualizzare questo e quell'altro in modo radicalmente diverso dai vedenti e certe cose non concettualizzarle affatto", e sulla tua replica: "Niente affatto. Noi forse non possiamo fare tutto ciò che voi fate, ma possiamo conoscere tutto ciò che voi conoscete e siamo, perciò, a tutti gli effetti, membri di quella comunità che viene creata dalle forme dell'intercomunicazione umana". Tutto questo ci ha portato a una disputa sulla natura del 'conoscere'. Temo che, per gli scopi che ci eravamo prefissi, noi abbiamo cominciato con le formulazioni e la polemica sbagliate, perché questa via sollecita costantemente un rifiuto delle diversità, quando proprio le diversità sono ciò che ci proponevamo di discutere; perciò più avanti cercherò di allargare il discorso chiedendoti: "Allora, quali pensi siano le principali differenze nel modo in cui tu e io concettualizziamo x , y , e z ? Perché certo non vorrai suggerire sul serio che noi abbiamo il medesimo concetto, poniamo, dello spazio, o di una persona. E dunque, come azzarderesti una formulazione di quelle che potrebbero essere le differenze?". In questo modo, indipendentemente da quanto siano lontane le nostre convinzioni, questo scambio di opinioni può diventare una discussione sulle diversità, invece che un alternarsi di affermazioni e negazioni che esse esistono. Comunque, proviamoci.

E ora parliamo specificamente della tua lettera, e per cominciare della distinzione tra 'sapere' e 'sapere che' o 'sapere di'. Che noi si possa discutere del mondo e, tramite il linguaggio, comunicare tra noi sul mondo è uno dei tanti miracoli che la maggior parte di noi dà per scontato. Nondimeno, resta un miracolo. Per migliaia di anni alcuni degli uomini più intelligenti hanno concluso che, più di ogni altra cosa, è il possesso del linguaggio che differenzia gli esseri umani dagli animali. Questa è ancora un'opinione largamente sostenuta e, nella tua lettera, c'è un passo che suggerisce che, forse, tu la condividi. Come tu sai, nei primi anni di questo secolo, Bertrand Russell ha studiato il problema di come sia possibile, per noi, parlare del mondo, che include il problema di come sia possibile per il linguaggio essere provvisto di significato, il quale a sua volta pone il problema di come possano le affermazioni false essere provviste di significato, specialmente se non esiste nulla cui es-

se si riferiscano. Esistono aspetti di questo problema sui quali Russell cambiò opinione. Ma un ragionamento che egli non smise mai di considerare certo è che, se tutto ciò che possiamo dire fosse pienamente esplicabile in termini di altre cose che possiamo dire, allora l'intero sistema del linguaggio dovrebbe essere circolare. In nessun punto sarebbe radicato in qualcosa di non linguistico. Questo, quindi, non può essere vero. Devono per forza esistere degli elementi di ciò che viene detto che vanno compresi in termini, non di altre cose che vengono dette, ma di qualcosa di non linguistico, altrimenti non ci sarebbe alcun punto in cui il linguaggio possa aver contatto con la realtà (sia questa il 'mondo', o 'l'esperienza'). In tutte le sue varie analisi della dimensione semantica del linguaggio, Russell si è sempre attenuto alla necessità di mantenere qualche distinzione di questo tipo tra ciò che, all'interno della nostra espressione linguistica, può essere compreso in termini di altre espressioni linguistiche e ciò che è intelligibile solo in termini di esperienza non linguistica.

A questo punto l'interrogativo diventa: "Bene, e quali sono i punti in cui il nostro linguaggio si connette a qualcosa di non linguistico?". È essenziale comprendere che questa domanda si pone solo in un secondo momento (dico essenziale perché, se a essa non si desse una risposta adeguata, ciò non invaliderebbe il problema che l'ha fatta sorgere, ma significherebbe solamente che si è data una risposta sbagliata, e che quella giusta va ancora trovata). Russell stesso cambiò ripetutamente opinione su questo punto. Quando scrisse *La nostra conoscenza del mondo esterno*, pubblicato nel 1914 (*I problemi della filosofia* è stato pubblicato nel 1912), la sua scelta cadde sui dati sensoriali. Da allora, ci sono stati ottimi filosofi che trovarono questa soluzione persuasiva (per esempio A. J. Ayer).¹ Ma non apparve plausibile ad altri, molti dei quali sostenevano che noi abbiamo un'esperienza diretta delle persone e degli oggetti. Ciò portò a quello che venne considerato come il 'problema della base', il problema di stabilire che cos'è ciò con cui noi siamo in contatto diretto, e in base al quale costruiamo la nostra concezione del mondo, con tutta la sua complessità ed estrema astrazione. Fu uno dei problemi che più divise i positivisti logici. Anzi, è uno dei problemi cruciali della filosofia, specialmente per chi sostenga, come tu fai, di essere un empirista. (La mia posizione è un empirismo di tipo kantiano: sono un realista empirico, come Kant e Schopenhauer; ma, come loro, credo anche che un certo tipo di idealismo trascendentale sia inevitabile. In ogni caso, nel presente contesto, questo basta a pormi lo stesso problema che insisto nell'affermare tu abbia).

¹ Bryan Magee, *The Great Philosophers*, Oxford University Press, Oxford 1988, p. 315.

Sebbene attualmente nei dibattiti filosofici si senta spesso attribuire a Russell la distinzione tra 'sapere' e 'sapere che' (come egli l'ha introdotta in alcuni scritti precedenti ai *Problemi della filosofia*), c'è almeno un filosofo, prima di lui, che ha insistito almeno quanto lui su questa differenza: Schopenhauer. Non credo che Russell avesse letto Schopenhauer o fosse consapevole di questo, ma Schopenhauer assegna un enorme peso alla distinzione: "Io ho voluto con ciò rilevare e provare la grande differenza, finora troppo poco notata, anzi il contrasto tra il conoscere intuitivo e quello astratto o riflesso, la cui determinazione è un caposaldo della mia filosofia; giacché molti fenomeni della nostra vita spirituale solo con ciò sono spiegabili". Egli scrive anche: "L'intuizione è non solo la fonte di ogni conoscenza, ma essa stessa è la conoscenza *par excellence*, l'incondizionatamente vera, la schietta, la conoscenza profondamente degna del suo nome: perché essa soltanto concede vera perspicacia, essa soltanto viene realmente assimilata dall'uomo, penetra nella sua essenza e può con pieno diritto chiamarsi sua".

Il punto di vista generale in cui si inseriva questa dottrina di Schopenhauer era più o meno il seguente: tutto ciò che esiste è unico e particolare. Questa caratteristica appartiene, non solo agli oggetti materiali, ma anche alle percezioni, ai pensieri e alle esperienze. Se tentassimo di trovare una parola specifica per ciascuna di queste cose, il linguaggio non solo sarebbe poco agevole ma anche incomprensibile, perché, per esempio, io non sarei in grado di intendere alcuna parola se già non conoscessi l'oggetto particolare che essa denota. Perché il linguaggio possa svolgere la sua funzione deve, soprattutto, selezionare le caratteristiche generali delle cose, e omettere ciò che è unico e particolare.

Sulla base di queste caratteristiche generali noi costruiamo concetti che possono essere immagazzinati, comunicati e usati in innumerevoli e incalcolabili modi. Ma i concetti avranno contenuto empirico, cioè riguarderanno il mondo, solo se saranno stati genuinamente derivati dall'esperienza; ecco perché Schopenhauer dice che l'intuizione è la fonte di ogni conoscenza. Ma questo ci pone un problema, che egli formula come segue: "I concetti sono sempre universali, e così non raggiungono il particolare; ma, nella vita, è proprio con il particolare che bisogna fare i conti". C'è molto da dire su questa specificità unica del particolare che semplicemente non può essere espressa o comunicata con le parole. Tutti hanno percezioni, sentimenti, stati d'animo, sogni e ogni specie di altre esperienze che non possono essere espresse con le parole. Questo problema, secondo l'opinione di Schopenhauer, è parzialmente risolto, in ogni società conosciuta, per primitiva che sia, dall'arte. Uno dei compiti delle opere d'arte è proprio quello di raccogliere e articolare le percezioni, le intuizioni e le esperienze che hanno carattere di unicità. Tuttavia, il fatto

che non si possa dire cosa siano è nella loro natura, poiché dirlo significherebbe dare espressione, attraverso le parole, a un qualcosa che con le parole non può essere espresso. Un brano musicale che ci commuove ci comunica qualcosa, ha un significato per noi, esprime qualcosa che può riguardarci profondamente, ma cosa sia questo qualcosa è in sé inesprimibile con il linguaggio. In una lettera a un amico Felix Mendelssohn dimostra di essere arrivato autonomamente a comprenderlo: "I pensieri che mi vengono comunicati dalla musica che amo non sono troppo indefiniti per essere messi in parole, ma, al contrario, sono troppo definiti". Ciò che ogni opera d'arte esprime è esprimibile solamente e unicamente da quell'opera. Questo è vero anche per le opere d'arte che rientrano esse stesse nell'ambito del linguaggio. È impossibile dire in modo soddisfacente di cosa parla o cosa significa l'*Amleto*, o di che cosa parla e cosa significa il *Re Lear*. Se qualcuno ci domandasse cosa significa una particolare poesia, noi non potremmo dargli una risposta adeguata, poiché si tratta di qualcosa che solo la poesia stessa esprime. Sibelius, una volta, fece ascoltare a un suo ospite la registrazione di una delle sue opere: alla fine l'ospite domandò: "Cosa significa?", al che Sibelius, senza dire altro, fece ripartire la registrazione.

Schopenhauer sviluppò, in parte in base a questa distinzione, una filosofia dell'arte particolarmente penetrante. Mahler, per esempio (secondo il suo principale biografo Henry-Louis de la Grange) "pensava che il libro di Schopenhauer contenesse la più profonda analisi della musica che mai fosse stata fatta". Parallela alla distinzione di Schopenhauer tra, da una parte, il significato che può essere verbalizzato e, dall'altra, il significato che può essere presentato, ma non verbalizzato, è la distinzione tra la conoscenza che può essere espressa in parole e la conoscenza che può essere acquisita, ma non espressa in parole. Come filosofo professionista tu saprai che Wittgenstein riprese questa distinzione da Schopenhauer e ne fece uno dei temi della sua prima filosofia, presentata nel suo *Tractatus logico-philosophicus*. Da qui la trasse Susanne K. Langer e la sviluppò in una teoria dell'arte che teneva conto (come, evidentemente, Schopenhauer non poteva fare) degli sviluppi della logica nei primi venti anni del novecento. Alla base di questa teoria la Langer delineò, in particolare, una distinzione che trovo illuminante, una distinzione tra ciò che lei chiama simboli discorsivi e simboli presentazionali. La lingua, i numeri aritmetici, la notazione musicale, sono tutti simbolismi discorsivi che, quando sono usati per esprimere un contenuto, vanno usati in successioni significative: ogni simbolo deve essere detto o scritto, ascoltato o letto, dopo quello che lo precede e prima di quello che lo segue, sicché il loro ordinamento nello spazio o nel tempo diventa una componente indispensabile del loro uso in quanto significanti, tanto che, se l'ordine viene modi-

ficato, il significato stesso può restarne modificato. Dall'altra parte, un'opera d'arte considerata come un tutto, costituisce un simbolo presentazionale, e trasmette qualcosa che deve essere compreso tutto in una volta, come un'unità organica, una *Gestalt*, potremmo dire, ed esprime un significato che si può presentare soltanto in quell'opera; e questo significato non può essere tradotto in un suo equivalente che possa essere espresso nei caratteri sequenziali di un simbolismo di tipo discorsivo. Questo tipo di significato è il significato dell'arte ed esso viene presentato, ma non formulato. È un tipo di significato che può essere mostrato, ma non detto. Io cito questi sviluppi non perché voglia identificarmi con tutto quanto ne consegue (e non nego che ciascuno degli scrittori che ho citato possa per certi aspetti aver torto), ma perché credo che siano sulla buona strada. Essi hanno trovato il giusto bandolo della matassa. E quello che informa il mio atteggiamento è un approccio simile a questo.

Tra l'altro, io non penso ai concetti come a parole. Io penso, sui concetti, non solo tutte le cose che tu dici, ma anche che i simboli presentazionali, che per definizione sono inesprimibili in parole, possono legittimamente essere considerati come concetti, infatti è perfettamente abituale e legittimo parlare dell'idea di un compositore o di un pittore. E neppure penso alle proposizioni come a enunciati, sebbene ritenga (come, chiaramente, anche tu) che esse siano sempre esprimibili in qualche simbolismo discorsivo (che, vorrei ricordare, non è necessariamente un linguaggio: potrebbe essere la matematica, per esempio, o la logica simbolica). Non tutti i simbolismi discorsivi sono capaci di esprimere proposizioni (molta della notazione musicale, per esempio, non può farlo, sebbene, a volte, sì). Se mi soffermo tanto sulle parole è perché tu sostieni che niente può considerarsi come conoscenza se non è esprimibile in parole, il che significa che, quando parli di conoscenza proposizionale, vuoi intendere con proposizionale (almeno in questo contesto) qualcosa che può essere messo in parole.

Secondo me, la tua opinione che tutta la conoscenza, nel senso comune della parola, sia proposizionale e sia conoscenza di verità si può confutare come segue. Se tu mi chiedessi: "Conosci la sinfonia in sol minore di E. J. Moeran?", io risponderei di sì, e useremmo tutti e due il linguaggio nel modo più comune. Ma la mia conoscenza della sinfonia di Moeran non consiste in una conoscenza di proposizioni o di verità (sebbene essa possa implicare la conoscenza di qualche proposizione e verità: parlerò di questo più tardi). Quest'opera è poco conosciuta² ed è questo il motivo per cui l'ho scelta nel mio esempio; per cui la maggior parte degli amanti della musica potrebbe rispondere di no alla tua domanda. Ora, non esiste

² Altro uso comune del termine.

alcun sistema di proposizioni, per grande che sia, che, comunicato a queste persone, sia in grado di metterle nella mia stessa posizione, quella, cioè, di conoscere quella sinfonia. Potrei dire loro ogni sorta di cose su di essa: non solo cose estranee all'opera, come il periodo in cui venne composta, ma cose che la riguardano direttamente, come gli strumenti per i quali è stata composta, di quanti movimenti consta, come ciascuno di essi è strutturato e quanto dura, quali sono i rapporti significativi tra le varie parti dell'opera e così via. Ciò che non potrei fare è raccontargli la sinfonia. Se tenessi una conferenza di un'ora, alla fine se uno è stato attento e ha buona memoria avrà molte nozioni dettagliate sulla sinfonia, ma alla domanda: "Conosci ora la sinfonia di Moeran?", egli dovrebbe ancora rispondere di no. Se tu, allora, ti rivolgessi a me e mi chiedessi: "Cosa conosci tu che loro ancora non conoscono?", la risposta naturale da dare sarebbe: "La cosa stessa, la sinfonia, naturalmente. Io conosco la sinfonia, e nessuno di loro la conosce". Conoscere la sinfonia non è questione di conoscere proposizioni o conoscere verità, e tuttavia è, incontestabilmente, un conoscere qualcosa.

Poniamo che io domandi all'organizzatore del festival di Salisburgo: "Qual è, tra i direttori d'orchestra del festival, quello che conosce meglio le sinfonie di Mahler?". Lui mi risponde: "È X". Ora, un direttore d'orchestra, anche uno dei più grandi, non lo definiremmo un intellettuale, anche se alcuni lo sono; e X potrebbe eseguire le sinfonie di Mahler come nessun altro al mondo senza saper dire su di esse nulla che abbia un minimo interesse; potrebbe benissimo ignorare tutto quel che ne sanno tanti studiosi, critici o addirittura certi amatori, ma di lui si deve dire che conosce e comprende le sinfonie quanto loro, se non meglio.

Non puoi dire che in questi due esempi ho usato la parola 'conoscere' in modo inconsueto. Vorresti sostenere, allora, che non si può dire davvero che X conosce le sinfonie di Mahler? Oppure che la sua è una conoscenza proposizionale? Non vedo come. La sua conoscenza delle sinfonie di Mahler non è conoscenza di qualche verità, e questo confuta la tua affermazione che "un 'conoscere' che sia stato isolato da ogni conoscenza di una verità non è un conoscere qualcosa, ma un 'conoscere' 'perfettamente e completamente' vuoto: un 'non conoscere'". Di fatto, la tua lettera trabocca di affermazioni che i miei esempi refutano. Per esempio: "Io ritengo giusto da parte nostra esigere, da ogni cosa che pretenda allo *status* di conoscenza, che sia esprimibile nel linguaggio verbale". E "la percezione, la conoscenza esperienziale, [...] è sempre in forma proposizionale". Tutte queste affermazioni sono refutate dalla nostra percezione e dalla nostra conoscenza dell'arte: la percezione di un'opera d'arte non può essere messa in parole, e nemmeno può esserlo la sua conoscenza (almeno, non tutto di quella conoscenza e non la parte più importante).

Tu tiri le orecchie a Russell perché sostiene che "sarebbe avventato assumere che gli esseri umani non abbiano mai un contatto diretto con le cose senza, allo stesso tempo, conoscere qualche verità su di esse", ma tutta la tua lettera dimostra la saggezza della sua osservazione. Infatti tu dimostri con efficacia che, ogni volta che abbiamo una conoscenza diretta di una cosa, sappiamo anche qualcosa di essa. Io potrei dire che conosco la sinfonia di Moeran senza avere mai udito o letto una parola su di essa, ma per dimostrarlo dovrei conoscere in quanti movimenti è (a meno di una piccola amnesia momentanea, come può capitare col nome di una persona che conosco benissimo). Se anche dopo averci riflettuto bene io non sapessi produrre quel tipo di informazione sull'opera, non si potrebbe dire che io la conosca affatto. Può capitare che, chiedendo a uno studioso di un determinato compositore: "Conosci l'opera tale [un'opera, in pratica mai eseguita]?", lui risponda di no, o dica qualcosa del genere: "Sì, l'ho ascoltata una volta, ma non si può dire che la conosca". Probabilmente quello studioso saprà benissimo tutte le notizie che si posseggono su quell'opera, ma di fatto non conosce l'opera, o non la conosce bene.

Secondo me il tuo errore sta nel passare, dal fatto (se, come proponeva Russell, è un fatto) che se conosciamo una cosa sappiamo anche qualcosa su di essa, all'asserzione che ogni possibile conoscenza di quella cosa è compresa in tutto ciò che si può sapere di essa. Se una persona ti obietta: "Ma io parlo solo della conoscenza diretta della cosa, non di sapere qualcosa", tu puoi sempre sottolineare che ci sono delle informazioni inseparabilmente connesse con quel particolare tipo di conoscenza; "Guarda, puoi dirgli, che a questo non si sfugge: conoscere x implica che si sappia p e q . Se tu non sai p e q , non si può dire che tu conosca x ". Questo è vero, non si sfugge né lui né io col numero dei movimenti della sinfonia di Moeran, ma questi due tipi di conoscenza non sono la stessa cosa, come ho dimostrato. Nella discussione si deve sempre stare attenti a non trattare due cose che consideriamo una inseparabile dall'altra come se fossero un'unica cosa. Un oggetto non può avere un colore senza avere un'estensione, ma colore ed estensione sono categorialmente differenti. Tu stesso hai una conoscenza dell'estensione per esperienza diretta, ma non puoi avere alcuna conoscenza diretta dei colori.

La tua tesi che la sola differenza significativa tra 'conoscere' e 'sapere' consiste nel modo in cui la conoscenza viene acquisita dall'individuo trasformerebbe questa differenza, in termini di logica e di analisi (e addirittura, sospetto, di filosofia), in una non-differenza. Potrebbe diventare semplicemente una differenza biografica individuale.

Ma a parte tutto ciò che ho già detto, la tua affermazione "non riesco a capire come si possa chiamare conoscenza [...] qualcosa che non sia

esprimibile in parole" ti caccia in gravi problemi con gli animali superiori. Tu scrivi: "non mi sentirei di asserire né che gli animali sprovvisi di un linguaggio non possono conoscere nulla, né che la loro conoscenza è di un genere completamente differente dalla conoscenza proposizionale". E qual era la loro situazione durante tutti gli eoni che nel corso dell'evoluzione han preceduto la nascita del genere umano, quando il linguaggio non esisteva né sarebbe esistito per milioni di anni? Forse a quell'epoca gli animali superiori conoscevano la realtà in termini di un qualche fantomatico protosimbolismo, che non aveva alcuna relazione con un simbolismo già esistito, ma che nondimeno derivava la sua importanza dal fatto che la possibilità di un simbolismo più evoluto ma in qualche modo correlato al loro si sarebbe realizzata in un altro tipo di animale secoli dopo la loro morte? Non posso credere che tu pensi questo. Ma se tu insistessi dicendo: "Quegli animali conoscevano le cose, e ciò che essi conoscevano non mancava di una relazione col tipo di cose che sono esprimibili dal linguaggio", tu ammetteresti che la conoscenza può esistere senza il linguaggio e che, naturalmente, il successivo sviluppo del linguaggio, come di tutta la storia che è seguita, furono eventi contingenti, e che non c'era alcuna necessità che avvenissero. Se tu volessi dire che la loro conoscenza delle cose dipende dalla *possibilità* del linguaggio anche nel caso in cui quella possibilità non si fosse mai realizzata né mai si fosse dovuta realizzare, stai adottando una tesi metafisica che ricorda molto i filosofi della scolastica (piuttosto incongrui con la tua prospettiva generale), ma soprattutto una tesi che mi pare difficilmente difendibile.

Mi sembra quanto mai evidente che gli animali superiori hanno una conoscenza per esperienza diretta. Se si ammette questo, e si ammette anche la differenza categoriale tra questa conoscenza e la conoscenza per descrizione o proposizionale, il fatto che gli animali abbiano una conoscenza ma non un linguaggio non fa sorgere nessun problema.

L'idea che esistano cose che noi possiamo *veramente* conoscere solo se abbiamo diretta esperienza di esse (qualcosa di simile all'opinione di Schopenhauer che l'esperienza diretta sia la conoscenza *par excellence*) è, direi, piuttosto diffusa, e si ritrova frequentemente nel linguaggio comune. Non penso solo alle esperienze più intense, come l'innamoramento, anche se son le prime a venire in mente. È estremamente comune sentire frasi come: "Non sa cos'è la paura", o: "Non sa cosa sia l'amicizia", e ciò che queste persone intendono è che la persona in questione non ha mai avuto l'esperienza di cui si parla e quindi, *per questo motivo*, non comprende realmente quel fenomeno. È decisivo poi, per la disputa tra te e me, che esistano certe varianti, altrettanto comuni, di queste espressioni tipo: "Paura? Non sa che significhi questa parola", e: "Non sa neanche che cosa significhi il termine 'amicizia'". Ciò comporta che per conoscere

cosa sono queste cose bisogna averle vissute personalmente, e che le persone in questione non le hanno vissute. Naturalmente tu potresti replicare, nello stile della filosofia oxoniense che tutt'e due ben conosciamo, che gli individui in questione capiscono perfettamente cosa significano le parole ogni volta che le incontrano all'interno di una frase, e che spesso fanno essi stessi un uso appropriato di quelle parole e non le usano mai in modo sbagliato. Ma queste sono verità fastidiosamente banali che semplicemente mancano il problema.

Nell'arte figurativa e in quella narrativa, che sono piene di verità che alla filosofia sfuggono del tutto, ciò di cui parlo è un tema comune. Una delle più famose leggende medievali racconta di un giovane che parte per scoprire che cos'è la paura. Diverse persone cercano di spiegargliela, e di illustrare ciò che dicono in modi molto immaginosi, ma solo quando, alla fine, sperimenta la paura egli viene a sapere che cos'è. Continuamente nel teatro, nei romanzi o nei film viene illustrata l'idea che, per quanto possiamo credere di conoscer bene qualcosa, quando poi ne facciamo esperienza diretta ci rendiamo conto che non la conosceamo affatto. Posso citare molti esempi, ma ne basterà uno per rendere l'idea, uno dei miei brani preferiti che capita al culmine della tragedia di George Bernard Shaw, *Santa Giovanna*, e produce un impatto colossale nella rappresentazione teatrale. La morte sul rogo di Giovanna d'Arco avviene fuori-scena, e tutti si affollano per guardarla, lasciando il conte di Warwick solo sul palcoscenico: egli sa com'è un'esecuzione e vorrebbe non esserne nuovamente testimone, in particolare dell'esecuzione di una giovane. C'è un silenzio lungo, mortale, durante il quale nel pubblico sale la tensione; esso è interrotto da un lamento terribile di una voce maschile fuori-campo. Sul palcoscenico avanza barcollando un cappellano dell'esercito inglese che per tutta la rappresentazione ha sostenuto con convinzione che la morte sul rogo di Giovanna sarebbe stata, in determinate condizioni, la cosa più religiosa, giusta e adeguata da fare. Le indicazioni sceniche sono le seguenti: "Il cappellano entra dal cortile, barcollando come un demente; ha il volto inondato di lacrime e seguita a emettere i lamenti che Warwick ha udito poco prima. Inciampa nello sgabello dell'imputata e vi si butta sopra con singhiozzi strazianti". Una parte del dialogo che segue è:

Cappellano: Non volevo far del male. Non sapevo come sarebbe stato.

Warwick (con durezza): Ah! Dunque, avete veduto?

Cappellano: Non sapevo quello che facevo. Sono un imbecille che si lascia riscaldare la testa. E adesso so che sarò dannato per l'eternità.

Warwick: Che sciocchezze! È stato molto penoso, certo; ma non è stata opera vostra.

Cappellano (lamentoso): Ma io l'ho permesso. Se l'avessi saputo, gliel'avrei strappata dalle mani. Voi non sapete, voi non avete veduto: è facile parlare quando non si sa. Si esce di senno a furia di parole; ci si danna perché sembra bello buttare olio sul fiammeggiante inferno del proprio furore. Ma quando si rientra in sé, quando si vede ciò che si è fatto; quando ci acceca la vista, ci soffoca le narici, ci strazia il cuore, allora... allora...

Qui non si tratta semplicemente di gran teatro, ma anche, come in tanta parte del gran teatro, della dimostrazione di una profonda verità sulle cose del mondo.

La tesi che per molti rispetti (nessuno dice tutti) non c'è quantità di conoscenza descrittiva che possa darti l'equivalente della conoscenza per esperienza diretta (una tesi che frequentemente si ritrova sia nei discorsi comuni che nell'arte) si rivela vera nei campi più diversi, e spesso fino alle singole componenti della nostra esperienza. Tu non puoi conoscere il sapore della carne se non l'hai mai provato. Non puoi sapere che cos'è il colore verde se non l'hai visto. E non serve dire che abbiamo bisogno del linguaggio per acquisire quella conoscenza (il caso degli animali superiori lo refuta). Si può dire che in tutte queste circostanze il linguaggio ha la capacità di abbreviare il nostro percorso, dandoci una mano in parte della strada, ma, da solo, non può mai portarci a destinazione.

Vorrei fare un esempio di come vedo il rapporto che, di solito, sussiste tra l'esperienza e le sue descrizioni. Io so, per esperienza, di non avere un palato raffinato, non rozzo come dice tua moglie del tuo, ma neanche sensibile. Quando, una volta, molto tempo fa, ho fatto un corso di degustazione di dieci giorni organizzato dalla Guinness, mi fu detto, alla fine, che i miei risultati erano nella media. Il primo giorno fui messo davanti a una fila di dieci contenitori, ognuno dei quali conteneva della birra, e mi fu chiesto di assaggiare e commentare a turno il contenuto di ciascun recipiente. Per la maggior parte i campioni avevano quasi lo stesso sapore, uno o due ne avevano uno un po' diverso. In seguito l'organizzatore del corso mi spiegò che un campione era stato tenuto a fermentare oltre la misura ottimale, che un altro era stato immagazzinato a temperatura troppo alta e così via. Alla fine, dato che avevo tutte queste informazioni, mi incoraggiò ad assaggiarli nuovamente, e a continuare a farlo fino a che mi accorgessi di non fare più progressi. Il giorno dopo, quando arrivai, mi furono messi davanti gli stessi contenitori in un ordine diverso. Ma ogni assaggio aveva già, per me, un gusto differente, e potevo identificare alcune, ma non tutte, le differenze. Via via che il corso procedeva, le differenze tra gli assaggi furono lievemente ridotte, nuovi tipi di assaggi furono introdotti e (per farla breve), alla fine dei dieci giorni, ero in grado di dire, non solo

che questo campione era troppo vecchio, ma, approssimativamente, *quanto* vecchio, e non solo che quello era stato immagazzinato a temperatura troppo alta, ma a *quale* temperatura, e il più delle volte indovinavo. Ora, è perfettamente vero che non avrei potuto raggiungere questo punto senza le continue spiegazioni dell'organizzatore del corso, ma è anche vero che non avrei nemmeno potuto raggiungerlo senza gli assaggi continuamente ripetuti (neanche se l'organizzatore fosse andato avanti a spiegarmi le cose per dieci anni, invece che per dieci giorni). L'esperienza diretta dei gusti e delle minime differenze di gusto, ripetuta più volte, è stata indispensabile all'acquisizione di tale conoscenza (e non c'è dubbio che quella che stavo acquisendo era una conoscenza). Difficilmente tutte le sottili differenze di gusto che ho imparato a identificare e a spiegare avrebbero potuto essere espresse, con le sole parole, a qualcuno che non le avesse assaggiate.

La vita umana, tanto più ampia e varia di quella degli animali, è piena di un tipo di conoscenza che non può essere acquisita al di fuori dell'esperienza diretta. Quando dico che tu, per quanto possa aver letto o udito raccontare sulla Francia, non la possa conoscere se non ci sei mai stato, né puoi conoscere la terza sinfonia di Brahms se non l'hai mai ascoltata, io sfioro soltanto la minima punta dell'iceberg. Tu dici di non comprendere come possa essere scambiata una "conoscenza ottenuta tramite l'esperienza". Hai ragione, non può essere scambiata. Non c'è modo che mi permetta di trasferire, a qualcuno che non ha mai assaggiato la Guinness, la conoscenza che ho acquisito in quel corso di degustazione. Il direttore d'orchestra X non può dire a un altro come dirigere le sinfonie di Mahler. Una volta ho avuto una lunga discussione con un uomo d'affari, maturo e di successo, sulla comunicabilità delle conoscenze che egli aveva accumulato per esperienza in questo campo. La mia domanda era: "In linea di principio sarebbe possibile per te comunicare a un giovane intelligente ma inesperto tutto ciò che hai imparato, in modo che egli possa, poi, metterlo in pratica mentre è ancora giovane? Se no, perché?". Dopo molte analisi siamo giunti alla conclusione che la risposta doveva essere negativa (anche se, al di là di qualche spiegazione ovvia, ma parziale e incompleta, non riuscimmo a individuare la causa di tale impossibilità). Io non posso dare, a qualcuno che non ha mai assaggiato gli asparagi, la mia conoscenza del gusto degli asparagi. Non posso dare, a qualcuno che non ha mai visto qualcosa di giallo, la mia conoscenza di quel colore. E, di nuovo, non puoi dire che qui uso il termine 'conoscenza' in un senso diverso da quello comune. Come Schopenhauer afferma laconicamente: "Se le percezioni fossero comunicabili, allora varrebbe la pena di comunicare". Quando David Armstrong dice, come tu riferisci, che la percezione "ci inonda di conoscenza", non intendeva dire che ci inonda di proposizioni.

Per stabilire i miei punti di vista mi sono richiamato, tra gli altri, a Schopenhauer, al primo Wittgenstein, a Susanne Langer, e Bertrand Russell. Quali che siano le nostre divergenze in questa corrispondenza, possiamo almeno evitare che si tratti di divergenze sull'interpretazione dei filosofi: non è di questo che vogliamo occuparci qui. Non vogliamo metterci a discutere su cosa intendessero veramente dire Russell e gli altri, né, come tu hai giustamente detto in una fase precedente, impelagarci in una discussione sull'interpretazione di Aristotele. Una considerazione di Gilbert Ryle, scritta un quarto di secolo fa, risuona dentro di me come un ammonimento:

Da giovane, quando ero studente e poi *tutor* in filosofia, l'atmosfera intellettuale di Oxford era soffocante. I miei colleghi più anziani per lo più erano talmente ossessionati dalla produzione di articoli e conferenze sul grande e glorioso defunto, che non si poteva cominciare, o comunque proseguire, una discussione di qualsiasi genere senza trovarsi di lì a poco a dibattere in quale dialogo Platone avesse detto una certa cosa, e se veramente intendeva dirla, se si poteva interpretare il testo greco diversamente, e così via [...]. Io non ho nulla contro la ricerca storica in filosofia. Anzi, nel bene o nel male, ho tentato, altrove, di produrre più di un contributo in questo campo. Ma mescolare i vini è sempre un errore. Nel mio libro *Lo spirito come comportamento* [*The Concept of Mind*] volevo porre e discutere una questione senza che fiorisse un rigoglio di problemi marginali come, ad esempio, se Kant era o non era più avanti di Hume per questo o quell'aspetto, se Duns Scoto sia stato più originale di Ockham su questo o quell'altro punto, o se il testo di tizio andasse letto così o così. Problemi certo interessanti, ma diversi da quelli che volevo discutere.³

Non dico che non dovremmo mai far riferimento ad altri filosofi: è troppo utile per proibirselo. Se un pensatore che entrambi conosciamo ha stabilito una distinzione che tu o io vogliamo usare, di solito è più ragionevole rifarsi a lui piuttosto che rifare daccapo tutti i ragionamenti che servono per introdurre quella distinzione prima di usarla; e se l'altro obietta: "Ah, ma non è esattamente questa la distinzione che lui ha introdotto!", noi, sicuramente, potremmo lasciarla cadere senza perderci in discussioni. Qualche volta ho avuto l'impressione che tu cercassi di provocarmi a una discussione su Russell; io preferisco che noi fissiamo lo

³ *Modern British Philosophy*, a cura di Bryan Magee, Secker and Warburg, London 1971, p. 110.

sguardo al nostro obiettivo e su di esso dirigiamo i nostri sforzi. Nel secondo capoverso della tua quinta lettera, a pagina 65, tu hai descritto con parole tue, accuratamente e senza rimandi ad altri scrittori, la mia posizione. La formulazione è tua, ma io la confermo, perciò, se sarà necessario, potrai far riferimento a quella. Ma spero che nelle nostre prossime lettere la discussione potrà progredire e che non torneremo indietro su vecchi argomenti.

Per raccogliere le idee concludo con alcuni brevi commenti sparsi su temi della tua ultima lettera che non ho ancora toccato.

Contrariamente a un'opinione diffusa tra i filosofi contemporanei, anch'io, come te, penso che esser coscienti non comporti necessariamente esser coscienti di qualcosa. (Almeno, siamo in due). Io ho sperimentato, come credo anche tu, questa condizione; ecco perché sono così convinto. Questo sarebbe un punto molto importante in una discussione circa l'esistenza o no di un io indipendente dall'esperienza. Ma non credo che un problema del genere sia destinato a sorgere all'interno della nostra corrispondenza. Nel caso, potremmo scoprire che su quel punto la vediamo allo stesso modo.

Cambiando argomento, tu hai frainteso il senso del mio esempio dell'incisione su disco. La questione non riguarda la differenza tra il suono registrato e il suono vivo, ma la differenza tra un disco di plastica e la nona sinfonia di Beethoven. Se centocinquanta anni fa tu avessi messo in mano a qualcuno un disco luccicante con un buco al centro e gli avessi detto: "Questa è la nona sinfonia di Beethoven", quello non avrebbe avuto la più pallida idea di che cosa stessi parlando. Se poi gli avessi detto: "In questo disco, nei solchi che qui vedi, è inscritta un'esecuzione della sinfonia in modo tale che, se tu poni il disco su una macchina adatta per questo scopo e fai certe operazioni, la macchina produrrà una musica che per te risulterà indistinguibile (o quasi) da un'esecuzione dal vivo della nona sinfonia di Beethoven con un'orchestra di un centinaio di musicisti e un coro anche più numeroso"; posto che questa persona credesse alle tue parole e che fosse dotata di una certa immaginazione, una cosa del genere le sarebbe apparsa come una magia. Il punto interessante è che ci sono buone ragioni per credere che le nostre rappresentazioni 'assomigliano' alla realtà nello stesso modo in cui certi dischi di vinile assomigliano alla nona sinfonia di Beethoven, e per lo stesso tipo di motivi, cioè perché esse sono una sua registrazione inscritta in un supporto incredibilmente diverso. Quando tu dici che la corrispondenza tra le nostre rappresentazioni e la realtà non è più misteriosa della corrispondenza tra una fotografia e ciò che essa raffigura, o tra una carta geografica e l'area geografica che rappresenta, non tieni conto del fatto che gli ultimi due sono esempi di corrispondenza tra due tipi di fenomeni, mentre la prima dovrebbe essere una corrispondenza (se di corrispondenza si tratta) tra un

fenomeno e qualcosa che un fenomeno non è. È la possibilità e la natura di questa specie di corrispondenza che io ho definito 'profondamente misteriosa'.

Io credo che tu, per ragioni non del tutto indipendenti da queste, abbia anche frainteso la metafora dello strumento applicata per caratterizzare la relazione tra rappresentazione e realtà, e che l'abbia fraintesa assimilandola, in parte, alla metafora della fotografia. Secondo la metafora dello strumento, le nostre rappresentazioni non assomigliano in alcun modo alla realtà (non più di quanto un termometro assomigli all'aria di cui esprime la temperatura). Le rappresentazioni sono un insieme di letture su strumenti sviluppati nel corso dell'evoluzione biologica come parti del nostro equipaggiamento di sopravvivenza, i quali sorvegliano l'ambiente segnalandoci quei cambiamenti che potrebbero influire su di noi. A quanto mi risulta, lo scrittore che parla di questo nel modo più interessante è Hans Vaihinger nel libro *La filosofia del 'come se'*. Secondo lui, il maggior errore che noi commettiamo nella nostra concezione del mondo è scambiare la lettura dei misuratori per un'immagine di ciò che essi misurano. In altre parole, sosteneva a livello epistemologico qualcosa di analogo a ciò che l'ultimo Wittgenstein pensava del nostro uso del linguaggio (anzi, credo che Wittgenstein abbia verso Vaihinger un debito non riconosciuto). Ma l'opera di Vaihinger è, nel suo complesso, più diretta e profonda (come Russell, io penso che il primo lavoro di Wittgenstein sia opera di un genio, e che, nonostante i difetti che oggi appaiono ovvi, da essa abbiamo ancora qualcosa da imparare; ma, ancora come Russell, ritengo che il suo ultimo lavoro sia mal indirizzato e tenda a sviare coloro che ne vengono contagiati. Vaihinger, per contrasto, è un personaggio molto sottovalutato nel mondo anglosassone).

Passiamo a un altro argomento. Quando ho detto che sarebbe logicamente impossibile che tutta la conoscenza fosse proposizionale, una delle cose che avevo in mente era la tesi di Russell che, se questo fosse vero, l'intero sistema del linguaggio sarebbe circolare e non esisterebbe alcun contatto, in nessun punto, con la realtà non linguistica. La sua tesi, su questo argomento, mi sembra inattaccabile e fondamentale. È perfettamente vero che alcuni hanno accettato le più estreme conseguenze di quella tesi: "Sì, ha ragione", hanno detto, "non c'è una realtà non linguistica denotata dal linguaggio. Ogni libro, ogni teoria scientifica, ogni discorso articolato (o ogni pensiero verbale non articolato) è una struttura di parole *all'interno* della quale noi possiamo verificare la coerenza e il senso, ma a cui niente corrisponde al di fuori". Questa teoria ha molti più sostenitori tra i teorici della letteratura che non tra i filosofi; sospetto perché i filosofi sono molto più consapevoli di quante difficoltà essa comporti. Grazie alle applicazioni tecnologiche delle teorie scientifiche noi

costruiamo ponti che reggono pesi enormi, aeroplani che trasportano centinaia di persone, missili che viaggiano nello spazio: ogni giorno innumerevoli eventi provano che c'è una realtà non linguistica che corrisponde piuttosto strettamente, e per molti aspetti, a ciò che diciamo e pensiamo. L'idea che il linguaggio sia un sistema autonomo e isolato non è un buon punto di partenza per chi non sia scisso dalla realtà. Tu hai ragione a dire che i concetti e gli enunciati possono avere una relazione *logica* solo con altri concetti ed enunciati, ma (a parte il fatto che esistono molti altri tipi di relazioni oltre alle relazioni logiche) la mia posizione non viola questo principio. Come ho dimostrato, infatti, noi abbiamo conoscenze acquisite per esperienza diretta e sappiamo di averle, il che è incompatibile con la circolarità del linguaggio.

Ma dato che so che tu non condividi quest'opinione estrema, non è necessario dimostrarne ulteriormente la falsità. Tutti e due pensiamo che l'uomo in qualche modo parla 'del' mondo, o per lo meno che può farlo, e spesso lo fa. I problemi posti da questo rapporto tra parola e mondo hanno fornito lo spunto per la costruzione di alcune tra le più interessanti e influenti filosofie del ventesimo secolo. Dal momento che ogni possibile convalida logica di una proposizione deve essere essa stessa proposizionale, questa convalida non può essere fornita da una esperienza diretta non proposizionale. Tuttavia, gran parte dei filosofi, compresi tutti i filosofi empiristi (sebbene, naturalmente non solo quelli), vogliono restare aderenti all'idea che la nostra conoscenza del mondo, anche se non è derivata dall'esperienza, in definitiva, può esser convalidata solo dall'esperienza. Ciò significa che una tale convalida potrebbe non essere di tipo logico. Cosicché essi hanno il seguente grave problema: se un'esperienza non può costituire di per sé una giustificazione logica per alcun enunciato, come può costituire una giustificazione per la verità di un enunciato? Secondo me l'approccio più fecondo a questo problema è quello di Karl Popper nel suo libro *La logica della scoperta scientifica*; non alludo alla sua famosa teoria della falsificabilità, poiché la falsità logica di un enunciato può derivare solamente da altri enunciati, ma al modo in cui tratta il problema della base empirica e degli enunciati di base, o protocolli. Egli rifiuta completamente il giustificazionismo. Ma, dal momento che ciò non è in discussione tra di noi, non ho bisogno di affrontare questo argomento.

L'uso del linguaggio si connette essenzialmente con una realtà non linguistica in due direzioni opposte: non solo dal lato dell'«oggetto» ma anche dal lato del «soggetto». Tutte e due le connessioni sono problematiche, non solo la relazione del linguaggio col mondo, ma anche la relazione del linguaggio con le intenzioni dell'utente del linguaggio. Anche questo è stato oggetto di una interessante teoria del ventesimo secolo. Ma

quel che ci preoccupa qui è ciò che si potrebbe chiamare la messa in parole di un'esperienza che non è in se stessa linguistica, e non sono sicuro che questo sia un problema filosofico. È una questione empirica, mi sembra, e adatta a scienziati, probabilmente a psicologi sperimentali, non per gente la cui competenza è solamente filosofica. Ma forse tu non sei della stessa opinione. Vorrei proprio saperlo.

Per rimanere ancora nel campo delle questioni empiriche, giorni fa un chirurgo oftalmico molto impegnato nella ricerca sulla fisiologia della vista, una figura importante nell'Università di Oxford, mi ha detto che dal venti al venticinque per cento della corteccia cerebrale è dedicato alla vista, e che non c'è altra attività alla quale venga assegnata una porzione così vasta del cervello (certamente non l'uso del linguaggio). In seguito ho letto che Oliver Sacks parla addirittura di un cinquanta per cento. In ogni caso tutto ciò ha conseguenze interessantissime. È difficile distinguere tra causa ed effetto, ma che tanta parte del cervello sia dedicata alla vista potrebbe esser collegato col fatto che nella concezione del mondo dei vedenti è così preponderante il contenuto visivo. Al punto che, abitualmente, essi confondono i dati sensoriali della vista con una realtà indipendente nello spazio esterno. Questo fa anche capire quanto possa essere grande la differenza tra una tale concezione del mondo e quella dei ciechi dalla nascita. Il chirurgo oftalmico mi ha detto che uno dei risultati più sorprendenti della ricerca negli ultimi dieci anni è stato la scoperta di quanto sia raffinata la divisione del lavoro tra le cellule dell'occhio e quanto sia specializzata la connessione tra queste e le cellule del cervello: per ogni colore c'è una cellula specifica recettrice e a ciascuna di queste cellule corrisponde una e una sola cellula nella zona posteriore del cervello che elabora le informazioni provenienti dall'occhio. Nel caso di persone nate cieche, queste connessioni neurali non si instaurano mai, e quelle zone del cervello non vengono mai attivate, almeno non per vedere. Ciò che accade, egli dice, è che diventano disponibili per altri usi. Gli ho chiesto quale sarebbe la condizione di uno come te, che ha visto per diciotto mesi e che poi ha perso gli occhi. Ha risposto che tra gli occhi e il cervello dovrebbe essersi formata una rete completa e articolata di connessioni nervose, e che un'ampia zona del cervello dovrebbe essere stata attivata per la vista: tuttavia, ha detto, subito dopo la rimozione degli occhi queste connessioni fisiche avranno cominciato ad atrofizzarsi per il mancato uso. All'età che tu avevi allora il cervello è così plasmabile che facilmente le tracce del tuo primo sviluppo potrebbero alla fine esser scomparse del tutto, e che quelle parti del tuo cervello siano state rese disponibili ad altri usi. Questo processo, secondo lui, avviene diversamente in persone diverse, e quindi non potrebbe pronunciarsi con sicurezza su un individuo che non ha analizzato. Ha detto, però, che la tua opinione

di essere nella stessa condizione di un cieco dalla nascita potrebbe essere corretta non solo per quanto attiene al tuo vissuto soggettivo, ma anche dal punto di vista fisiologico, per quel che riguarda l'attuale condizione del cervello.

Mi ha domandato, come hanno fatto quasi tutti quelli a cui ho parlato di questa corrispondenza, se ti avessi fatto domande sui tuoi sogni. Mi ha sorpreso il fatto che sia venuto in mente quasi a tutti tranne a me: ciò sembra indicare una differenza fondamentale tra me e loro. Come che sia, la ragione della domanda mi risulta ovvia. Sembra che i sogni dei vedenti, ovviamente salvo eccezioni, non solo siano prevalentemente (e spesso esclusivamente) visivi ma che, in genere, abbiano un grado di vividezza che non viene mai sperimentata nella veglia, se non sotto l'effetto di qualche droga psichedelica. Non solo, ma per la maggior parte dei sognatori questa è la caratteristica saliente del sogno. Quando si parla dei sogni, 'intenso' sembra l'aggettivo tipicamente più usato. Quest'intensità dell'esperienza visiva, altrimenti mai possibile, ha un enorme impatto sul sognatore, che reagisce a essa con altrettanta intensità. È ciò che ricorda di più quando si sveglia. È così profondamente incisa nella sua mente che lo seguirà per i giorni successivi. Ci sono sogni che costituiscono un'esperienza così potente che vengono ricordati per tutta la vita. Ora, presumibilmente, niente di tutto ciò può valere per te in termini visivi. La gente, allora, è curiosa di sapere se vale in altri termini, vuole sapere come tu sogni.

Se dovessi tentare di tradurre in termini uditivi l'esperienza che i vedenti fanno del sogno, potrei dire che si tratta di una cosa del genere: senza capire di stare dormendo o di sognare, ti ritrovi in un mondo che consiste in niente altro che suoni. Questi suoni sono brillanti e vivi in modo innaturale, tanto da catturare la tua atterrizione. Sono di un tale splendore e di una tale ricchezza che la parola non può descriverli. Se il suono che si sente è di persone che parlano, le loro voci sono come flauti celestiali, e ogni sillaba, considerata puramente come suono, al di là dei suoi significati, è di una tale squisita bellezza che penetra nel tuo cuore come una musica più bella di quante tu ne abbia ascoltate o ne possa immaginare. Se è un uccello che canta ogni nota cade nello spazio del tuo sogno come una stilla di nettare divino. Ogni suono, di qualunque tipo sia, è estasi per l'orecchio, splendido e meraviglioso, sonoro e corposo, appagante in modo assoluto e indescrivibile. L'esperienza ti afferra così saldamente che ti trascina con sé e divieni uno con essa. Tu sei ciò che odi. È tutto così reale che, quando ti svegli, sei sorpreso di scoprire che era "solo un sogno" (e sei dispiaciuto di scoprire che, dopo tutto, non esisti in un mondo del genere, ma in uno in cui la suoneria della sveglia non è come un violino suonato da Heifetz, e le trombe dei clacson non sono le trombe dell'apocalisse).

È perché i sogni costituiscono una specie di equivalente visivo di tutto ciò, che se ne è sempre parlato come della pietra di paragone del meraviglioso, di un'irruzione del magico nella vita quotidiana; questo è il loro ruolo in tutte le arti e nello spettacolo popolare, dalla poesia più severamente classica e antica a quella pop più recente. Gli esseri umani, dai tempi più remoti fino a oggi, hanno creduto che i sogni avessero, nella vita, un significato molto speciale, sebbene la loro interpretazione di quel significato abbia subito molti cambiamenti.

Ho cercato le voci 'sogno' e 'sognare' nell'indice analitico dell'eccellente e, credo, classico manuale di T. J. Carroll, *Blindness: what it is, what it does and how to live with it*, e ho scoperto che non compaiono. Hai sogni il cui impatto sia di una intensità che non ha confronti con lo stato di veglia, in modo simile a quello che ho tentato di spiegare, sebbene in termini diversi da quelli visivi? Se li hai, puoi dirne qualcosa? E sai fino a che punto la tua esperienza possa essere considerata tipica? Esiste, tra i ciechi, un insieme di fatti e di opinioni comuni sui sogni, qualche verità degna di nota e generalmente accettata? Oltre a me molte persone sarebbero affascinate dall'ascoltare le tue risposte.

Ma volgiamoci, infine, ad alcune delle questioni specifiche sulle quali ci siamo impegnati a confrontarci in questa corrispondenza. Consideriamo il concetto di persona. Quando alla gente chiedo una cosa del genere, la loro risposta sembra variare principalmente a seconda che siano o no credenti. Di questi tempi, naturalmente, molti non lo sono, almeno non in senso stretto. Sembra che i non credenti associno una persona esclusivamente al suo corpo, tuttavia anche loro fanno quasi sempre un tipo di distinzione non dissimile da quella tra *hardware* e *software* in un computer. Lo *hardware*, ossia il corpo, è stato programmato con ogni sorta di *software*, sotto forma di educazione, esperienze, istruzione, abilità, memoria, e così via. Questi programmi ora sono immagazzinati al suo interno e disponibili per l'uso, ma che essi possano esistere di per se stessi, indipendentemente dal corpo è al di là di ogni dubbio. Ogni combinazione possibile di *hardware* e *software* è vista come un essere umano unico. Ma nonostante l'importanza che attribuiscono al *software*, se opportunamente pressati di solito riconoscono che è impossibile immaginare un *software* separato da un qualche computer, il corpo, e che forse per questo il concetto che si formano di una persona che conoscono consiste, prevalentemente, in un'immagine visiva del suo corpo, più in particolare della sua faccia, alla quale poi essi associano tutti gli attributi invisibili immagazzinati dentro di lei che ritengono opportuno attribuirle. L'immagine visiva è sempre il punto centrale a cui le altre associazioni vengono appese. Se stimolati a tentare di pensare alla persona senza alcuna associazione visiva la loro prima reazione è, quasi sempre, di rievocare il suono della

sua voce, di solito la voce che hanno per telefono (un'occasione in cui sono abituati ad ascoltare la persona senza vederla), ma questo, apparentemente, evoca ancora, in modo quasi immediato e involontario, un'immagine visiva della persona.

I credenti a cui ho parlato considerano la questione in modo differente. Sebbene le loro opinioni religiose varino profondamente, sembrano accomunati dalla convinzione che ciascuno di noi abbia una specie di essenza individuale incorporea che è associata temporaneamente al nostro corpo, e che non solo può esistere indipendentemente dal corpo, ma, un giorno, sicuramente vivrà indipendentemente da esso. Non avendo tale essenza individuale attributi percepibili, molti trovano difficile farsi un'idea concreta dell'essenza delle persone che conoscono senza usare sia pure metaforicamente qualche loro attributo percepibile. Un'idea del genere sembra che di solito prenda la forma di un'immagine incorporea dell'aspetto visivo di una persona, un po' come vengono rappresentati i morti nei racconti o nei film, cioè un'immagine visiva trasparente della persona, che fluttua senza sforzo nello spazio, dentro, fuori e attraverso gli oggetti fisici. In altre parole, anche se sanno, o credono, che l'essenza di Bryan Magee sia nettamente distinta dal suo aspetto visivo, si ritrovano a usare una versione pallida e incorporea della consueta immagine dell'aspetto visivo per fissare qualcosa che altrimenti non potrebbero concepire.

Che differenza dall'esperienza di John Hull dopo solo pochi anni di cecità! A pagina 18 di *Touching the Rock* egli scrive: "Col passare del tempo, sempre meno faccio anche solo un tentativo di immaginare che aspetto hanno le persone. La mia conoscenza di te è basata su ciò che abbiamo vissuto insieme, non sul tuo aspetto. E non è tutto. Non solo non conosco e neppure mi interessa il tuo aspetto fisico (a parte qualche dubbio e qualche curiosità residua per le donne), ma comincio anche a perdere l'uso di questa categoria. Trovo sempre più difficile rendermi conto che le persone hanno un aspetto visivo, o dare un senso all'idea che esse appaiono in qualche modo".

Ora io presumo che, quanto all'uso nella pratica quotidiana, ossia al concetto delle persone che conosci da te effettivamente usato, tu non possieda affatto la categoria di 'aspetto visivo'. Cos'è per te una persona?

Da ciò che so di te non mi aspetto che tu sia un credente in una qualche religione, tuttavia devono esistere molti ciechi che credono. Pensi che la loro concezione di una persona differisca categorialmente dalla tua? Se sì, come potrebbe essere articolata in parole questa differenza?

A rischio di sollevare troppe questioni in una volta, voglio chiederti qualcosa su un altro concetto, cioè sullo spazio. Questo perché, da una parte tu stesso ne hai parlato nella tua ultima lettera, e io non voglio lasciarti senza replica, dall'altra vorrei che tu avessi una scelta sulle doman-

de a cui rispondere. Se per l'avvenire preferisci concentrarti su un solo problema, puoi farlo senz'altro, se vuoi tenere questo particolare problema di riserva, non ho alcuna obiezione. Allora, tu dici, di passaggio, che tu e altri ciechi siete colpiti da quanto sia imprecisa di solito la valutazione delle distanze basata sulla vista; sarebbe interessante che tu sviluppassi un po' di più questo punto. Vorrei che tu ti spingessi fino a spiegare meglio il tuo concetto di spazio in generale e, in base a ciò che l'esperienza ti ha insegnato, quanto esso differisca da quello dei vedenti. Hull accenna molto la trasformazione, con la cecità, della concezione dello spazio impiegata nell'uso concreto. Non c'è alcun motivo per cui tu debba esser d'accordo con Hull; comunque la tua esperienza della cecità è diversa dalla sua, perciò una volta mi piacerebbe poter ascoltare la tua opinione su questo argomento.

Ora mi pare sia giunto il momento di chiudere questa lettera. Tutti e due abbiamo dato anche troppo spazio ai nostri interessi personali; gioverà a entrambi non dargliene altro, ma piuttosto cercare di farli coincidere, per fare della nostra discussione qualcosa di più lineare, in cui ogni elemento possa essere considerato come puntato verso la stessa direzione. Soprattutto, dovremmo tenere sempre al centro la distinzione cieco/vedente, e non perderci in discussioni per cui quella distinzione è indifferente. Spero che tu sia d'accordo. Se lo sei, sarò felice di seguire qualsiasi percorso che tu sceglierai.

Tuo,

Bryan

LETTERA 8

Martin Milligan a Bryan Magee

Caro Bryan,

grazie per le lettere 6 e 7 che mi hai spedito insieme. È stato gentile da parte tua trattenere la lettera 6 (nella quale, anche se hai detto alcune cose carine, sei stato forse un po' duro con me, in alcuni punti) fino a quando non hai potuto spedirmi la lettera 7, più serena e rasserenante. Mi è piaciuta molto tutta l'ultima lettera e quasi tutta la precedente, e penso che siano entrambe utili a portare avanti la nostra discussione.

Mi ha fatto piacere che nella lettera numero sei tu abbia tirato in ballo con tanta ampiezza il libro di John Hull *Touching the Rock*. Tu sai che all'epoca delle nostre prime lettere non era stato ancora pubblicato e nessuno di noi ne sapeva nulla, e quando ti ho scritto la mia quarta e quinta lettera non ero ancora riuscito a leggerlo. È un libro sulla reazione di un uomo alla cecità, non solo straordinariamente interessante e ben scritto, ma anche strettamente pertinente alle questioni di cui ci occupiamo. Le tue ampie citazioni, tutte significative ed eloquenti, servono a evidenziare i temi su cui dobbiamo concentrarci. Mi ripropongo di soffermarmi molto sul libro di Hull in questa lettera, in parte perché, sebbene sia un libro molto letto, immagino sia da ciechi sia da vedenti, e sebbene abbia avuto ottime recensioni in più di una trasmissione televisiva, a quanto mi risulta i ciechi non ne hanno discusso o scritto molto, almeno in Inghilterra (certamente non quanto meriterebbe). Ma la ragione principale per cui gli do tanto spazio è che mi permette di soddisfare il tuo desiderio che io spieghi più specificamente in cosa le mie esperienze di cieco differiscano da quelle dei vedenti, e quali altre diversità ne conseguano. In questo, rispondere ad alcune delle cose che Hull sostiene mi sarà d'aiuto. Concorro pienamente con te che, a questo punto della nostra discussione, dovremmo cercare di andare avanti e non dare troppo spazio a vecchie questioni, perciò non perderò tempo a spiegarti dove credo che tu mi abbia frainteso. Ma prima di andare avanti devo chiarire due malintesi.

1. Segregazionismo e visionismo

Il primo malinteso emerge in una frase della tua lettera numero 6: "Tu sospetti che io sospetti che i ciechi siano incapaci di stabilire rapporti privati di intimità con i vedenti, o proficui rapporti di lavoro con i colleghi vedenti e, in genere, di operare in modo soddisfacente nella società (e quindi sospetti che io alberghi la convinzione che il posto adatto a loro sia fuori della società, che vadano confinati a vivere solo tra loro)"; altrove tu supponi che io ti abbia accusato di essere, di fatto, ciò che definisco un visionista.

In realtà non ho mai nutrito né formulato quel sospetto su di te. Quando ho scritto la mia quarta lettera non conoscevo tutta l'estensione del tuo magnifico lavoro in difesa dei diritti civili negli anni Sessanta, ma conoscevo il libro che avevi pubblicato in quell'epoca sui diritti e la dignità degli omosessuali. Ricordavo perfettamente i brani della tua prima lettera che citi per controbattere i miei presunti sospetti, e soprattutto sapevo, dai contatti che avevamo avuto, che tu sei una persona illuminata e piena di umanità, assolutamente priva di intenzioni paternalistiche o anche di qualsiasi imbarazzo nel rapporto con i ciechi. È anche per questo che son rimasto sorpreso che tu dicessi, senza ulteriori qualificazioni, che "la differenza tra vedenti e non vedenti non può che esser definita grande", che i vedenti preferiscono "il vedere a ogni altra cosa", che "l'esperienza visiva è un fondamento stesso della vita ordinaria" e che "le più minute interazioni quotidiane si basano sul fatto che quell'esperienza è condivisa: se così non fosse esse non sarebbero come sono". Se tu avessi detto a un tuo amico negro, sia pure in uno scambio epistolare dedicato all'analisi delle differenze tra negri e bianchi, che la differenza tra negri e bianchi "non può che essere definita grande", che è una verità 'elementare' che nella vita i bianchi preferiscono, sopra ogni altra cosa, un tipo di esperienza da cui i neri sono necessariamente esclusi, e che questa esperienza "è un fondamento stesso della vita ordinaria", non ti aspetteresti che il tuo amico rimanesse sorpreso, e ti comunicasse che ciò che hai scritto *suona* razzista o, come minimo, sembra una difesa del segregazionismo?

Ho spiegato nella mia risposta perché ero sorpreso da questi brani della tua lettera: "Mi sono *sembrati* una riformulazione della vecchia concezione isolazionista" (avrei dovuto dire 'segregazionista'). Ammetto che nella mia lettera il corsivo non c'era, ma poi proseguivo: "*probabilmente non era questo che intendevi*" (anche qui, il corsivo è aggiunto) "ma, per evitare che si prestino a giustificare un ritorno di quelle che, credo, siano state idee aberranti, essi richiederebbero, quanto meno, qualche robusta precisazione". Da tutto ciò, credo sia ragionevolmente chiaro che io non

ti attribuisco opinioni segregazioniste, ma dicevo che le tue parole, non volendo, potevano passare per una giustificazione di tali opinioni. Ora, non è certo la prima volta che alle persone migliori capita di dire cose che producono (o, per lo meno, son ritenute produrre) conseguenze che esse rifiutano appena se ne accorgono. Del resto, mettere in evidenza delle possibili conseguenze di una opinione che il sostenitore stesso potrebbe non essere disposto ad accettare, al fine di persuaderlo ad abbandonarla o a correggerla, è universalmente ammesso come un modo corretto di procedere nelle discussioni. Questo è ciò che ho fatto. Lungi dal sospettare che tu fossi un segregazionista, io pensavo, al contrario, che proprio non essendolo avresti potuto desiderare di modificare, o spiegare meglio, ciò che avevi detto.

E questo tu l'hai fatto. Nella lettera numero sei chiarisci che tu chiami 'vita ordinaria' la vita vissuta dai vedenti quando interagiscono tra loro, e quindi da essa i ciechi sono esclusi solo per definizione (una possibile interpretazione delle tue parole che io ho esplicitamente previsto nella lettera numero quattro); inoltre, cosa molto importante, indichi chiaramente di ritenere anche tu che i ciechi possano "comunicare con gli altri in un'ampia gamma di modalità, comprese alcune delle più raffinate, o stabilire con essi, *tramite altri mezzi*, i rapporti più vari, compresi quelli di intimità". Se i ciechi possono comunicare con i vedenti anche in 'modalità raffinate' e "stabilire con essi, *tramite altri mezzi*, i rapporti più vari, compresi quelli di intimità" (e perché ciò avvenga quei rapporti dovranno essere accessibili ai vedenti come ai ciechi), mi riesce difficile comprendere perché si dovrebbe dire che l'esperienza visiva sia un fondamento stesso della vita ordinaria. Perché dalle tue dichiarazioni sembrerebbe di poter dedurre che i vedenti possono avere con i ciechi lo stesso tipo di rapporti che hanno tra loro, sebbene senza la mediazione della vista; e che quindi la mediazione della vista può non essere essenziale alle loro interazioni, come a volte, comprensibilmente, si ritiene. In ogni caso, le tue precisazioni alla lettera numero tre fanno progredire la nostra discussione e, come gran parte di ciò che scrivi nella lettera numero sei, ridimensiona la mia preoccupazione che i segregazionisti e i visionisti possano trarre un qualche vantaggio da ciò che tu dici. Se ho ancora qualche timore circa le tue opinioni su questi argomenti non è, e non è mai stato, il timore che tu sia un segregazionista o un visionista (atteggiamenti che, sia detto per inciso, ritengo diversi, sebbene strettamente legati).

Io ritengo che nella lettera quattro le mie parole: "Certamente io non penso che tu sia un visionista" esprimano senza ombra di dubbio che io non ti ho mai sospettato di essere un visionista. È vero che lì ho menzionato solo uno dei motivi della mia certezza su questo punto, ma è perché ritenevo già quell'unico motivo sufficiente a mettere fuori questione un

sospetto del genere. Nel medesimo passo, di nuovo, ti invitavo esplicitamente a considerare se una parte della tua lettera non potesse “*sembrare* almeno un po’ visionista” (il corsivo, in questo caso, è nell’originale) e ti chiedevo se volevi modificare (del che ero certo) l’opinione ivi formulata.

Tu potresti replicare che, dato che io ti accusavo di esagerare enormemente la differenza tra ciechi e vedenti, in base alla mia definizione di ‘visionismo’ tu risultavi comunque bollato come visionista, qualsiasi cosa io dicessi in contrario. In effetti io giudicavo che tu esagerassi le differenze tra ciechi e vedenti, quindi questa replica potrebbe avere un qualche fondamento; tuttavia l’errore della mia ultima lettera non stava nell’aver espresso ingiusti sospetti su di te, bensì nella mia definizione del visionismo, che non esprimeva correttamente il mio concetto. Se avessi detto che il visionismo è un’eccessiva amplificazione delle differenze tra vedenti e ciechi che evidenzia esclusivamente i vantaggi e le superiorità (reali o supposti tali) dei vedenti sui ciechi e deriva da una certa mancanza di rispetto e solidarietà verso i ciechi, allora mi sarei avvicinato di più al mio vero modo di usare questa parola.

A parte questo, sono consapevole di una sola cosa nella lettera numero quattro di cui sento di dovermi scusare, ed è il passo in cui io ti paragonavo a un missionario che predica il vangelo della vista a un cieco perso nell’oscurità. Sul momento mi sembrava una battuta spiritosa, invece temo si trattasse di un’imperdonabile villania, e a rileggerla capisco benissimo che ti abbia ferito. Per questo ti chiedo sinceramente e senza riserve scusa.

Tra l’altro sbagli a credere, come dici nella lettera numero quattro, che io metta in dubbio le tue motivazioni per indagare le differenze tra ciechi e vedenti. Non l’ho mai fatto né lo farei, perché fin dall’inizio tu mi hai comunicato con la massima sincerità i motivi (almeno i più importanti) che ti spingevano a scrivere su questo argomento: tu volevi affrontare per questa via un problema filosofico generale sulla natura della conoscenza del mondo reale che ogni essere umano può avere. Io non ho difficoltà alcuna ad accettare questa come la tua motivazione più importante, né a credere che l’asprezza che tu stesso hai riconosciuto in un passo della lettera 3 derivasse da una tua convinzione filosofica per difender la quale hai dovuto spesso lottare. Io non sono un idealista in filosofia, ma credo che le idee filosofiche possano molto spesso agire come cause potenti e immediate di atti e convinzioni particolari.

2. La sofferenza per la perdita della vista

Un altro malinteso sulla mia lettera numero quattro che non posso lasciare senza commento riguarda la mia osservazione che tante persone su-

bito dopo esser divenute cieche si sentono depresse e distrutte oltre ogni limite a causa della diffusa esagerazione dell’importanza della vista; nella tua lettera numero sei tu la prendi come se con essa io volessi spiegare tutta la sofferenza di chi perde la vista. Non ho fatto questo. Subito dopo quella frase io dicevo: “la perdita della vista non può e non deve essere vissuta altrimenti che come una grave perdita”. E più giù riconoscevo che forse è inevitabile che alcune persone (quelle che ‘vivono dei loro occhi’) pensino alla perdita della vista come una catastrofe. Io sono stato molto vicino sia a una persona che appartiene a questo secondo gruppo, per la quale l’improvvisa cecità fu un colpo eccezionalmente pesante e duraturo, sia a persone per le quali la perdita della vista è stata meno traumatica, sebbene ugualmente dolorosa, e ho condiviso la loro angoscia. C’è molto da affliggersi di fronte alla perdita della vista, anche per quelli che non esagerano la sua importanza. Io stesso fui profondamente afflitto quando, inaspettatamente, mi venne detto dai dottori che mio figlio, che in quel tempo vedeva perfettamente, quasi certamente sarebbe presto divenuto cieco, e non ho mai cessato di essere grato ai medici e al National Health Service in generale per essere quasi riusciti a fermare la malattia. Sbagliavi, quindi, quando dicevi: “Le persone divenute cieche da poco sanno cosa hanno perso. Tu non lo sai”. È lo stesso errore che hai fatto quando hai detto che i ciechi dalla nascita non possono sapere ciò che perdono.

Nel passo che hai citato non stavo tentando di spiegare l’origine del dolore che ciascuno dovrebbe provare di fronte alla perdita di una cosa così preziosa come la vista. Non mi sembrava necessitasse di una spiegazione, né, dopo tutto quello che ho scritto nella lettera 4 per dimostrare che la cecità è una menomazione importante, di alcunché di più che un semplice accenno. Stavo cercando, piuttosto, in quella parte della mia lettera, di introdurre nella discussione quattro elementi. Il primo era che, sebbene la vista sia una cosa preziosa, è possibile esagerare la sua importanza per la vita umana. Il secondo era che è molto facile, per i vedenti, fare una cosa del genere dato l’uso assolutamente preponderante che fanno della vista. Il terzo era che fare questo è dannoso, anche perché ne consegue una netta sottovalutazione della misura in cui possono essere effettivamente aiutati e una costante e diffusa sottostima delle loro capacità. Il quarto era che è dannoso anche perché molti dei vedenti, che accolgono spontaneamente un’opinione di questo genere, diventeranno essi stessi ciechi, e molti, ripeto, probabilmente saranno oltre modo depressi e distrutti quando ciò accadrà. Anche se è davvero una grave perdita, una considerazione esagerata di questa perdita renderà le cose peggiori di quanto non siano di per sé.

Tu neghi questo. “Al contrario”, tu dici, “mi sembra evidente che il lutto è proporzionato alla perdita e che questo è il motivo per cui esso

esiste". Tu dici che questo ti appare evidente. Ma come può esserlo? Come fai a sapere che è sempre proporzionato? Nella lettera numero 4 ti chiedevo se tu ritieni la vista talmente importante che non si può mai valutarla abbastanza. Ancora non so la tua risposta. Mi farebbe piacere saperla — e, a questo punto, anche sapere se pensi che sia proprio impossibile che la depressione e la disintegrazione psichica possano essere esagerate, o che possano essere evitate. Secondo me, tu stavi leggendo il libro di Hull, in particolare la sua descrizione della profonda crisi in cui era caduto per la perdita della vista, e hai pensato: "No, la depressione di Hull e il suo disorientamento non erano sproporzionati, ma assolutamente appropriati, anche se, per un certo periodo, alcuni timori e paure erano irrealistici". Concordo pienamente con questo. La depressione di Hull non era sproporzionata, né lui era troppo angosciato per questa perdita. Ma, sebbene la cecità avesse provocato in lui tensioni e angosce di vario genere, e momenti di disperazione, non era tanto disperato da non tentare di essere autonomo, da andare in pensione e abdicare al suo ruolo di padre. Ma come fai a sapere che questo è vero per tutti, o quasi tutti, quelli che diventano ciechi? Tu non puoi saperlo, perché non è così. Nel quarto di secolo e più in cui ho lavorato fianco a fianco con ciechi ho conosciuto molte persone di recente cecità che, sotto questo aspetto, assomigliavano a John Hull: non avevano perso il loro spirito, o smesso di vivere, anche se attraversavano periodi di grave depressione e angoscia. Ma ne ho anche conosciuto molti che hanno lasciato il lavoro senza alcuna necessità, che hanno smesso di fare qualsiasi sforzo per essere autonomi, persino nella vita domestica, e che hanno abbandonato tutte le loro responsabilità sociali. Hanno rinunciato del tutto, o comunque più di quanto la loro condizione comportasse, anche solo a tentare di vivere la loro vita. Sarebbe assurdo sostenere che in tutti questi casi la colpa era tutta dell'idea che essi si erano formati dell'importanza della vista; ma sarebbe anche assurdo, credo, sostenere che l'eccessiva disperazione a cui son soggiaciuti diventando ciechi non ha niente a che fare con le opinioni che si erano formati da vedenti: che la vista è essenziale per fare qualsiasi lavoro, tranne un'esigua minoranza, che è essenziale per camminare da soli, e, in genere, per sostenere qualsiasi responsabilità, eccetera, opinioni che, naturalmente, non scompaiono dalla testa nel momento in cui si diventa ciechi.

Nella lettera numero 4 non ti ho chiesto di accettare questo semplicemente come un mio giudizio. Ti ho detto, per esempio, del gruppo che si è costituito presso Leeds, che ha scelto di chiamarsi VINE, acrostico di *vision is not essential* [la vista non è essenziale]. È interamente composto di persone che hanno perduto la vista da poco (o da loro parenti); sono un centinaio o più, per la maggior parte anziani o vecchi. Il loro scopo prin-

cipale è dare informazioni e incoraggiamento ad altre persone divenute cieche da poco. Il nome è controverso, perché in realtà la vista è essenziale per alcune cose che un recente cieco vorrebbe ancora fare. Ma loro lo hanno scelto perché, dopo periodi di cupa disperazione e di 'senso di inutilità', come essi dicono, hanno fatto la scoperta incoraggiante che la vista non è essenziale per vivere una vita piena, utile e piacevole, anche entro una comunità prevalentemente composta da vedenti. Essi diffondono questo messaggio perché credono che molti recenti ciechi tendano, come loro stessi facevano, a esagerare l'importanza della vista e della sua perdita. Ma al tempo stesso danno anche forte rilievo, come farei anch'io, al fatto che i ciechi vivono in comunità composte in grande maggioranza da vedenti, e quindi hanno bisogno di speciali aiuti di vario tipo per compensare la loro menomazione e che perfino con questi ausili non possono risolvere in modo soddisfacente i problemi che incontrano. Con tutto ciò, secondo loro l'ignoranza delle attività che rimangono accessibili ai ciechi e degli ausili disponibili a chi sappia come procurarseli ha inutilmente, eccessivamente e dannosamente favorito la depressione in molti recenti ciechi. Queste opinioni sono sicuramente condivise da molte persone divenute cieche in tutto il mondo e da molti vedenti che lavorano con e per i ciechi.

Io non credo che ritengano la perdita della vista esattamente confrontabile alla perdita di una persona amata. Quest'analogia era di moda non molto tempo fa tra gli assistenti sociali per i non vedenti. Alcuni ciechi hanno considerato illuminante questa analogia, in parte perché si pensava (a volte giustamente) che a certi recenti ciechi potesse far bene un certo tipo di consulenza psicologica basata sulla 'elaborazione del lutto'; ma l'idea che la perdita della vista fosse molto simile alla perdita di una persona amata non ha mai goduto di un gran favore né tra i ciechi né tra gli operatori che lavorano con ciechi. L'associazione VINE nei suoi primi documenti (non ho visto la loro produzione più recente) non chiede consulenza psicologica, ma esclusivamente informazioni pratiche e sostegno.

Se la maggior parte delle persone divenute cieche, a quanto mi consta, non ritiene che la perdita della vista sia analoga alla perdita di una persona amata è, credo, perché amare una persona non equivale semplicemente a ritenerla molto utile e neppure una fonte di piaceri vari: significa sentire che quella persona è preziosa di per sé, come individuo, indipendentemente da ogni utilità o funzione; perciò, se la persona muore, noi sappiamo che a questa perdita per noi non ci sarà mai riparo, anche se certo, col tempo, ci abitueremo. La maggior parte dei ciechi con cui ho parlato della perdita della vista non la considerava così. Per loro era stata un duro colpo soprattutto (non dico 'soltanto') per l'idea che si erano fatti (spesso, purtroppo, a ragione) delle perdite che a essa si accompagnano:

perdita del lavoro, grave perdita di introiti, perdita di considerazione del prossimo, e soprattutto perdita di indipendenza e di controllo su se stessi. Quando poi hanno scoperto che a queste ulteriori perdite è possibile rimediare, e spesso in effetti si rimedia, e che molti dei benefici che dipendevano dalla vista possono essere ottenuti in modi diversi, allora il loro senso di perdita è, per lo meno, grandemente diminuito. Ripeto, io non sto dicendo che questo deve essere vero per tutte le persone divenute cieche. Alcune soffrono per la perdita della vista come per la perdita di un amico amato, avendo constatato, quando vedevano, che la vista è non solo utile, ma anche intensamente desiderabile per se stessa, e forse anche, a volte, una cosa di cui avevano costantemente un ardente desiderio, come tu descrivi così vivacemente nella lettera numero 6. Ma in base alle mie conversazioni con decine di persone divenute cieche io direi che quelli che amavano intensamente la vista in se stessa sono una minoranza. Ogni volta che ho domandato: "Che cosa hai perso ora che sei cieco?", la stragrande maggioranza mi ha risposto elencando cose pratiche (cose che loro non possono fare, o pensano di non poter fare). Credo che la perdita dei piaceri della vista sia quasi sempre uno degli elementi della loro complessiva sensazione di perdita, spesso un elemento piuttosto significativo, ma penso che verso la fine della lettera 5 io stesso gli ho attribuito un'importanza esagerata; perché, riflettendoci, la perdita di questi piaceri a volte non è neanche menzionata dalle persone divenute cieche da poco. (Se lo fanno, di solito è come una componente secondaria del complessivo senso di perdita).

Mia moglie Joan, che pensa di essere prossima a perdere la vista, dice che uno degli effetti di questo avvicinamento è stato l'improvviso acuirsi del piacere di guardare i fiori e i paesaggi. Ma la paura di perdere questi piaceri è niente in confronto ad altre paure: paura di non essere capace di badare a se stessa, di non poter più fare la spesa da sola (il che già ora le risulta molto difficile), di non poter più cucinare come si deve, di aver bisogno di quel tipo di aiuto che per anni lei stessa ha dato ad altre persone completamente cieche. Ha paura di tutto ciò anche se sa molto bene quante cose un cieco completo può riuscire a fare e quanto aiuto è disponibile. Ha paura per la ragione che ho già spiegato (che, anche se la sua vista è stata molto debole per la maggior parte della sua vita, lei dipendeva e dipende tuttora da essa). "Ma", potresti domandare, "se persino lei ha ancora queste paure, lei che è in possesso di tutte le informazioni che tu vorresti dare a tutti i ciechi, a che servono quelle informazioni?". Servono, credo, a far sì che quando mia moglie diventerà completamente cieca, anche se sarà enormemente angosciata e depressa, non resterà passiva. Sapendo che altri ce l'hanno fatta, è più facile che lotti per mantenere il controllo della propria vita. E se decide di lottare, i precedenti ci di-

cono che probabilmente ci riuscirà. Quando comincerà a dipendere da un'assistenza esterna, imparerà da sé che se l'aiuto viene dato nel modo in cui lei stessa lo ha dato per tanto tempo, non necessariamente farsi assistere è umiliante, né impedisce che si resti padroni della propria vita. Imparerà che esistono molte persone che desiderano sinceramente aiutare gli altri come aiutava un tempo lei, e che, in mancanza di una disponibilità di quel genere, dell'aiuto si può fare a meno, o, in casi estremi, si può sopportare un aiuto umiliante e offensivo senza per questo sentirsi umiliati, né perdere il controllo ultimo della propria vita, né la propria integrità: insomma, senza cessare di essere una persona. Sarà sicuramente più facile, per lei, comprendere questo se ha già conosciuto persone completamente cieche che sono una dimostrazione vivente di quelle verità, ossia del fatto che la vista non è 'un fondamento stesso' di ciò la maggior parte delle persone considera l'essenziale della 'vita ordinaria'.

3. Differenze di esperienza: i sogni

Ma è giunto il momento di mantenere la promessa fatta all'inizio di questa lettera. Quel che scriverò d'ora in avanti sarà quasi solo lo svolgimento di un enunciato della tua lettera numero sei: "Ciò che dovremmo fare insieme, a questo punto, è provare a identificare ed esplicitare chiaramente delle differenze esperienziali cruciali tra vedenti e ciechi, per poi poterci chiedere quali ulteriori differenze quelle differenze producono sui concetti che noi ci formiamo"; e tanto per cominciare, per non dar nulla per scontato, intenderò l'espressione: "differenze esperienziali cruciali" come un'abbreviazione di "quelle che potrebbero risultare differenze esperienziali cruciali", lasciando aperta la possibilità di chiedersi se c'è qualcosa per cui quelle differenze sono cruciali, e se c'è, che cos'è. Terrò presenti anche le domande che tu poni, quasi all'inizio e alla fine della lettera numero sette. Nella discussione di questi punti mi occuperò in primo luogo della mia esperienza personale, l'esperienza di una persona che non dispone di esperienze visive, né ne ha alcun ricordo. Ma per dimostrare quanto possano differire tra loro i ciechi, come, del resto, i vedenti, di quando in quando parlerò, non solo dell'esperienza di Hull, ma anche delle differenze fra me e persone che, come me, non hanno alcuna memoria dell'esperienza visiva. Cominciamo dai sogni e il sonno.

Anch'io spesso son rimasto colpito da quanto i sogni di un cieco sembrano stimolare particolarmente l'interesse dei vedenti. Certe volte mi chiedo: ma perché non mi domandano delle mie esperienze da sveglia? e perché, quando gli dico che anche per me, come suppongo per loro, le percezioni nel sogno sono per lo più identiche alle percezioni da sveglia

essi appaiano, in qualche modo, insoddisfatti e disorientati (tanto che ora non lo dico più, almeno non subito). Credo che la particolare intensità che tu descrivi in certi sogni dei vedenti possa in parte spiegare questo fatto, ma non sono sicuro che lo spieghi del tutto. In ogni caso attualmente la mia risposta a chi mi interroga sull'argomento, che riporto qui, è la seguente: sì, credo di sognare quasi ogni notte, e anche se in genere poco dopo il risveglio mi sono già dimenticato il sogno, a meno che non me lo annoti subito, ci sono dei sogni, o certe parti di un sogno, che mi rimangono in mente per molto tempo; no, non ho mai sognato di vedere qualcosa, ma a volte sogno di tenere o toccare qualcosa o qualcuno, o anche di udire voci o suoni. Invariabilmente sogno di avere una certa consapevolezza dell'ambiente con quella specie di 'udito' di cose silenziose che, ho appreso con gioia, tu hai riconosciuto grazie alle tue esperienze di bambino. Frequentemente nel sogno ho una certa consapevolezza del mio corpo e di come mi muovo, quella consapevolezza che è connessa con le sensazioni cinestesiche. Ma è molto raro che ciò che emerge nel sogno sia una qualche forma di consapevolezza sensoriale. Ciò che è in primo piano normalmente sono i pensieri o i sentimenti di ciò che accade nel sogno, almeno per quel che è il mio ricordo appena sveglio, dove la percezione sensoriale sognata è presente solo come sfondo, come materiale o al massimo come stimolo del sogno.

Ecco alcuni esempi. In un sogno ricorrente che ho avuto di recente sono in un ascensore che conosco bene, quello della facoltà di Storia dell'arte all'Università di Leeds; sto salendo, di solito con altra gente. Quando arriva all'ultimo piano, invece di arrestarsi e aprire le porte automatiche, come accadrebbe nella veglia, l'ascensore cambia direzione e comincia a viaggiare orizzontalmente portandoci, a volte dopo svariate curve, in un altro edificio. Qui si ferma e ci fa uscire. Tutti i passeggeri sono sorpresi, ma non c'è panico. Le ultime volte che ho fatto questo sogno sono meno sorpreso degli altri perché, avendo già fatto questo sogno, già so che quell'ascensore può fare cose del genere. Nella realtà l'edificio della facoltà confina con altri edifici a me noti, ma quello in cui nel sogno ci conduce l'ascensore non mi sembra familiare, e di solito avverto un senso di disorientamento e... mi sveglio. Ora, come so che mi trovo in ascensore? Non perché lo vedo, né, di solito, toccando gli oggetti intorno a me, il che comunque non mi avrebbe rivelato che mi trovavo nell'ascensore della facoltà di Storia dell'arte dell'università. Ma è come se mi ricordassi che son salito proprio in quell'ascensore, e il mio 'senso degli oggetti' (proprio come nella veglia) sembra confermarci che mi trovo in uno spazio ridotto, all'incirca dell'ampiezza di un ascensore. Come so che stiamo salendo e che poi cambiamo direzione? Come nella veglia, non guardando un pannello luminoso, ma attraverso la percezione corporea

dell'accelerazione e della decelerazione verticale, che poi si trasforma in una percezione di moto orizzontale, simile a quella che si ha su un treno della metropolitana. Come faccio a sapere che gli altri, nell'ascensore, sono sorpresi? Non guardando la loro faccia né da quel che dicono (nei sogni, per lo più, non si parla), ma dai piccoli suoni che essi producono, cambiamenti nel ritmo respiratorio o piccole esclamazioni, tutto come nella veglia. E come so che mi trovo in un edificio sconosciuto? Non perché non riconosco la sua immagine, ma perché le sensazioni che avverto nei piedi, le sensazioni cinestesiche, il modo in cui risuonano i miei passi, gli altri suoni nell'aria, e, soprattutto, le 'onde sonore' che gli oggetti circostanti producono, o non producono, tutto si combina nel rendere questo posto estraneo per me, diverso, in modo sottile ma decisivo, da quanti altri edifici io possa ricordare. Ma, come nella veglia, a tutto questo io non faccio caso per nulla. Tanto per cominciare, quando sono in ascensore io penso alle persone che mi aspetto di incontrare al dipartimento di storia, all'ultimo piano, e forse mi chiedo anche chi sono gli altri occupanti dell'ascensore, dopo comincio a chiedermi cos'è successo, dove stiamo andando, eccetera. Sono questi pensieri, interrogativi, sentimenti di lieve disagio, mescolati con l'eccitazione e il piacere dell'avvenimento insolito, a dominare la mia 'scena onirica' non visiva. Anche se il sogno sembra presentare un simbolismo abbastanza ovvio (forse è un sogno di pensionamento, o di post-pensionamento) non ho la sensazione di sapere veramente che cosa riguarda. Quando mi sveglio da questo sogno, sento che è stato un sogno piuttosto piacevole e interessante, ma non molto importante, sebbene, forse, il fatto che si ripeta dovrebbe indurmi a prenderlo un po' più sul serio.

Un sogno che al risveglio ho preso molto sul serio, e che poi mi è sempre rimasto in mente come un sogno eccezionalmente significativo, l'ho fatto quando mi avviavo a compiere trent'anni. Sognai che mi trovavo a nuotare nel Mare del Nord, in direzione sud, parallelamente alla costa orientale dell'Inghilterra, ma sapevo di essere poche miglia al largo. A quei tempi, nella vita reale, ero un buon nuotatore in piscina, ma avevo poca esperienza del nuoto in mare. Nel sogno avvertivo una certa angoscia per essere in mare aperto, e mi chiedevo dove sarei andato e persino, vagamente, come ero arrivato lì; ma sembrava che non ci fosse altro da fare che nuotare. Alla fine giungevo a quello che credevo fosse l'estuario del Tamigi. Giravo a destra verso l'estuario e, poi, ancora a destra per imboccare un affluente. Nuotavo lungo l'affluente e su affluenti più piccoli, finché mi trovavo in un piccolo ruscello in cui l'acqua era troppo bassa per nuotarci. All'inizio sentivo un gran sollievo per essere in acque più basse, ma alla fine subentrava una forte scontentezza. Questo sogno è stato uno dei più intensi che abbia mai avuto, e al risveglio riconobbi imme-

diatamente che mi aveva detto qualcosa di molto importante. Che cosa, credetti di averlo capito non molto tempo dopo. Al tempo del sogno ero disoccupato da molti anni, dopo un lungo e convulso periodo di attività universitaria, ed ero tornato a vivere con i miei genitori in una deliziosa cittadina rurale dove avevo trascorso la mia fanciullezza. Avevo tentato in tutti i modi di ottenere un insegnamento di filosofia, ma non avevo cercato seriamente altre occupazioni perché, avendo già un lavoro, le possibilità di ottenere un insegnamento, che era quel che davvero mi interessava fare, si sarebbero ridotte; del resto, sebbene fossi registrato da molti anni all'ufficio di collocamento con disponibilità a considerare qualsiasi offerta, non mi era arrivata nessuna proposta, né l'ufficio mi aveva invitato a fare domanda per alcun lavoro. Il sogno mi sembrò un chiaro messaggio di me a me stesso che era tempo di affacciarsi nel mondo del lavoro, quale che fosse il lavoro e lo sforzo che mi sarebbe costato. E agii di conseguenza.

Il mio ricordo di questo sogno è tuttora piuttosto vivo. È un ricordo vivo di un sogno che era, come ho già detto, esso stesso molto vivido, nel senso che mi prese con intensità inconsueta sia mentre lo sognavo sia dopo. Ma il contenuto sensoriale del sogno non era vivido: anzi, non ne aveva affatto, a parte le sensazioni cinestesiche associate con i movimenti del nuoto e la sensazione di uno spazio illimitato sul mare, dovuta all'assenza del rumore di risacca. Uno potrebbe aspettarsi che, essendo in mare, nel sogno dovessi sentir freddo, o, dopo una nuotata di molte miglia, che dovessi sentirmi stanco; ma non era così. Come facevo a sapere, o piuttosto, perché sapevo che era il Mare del Nord, nel sogno non è chiaro, né si capisce perché sapevo di essere a poche miglia dalla costa inglese, o perché sapevo che ero all'estuario del Tamigi (mi sembra di ricordare che nel sogno all'inizio nutrivo qualche dubbio; poi dai suoni che udivo quando sollevavo la testa fuori dall'acqua capivo senz'altro che dal mare aperto ero giunto presso la riva). Quel che era centrale nel sogno non erano i dettagli sensoriali, o le ragioni per cui sapevo ciò che sapevo, ma gli eventi che si susseguivano, ossia quello che sapevo, o, più precisamente, il contenuto di pensiero del sogno, ciò che credevo stesse avvenendo e (molto importante per il significato del sogno, checché ne dicano alcuni psicologi) le mie reazioni a esso. Anche in ciò il sogno mi sembra piuttosto simile alla mia vita da sveglio. Perché da sveglio di solito l'idea che ho della mia collocazione nello spazio e nel tempo, di cosa sto facendo e di cosa accade intorno a me non è determinata prevalentemente dal contenuto sensoriale della mia esperienza immediata. Esso ha un certo ruolo, naturalmente, ma spesso solo quello di formare un sostrato coerente con idee e nozioni autonome (un ruolo che può svolgere rimanendo discretamente ai margini della mia attenzione). Ma allora, come me le formo que-

ste idee e nozioni? Di solito non ci faccio attenzione, e se lo faccio non riesco a spiegarlo immediatamente. Il ricordo dei luoghi in cui sono stato recentemente e delle cose che ho fatto e progettato spesso ha un ruolo determinante, ne sono sicuro. E certo è probabile che la percezione sensoriale diretta abbia avuto un ruolo importante nella costituzione di alcuni di quei ricordi. Ma il punto che mi interessa è che nella veglia spesso l'idea che mi faccio di ciò che accade non è generata attivamente dall'esperienza percettiva o da qualsiasi altra cosa di cui io sia immediatamente conscio, perciò non è sorprendente che nei sogni spesso io sappia delle cose senza sapere come le so.

Mi aspetterei che in qualche misura questo valga per tutti, vedenti o ciechi che siano. Ma forse, non nella stessa misura del mio caso, perché la vista è un senso che in special modo richiede attenzione e la dirige. I vedenti, come tu dici, desiderano costantemente vedere, e sembra sia molto più difficile (sebbene naturalmente non sia affatto impossibile) ignorare ciò che si vede di quanto non sia difficile ignorare le informazioni degli altri sensi. È molto più difficile tapparsi le orecchie, o annullare le proprie sensazioni cinestesiche, che non chiudere gli occhi, ma forse è proprio per questo che noi ignoriamo, o quasi, molte delle informazioni di questi altri sensi. E questo vale, credo, anche per i ciechi dalla nascita, o per lo meno per alcuni di noi. Mi ha sorpreso che ti abbia sorpreso l'idea che i ciechi, mediamente, dovrebbero pensare di più dei vedenti. I vedenti hanno sempre tentato di consolare me, e forse anche se stessi, dicendo che io posso pensare di più perché sono meno distratto dai sensi. Devo confessare che ho sempre rintuzzato questi discorsi rispondendo che i ciechi devono prestare più attenzione dei vedenti a ciò che ci dicono gli altri sensi (e questo è vero), quindi possono essere distratti da quei sensi tanto quanto lo sono i vedenti dalla vista. Sono arrivato a pensare che, anche se questo può esser vero per alcuni ciechi, non lo è necessariamente per tutti, e infatti per me non vale: questi altri sensi non attraggono di per se stessi l'attenzione come sembra fare la vista. Ma, se è vero che io e alcuni altri ciechi tendiamo a trascorrere una parte maggiore del nostro tempo a 'pensare' perché siamo meno dominati dai nostri sensi, non ne consegue che questa attività debba essere alcunché di molto elevato, come un ragionamento rigoroso, o una meditazione concentrata. Può essere così, ma può essere anche (e in me lo è anche troppo spesso) solo uno sterile fantasticare, o un flusso di idee scollegate che non porta da nessuna parte.

Se ho ragione sul carattere particolarmente intrusivo della vista, ciò può spiegare perché le persone che hanno o che hanno avuto la vista sognino di vedere con una intensità che, nei sogni delle persone come me, le immagini provenienti dagli altri sensi non raggiungono mai. Non è ve-

ro che i sogni copiano la vita da svegli: non lo fanno, almeno non sempre. Gli ex-vedenti che hanno perso la vista da molto tempo non vedono più nulla durante la veglia, ma alcuni mi dicono che continuano a vedere le cose in sogno, a volte in modo molto intenso (e Hull, ovviamente descrive questo fenomeno). Piuttosto, credo, il fatto è che le persone che hanno la vista, o l'hanno avuta, sono così abituate, volenti o nolenti, al fatto che l'immagine visiva confermi la loro nozione della realtà che, quando dormono, per lasciarsi afferrare dalle storie che le loro paure e i loro desideri le spingono a raccontare a se stesse devono fabbricare mentalmente delle immagini visive (mentre per le persone come me, non costantemente costrette a prestare attenzione, durante la veglia, alle proprie immagini sensoriali, la semplice assenza di immagini che il sonno comporta è spesso quanto basta per lasciarci prendere dalle storie che la nostra mente tesse). A ogni modo, da quanto dicono i vedenti e coloro che hanno avuto la vista sembra che i loro sogni siano più dominati dalle immagini visive di quanto i miei lo siano da qualsiasi altra immagine. Certo, nei miei sogni io non ho immagini 'iper-vivide' di sorta confrontabili con le immagini che i vedenti, a quel che tu dici, hanno nei loro.

Quanto alle domande che tu hai posto sui sogni dei ciechi, ciò che mi prende nei miei sogni non sono, come ho appena detto, delle immagini sensoriali, ma la storia, così come, quando sei preso da una trasmissione radiofonica, o da un romanzo, la tua mente segue l'azione o le emozioni rappresentate, e non certo le informazioni sensoriali attraverso cui recepisce la rappresentazione. Questa, almeno, è la mia esperienza, e, sembra, anche di altri ciechi dalla nascita (ma non so se valga per tutti). Suppongo che i ciechi parlino o non parlino dei sogni tanto quanto i vedenti, ma ignoro l'esistenza di un qualche corpo di convinzioni sull'argomento comunemente condivise da tutti i ciechi. A quanto pare, molti ciechi completi son convinti che noi siamo particolarmente predisposti a soffrire di insonnia, e che ciò sia dovuto all'impossibilità di percepire quel segnale per dormire rappresentato, per coloro che hanno la vista, dal passaggio dalla luce all'oscurità. Di questo non so nulla. La mia insonnia spesso si manifesta con un risveglio precoce piuttosto che con una difficoltà ad addormentarmi.

John Hull scrive in modo affascinante e a lungo dei suoi sogni. Com'era prevedibile in un adulto che ha subito da poco il trauma di perdere la vista, molti dei sogni sembrano connessi con la cecità ed esprimono l'intensa angoscia che essa provoca in lui. Per me la cecità è stata fonte di problemi pratici e sociali di una certa rilevanza, ma mai, per quanto io mi ricordi, di traumi, angoscia e disperazione simili a questi. Sembra che in me non sia rimasta traccia di tutti i problemi che posso avere avuto da bambino per adattarmi alla cecità. Naturalmente, come

tu dici, anche se non ce le ricordiamo le esperienze infantili possono continuare a produrre i loro effetti per tutta la vita; ma io non ho alcuna prova che la perdita della vista sia stata vissuta da me come un colpo terribile o una carenza devastante. Io non ricordo di averla persa, né ricordo uno shock o una perturbazione affettiva che io possa supporre connessi con questo fatto; e a quel che raccontano i miei genitori e altre persone, non sembrava che la cecità fosse un problema per me da bambino. La davo per scontata e avevo imparato a convivere. Altre persone totalmente cieche fin da piccole hanno la stessa esperienza. In seguito, nell'adolescenza, ho desiderato intensamente di saper giocare a calcio meglio di quanto me lo permettesse la mia cecità. Più tardi ancora, come ho già detto, per un po' ho pensato che la cecità potesse compromettere il rapporto che desideravo avere con delle ragazze. Per tutta la mia vita la cecità mi ha reso andare in giro più faticoso di quanto avrei voluto. Credo che abbia reso lo studio, la ricerca e alcune altre cose più difficili di quanto, altrimenti, sarebbero state. Ma non penso che il problema della cecità sia mai entrato profondamente nei miei sogni. Perché, per quanto possa ricordare io sono sempre stato cieco, quindi nella cecità mi sono sempre sentito a casa mia.

Stranamente il primissimo sogno di cui ho ricordo era, come una delle fantasie più impressionanti di Hull, su un tunnel; ma io uscivo da un tunnel, non ci entravo. Ricordo che al risveglio, il ricordo del sogno mi dette un tipo particolare di felicità. Avevo solo quattro anni, ma mi sembra di ricordare che ero steso sul letto, mi ero appena svegliato e pensavo: "Questa è la cosa più bella che c'è". Ovviamente non ho sognato l'uscita dal tunnel come una transizione dal buio alla luce, ma come il passaggio da una situazione di chiusura e isolamento, in cui 'udivo' la vicinanza di spessi muri che mi isolavano dai suoni esterni, a una situazione di grande apertura, in cui non si 'udiva' alcun oggetto nelle vicinanze. Io direi, come qualcuno potrebbe suggerire, che questo è un sogno di uscita dall'utero, o per lo meno, non credo che questo fosse il livello di significato più importante che quel sogno aveva per me quando lo sognai. Il mio ricordo attuale del sogno, è in realtà il ricordo di come me lo ricordai successivamente, seduto in classe, quando incominciai ad andare a scuola, all'età di cinque anni; me lo ricordavo come un sogno che avevo fatto poco prima di compiere cinque anni. Sentivo che era un 'grande' sogno e che riguardava un certo tipo di comprensione cui ero arrivato. Sebbene fossi consapevole di aver fatto quel sogno anche prima di andare a scuola, fu quella mattina in classe che io lo percepii come una specie di prefigurazione del mio inizio della scuola (una cosa che ho vissuto come una grande liberazione e realizzazione della mia vita). Il sogno sembrava dire che avevo avuto, o stavo per avere, un tipo di controllo sulle cose

che prima non avevo. Retrospectivamente lo associo al raggiungimento di un livello di autocoscienza prima inaccessibile. Ma non ho mai pensato che avesse a che fare con la mia cecità.

In molti sogni sono consapevole di essere cieco mentre gli altri intorno a me possono vedere. Ma questa è solo una consapevolezza dei fatti diretta e priva di emozioni, simile alla mia consapevolezza di essere maschio, non una consapevolezza di qualcosa di cui bisogna avere paura o di cui ci si deve lamentare o addolorare. Al contrario di Hull, non riesco a ricordare nemmeno un sogno in cui la mia cecità comparisse come tema centrale.

4. *Differenze di esperienza: la veglia Tempo e spazio*

Naturalmente era prevedibile che la reazione alla cecità di John Hull e la mia comportassero delle differenze, sia nella veglia che nei nostri sogni. Non solo lui, quando cominciò il suo libro, era cieco da meno di tre anni (e da meno di sei quando lo terminò), mentre io sono cieco da più di sessanta anni, ma, ciò che più conta, lui ha sviluppato una cecità completa e permanente dopo aver vissuto per quarantacinque anni da vedente, con tutte le abitudini, le aspettative e i ricordi radicati in un vedente; io son diventato cieco solo a diciotto mesi quando in pratica ero ancora non plasmato. Son rimasto stupefatto per la velocità con cui Hull ha imparato molte delle cose che un cieco deve imparare, e felice per le tante volte che ho potuto dire: "Sì, questo è proprio quel che è capitato anche a me!". Nondimeno, la nostra esperienza della cecità presenta svariate differenze, e penso che, per illustrare le differenze (ma anche le 'somiglianze') tra la mia esperienza e quella dei vedenti dovrò parlarne, perché tu sei stato, comprensibilmente, molto colpito dal libro di Hull.

Una serie di differenze tra Hull e me concerne la nostra esperienza del tempo e dello spazio. Lui riassume la sua esperienza dicendo che per un cieco, rispetto a un vedente, c'è più tempo e meno spazio; io invece devo dire che nel mio caso nessuna di queste affermazioni è vera (né, credo, nel caso di molti altri ciechi che conosco). È comprensibile che Hull senta di avere più tempo di quando vedeva, perché, come egli stesso dice, quando perse la vista si ritirò da molti impegni per concentrarsi in quelli essenziali. È anche probabile, suppongo, sebbene nel libro sia detto solo indirettamente, che la sua nuova moglie si sia assunta la responsabilità di svariate incombenze che lui avrebbe condiviso se non avesse perso la vista. Ma dal momento che è vero, come lui dice, che spesso per eseguire lo stesso compito un cieco ci mette più tempo di un vedente, se un cieco

disponga di più tempo di prima evidentemente dipende interamente dalla sua capacità di valutare quanto ci mette a fare le cose, da quanto è libero di eliminare compiti che ritiene opportuno eliminare, e da quanto è deciso nel farlo. Se, come ci dice Hull, a giudizio di un suo collega stretto, sembrava che in facoltà lui avesse più tempo di chiunque altro per i suoi impegni, questa è una testimonianza del suo buon giudizio, della sua autodisciplina e, forse, della sua fortuna. Ma non ha, credo, niente a che fare con la sua cecità, se non per il fatto che diventare cieco, come può qualsiasi altro importante cambiamento nella condizione di un uomo, lo ha forzato a riconsiderare e rivoluzionare il modo in cui trascorreva il suo tempo (e sicuramente ha anche accresciuto la disponibilità degli amici e dei colleghi ad aiutarlo in diverse maniere). La spiegazione che Hull dà della sua apparente flemma, ossia che i ciechi, semplicemente, non hanno la possibilità di far le cose in fretta, ha qualche verità; ci sono attività che i ciechi non possono affrettare come i vedenti. Ma allora ai ciechi dovrebbe rimanere meno, e non più tempo a disposizione rispetto ai vedenti, salvo a ridurre drasticamente quel che esigono da se stessi (cosa che non tutti i ciechi son disposti a fare). In ogni caso, evidentemente ci sono persone, sia cieche o sia vedenti, che, ben lungi dall'aver molto tempo a disposizione, possono sentirsi, e apparire, agitate anche quando fanno cose in cui è impossibile affrettarsi. Hull è chiaramente una persona molto ben organizzata, lucida ed energica. Forse, quando aveva ancora la vista si era assunto più impegni di quanti ne potesse comodamente gestire. Ma una volta divenuto cieco, forse, ha pensato che era importante valutare realisticamente le attività che era in grado di svolgere, e deve avere fatto una valutazione giusta. Però non può pensare che la causa di tutto ciò sia la sua cecità, altrimenti tutti i ciechi dovrebbero essere e sembrare flemmatici, come se avessero tempo a volontà per tutto quel che devono fare. Molti lo hanno, naturalmente, anche perché, data l'alta e ingiustificata percentuale di disoccupazione, povertà e isolamento tra i ciechi, la sola cosa che spesso hanno in abbondanza è il tempo libero. Ma non tutti. Ce n'è altri, sia giovani sia anziani, che hanno molte cose da fare. Tra questi, alcuni si dedicano solo ad attività che possono riuscire a fare facilmente, senza fretta o sforzo. Altri si assumono più impegni di quanti ne possano tenere agevolmente ma, grazie a una particolare combinazione di ocualtezza e capacità di organizzarsi, sembra che abbiano sempre tutto il tempo che vogliono. Altri ancora, me compreso, si assumono troppi impegni, ma nel loro caso si vede.

Per gran parte della mia vita ho continuato a mettere troppa carne al fuoco. Da ragazzo ero famoso per arrivare sempre tardi agli appuntamenti. Più avanti tentai di perdere questa reputazione, forse con qualche successo. Ma non sono mai stato molto capace di valutare quanto tempo mi

serve per svolgere un compito perché sono invariabilmente troppo ambizioso, troppo ottimista sulla mia rapidità; e anche quando il mio giudizio mi diceva che non avevo più disponibilità, spesso non ho avuto il coraggio di rifiutare una richiesta. Perciò sono, e sembro, perennemente a corto di tempo. Se ci sono alcuni ciechi che visibilmente hanno più tempo di molti vedenti, ci sono sicuramente anche molti vedenti che hanno visibilmente molto più tempo di quanto normalmente ne abbia io.

Quattro anni fa, quando sono andato in pensione, ho dovuto subire una difficile operazione chirurgica al cuore. Durante la convalescenza, per un certo tempo ero talmente debole che ho dovuto lasciare quasi tutti i miei impegni. In quel periodo sentivo di avere un certa quantità di tempo libero (e, per me, quello era proprio un lusso!), ma gradualmente mi trovai di nuovo impegnato in altre cose. Ora non ho mai abbastanza tempo, come è sempre stato. Tu stesso hai fatto esperienza di questo mio difetto inveterato. Non voglio dare un'immagine falsa di me, come di una persona indaffarata e piena di energie; in confronto a molti ciechi e vedenti che conosco, io non lo sono affatto. Come mio padre, che non era cieco, tendo a fare tutto molto lentamente, tranne parlare, e dato che ho una resistenza al lavoro piuttosto scarsa, faccio spesso delle pause nelle mie attività. Quindi può darsi che a un occhio esterno non sempre io appaia molto indaffarato, ma chi mi conosce mi vede come sono davvero, ossia sempre in ansia perché il tempo passa e io non ne ho mai abbastanza. Naturalmente non credo che tutto questo sia dovuto alla cecità, né più né meno del senso di abbondanza di tempo di cui parla Hull. Di fatto, non credo che sussista alcuna relazione causale tra la cecità e la consapevolezza della quantità di tempo a propria disposizione, né riesco a immaginare come ce ne possa essere una.

“Ma non ha ragione Hull a suggerire che un cieco completo sperimenta lo scorrere del tempo diversamente da un vedente, dato che gli mancano le esperienze che lo scandiscono?”. Certo gli mancano determinati elementi di scansione, come le variazioni della luce del giorno, le foglie che ingialliscono in autunno, i germogli verdi in primavera. Ma anche per i ciechi rimangono dei segnali ‘naturali’: la differenza di temperatura tra il giorno e la notte o di clima tra le stagioni, il fruscio delle foglie cadute sotto i piedi, il ritorno del cinguettio degli uccelli. Ma soprattutto ai ciechi sono accessibili quegli indici che nella nostra attuale società urbanizzata e regolata dagli orologi hanno tanto più peso degli indici naturali per la vita della grande maggioranza dei vedenti: gli orari di lavoro, l'ora in cui iniziano i concerti, le ore per andare al ristorante, per prendere gli appuntamenti, l'ora dell'ultimo autobus per casa, indici temporali come la settimana lavorativa, il week-end, i trimestri scolastici e le vacanze, gli appuntamenti fissi dei programmi televisivi e radiofonici. Quali di questi in-

dici temporali abbiano maggior peso nell'esperienza di un individuo varia molto a seconda dei suoi interessi e delle sue attività (ma non varia affatto, per quanto io ne sappia, a seconda che egli abbia o no la vista). Il fatto che John Hull e io per sapere l'ora dobbiamo premere un pulsante o avere un orologio parlante piuttosto che dare un'occhiata al quadrante di un orologio costituisce sicuramente una differenza piccola e insignificante in confronto all'identico fatto che tutti noi, ciechi e vedenti, possiamo facilmente soddisfare il nostro bisogno di sapere l'ora. Che i vedenti abbiano accesso a più indici temporali che non i ciechi mi sembra scarsamente importante, se non sotto ogni rispetto, sicuramente per quel che riguarda la nostra sensazione di quanto tempo abbiamo.

Una differenza significativa tra come un cieco completo e un vedente percepiscono lo scorrere del tempo potrebbe esserci. Poco tempo fa ho letto su una rivista di divulgazione scientifica che i nostri orologi corporei, che controllano diversi processi fisiologici automatici, tenderebbero a rallentare se non venissero corretti dalla percezione della luce. Se, come credo, per questo aspetto la luce può influenzare gli esseri umani solo attraverso gli occhi, ciò significa forse che gli orologi interni delle persone completamente cieche non vengono corretti? O per lo meno che non marciano come quelli degli altri? Questo potrebbe spiegare perché molti ciechi hanno difficoltà a dormire regolarmente e potrebbe essere un argomento meritevole di indagine. Ma in mancanza di ricerche adeguate, io non saprei indicare alcuna significativa differenza tra la percezione del tempo dei ciechi e quella dei vedenti. Né, quindi, penso sia probabile che esista qualche differenza sistematica nel nostro concetto di tempo o nelle nostre opinioni sul tempo. Io condivido l'opinione di Kant che il tempo è la forma di tutte le nostre intuizioni sensibili. Ma credo che sia così perché, come dice Engels, è una delle forme, o parte della forma, di tutto ciò che esiste. Nego che Kant abbia dimostrato con le sue antinomie che questa non può essere una convinzione razionale. Perciò in discorsi tipo Wells o Dunne di viaggi avanti e indietro nel tempo, di dimensioni temporali diverse, di un inizio del tempo, di storie del tempo o di inversione del tempo, per eminenti che siano i fisici tirati in ballo, non riesco a trovare alcun senso se non come un modo sgangherato di dire che certi eventi o tipi di evento precedono o seguono o sono simultanei ad altri eventi. Ma dal momento che questa mia incapacità sembra sia condivisa da parecchi vedenti per la cui intelligenza nutro molto rispetto, non credo che essa abbia niente a che fare con l'esser ciechi o vedenti, né mi aspetto che tu voglia ascoltarmi più a lungo parlare di questo argomento.

Si potrebbe pensare che la tesi di Hull che i ciechi hanno meno spazio dei vedenti alluda al fatto che molti ciechi sono relativamente immobili, confinati come sono in una stanza, o comunque in un'area molto ristretta.

Ma sarebbe un errore credere che queste limitazioni siano imposte dalla cecità, infatti sono imposte innanzitutto dalla povertà e dalla scarsa assistenza. Se potessero permettersi di girare in taxi o di pagarsi un accompagnatore, come possono fare i ciechi benestanti, circolerebbero molto di più di parecchi vedenti poveri. Hull, però, non commette un errore simile. Sarei rimasto sorpreso se lo avesse commesso, perché (in parte per il suo eccezionale coraggio e in parte, senza dubbio, perché nemmeno i professori ciechi sono troppo indigenti) sembra che anche da cieco abbia continuato a muoversi parecchio, e non solo per la sua città, ma in tutte le isole britanniche, e perfino in Australia e in Canada. Oppure si potrebbe pensare che, affermando che i ciechi hanno meno spazio dei vedenti, intendesse dire che la percezione che i ciechi hanno dell'ambiente in genere è molto meno estesa e dettagliata di quella dei vedenti. Se è così, io non avrei nulla da eccepire, perché sono sicuro che è la verità. Io te l'ho anche scritto in una lettera precedente. Certo, però, sarebbe un modo bizzarro di esprimere delle verità semplici, e infatti credo che Hull sostanzialmente avesse in mente qualcos'altro, qualcosa che io son senz'altro disposto ad accettare come espressione di una sua esperienza, ma non della mia.

LETTERA 9

Bryan Magee al lettore

Al punto in cui la lettera 8 si interrompe Martin si ammalò. La sua malattia risultò grave, ed egli dovette subire una operazione devastante. Dopo non molto capì che stava morendo. Affrontò la morte con coraggio, ma non con rassegnazione: era arrabbiato che ciò dovesse accadergli in un momento così poco opportuno, quando aveva tante altre cose da fare. Ma il suo coraggio non poteva cambiare la realtà e nel giro di poche settimane dall'inizio della malattia morì. La velocità con cui tutto è accaduto ha reso più aspro il colpo per la sua famiglia e per coloro che gli erano più vicini. Tra le tante perdite causate dalla sua morte improvvisa c'è la continuazione di questa corrispondenza.

Dall'inizio della nostra discussione Martin era partito in una direzione che non avevo previsto né avrei potuto prevedere, perché era andato all'assalto di posizioni che io non occupavo. Tantomeno, perciò, posso prevedere in che modo l'avrebbe continuata. E' devo lasciare al lettore il giudizio sui meriti delle nostre discussioni, così come le abbiamo condotte fin qui. Io non mi propongo ora di esporre nuovi argomenti contro le posizioni assunte da Martin. Proseguire la discussione ora che lui non può più replicare sarebbe unilaterale, anzi, sarebbe sleale nei suoi confronti. Lascierò la sua ultima lettera senza risposta, e quindi gli lascerò l'ultima parola sugli argomenti ivi trattati. Io, però, all'inizio della corrispondenza avevo sollevato alcune questioni che, come dicevo, rappresentavano alcune delle più importanti motivazioni che mi avevano spinto a lanciarmi nell'intero progetto, ma che non avevano trovato posto nella nostra discussione. Dato che costituivano il motivo per cui ho iniziato la discussione, vorrei dire qualcosa al proposito, prima di finire. Non ho idea di come Martin avrebbe risposto a ciò che sto per dire. Ma sicuramente non sarebbe stato d'accordo. Se mi chiedete perché allora io voglia parlarne qui, e non in qualche altra sede, la mia risposta è duplice: uno, perché voglio che ciò che dirò sia letto alla luce di molti dei punti stabili-

ti in questa corrispondenza, e, due, perché è quel che ho faticosamente tentato di raggiungere in tutta la nostra discussione preliminare. Nel presentare ora al lettore le mie considerazioni intendo fare appello al suo spirito critico, esattamente come avrei fatto con Martin.

Anche se Martin non ha mai preso in considerazione le prime questioni che ho sollevato, non è vero che non me le abbia chiarite. Me le ha chiarite non con ciò che ha detto, ma con ciò che ha fatto. Il lettore concorderà, ne sono sicuro, sul fatto che egli ha mostrato la più profonda riluttanza, arrivando spesso sino al rifiuto puro e semplice, a esplorare qualsiasi opinione da cui discendesse che la sua mancanza di esperienza visiva impoverisse in modo radicale la sua concezione della realtà. Al contrario, insisteva che potevo conoscere tutto quello che conoscevo io, e fare quasi tutto quel che potevo fare io. Dunque, cosa restava da conoscere? Non molto secondo lui. Io rispondevo che rimaneva l'intero mondo così come è percepito visivamente, più quasi tutto ciò che consegue da quel tipo di esperienza. Ma questo non lo smosse minimamente. Era convinto che i vedenti gonfiassero quelle che, spesso (non sempre), erano piccole differenze fino a farle diventare differenze importanti, fino ad arrivare a un'ingiusta discriminazione contro i ciechi; e la sua prima preoccupazione era correggere quella che riteneva una concezione sbagliata e le ingiustizie che ne risultavano.

Osservare questi processi al lavoro in lui mi dette uno squarcio su alcune delle probabili conseguenze per me delle limitazioni caratteristiche del mio equipaggiamento sensoriale. Tali limitazioni non riguardano l'essere cieco o vedente, ma io sono arrivato a utilizzare sempre più questa distinzione, che vedevo all'opera in Martin, come un indizio di quali conseguenze producano le mie limitazioni sensoriali, specialmente sulla costruzione della mia concezione generale della realtà.

Ciò che vorrei fare, dunque, è concludere il volume proponendo al lettore alcune di quelle considerazioni. Fin dall'inizio era di questo che soprattutto desideravo discutere, e ne avrei discusso comunque nel prosieguo della corrispondenza; ma da qui in avanti non mi interesserò più né della cecità né della distinzione cieco-vedente *di per sé*: saranno solo un mezzo per qualcos'altro, funzioneranno come esempi e analogie dei nostri sensi *in quanto tali*, e delle loro limitazioni *in quanto tali*, e saranno usate per scoprire principi di applicazione generale.

La mia corrispondenza con Martin mi costrinse a letture estese nell'ambito della letteratura sulla vista e sulla cecità. Ho appreso così, oltre al resto, che il vedere è una cosa che si *impara*. Non è affatto vero che se un adulto cieco fin dalla più tenera età recupera la vista vede immediatamente quello che vedono i vedenti. Forse ciò si comprende meglio considerando il modo in cui, di fatto, impariamo a vedere.

Solo dopo un lungo periodo di tempo i bambini imparano a individuare dei particolari nella macchia luminosa che sta di fronte ai loro occhi. Si tratta di un processo che attraversa diverse fasi. All'inizio è la luce stessa che li attrae. Poi divengono consapevoli del movimento. Poi dei colori. Ma è solo molto dopo che iniziano a distinguere le forme; presumibilmente, fino ad allora tutto era confuso. Dopo un altro lungo periodo di tempo iniziano a distinguere gli oggetti. Solo allora, a quanto sembra, acquisiscono un senso dello spazio visivo. A quel punto scoprono che esistono diverse distanze alle quali si devono adattare. Solo attraverso esperienze ripetute ciò che si vede e ciò che si tocca può essere identificato come lo stesso oggetto. Solo attraverso l'esperienza i suoni possono essere associati con gli oggetti che si vedono. Ogni giorno, per molti mesi, il bambino dedica per ore un'intensa e rapita attenzione a imparare tutto questo. È un lento processo di apprendimento, di una complessità e delicatezza quasi inimmaginabili. E solo lentamente, molto lentamente, in tutto questo tempo, il bambino riesce a dare un senso a quel mondo visivo straordinariamente variegato e dettagliato all'interno del quale vivrà per il resto della sua vita. Il processo assorbe un'enorme quantità della sua energia e molto, se non gran parte, del suo interesse (e occupa una grande area della corteccia cerebrale del suo cervello in sviluppo, più grande di quanta ne occupi ogni altra singola attività).

Un punto importante per ulteriori considerazioni è che il bambino non è uno spettatore passivo di questo mondo che egli così lentamente e diligentemente impara a costruire. Egli partecipa attivamente, e il livello della sua partecipazione è qualcosa che, anch'esso, cresce con l'esperienza. Egli risponde fisicamente in mille modi diversi a ciò che vede, collega ciò che vede con se stesso e sempre più diviene una parte attiva del mondo che percepisce, cosicché i suoi modelli comportamentali e il suo senso di sé son sempre più interrelati con la sua esperienza degli oggetti visivamente percepiti e con le sue reazioni a essa. In questo modo l'esperienza visiva, fondamentale per la particolare comprensione concreta che egli acquisisce dell'esistenza delle altre persone, e delle loro distinte identità, si inserisce anche nell'ordito e nella trama della sua conoscenza di che tipo di creatura egli stesso sia, del suo posto nel mondo e del suo senso di identità.

Da queste considerazioni derivano tre fatti cruciali per tutti coloro che sono nati ciechi e che in età adulta acquisiscono la vista.

Primo, rimangono incapaci di vedere ciò che noi vediamo finché non abbiano superato un lungo e complesso processo di apprendimento, un processo che, se è affrontato per la prima volta in età adulta, richiede un tale sforzo che alcuni, come vedremo, non ce la fanno. Per lungo tempo un'enorme quantità di ciò che gli giunge attraverso gli occhi semplice-

mente non viene identificato o non viene compreso, e quindi per loro è insensato o fastidioso; per lo più non immaginano neppure che rapporto possa avere tutto ciò con loro.

Secondo, una persona cieca adulta ha imparato fin da bambina a fare tutto senza usare gli occhi, quindi il suo modo di fare le cose è fortemente caratterizzato da questa circostanza, anche per le cose che si fanno senza pensare, 'spontaneamente', come si dice. Questo è il materiale di cui è intessuta l'unica vita che il cieco conosce, e dunque la sua concezione della realtà e il modo in cui si pone in rapporto con essa (e quindi il suo senso di sé e la sua identità). Così, non è affatto vero che, se recupera la vista, molte cose che prima gli erano difficili improvvisamente diventino facili. Il facile, il naturale, ciò che egli sente come autenticamente suo, continua a essere quello che è sempre stato, specie perché il suo nuovo senso della vista è circondato da tanta confusione. Il neurologo Oliver Sacks ha registrato l'approccio di una persona del genere ad alcune delle più comuni attività:

Cominciò a mangiare, osservai, al modo normale dei vedenti, infilzando con cura i pezzi di pomodoro nella sua insalata. Via via che mangiava, la mira peggiorò: cominciava a mancare il bersaglio e a tenere la forchetta incerta sospesa per aria. Alla fine, incapace di 'vedere', o di dare un senso a ciò che era nel piatto, smise di sforzarsi e cominciò a mangiare come prima, con le mani come fanno i ciechi... Un regresso analogo comparve anche in altre attività, per esempio nella rasatura; cominciava a radersi a vista davanti allo specchio, teso e concentrato. Poi il movimento del rasoio diventava più lento, e lui cominciava a scrutare incerto la sua faccia nello specchio, o a tentare di trovare, toccandosi, una conferma a ciò che vedeva. Alla fine si allontanava dallo specchio, o chiudeva gli occhi, o spegneva la luce, e finiva di radersi a tastoni.¹

Terzo, una persona cieca, una volta divenuta adulta, ha sviluppato un diverso tipo di identità rispetto a quella di un vedente, non solo nel senso sociologico o psicoanalitico del termine, ma anche nel senso fisico e neurologico. Il suo cervello e il suo sistema nervoso sono diventati fisicamente diversi.

I conflitti e le crisi sono inevitabili se van modificate le abitudini percettive e le strategie di un'intera vita. Sono conflitti impliciti nella natura stessa del sistema nervoso, perché chi è cieco fin da picco-

¹ Oliver Sacks, "To see and Not to see", *The New Yorker*, 10 (maggio 1993).

lo ha sempre operato per adattare e specializzare il suo cervello alla cecità, e ora deve esigere dal suo cervello di invertire tutto questo... Per chi ha acquistato da poco la vista imparare a vedere comporta una trasformazione radicale del funzionamento neurologico, e di conseguenza del funzionamento psicologico, del sé, dell'identità. Tale trasformazione può essere vissuta letteralmente come una questione di vita o di morte.²

Se ci si rende conto di questi tre punti, diventa facile capire che (contrariamente a quanto comunemente si crede), per un adulto cieco fin dall'infanzia, recuperare la vista è un'esperienza traumatica, che molti non riescono affatto a integrare. Dopo un periodo iniziale di eccitazione e di speranza, cominciano a disorientarsi, diventano confusi, poi depressi. Certuni sono arrivati al suicidio. Molti tornano a vivere come se fossero ciechi, anche se non lo sono più, perché questo è il solo stile di vita in cui si sentono sicuri e capaci di affrontare il mondo. Solo una minoranza di queste storie ha esito felice, e anche queste dopo lunghe e dolorose difficoltà.

Nel suo classico *Space and Sight* (1932), passando in rassegna i casi pubblicati nell'arco di trecento anni, Marius von Senden concluse che tutti gli adulti che ottengono la vista giungono prima o poi a una 'crisi di motivazione', e che non sempre la superano. Racconta di un paziente che sentiva la vista molto pericolosa (perché l'avrebbe costretto a uscire dall'istituto per ciechi, dove stava la sua fidanzata), al punto che minacciò di cavarli gli occhi. Cita casi su casi di pazienti che 'fanno i ciechi' o 'rifiutano di vedere', dopo l'operazione, e di altri che, per paura di ciò che la vista può comportare, rifiutano l'operazione (una storia del genere, intitolata *L'aveugle qui refuse de voir*, fu pubblicata nel 1771). Gregory e Valvo si dilungano sui pericoli emotivi di ridare a forza un nuovo senso a un cieco: a un periodo iniziale di esaltazione, essi avvertono, potrebbe seguire una depressione devastante, o addirittura mortale.³

Tutto questo, credo, getta molta luce su alcuni degli atteggiamenti di Martin nella nostra corrispondenza. E ci rende molto più credibile e comprensibile la sua affermazione che molti ciechi non sarebbero entusiasti di vedere, anche se gli fosse possibile. Quando la formulò per la prima volta, questa affermazione mi è sembrata quasi inaccettabile, ma

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

ora mi rendo conto che era assolutamente vera. Ancora una volta, questo fa capire, come me lo ha fatto capire anche ciò che Martin mi ha detto, quanto spesso e quanto radicalmente i vedenti non comprendano la vera situazione dei ciechi. (L'equivoco più elementare, ossia che i ciechi vivano nell'oscurità, mi sembra quasi universale. Ma 'in che cosa' vivono, allora, i ciechi? La descrizione più plausibile che ho sentito finora da una persona con cognizione specifica è che è come la percezione che ho io dello spazio alle mie spalle). Ma il risultato più importante, quello che per me ha il maggior valore, è che così sarebbe per noi se improvvisamente acquisissimo un nuovo senso rilevante quanto la vista. L'esperienza sarebbe disorientante, terrificante, traumatica. Sarebbe difficilissimo per tutti affrontarla, e molti non ci riuscirebbero. Sarebbe paurosa anche per quelli che incontrassero meno difficoltà. Perciò, più che accogliere lieta mente nell'eccitante incontro tra noi e il mondo una dimensione completamente nuova della consapevolezza, probabilmente cercheremmo di rifiutarla, almeno in parte, e di regredire (almeno in parte) al rapporto che avevamo con il mondo prima di acquisire il nuovo senso. Secondo la famosa osservazione di T. S. Eliot, il genere umano non tollera troppo la realtà, e non son mancati scrittori religiosi che hanno congetturato che quando l'anima giunge a incontrarsi con Dio, non riesca a tollerarlo e supplichi di essere tolta da quella bruciante, accecante, intollerabile presenza. Forse qui 'Dio' è solo un nome per indicare più realtà di quanta ne possiamo sopportare.

In complesso, quindi, la mia corrispondenza con Martin, ha avviato, per me, uno straordinario processo di apprendimento. Il suo aspetto per me più significativo sono le intuizioni che mi ha dato sul rapporto degli esseri umani con gli aspetti della realtà totale che non sono accessibili alle loro capacità di percezione sensoriale. Ora sono in grado di capire meglio l'osservazione di Schopenhauer che, se una creatura al di là delle limitazioni umane ci spiegasse pazientemente i caratteri di quella parte della realtà che esorbita dalle nostre facoltà intellettuali e sensoriali, noi non saremmo capaci di comprendere di cosa stia parlando. Devo anche aggiungere, però, che Martin mi ha anche fatto capire in che misura questa affermazione va specificata. Non è detto che, come riteneva Schopenhauer, non capiremmo niente. Con un po' di fortuna potremmo ricavarne una piccola, ma tuttavia utile, conoscenza parziale, ma la maggior parte di ciò che c'è da capire rimarrebbe fuori di ogni possibilità di spiegazione, sia che si tenti di spiegare l'intera realtà non percepita, sia che si tenti di spiegarne solo una parte; sarebbe impossibile farci capire che differenza possa fare l'aver anche un solo senso in più, purché sia di grandezza comparabile al possedere o no la vista. E, naturalmente, un senso di questo genere potrebbe essere di varia natura.

La distinzione cieco-vedente, poiché rientra nel campo dell'esperienza umana, è per noi un'occasione di acquisire nuove conoscenze, sia dall'interno sia dall'esterno, sui limiti che il non avere uno dei cinque sensi creerebbe nella nostra concezione del mondo; e ciò, a sua volta, ci mette in condizione di farci qualche idea, sebbene qui solo dall'interno, del tipo di limitazione che determina il possesso delle facoltà umane in quanto tali. In altre parole, poiché all'interno della nostra esperienza c'è già una distinzione che dev'essere, mi pare, analoga alla distinzione tra l'esperienza umana in quanto tale e ciò che si estende al di là di essa, siamo in condizione di figurarci in che consiste la seconda distinzione anche se non possiamo avere un concetto definito di cosa si estenda oltre i limiti della nostra possibile esperienza. Stando così le cose, proprio come Martin, basandosi sull'esperienza a lui accessibile, era capace di dedurre molte più cose di quante io mi sognassi sulla natura del senso a lui mancante e su com'è la realtà per coloro a cui non manca, mi chiedo se sia mai possibile, per noi, riuscire a ottenere qualcosa di corrispondente sulle limitazioni della nostra esperienza complessiva.

Quando, durante la corrispondenza con Martin, ho tentato di discutere queste riflessioni con altre persone, mi sono imbattuto nel sospetto che io stessi tentando di contrabbandare assunzioni di tipo religioso, o persino che mi gingillassi con pensieri edificanti sul soprannaturale. Io non faccio niente di tutto ciò, e questi sospetti nascono solo da una manifesta coazione a identificare la realtà, ciò che esiste (il mondo, la natura), con ciò che gli esseri umani percepiscono o possono percepire. Tale identificazione è un'assunzione che non potrà mai avere basi sufficienti. È vero che non può neppure venir refutata, ma è chiaro che non può neppure venir dimostrata, e sfortunatamente, per le ragioni che ho detto prima, non ammette neppure conferme empiriche. Come ha dimostrato Hume, molte delle proposizioni fondamentali intorno al mondo che quasi tutti ammettono non possono essere dimostrate: esempi noti sono l'idea che esista un mondo esterno, che in esso sussistano relazioni causali, e, perfino, che domani sorgerà il sole. Quasi tutte le asserzioni riguardo al futuro sono di questo genere, perché non si può dimostrare che ci sarà un futuro, anche se noi ne siamo certi quanto mai. E analogamente, è logicamente possibile, per ciascuno di noi, che il solipsismo sia una teoria vera, e tuttavia credo che sia giustificato il nostro sentimento di certezza che vera non è. In questo tipo di enunciati rientra anche l'asserzione che esistono aspetti della realtà che, con il limitato numero di facoltà che per caso gli son toccate, gli esseri umani non possono appercepire: questo non si può dimostrare, tuttavia, date le circostanze, io non vedo come possa non essere vero. A questo punto, dunque, lungi dal parlare di qualcosa di soprannaturale, quando propongo queste idee sto parlando della realtà

dentro cui già viviamo (*questo* mondo, percepito in modi che noi non possiamo concepire, modi precisamente comparabili, per esempio, a quelli in cui questo mondo apparirebbe a un essere non umano dotato di vista se la razza umana non avesse avuto gli occhi).

C'è un senso non banale in cui si può dire che non può esserci nulla di super-reale. Ciò che esiste ma non viene da noi appercepito è altrettanto reale di ciò che noi percepiamo, così come il mondo visivo non è meno reale, e reale in un significato perfettamente comune, per il fatto che i ciechi non ne fanno esperienza. Se noi fossimo tutti privi della vista il mondo visivo sarebbe, per tutti noi, una realtà trascendente, ma ciò non lo trasformerebbe in un fenomeno religioso. Non ci sarebbe nulla di soprannaturale in esso, nulla di spirituale o ultramondano, e ancora meno alcunché di occulto. Il mondo visivo 'ci sarebbe' esattamente come 'c'è' adesso, solo che gli esseri umani non lo percepirebbero. Analogamente, tutti gli aspetti della realtà che noi non percepiamo devono esserne altrettanto autenticamente parte, o, se si preferisce, essere altrettanto 'ordinari', o se volete banali, quanto quelli che percepiamo (o altrettanto miracolosi, ovviamente: il ragionamento sarebbe lo stesso). Nel senso in cui è miracoloso il mondo della vista, in quel senso, ma solo in quello, anche il mondo percepito per altre vie lo è. Di fatto, nella stessa misura in cui i vedenti danno per scontata la realtà del mondo visivo, le creature che percepiscono il mondo con differenti modalità daran per scontato quel mondo. La nozione che debba esserci qualcosa di quasi magico in una realtà oltre i limiti della possibile esperienza umana, è mal posta, e impone una certa demistificazione della dimensione dell'ignoto. Tutto ciò che ha la possibilità di essere appartiene alla realtà e questo è tutto. Se c'è un Dio, allora è una parte della realtà o tutta la realtà; se è permanente, allora il suo permanere stesso lo rende, nel significato più letterale della parola, quotidiano.

Un approccio diverso a un'intuizione non tanto diversa può derivarsi dal fatto che la storia delle spiegazioni umane dei fenomeni naturali presenta una sorta di continuità. L'uomo primitivo inizia a spiegare il mondo a se stesso in termini di spiriti e di magia, ma col tempo la maggior parte di queste spiegazioni viene rimpiazzata da interpretazioni diverse e spesso migliori. Anche queste, a loro volta, vengono alla fine sostituite, e il processo non si ferma mai. Ai giorni nostri, le teorie esplicative vengono continuamente sostituite da altre teorie che spesso sono migliori, e ciò avviene non solo nelle scienze fisiche, ma anche nella medicina, nella sociologia, nella storia, in economia e in tutte le altre discipline serie. Per le persone vissute in un periodo storico precedente alla scoperta da parte della conoscenza scientifica di un particolare fenomeno, è semplicemente impossibile possedere una spiegazione di quel fenomeno che sia, allo stesso

tempo razionale e accurata. Prendiamo, ad esempio, l'elettricità. La conoscenza scientifica dell'elettricità ha solamente duecento anni. Prima di quella data era impossibile anche al più grande genio comprenderla (a meno che egli stesso non avesse fatto le necessarie scoperte scientifiche), dal momento che i concetti che servono per comprenderla non esistevano ancora. Qualsiasi tentativo di fornire una spiegazione nei termini dei concetti allora esistenti sarebbe stato sbagliato. Non è sorprendente che, quando l'elettricità era inesplicabile nei termini dei concetti esistenti, spesso ne venisse data una spiegazione soprannaturale o comunque misteriosa? Ciò tende ad accadere con i fenomeni straordinari in generale. Se la gente non può adattare un fenomeno entro la struttura della conoscenza attuale, tende, probabilmente, ad attribuirlo a cause soprannaturali, quando esisterebbe una spiegazione non soprannaturale che, però, essa non riesce a concettualizzare, dal momento che la sua formulazione risiede al di là delle limitazioni del suo periodo storico.

Ciò vale per le spiegazioni teoriche, ma anche per gli strumenti fisici. Oggi noi riteniamo che il cuore sia una pompa, perché la sua funzione è quella di pompare il sangue in tutto il corpo. Ma nessuno avrebbe potuto pensare al cuore come a una pompa prima che esistessero le pompe. Il concetto non esisteva e nessuno, per quanto fosse perspicace, avrebbe potuto formulare nella sua mente questo pensiero (a meno che egli stesso non inventasse il concetto, nel qual caso sarebbe stato non solo l'inventore del concetto di pompa, ma anche lo scopritore della circolazione del sangue). Ora, sebbene sia manifestamente vero, è difficile per noi accettare il fatto che noi stessi, tutti noi, siamo sempre in una posizione del genere riguardo allo sviluppo futuro di tutta la conoscenza, nella misura in cui non può essere previsto attualmente, e di tutte le invenzioni e le scoperte non ancora previste. Fra duecento anni ogni intelligenza istruita pullulerà di conoscenze che ora sono completamente al di là dei limiti del pensabile per noi, tanto impossibili da concettualizzare quanto lo sarebbero stati i quanti o la teoria della relatività per un uomo del diciottesimo secolo, e tanto incomprensibili quanto allora lo sarebbero stati un'automobile, un telefono o un televisore, ossia oggetti con cui oggi anche un idiota ha completa dimestichezza, che non ha nessuna difficoltà a far funzionare.

Ecco dunque un altro campo (illimitato) di esempi di quelli che di fatto sono pensieri non pensabili, concetti non concettualizzabili e realtà non comprensibili, un campo basato questa volta non più sul fatto che le facoltà fisiche, sensoriali e mentali degli esseri umani sono quelle che sono, ma sul fatto, completamente diverso, che gli esseri umani ignorano ampiamente ciò che sta loro davanti nel tempo e che la loro conoscenza e comprensione del mondo tende a crescere, spesso molto rapidamente, nel

tempo. Non c'è niente di trascendente, o soprannaturale, o religioso nel fatto che certe conoscenze si collochino in un futuro remoto di una persona, e che pertanto nel momento presente non siano da essa neppure concettualizzabili: arriveranno nel modo dovuto, con le relative spiegazioni razionali. Ma per noi conoscerle *ora* sarebbe magico (letteralmente, soprannaturale). La conoscenza del futuro è sempre stata la forma di potere soprannaturale più ambita tra gli esseri umani. Anticamente i profeti, gli oracoli, gli auguri, le pitonesse erano tenuti nel massimo rispetto. Nella nostra era, più frivola, la forma più diffusa dell'occulto è la predizione del futuro attraverso le stelle, le foglie di tè, le carte, la sfera di cristallo, il palmo della mano, i sogni, eccetera. Ma è solo la *conoscenza* del futuro a essere soprannaturale, o almeno, lo sarebbe se l'avessimo. Il futuro stesso non è soprannaturale: è semplicemente la storia a cui non siamo ancora giunti. Verrà un tempo in cui tutto ciò che ora è futuro sarà passato, e allora sarà incorporato nella storia e conosciuto in dettaglio quanto le epoche storiche per noi attualmente più note (anzi, grazie alla moderna tecnologia, quasi certamente meglio). Non c'è niente di magico nel futuro, ma è facilissimo pensare che qualcosa di magico in realtà ci sia, perché la *conoscenza* del futuro sarebbe una magia, e perché noi siamo così bramosi di quella conoscenza.

Analogamente, la conoscenza del presente tramite un senso che noi non possediamo sarebbe una magia, non perché ci sarebbe qualcosa di magico nell'essere dotati di sei sensi invece che di cinque, ma perché di fatto non abbiamo quel particolare senso in più. In entrambi i casi, la mancanza degli input che senza quel senso non possiamo recepire è un fatto contingente; e tuttavia implica che potremmo averli solo andando al di là dell'ordine naturale. Per noi, ora, avere conoscenza del futuro sarebbe una cosa soprannaturale, ma quando il futuro diventa presente e noi acquisiamo la sua conoscenza in modo normale non c'è più niente di soprannaturale in tutto ciò, né in ciò che accade, né nella nostra conoscenza di esso. Saremo, allora, in possesso di spiegazioni completamente naturali. Il fatto è che ora, semplicemente, queste spiegazioni non sono disponibili per noi. E qui nessun senso in più le renderebbe disponibili. La nostra ignoranza è dovuta non al fatto che noi attualmente siamo privi di un numero sufficiente di informazioni, ma al fatto che ci mancano i concetti necessari. Ciò non ha niente a che fare con il nostro livello di intelligenza: le persone più stupide, un giorno, e piuttosto presto, avranno un quotidiano commercio con idee, processi e strumenti che attualmente nemmeno un genio potrebbe immaginare.

Un aspetto curioso di tutto ciò è che, sebbene tutti sappiamo che ciò che sto dicendo deve essere vero, *in pratica* è per noi sorprendentemente difficile pensare e agire di conseguenza. È praticamente impossibile non

tentare di costruire una concezione coerente del mondo in base alle informazioni disponibili in questo momento, e di procedere come se la realtà stessa corrispondesse a essa. Sebbene ciò sia in contrasto con le riflessioni precedenti, noi lo facciamo ugualmente. Qui hanno grande peso, per noi, le considerazioni pratiche. Sentiamo di non avere alternativa al vivere la nostra vita; non possiamo vivere senza agire; e non possiamo agire senza prendere decisioni e fare scelte: se per noi è impossibile tener conto di cose che non possiamo nemmeno concettualizzare, allora il meglio che possiamo fare è cavarcela con quel che abbiamo. Ciò significa che non abbiamo alternativa migliore al vivere *come se* la massima conoscenza disponibile in questo momento rappresentasse le cose come sono. Considerato come base per la vita pratica, è un atteggiamento che non mi sento affatto di criticare. La mia obiezione comincia a farsi seria solo quando le persone credono veramente (ed è chiaro che molti lo credono) che i limiti di ciò che possiamo apprendere siano i limiti di ciò che esiste. Io dico che, se solo ci fermiamo a riflettere, noi sappiamo che questo non è vero, e in realtà non lo è minimamente: noi sappiamo che l'intero corpo della conoscenza umana disponibile agli esseri umani che vivono intorno all'anno duemila apparirà piccolo agli occhi di qualsiasi osservatore vivente intorno all'anno tremila, probabilmente apparirà molto più ristretto e povero di quanto a noi non appaia il mondo mentale del 1066. Questo lo sappiamo bene; e dunque, come possiamo commettere l'errore incredibilmente grossolano di identificare i limiti della realtà con i limiti, contingenti, di ciò che ci è intelligibile ora?

L'enorme e radicale errore metafisico a cui ci predispongono le limitazioni che la nostra posizione nel tempo impone su ciò che possiamo apprendere, quest'errore ha importanti caratteristiche in comune con l'errore indotto dai limiti che la natura del nostro apparato sensoriale e mentale impone su ciò che possiamo conoscere (anche se, naturalmente, i due errori non coincidono sotto ogni aspetto). In ambedue i casi, però, i confini che non possiamo valicare delimitano ciò che possiamo concettualizzare. E, in ambedue i casi, quei limiti diventano le nostre limitazioni, limitazioni alle nostre possibilità di conoscenza, non limitazioni inerenti alla natura di ciò che esiste indipendentemente dalla nostra esperienza. In ambedue i casi questa e altre considerazioni ci danno la possibilità di avere la quasi certezza che, nella realtà, ci sono più cose di quante noi siamo in grado di apprendere. E tuttavia, in ambedue i casi, noi per la maggior parte del tempo (se non permanentemente) ignoriamo questo fatto, e basiamo la nostra concezione della realtà complessiva sull'assunzione, non chiaramente esplicitata, ma tenacemente sostenuta, che i limiti di ciò che esiste coincidono con i limiti di ciò che possiamo conoscere. Infine, in ambedue i casi, c'è qualcosa di paradossale già solo nel commettere que-

sto errore: da una parte, è così facile capire perché lo facciamo che il farlo sembra quasi inevitabile; e d'altra parte, proprio perché è così evidente che lì c'è un errore in agguato, ci aspetteremmo che ormai fosse un'assurdità ovvia e nota a chicchessia, e in cui nessuna persona riflessiva potrebbe cadere.

Vorrei impostare la questione dei limiti del nostro equipaggiamento sensoriale da un'altra angolazione, come una successione di cinque punti. Primo, noi sappiamo che il nostro apparato sensoriale e mentale è contingente. Secondo, sappiamo che la realtà stessa è contingente. Terzo, sappiamo che altre creature posseggono sensi che noi non abbiamo, e che, attraverso questi sensi, apprendono la realtà in modo diverso dal nostro. Quarto, sappiamo che sarebbe stato possibile, per noi, avere più sensi di quelli che abbiamo, e che essi avrebbero prodotto tante conseguenze nella nostra conoscenza del mondo quante ne produce il vedere rispetto al non vedere; e che i possibili sensi in più sono infiniti, e tanto diversi l'uno dall'altro quanto lo sono la vista, l'udito e il tatto. Quinto, sappiamo, dalle nostre osservazioni sui ciechi dalla nascita, che essi, spontaneamente, si formano una concezione del mondo coerente ma che non comprende alcuna esperienza visiva diretta. Si potrebbe supporre che, mettendo insieme questi cinque punti, noi vedenti ne dovremmo trarre senz'altro questa conclusione: sebbene noi, spontaneamente, ci formiamo una concezione coerente del mondo in base alle risorse che ci sono disponibili, questa concezione lascia presumibilmente fuori più di quanto includa, e noi non siamo in grado di concettualizzare che cosa lascia fuori.

All'università ho imparato che, in filosofia, il termine 'mondo' è un termine tecnico che indica sia la totalità di ciò che esiste sia la totalità dell'esperienza umana possibile, e che i due concetti sono equivalenti. L'erronea credenza che essi siano equivalenti viene elaborata, in filosofia, non solo nella tradizione empirista, ma anche da altre correnti. Prendiamo, ad esempio, un testo famoso: nel *Tractatus* di Wittgenstein scopriamo che questa credenza è fondamentale. La sezione più importante del lavoro comincia con queste parole: "Il mondo è tutto ciò che accade. Il mondo è la totalità dei fatti... Il mondo è determinato dai fatti e dall'essere questi *tutti* i fatti". Ma più avanti Wittgenstein dice (3.01): "La totalità dei pensieri veri è una raffigurazione del mondo". La corrispondenza tra ciò che esiste veramente e il pensabile non potrebbe essere più platealmente e, com'è ovvio, erroneamente asserita.

Una parte importante della barriera che c'è tra noi e una più ampia conoscenza è psicologica. Quando tento di esporre, davanti a filosofi di professione, considerazioni simili a quelle che ho discusso, questi, di solito, non saltano dalla gioia e non si eccitano di fronte alle loro implicazioni. Piuttosto, tendono ad assumere un'aria rassegnata e distratta, ammet-

tono che queste cose, in realtà, sono vere e poi, quasi immediatamente, cambiano discorso tornando al loro abituale quadro di riferimento. Se li si riporta all'argomento precedente, tendono a protestare che le verità in questione sono tali da essere inutilizzabili dalla ragione. Dal momento che i concetti ancora non esistenti non sono disponibili per noi, non possiamo utilizzarli per ragionare. Così, se noi ragioniamo, dobbiamo e possiamo farlo solamente senza di essi. Allo stesso modo, se è vero che siamo imprigionati, per tutta la vita, in una gabbia epistemologica, permanentemente incapaci di guardare a ciò che ne è al di fuori se non attraverso le sue sbarre (in altre parole, se è vero che siamo per sempre incapaci di concepire la realtà non epistemologica in termini diversi da quelli epistemologici, che non sono solo dipendenti dai sensi, ma anche dalla natura dei particolari sensi che ci capita di avere), allora questo è un dato di fatto, che dev'essere accettato e col quale si deve convivere, perché non otterremo niente andando oltre di esso. Sarebbe sbagliato, sostengono queste persone, riconoscere la verità di questo fatto e poi persistere nel tentativo di superarlo (tentando di pensare l'impensabile, di conoscere l'inconoscibile, di esprimere l'inesprimibile). Ci sono troppi pensatori che hanno tentato di farlo, ma il risultato è sempre (dicono i miei interlocutori) un mero balbettio. Alcuni di questi pensatori hanno ammesso onestamente di esser rimasti delusi da se stessi, altri sono stati dei ciarlatani, ma nessuno è riuscito a produrre altro che una verbigerazione priva di alcun contenuto significativo, una serie di parole vacue.

Quel che voglio dire, però, non è che dobbiamo abbandonarci a discorsi vuoti. Concordo pienamente che l'inconoscibile rimarrà non conosciuto, l'inesprimibile inespresso, che moriremo senza conoscere la verità delle cose che più ci premono. A livello esistenziale questa è la cosa più difficile da sopportare nella vita. Non sto proponendo di ignorare questi fatti, al contrario propongo, forse per la prima volta, di affrontarli nel modo più giusto. Ciò su cui voglio insistere è che le limitazioni intrinseche della conoscenza umana che derivano dalla natura del nostro equipaggiamento sensoriale e, indipendentemente, dalla nostra posizione nel tempo, hanno importanti conseguenze su ciò che possiamo conoscere e su ciò che possiamo comprendere, e che, quindi, un riconoscimento di queste limitazioni e delle loro conseguenze dovrebbe avere un suo effetto naturale profondo sul nostro pensiero. Le conseguenze di un tale cambiamento potrebbero essere così profonde che sarebbe impossibile elencarle esaustivamente. Ce n'è quattro, però, di cui mi preme sottolineare subito l'importanza.

La prima è che la differenza di cui parlo è così grande che, una volta che sia stata stabilita, diventa impossibile riuscire a capire come gli esseri umani abbiano mai potuto pensare nel modo in cui pensano, tanto que-

sto modo è, per molti ovvi motivi, contraddittorio. L'opinione che la realtà arrivi fin dove noi possiamo arrivare, o fin dove noi possiamo pensare, un giorno, ne sono sicuro, sarà una falsità di per sé evidente. Ciò, a sua volta, porrà un termine permanente ai tentativi di formulare durevoli spiegazioni sistematiche e olistiche (comprenderemo che qualsiasi spiegazione di questo genere sarebbe sbagliata per due diversi insiemi di motivi, uno dei quali ha a che fare con il nostro equipaggiamento fisico e le sue limitazioni, l'altro con la nostra collocazione nel tempo e le sue limitazioni). Per quanto riguarda questa comprensione, c'è, nell'ordine, una triplice specificazione. La prima è che, il termine 'erroneo', in questo contesto, comprende, tra i suoi possibili significati, 'radicalmente inappropriato', qualcosa che forse potrebbe essere giusto entro un certo limite, ma che ha una validità troppo ristretta. La seconda è che il desiderio di conoscenza della totalità potrebbe ancora funzionare in modo fruttuoso come una delle forze trainanti che risiedono dietro la ricerca, anche se è un desiderio di cose non ottenibili. La terza è che la 'conoscenza della totalità' può effettivamente avere la funzione di un ideale, di un'idea regolativa, fin quando si comprende che, essendo tale, è assolutamente irraggiungibile, che è qualcosa a cui per l'eternità ci si può solo avvicinare indefinitamente, almeno per gli esseri umani. Tuttavia, anche quando a queste tre specificazioni sia stato permesso di esercitare tutto il loro peso, la conoscenza e la comprensione umana non possono esser viste che come, non solo piccole e limitate, ma soprattutto frammentarie, composte solo da pochi pezzi e frammenti collegati (nel migliore dei casi) arbitrariamente. Noi brancoliamo sempre nel buio e ci imbattiamo nelle cose, conoscendo poco e comprendendo quasi nulla, e questa sarà la condizione umana fin quando gli esseri umani saranno tali.

La mia seconda previsione è che questa nuova prospettiva, probabilmente, condurrà con sé una certa umiltà. I più grandi pensatori, da Socrate a Einstein, hanno sempre compreso di non conoscere quasi niente, e hanno posseduto una rara e acuta comprensione di almeno alcune delle cause di questo fatto. Alcuni pensatori minori, tuttavia, non li hanno, di solito, imitati, riguardo a questo. Più in generale, questo è un aspetto della filosofia dei grandi che è rimasto incompreso, o tutt'al più attribuito a una certa loro santità di carattere piuttosto che apprezzato come una delle loro realizzazioni intellettuali. L'umiltà, a sua volta, dovrebbe generare la tolleranza, non per i fatti meno elevati, ma per le differenze e le novità ('apertura' forse sarebbe una parola migliore di 'tolleranza', perché i pensatori seri tendono a essere poco tolleranti verso gran parte del pensiero che il volgo, al contrario, dà per buono).

La terza previsione è che un pensiero che prenda piena coscienza delle limitazioni umane non sarà affatto inibito nella sua capacità di fare utili

progressi. Al contrario, il testo che è ritenuto dagli studiosi seri di filosofia il maggior contributo filosofico dopo la filosofia dei greci è la *Critica della ragion pura* di Kant, che è dedicato ampiamente all'analisi della natura di alcune di queste limitazioni, e rappresenta il massimo progresso compiuto dalla filosofia in più di duemila anni. Né si può pensare che, dopo Kant, si possano realizzare altri progressi su larga scala se ci si limita a studiare le limitazioni umane, invece di accettare la loro realtà e procedere ad altre indagini su questa base. Schopenhauer era fermamente convinto che Kant avesse afferrato il capo giusto della matassa, e integrò la migliore parte dell'analisi epistemologica kantiana nella sua opera, ma poi andò avanti e realizzò alcuni dei più significativi progressi mai fatti dopo Kant. È mia opinione (ma ovviamente, non c'è ragione che i miei lettori siano dello stesso parere) che, dopo Kant, la miglior filosofia sia stata creata nella tradizione kantiana. Nietzsche ha dichiarato che fu la lettura di Schopenhauer a portarlo alla filosofia. Il *Tractatus* di Wittgenstein è un lavoro completamente schopenhaueriano. E Popper si è sempre considerato, secondo me giustamente, come un neokantiano. Al centro del lavoro di tutti questi pensatori, specialmente di Schopenhauer, Wittgenstein e Popper, c'è una preoccupazione kantiana per i limiti di ciò che può essere conosciuto, o espresso o compreso. E la forza delle loro realizzazioni demolisce l'idea che conoscere le limitazioni insormontabili significhi rimanere ingiustificatamente limitati. Credere che la conoscenza di questi limiti diminuisca la creatività è come credere che ormai non ci sia più spazio materiale per scrivere melodie nuove e originali combinando e permutando le note all'interno del sistema tonale tradizionale (un'idea che è stata frequentemente espressa sin dai tempi di Schubert, e che ogni buon compositore esistito in questo frattempo ha smentito). Questo mi ricorda che al giovane Max Planck un professore dette il consiglio di non sciupare la sua carriera facendo ricerche in fisica, perché quello che c'era da scoprire ormai era già stato tutto più o meno scoperto. Le cose, in ogni caso, stanno esattamente al contrario. Forse sarebbe un'esagerazione dire che un musicista può comporre buona musica solo se scrive nel sistema tonale tradizionale, ma il numero di melodie possibili entro questo sistema è ancora maggiore di quelle di qualsiasi altro. La situazione in filosofia è parallela: sarebbe esagerato dire che solo se si procede con Kant si possono realizzare progressi significativi (i positivisti logici rappresentano, essenzialmente, un ritorno alla filosofia pre-kantiana, un ritorno a Hume, ma hanno il merito di alcune utili realizzazioni); nondimeno, io non vedo come possa esservi un vero e fondamentale progresso in filosofia che non proceda a partire dalle scoperte di Kant. Il punto essenziale che egli stabilisce, quello dell'esistenza di limiti invalicabili a ciò che è per noi intelligibile, non potrebbe interdire alcuno dei

percorsi di conoscenza reali né di quelli potenziali. Al contrario, definisce la principale sfida a cui ci troviamo di fronte, che non è quella di valicare i limiti invalicabili della conoscenza, ma quella di procedere con la nostra seria riflessione alla luce del riconoscimento che quei limiti esistono e di approfondire la nostra comprensione delle conseguenze del fatto che esistono, e di ciò che possiamo conoscere della loro natura. Ci sono, ne sono sicuro, molte più cose da scoprire di quante ne abbiamo già scoperte; e ci saranno grandi filosofi in futuro, come ce ne sono stati in passato.

La mia quarta previsione è che, se veramente facciamo nostra la comprensione del fatto che poco si può conoscere, ciò influenzerà la nostra valutazione del ruolo dell'intelletto nella vita umana. Se il nostro intelletto può darci, al massimo, solo piccoli frammenti di conoscenza, sarebbe naturale tentare di supplire a questo con altri modi per confrontarsi con l'esperienza e tentare di comprendere la realtà. Qui ho in mente, anzitutto, le arti. Queste ci possono dare intuizioni di ogni tipo (nuovi modi di guardare alle cose, nuovi modi di comprenderle), che noi possiamo fare nostre e che però non costituiscono conoscenza, nel senso che non costituiscono qualcosa che sia empiricamente provabile. Queste intuizioni possono avere un immenso valore per noi, e arricchire enormemente la nostra vita, ma non costituiscono una vera conoscenza razionale e non dovremmo mai cadere nell'errore di supporre che lo siano. Ho incontrato molti credenti che cadono in un errore simile: mi dicono di *sapere* che Dio esiste, e di *sapere* che noi abbiamo un'anima che sopravvive alla morte del corpo. Ma il fatto è che non sanno queste cose in nessun senso accettabile della parola 'sapere'. Al più le sanno in un modo simile a quello in cui io so che le sinfonie di Beethoven sono più belle di quelle di Bruckner. La mia convinzione, a questo riguardo, potrebbe essere incrollabile, ma se qualcuno che ama e conosce bene sia Bruckner che Beethoven volesse sostenere in modo intelligente il contrario non ci sarebbe alcun valido modo intersoggettivo per cui io potrei rifiutarlo. Per quanto a lungo possiamo discutere, quasi certamente ciascuno resterebbe della propria idea. Le convinzioni di questo tipo non sono conoscenze, e noi non dovremmo mai perdere di vista questo fatto, per forte che sia il sentimento di certezza soggettiva che possiamo albergare. La differenza può essere una questione di vita o di morte: molti esseri umani sono disposti a morire per le proprie convinzioni, ma nessuno muore per delle conoscenze.

*

Come noi conosciamo quel che conosciamo è una questione profondamente misteriosa. Molti suppongono che, perché qualcosa possa essere considerato una conoscenza deve esser passibile di dimostrazione razionale; ma analizzandola, questa opinione si rivela indifendibile. La prima

ragione risiede nella natura stessa dell'argomentazione razionale. Nel processo della logica deduttiva ogni passo dell'argomentazione è, necessariamente, conseguenza di ciò che è stato detto precedentemente; ma ciò significa che l'argomentazione di per sé non dà alcun nuovo contributo al contenuto della conclusione dedotta passo per passo. Un'argomentazione valida dimostra che la sua conclusione segue dalle sue premesse, ma non fa niente per stabilire la verità dell'una e delle altre. Se esiste uno e un solo presidente degli Stati Uniti nel 1994, se il presidente degli Stati Uniti nel 1994 è cinese, e se Bill Clinton è il presidente degli Stati Uniti nel 1994, allora Bill Clinton è cinese. Questa è un'affermazione perfettamente vera e un argomento valido al cento per cento. Ma non dimostra che Bill Clinton sia cinese. Bill Clinton non è cinese, e su questo non c'è argomentazione valida che tenga. In ogni argomentazione valida la verità della conclusione è garantita solamente se tutte le premesse sono vere, ma ciò significa che la nostra conoscenza della verità delle premesse non può essere stabilita dall'argomentazione stessa, perché in tal caso questa sarebbe circolare. Le premesse di un'argomentazione possono essere riconosciute vere solo indipendentemente dalle sue conclusioni. E se queste stesse premesse vengono dedotte da argomentazioni impeccabili, ciò significa che esse sono le conclusioni di altre argomentazioni che hanno altre premesse (che, a loro volta, devono esser convalidate indipendentemente dall'argomentazione di cui sono le premesse). Così, in definitiva, tutta la conoscenza che abbiamo, se ne abbiamo una, deve risalire e fondarsi su qualcosa che non è né argomentazione, né logica deduttiva, né dimostrazione razionale del fatto che certe premesse implicano una certa conclusione. Tutto ciò che noi possiamo conoscere deve essere conosciuto indipendentemente da un'argomentazione razionale intesa nel senso di dimostrazione logica. Stando così le cose, l'opinione largamente sostenuta secondo la quale solo ciò che può essere dimostrato da un'argomentazione razionale può essere conosciuto in modo certo difficilmente potrebbe essere più sbagliata: la verità è che nulla di ciò che conosciamo sul mondo può essere riconosciuto come conoscenza solo in base all'argomentazione razionale.

Ovviamente qui ci muoviamo in acque profonde. Da che cos'altro potrebbe esser generato quel tipo di conoscenza che noi pensiamo come razionale se non dall'argomentazione razionale? È facile, a questo punto, che io venga frainteso, come se stessi dicendo che l'argomentazione razionale non ha alcun ruolo nella conoscenza; non è questo che dico, né lo credo. Essa ha un ruolo nella conoscenza, ma non quello che abbiamo considerato fino ad ora. Da essa non può mai *provenire* una conoscenza: alle proposizioni e ipotesi che costituiscono ciò che noi 'conosciamo' non si perviene attraverso argomentazioni razionali, per i motivi spiegati. Ma

se quelle proposizioni devono ambire al rango di conoscenza devono essere capaci di superare varie critiche e varie prove, ed è qui che entra in gioco il ruolo dell'argomentazione razionale: l'esame critico delle teorie implica la discussione razionale; e così anche le verifiche, sia pure solo implicitamente. Ma bisogna essere in possesso della teoria prima di poterla criticamente discutere o provare: dunque l'argomentazione razionale è parte non del modo in cui noi *arriviamo* alle nostre affermazioni di conoscenza, bensì delle prove a cui le sottoponiamo dopo averle formulate, dunque è parte di ciò che stabilisce il loro titolo ad essere conoscenza. Da dove provengono allora le ipotesi che sottoponiamo a prove? La risposta è: non importa da dove vengono. Potrebbero essere pure invenzioni; o potrebbero derivare dall'osservazione diretta, o da un'esperienza passata, o dal calcolo, o dalla correzione di passate attese o teorie; potremmo averle avute da un collega, da un insegnante o da un amico, dalla lettura o da un pettegolezzo; potrebbero essere non più che parte di una saggezza convenzionale. Dal momento che la loro fonte non è ciò che conferma la loro validità, non importa quale essa sia. Alcuni dei più importanti progressi mai compiuti dalla conoscenza umana, nelle scienze come in altri campi, sono stati letteralmente sognati; e un numero ancora maggiore è il risultato di errori. Un numero incalcolabile di questi progressi è iniziato come un'intuizione che è stata seguita e che, alla fine, ha dato un risultato. Se io fossi uno scienziato e pubblicassi una nuova teoria, nessuno la verificherebbe facendo delle ricerche su di me o sulle mie caratteristiche, né mi contatterebbe e mi chiederebbe quale è stato il processo di pensiero attraverso il quale sono giunto alle mie idee. Il motivo per cui nessuno verificherebbe le mie teorie in questo modo è che, se lo facessero, ciò non direbbe loro nulla sulla validità delle mie idee e sarebbe irrilevante riguardo alla loro verità. La loro verità deve venire provata, o confutata, solo dalla valutazione critica della teoria stessa (dall'esame minuzioso, dalla misurazione, dal calcolo, dalla discussione, dall'osservazione, dalla verifica sperimentale, e così via, e la natura di tutte queste cose, nella fattispecie, è determinata dalla teoria stessa e indifferente ai processi tramite i quali la teoria è stata prodotta). Se il mondo scientifico giungesse a considerarle un contributo alla conoscenza, non lo farebbe certo in virtù del modo in cui sono state prodotte, ma perché hanno superato le critiche e le prove più rigorose.

Che le idee valide possono provenire da qualsiasi fonte è di una fondamentale importanza per la nostra immaginazione e per la nostra creatività (e quindi è della massima importanza per l'uomo). Questo fatto, compreso in modo appropriato, ci renderebbe intellettualmente aperti, curiosi, avventurosi. Se nessuna conoscenza deve il suo *status* di conoscenza al fatto che è stata prodotta dall'argomentazione razionale, allora non esiste

censura alcuna nei confronti dell'aspirazione di qualcosa che non sia il prodotto di argomentazione razionale a essere conoscenza. La conoscenza *in ogni caso* deve essere qualcosa di diverso da questo. L'opinione errata di tanti intellettuali e accademici sul ruolo della razionalità nella vita intellettuale li rende pusillanimi: spesso hanno paura di tutto ciò che non possono dimostrare con la ragione (e, ovviamente, data la natura delle cose, ciò che è dimostrabile con la ragione non è molto). Se noi credessimo solo a ciò che si può dimostrare, non crederemmo quasi a niente e saremmo scettici (e quindi troveremmo impossibile vivere, perché vivere significa scegliere e la scelta inevitabilmente implica credenze e aspettative). Se noi viviamo veramente dobbiamo costantemente provare qualcosa e stare a vedere come funziona o come noi reagiamo; immergere la punta del piede nell'acqua, sondare, provare le cose; in altre parole esporre le nostre speranze e le nostre attese all'esperienza e vedere se entrano in collisione con essa. Questo è ciò che, al livello del senso comune, rappresenta la prova, e noi questo prevalentemente facciamo. È il modo in cui impariamo gran parte delle cose che conosciamo. Arriviamo alla conoscenza non attraverso l'argomentazione, ma attraverso la riflessione, la speculazione e, poi, la verifica della riflessione, poggiando il piede dove troviamo terreno resistente, e ritirandolo quando sentiamo che qualcosa cede. Questo è ciò che costituisce la vera razionalità. Essa implica la disponibilità, la volontà di rischiare, di tentare, di buttarsi e, parte ovviamente indispensabile per l'intero processo, di ammettere immediatamente che una congettura è errata. Insistere sulla sua validità dopo che si è scontrata con la realtà costituisce il più sicuro modo di fare un disastro. Infatti, il desiderio di aver ragione è incompatibile con ogni vera ricerca (che è sempre una verifica di ipotesi) e quindi con una vita intellettuale autentica.

Che il compito principale della razionalità sia di mettere alla prova la tenuta di un'ipotesi che si voglia sostenere è la migliore difesa che abbiamo contro la più grande di tutte le tentazioni intellettuali, cioè l'autoinganno, la tentazione di credere ciò che ci fa comodo credere, o ciò che si adatta al nostro carattere, o che ci conviene. Questa è la linea della minor resistenza, e sono molti quelli che la seguono: se qualcosa potrebbe essere vero, e loro vorrebbero che fosse vero, lo ritengono effettivamente vero. Non c'è dubbio che tutti noi cadiamo, in qualche modo, nella tentazione, quando è in gioco il nostro interesse. Ma ogni pensatore serio considera questo come un male intellettuale, non come qualcosa che deve essere accettato, ma che va rifiutato, combattuto, tenuto ai margini, qualcosa i cui effetti sul nostro pensiero devono essere ridotti al minimo, perché conduce al sostituire la verità con comode illusioni. Chiunque *raccomandi* una convinzione in base a ciò che gli è comodo o gradevole è una persona an-

tirazionale, che ha rinunciato a pensare seriamente ed è nemico della ricerca della verità. Ciò non di meno, sono moltissimi quelli che si comportano così, e ci sono interi campi di pensiero, per esempio il pensiero religioso, in cui questa è una pratica comune.

Uno dei principali problemi pratici con cui ci scontriamo nei nostri tentativi di ottenere una reale comprensione e una reale conoscenza è il problema di come essere aperti senza abbandonare il giusto rigore (come rimanere con l'attivo desiderio di prendere in considerazione nuove idee, senza cadere nella trappola di credere a tutto ciò che richiama la nostra attenzione). Questo ci invita a un autoesame e a un'autocritica continui (soprattutto l'autocritica) e a una vigile consapevolezza del fatto che l'effettivo valore di verità, o valore di probabilità, delle nostre convinzioni è indipendente dai nostri desideri. La tentazione di credere che qualcosa sia vero perché potrebbe esserlo e noi vorremmo che lo fosse è qualcosa che distrugge un pensiero onesto e sempre vigile. Inoltre acquieta le nostre incertezze, mentre la vera ricerca non riposa mai.

Come molte delle più importanti verità, queste sono cose che abbiamo sempre saputo, ma che ora apprendiamo in una nuova luce. Molti diranno che sono cose ovvie; ma non possono essere spontaneamente ovvie a chi sostiene che non esiste una realtà fuori del campo della esperienza umana possibile, o che c'è una qualche probabilità che la realtà coincida con quella esperienza, o che noi abbiamo la possibilità di catturare, all'interno della rete delle nostre conoscenze, la realtà così com'è, o che la conoscenza che noi possiamo ottenere adesso non sarà superata nel futuro. Se la follia di queste idee fosse veramente ovvia, molti esseri umani, compresi molti filosofi, la penserebbero in un modo piuttosto diverso.

Tuo,

Bryan Magee

Indice analitico

- Adattamento alla cecità, 139-40
 animali, conoscenza negli, 33, 76, 119-20, 122
 argomentazione razionale, natura della, 169-70
 Aristotele sul vedere, 36, 52-3, 103
 Armstrong, David, 72, 123
 arte:
 come dispensatrice di conoscenza, 168
 come forma di comunicazione, 115-16
 conoscenza e arte, 117-19
 obiezioni tipiche contro le arti figurative, 104
 suo significato, 117
 Ayer, A. J., 114
 Berkeley, George, 9, 106
 Capacità umane, effetto di un senso in più sulle, 19
 Carroll, T. J., *Blindness*, 130
 cecità:
 come deformità, 46, 110
 come menomazione in un mondo di ciechi, 47-8
 come menomazione socialmente indotta, 45-6, 54, 99
 consapevolezza della, nel cieco dalla nascita, 17, 49
 equiparata a un lutto, 139-40
 svantaggi sociali, 39-41, 53
 ciechi:
 comunicazione con gli altri, 135
 differenze di esperienza tra vedenti e ciechi, 59
 e uguaglianza, 91
 fiducia alle affermazioni dei vedenti, 19, 72
 inaccessibilità ad alcune parti della conoscenza, 44, 97
 ipotetico mondo di soli ciechi, 47-8, 111
 percezione dell'ambiente, 60-2, 97-8, 142
 politica di segregazione o di integrazione, 54
 sottovalutazione della differenza con i vedenti, 98-9
 vita associata, assieme ai vedenti, 74
 ciechi dalla nascita:
 capacità di usare e capire i concetti visivi, 22-3, 31, 49, 65, 81-2, 85-8
 comprensione dei significati concettuali, 85
 conoscenza proposizionale dei, paragonata a quella dei vedenti, 80-1
 conoscenze sulla vista, 72
 'conoscere una persona', 14
 consapevolezza di essere menomati, 24

- opinioni sulla vista, 23, 62-3
 rapporto con i concetti visivi, 35, 37, 82-6, 102
- colore:
 ciechi e, 37, 60, 86
 conoscenza del, 68
- comprensione:
 concettuale, 84
 empatica, 84, 87
 retorica, 84
 significato e, 81-2
- comunicazione tra ciechi e vedenti, 95
- concetti, 117
 definizione dei, 76, 83
 di ciò di cui nessuno ha mai avuto esperienza, 48
 e generalizzazione, 31
 e intuizione, 75
 fenomeni non concettualizzabili, 160-2
 nuovi concetti costruiti da concetti esistenti, 102
- concetti astratti, 102
- concetti empirici, 33, 95, 102
 e vista, 104
- concetti visivi, per i ciechi dalla nascita, 35, 37, 82, 85, 86, 102
- conoscenza:
 acquisita attraverso i sensi degli altri, 22, 43
 attributi della, 82
 conoscere e sapere, *vedi* conoscenza proposizionale
 derivata dall'esperienza, 13, 120
 di una persona, 14, 65-8
 e la propria esperienza sensoriale, 43, 72-3
 forme diverse di, 31
 indipendente dal conoscere delle verità, 118
 intesa come avere contatto fisico con, 69
 non verbalizzabile, 118
 per contatto, *vedi* conoscenza esperienziale
- per descrizione, *vedi* conoscenza proposizionale
 per esperienza diretta, *vedi* conoscenza esperienziale
vedi anche: conoscenza *a priori*, cecità, linguaggio, luce, musica, sensi, vista
- conoscenza *a priori*, 76
- conoscenza concettuale, *vedi* conoscenza proposizionale
- conoscenza del futuro, 162
- conoscenza esperienziale (percezione, o per contatto), 13, 31, 32-4, 65-6, 76, 120-23
 e conoscenza proposizionale, 33, 65-81, 117-19, 121-22
 sua comunicabilità, 123
 suoi attributi, 75, 82
- conoscenza per intuizione, *vedi* conoscenza esperienziale
- conoscenza percettiva, *vedi* conoscenza esperienziale
- conoscenza proposizionale (conoscenza concettuale), 31, 33-4, 65, 117
 corrispondenza con la realtà, 77
 dei vedenti accessibile ai ciechi, 22
 del cieco riguardo alla vista, 33
 e conoscenza esperienziale, 33, 65-81, 117-19, 121-22
 e filosofia linguistica, 96
 e le arti, 117-19
 la conoscenza come, 35, 74-5, 97, 112, 117-18, 126
 limiti della, 34, 50
 unica forma di conoscenza sulla vista per i ciechi dalla nascita, 33-4
- consapevolezza/coscienza, 69, 125
 sfocata, 68
- coscienza, *vedi* consapevolezza
- Cross, Rupert, 7, 9, 40, 53, 62, 97
- Descrizione:
 e comunicazione dell'esperienza, 45, 73, 77
vedi anche conoscenza proposizionale,

- Diderot, Denis, 93
- dimensione spaziale, 85-6, 131-32, 151-52
- dio, *vedi* religione
- Dunne, G. W., 151
- Eliot, T. S., 158
- empirismo, 13, 29, 99
- Engels, Friedrich, 151
- esperienza:
 come fonte di conoscenza, 13, 120
 come legittimazione della conoscenza del mondo, 127
 come termine ambiguo, 73-4
 desiderio di ripeterla, 74
 la realtà oltre l'esperienza umana, 158
 valore inesprimibile di certe esperienze, 45, 73, 76
- esperienza diretta, *vedi* conoscenza esperienziale
- esperienza visiva:
 ammissione della sua esistenza da parte dei ciechi dalla nascita, 43
 come fondamento della vita ordinaria, 36, 53, 55
 fenomenologia della, e ciechi dalla nascita, 33
 suo riferirsi alle cose esterne, piuttosto che a quelle interne, 106, 128
 uniformiformità della, tra persona e persona, 36-7
- esseri umani:
 cambiamenti di pensiero dopo il riconoscimento dei propri limiti, 165-68
 equipaggiamento per il controllo dell'ambiente, 27-8
 inappropriata accentuazione delle differenze tra, 49, 53, 59, 92
 inconsapevoli di gran parte della realtà, 10, 28, 100, 158-59
- estetica e senso della vista, 37-8, 44, 86, 104
- Fenomeno, il mondo considerato come, 9
- fenomenologia, *vedi* conoscenza esperienziale
- filosofia linguistica, 96
- fisica, fenomeni dedotti dalla teoria, 102
- Gabbia epistemologica, 165
- Gellner, Ernest, *Words and Things*, 63
- Goddard, Janette, 9
- gusto:
 coltivato per accrescere la conoscenza, 122-23
 descrizione, 31-2, 78-80
- Hegel, G. W. F., 28-9
- Hull, John M., *Touching the Rock*, 94-5, 97, 105-6, 131-33, 138, 141, 146-52
 sui sogni, 146
 sul tempo e lo spazio, 148-52
- Hume, David, 9, 124, 159, 167
- Idee, fonti delle, 170
- inconoscibile, nostro rapporto con, 9-10
- inconscio, 109
- Jernigan, Tom, 45, 99
- Kant, Immanuel, 9, 13, 28-9, 75, 101, 106, 114, 124, 151, 167
Critica della ragion pura, 13, 167
- Langer, Susanne K., 116, 124
- linguaggio:
 come elemento distintivo tra esseri umani e animali, 113
 come sistema autonomo e isolato, 113-14, 127
 comune a ciechi e vedenti, 21
 e conoscenza, 75-6, 116, 119-20
 e realtà non linguistica, 127-28
 e uso delle metafore visive, 107
 natura del, 113-15

Russell sul, 113-14, 126
 uso personalizzato del, 69
vedi anche descrizione, termini visivi

luce:
 concezione della luce da parte dei ciechi, 26-7
 conoscenza della, 71
 definizione generale, 71
 identificata con la sensazione, 70
 in quanto dipendente dalla sensazione, 27
 Russell sulla, 26, 70

Magee, Bryan:
 storia, 96-8, 134
 tesi centrale, 65, 124-25
The New Radicalism, 91

Mahler, Gustav, 116, 118, 123

memoria, 98

Mendelssohn, Felix, 116

menomazione:
 definizione, 48
 la cecità considerata come, 25-6

Milligan, Joan, 140

Milligan, Martin (figlio), 9, 56, 137

Milligan, Martin (padre):
 'minimizzare' le differenze tra vedenti e ciechi, 92
 consapevolezza di essere privo di un senso, 18-20
 morte, 153
 perdita della vista, 16
 praticamente cieco dalla nascita, 110
 preoccupazioni accademiche, 17
 storia, 7-9, 11, 14, 16, 49-50, 56, 58, 144, 146-47, 149-50, 153

minoranze, 91-2

mondo delle cose, sentirsi tagliati fuori dal, 39, 60

mondo, definizione del, 164

musica:
 conoscenza della, 118
 sentita 'nella testa', 64

Nietzsche, Friedrich, 167

Oscurità, suo significato per i ciechi, 21, 24-5, 158

Parole:

associazioni e risonanze, 84
 loro potere, 88
vedi anche termini visivi

percezione:
 "inonda di conoscenza", 72, 123
 Schopenhauer sulla, 34, 115, 123

persona, concetto di, 130-31

Planck, Max, 167

Popper, Karl, 127, 167

positivismo logico, 167

Potts, Timothy, 52

Price, H., 17-8

principio di induzione, 101

problema della base, 114

proposizioni empiriche, 43

Realismo empirico, 114

realtà:

aspetti non percepiti dagli esseri umani, 10, 27-8, 100, 158

corrispondenza con i dati sensoriali, 26-8

e esperienza umana, 27-8, 159

equiparata con ciò che possiamo conoscere, 99, 159, 166

inaccessibile a tutti gli esseri umani, 37

limiti della, 99-101

rappresentazioni e, 104-5, 126

religione, 29, 100, 104, 130-31, 168, 172

e il concetto di 'persona', 131

Russell, Bertrand:
 e altri filosofi, 29, 126
 sul linguaggio, 113-14, 126
 sulla conoscenza, 33, 66, 68, 115, 119
 sulla natura della luce, 26, 70

Ryle, Gilbert, 124

Sacks, Oliver, 128, 156

scale, i ciechi e le, 50

Schopenhauer, Arthur, 13, 27-9, 34, 114-16, 120, 123-24, 158, 167

scoperte scientifiche, 102, 161

segregazionismo, 134-36

Senden, Marius von, *Space and Sight*, 157

sensi:

come elementi di distrazione, 145

conoscenza derivata dai dati provenienti dai, 67

ipotetici in più, e concezione umana del mondo, 15, 26, 99-100, 158

limiti dei, 26

loro limiti, 163-64

molteplice sensibile, 73, 75

senso di privazione dei, 25

umani, inefficienza dei, 25

senso degli ostacoli, dei ciechi, 61-2, 97-8, 142

sentire la mancanza di qualcosa che non si è mai posseduto, 35-6, 47, 111

Shaw, George Bernard, *Saint Joan*, 121-22

significati concettuali, 83-6

significato esperienziale, 84, 86-8

significato:
 dell'arte, 115-16
 e comprensione, 81-8
 tipi di, 35, 82

simboli, tipi di, 116-17

snooker (bigliardo), 37, 60, 98-9

sogni:
 dei ciechi, 140-48
 dei vedenti, 129-30

solipsismo, 159

sordità, 63-4
 e musica, 63-4
 paragonata alla cecità, 38-9, 64

super-realtà, 160

Tatto, senso del, 13, 55, 104

tempo:
 ciechi e il, 148-51
 organizzazione del, 148-50
 trascorrere del, 150-51

termini visivi, 20-1, 83

capacità dei ciechi dalla nascita di usarli e comprenderli, 22-3, 31, 49, 65, 81-3, 86-8

come supporto per concetti non visivi, 84-5

le persone concepite in, 130-31

significato esperienziale dei, 87-8

Udito:

e oggetti percepiti, 105

somiglianza con la vista, 22

suo uso da parte dei ciechi, 61

vedi anche sordità

Vaihinger, Hans, 28, 126

vedenti:

atteggiamento paternalistico verso i ciechi, 57

concetti dei, derivati principalmente dalla vista, 104-5

differenze esperienziali tra ciechi e, 37, 53, 71

diversa importanza data da essi alla vista, 51-2, 108

loro esagerazione dell'importanza della vista, 36, 49-52, 54-5, 154

possibilità di divenire ciechi, 51

rapporti personali con i ciechi, 56-8

rapporti sociali meno variegati rispetto a quelli dei ciechi, 55

sopravalutazione della distanza tra loro stessi e i ciechi, 98

sottoutilizzazione dei sensi non visivi, 50, 58

sottovalutazione dell'utilità del linguaggio, 50-1

VINE (*Vision Is Not Essential*), 51, 138, 139

visionismo, 59-60, 134-36

vista:
 acquisita in età adulta, 23, 37, 155-57
 come conoscenza/sensazione-a-distanza, 39, 40, 60
 come un 'appetito', 102-3

- comparata all'udito, 40
 concezione della, nei ciechi dalla
 nascita, 22, 48
 definizione, 71-2
 desiderabilità della, dai ciechi dalla
 nascita, 44
 in quanto 'senso', 20
 in quanto abilità da imparare, 155-
 57
 parte del cervello ad essa dedicata,
 128
 ricordo della, 16-7
 sua conoscenza da parte dei ciechi,
 23, 81-2
 sua perdita equiparata a un lutto,
 107-8, 136-38
- suoi aspetti rimpianti da coloro che
 diventano ciechi, 140
vedi anche cecità, esperienza visiva,
 termini visivi
 vita 'ordinaria':
 definizione, 135
 l'esperienza visiva come fondamen-
 to della, 36, 53-5, 134
- Wells, H. G., *Il paese dei ciechi*, 19, 25,
 46, 111, 151
 Wittgenstein, Ludwig, 22, 28, 30, 35,
 77-8, 95, 116, 124, 126, 164, 167
 seguaci di, 22, 35, 36
Tractatus logico-philosophicus, 116,
 164, 167

Indice

<i>Introduzione</i> di Bryan Magee	pag.	7
<i>Lettera 1.</i> Bryan Magee a Martin Milligan	»	13
<i>Lettera 2.</i> Martin Milligan a Bryan Magee	»	16
<i>Lettera 3.</i> Bryan Magee a Martin Milligan	»	24
<i>Lettera 4.</i> Martin Milligan a Bryan Magee	»	42
<i>Lettera 5.</i> Martin Milligan a Bryan Magee	»	65
<i>Lettera 6.</i> Bryan Magee a Martin Milligan	»	90
<i>Lettera 7.</i> Bryan Magee a Martin Milligan	»	112
<i>Lettera 8.</i> Martin Milligan a Bryan Magee	»	133
<i>Lettera 9.</i> Bryan Magee al lettore	»	153
<i>Indice analitico</i>	»	173