

## SULLA PIANIFICAZIONE DEL FUTURO\*

[155] Non è affatto un'esagerazione dire che non è tanto il progresso delle scienze naturali come tale, quanto piuttosto la razionalizzazione della loro applicazione tecnico-economica, ciò che ha aperto la strada alla nuova fase della rivoluzione industriale in cui ci troviamo. Non l'inaspettato incremento del controllo della natura, ma il dispiegamento di metodi scientifici di conduzione per la vita della società, mi sembra plasmare il volto della nostra epoca. Soltanto con ciò la marcia trionfale della scienza moderna, cominciata nel diciannovesimo secolo, si trasforma in un fattore sociale che domina ogni cosa. Soltanto adesso il pensiero scientifico che sta alla base della nostra civiltà ha afferrato tutti gli ambiti della prassi sociale. Ricerca scientifica di mercato, condotta scientifica di guerra, politica estera scientifica, direzione scientifica delle giovani leve, capacità scientifica di guidare gli altri ecc. conferiscono una posizione centrale nell'economia e nella società al fatto di essere degli esperti.

Così, per la prima volta si pone il problema dell'ordine mondiale. Con ciò non s'intende più la conoscenza di un ordine sussistente, bensì la pianificazione e la creazione di un ordine non ancora esistente. Ci sarà da chiedersi se, in generale, è una corretta impostazione del problema quella secondo cui qualcosa che ancora non c'è debba venir pianificato e prodotto. Certo, è chiaro che tra i popoli non sussiste un ordine mondiale come quello che si desidererebbe. Ciò risulta già dal fatto che, oggi, le rappresentazioni del giusto ordine differiscono così tanto, che la parola d'ordine rassegnata della coesistenza è diventata predominante. Ma, al contempo, questa parola d'ordine, scaturita dall'equilibrio nel possesso delle armi

---

\* I numeri di pagina posti fra parentesi quadre all'interno del testo corrispondono alla versione originale del saggio: H.-G. Gadamer, *Über die Planung der Zukunft*, in *Gesammelte Werke*, vol. 2, Mohr Siebeck, Tübingen 1986, pp. 155-173.

nucleari, contiene un'enunciazione che compromette il senso della stessa impostazione del problema. Il discorso di un ordine mondiale da creare ha ancora senso, in generale, quando al principio c'è l'incompatibilità fra le rappresentazioni del giusto ordine? Si possono comparare delle pianificazioni in base al parametro dell'ordine mondiale, quando non si sa a quale fine devono condurre tutti i passi intermedi, se non persino tutti i passi possibili in generale? Non dipende forse qualsiasi pianificazione su scala mondiale dal fatto che sussista una determinata rappresentazione comune del fine? Vi sono, certo, degli ambiti parziali che appaiono incoraggianti, come ad esempio nei campi della sanità mondiale, del traffico mondiale, [156] forse anche dell'alimentazione mondiale. Ma si può progredire a tal punto su questa via, e si può ampliare a tal punto, passo per passo, l'ambito di ciò che è razionalmente e unitariamente regolamentabile, che la fine di questo processo consista in un mondo completamente regolamentato e ragionevolmente ordinato? Contro tutto ciò parla il fatto che il concetto di ordine mondiale presuppone necessariamente una differenziazione contenutistica, a seconda del punto di vista sull'ordine che risulta dominante. Ciò diventa chiaro sul piano metodico se a un tale concetto si aggiunge mentalmente il concetto che ne rappresenta la possibile antitesi. Sta nella natura della cosa in questione che le nostre rappresentazioni di ciò che è giusto, ciò che è buono ecc. siano molto meno precise e determinate rispetto a quelle relative a ciò che è ingiusto, ciò che è cattivo ecc. Ciò che è negativo, o meglio ciò che è privativo, ha chiaramente il vantaggio di imporsi da sé – in quanto è ciò che va rifiutato ed eliminato – alla nostra volontà di cambiamento e, per questo, di darsi un profilo. Così, il concetto del disordine, che va eliminato, è sempre più facile da determinare e, *per contrarium*, genera un senso più differenziato di ordine. Tuttavia, è ancora legittimo il passaggio da ambiti parziali, nei quali regna il disordine e in cui deve formarsi un ordine, al tutto rappresentato dall'ordine mondiale? Come esempio, prendiamo il disordine economico. Nell'ambito dell'economia sembra quanto mai facile ottenere una rappresentazione razionale di ordine. Si potrebbe definire col termine "disordine" qualunque condizione che ostacoli la razionalità economica. Ora, anche sotto il concetto del benessere generale si trovano certamente concezioni differenti dell'ordine economico mondiale, le quali non sono risolvibili nella rappresentazione della razionalità di un'unica grande fabbrica mondiale. Così, troviamo qualcosa del genere nella

questione se, per amore dell'incremento generale del benessere, si debbano accettare guadagni esagerati da parte degli imprenditori, oppure se, su basi sociopolitiche, si debba preferire un'economia statalizzata e, conformemente a ciò, burocratizzata, anche se essa ha un grado di efficienza minore. È questa, però, ancora una questione puramente economica? Chiaramente no. Proprio perché qui entrano in gioco altri punti di vista, di tipo politico, fundamentalmente rimane del tutto inviolato l'aspetto economico. La crescente razionalità della cooperazione economica a livello mondiale appare come un autentico parametro attraverso il quale si definisce il senso dell'ordine mondiale.

Tuttavia, in tutto ciò è contenuto un presupposto problematico. Si tratta della separabilità del punto di vista economico da quello politico. Così come si può parlare di uno stato di disordine economico e di un ordine razionale dell'economia mondiale, si può forse determinare allo stesso modo anche la condizione di disordine politico, la cui eliminazione renderebbe razionalmente comprensibile il concetto dell'ordine politico? Ora, si potrebbe dire: per la politica mondiale è dato un parametro, consistente nell'evitare l'autodistruzione su scala globale, che è altrettanto univoco quanto quello del benessere generale per l'economia mondiale. Ma è questo un paragone reale? Ne conseguono rappresentazioni d'ordine realmente politiche, sulle quali si possa ottenere un ragionevole [157] accordo? Quando si dice, ad esempio, che il mantenimento della pace sarebbe l'obiettivo di ogni politica, allora ciò, fintantoché si tratta di guerre convenzionali, può apparire convincente soltanto in misura molto limitata. Preso alla lettera, infatti, ciò significherebbe che lo *status quo* sarebbe l'ordine mondiale da mantenere – una conclusione, quest'ultima, che al momento, in effetti, sotto la pressione dell'equilibrio nucleare vale completamente e restringe sempre più lo spazio per possibili cambiamenti a livello politico mondiale. Ma è questo un parametro per la politica e un ideale desiderabile? La politica, però, ha come presupposto la modificabilità delle situazioni. Che vi siano trasformazioni politiche che sono “giuste” e che potrebbero servire al “giusto” ordine politico mondiale, è qualcosa che nessuno vorrà contestare. Con ciò, tuttavia, si rinnova la domanda: sulla base di cosa si misura una tale correttezza? Sulla base di un'immagine politica di ordine? Persino quando si tratta di rappresentazioni politico-mondiali di ordine così ragionevoli come, ad esempio, quella di un'unificazione dell'Europa, il parametro si fa completamente

incerto. Una tale Europa sarebbe “giusta”, cioè costituirebbe un progresso nell’ordine del mondo, se per questo venissero turbati gli intrecci vigenti a livello economico-mondiale e politico-mondiale e, per esempio, venisse fatta saltare l’unione del *Commonwealth*? Ne risulterebbe allora più ordine o più disordine?

Si può formulare la domanda in modo più fondamentale. Si può immaginare una determinata rappresentazione politica di ordine che non susciti necessariamente rappresentazioni contrarie? Si possono immaginare delle rappresentazioni politiche di ordine che non promettano chance all’una o all’altra delle potenze politiche vigenti e, invero, promettano chance all’una soltanto qualora queste siano dannose per l’altra potenza? Si deve dire che il sussistere di tali contrasti fra gli interessi delle potenze rappresenta un disordine? O, invece, non costituisce ciò l’essenza dell’ordine politico?

Piuttosto, potrebbe già avere un aspetto di chiarezza e persuasività il fatto di considerare come disordine la semplice presenza di paesi sottosviluppati. Lo sforzo di eliminare un tale disordine è ciò che, notoriamente, chiamiamo politica di sviluppo. Immediatamente, ne scaturiscono ragionevoli questioni oggettive, ad esempio di tipo politico-demografico o di tipo politico-alimentare. Diventa chiaro come ogni sovrappressione dovuta all’aumento demografico vada considerata come un disordine o, d’altro canto, vadano considerati così lo spreco dei prodotti alimentari, il mancato sfruttamento delle risorse del sottosuolo, la distruzione delle fonti di sostentamento ecc. Tutte queste rappresentazioni particolari di ordine, però, si trovano intrecciate nella politica mondiale e, in essa, sono determinanti così tanti punti di vista diversi, che appare privo di speranza il tentativo di rendere universalmente persuasiva una sola rappresentazione politica di ordine.

D’altra parte, non c’è alcun motivo ragionevole per ritenere che l’ampliamento degli ambiti in cui la pianificazione razionale e l’ordine hanno un esito positivo debba anche condurci più vicino al ragionevole ordine politico mondiale. Con egual diritto, si potrebbe trarre la conclusione inversa e dover ammettere la crescente [158] pericolosità che esibirebbe uno sfruttamento di nessi razionali per scopi irragionevoli, un po’ come secondo il modello: “Meglio i cannoni che il burro”. E, in maniera ancora più fondamentale, ci si dovrà domandare se non sia stata proprio la scientificizzazione della nostra economia e del nostro vivere sociale (si pensi, ad esempio, ai sondaggi di opinione e alla strategia di formazione dell’opinione

pubblica) non dico ad aumentare, ma comunque a render consapevole l'incertezza sugli scopi ultimi, cioè sul contenuto dell'ordine mondiale che deve esistere. Rendendo per la prima volta la configurazione del nostro mondo, nel suo complesso, oggetto di una pianificazione scientificamente informata e pilotata, una tale scientificizzazione produce come effetto, in verità, che l'incertezza del parametro relativo all'ordine rimanga nascosta. Alla fine, forse, è il compito stesso a essere posto in maniera errata? Pur con tutto ciò che l'agire scientificamente razionalizzato ottiene in innumerevoli campi parziali, è possibile immaginarsi l'ordine del mondo nel suo complesso, in generale, come l'oggetto di una siffatta pianificazione e attuazione razionale?

La domanda è ancora in grado di dare uno schiaffo alla fede nella scienza della nostra epoca; essa va vista sullo sfondo di una domanda ben più generale, che venne posta con la nascita della scienza moderna a partire dal diciassettesimo secolo e che è rimasta insoluta. Ogni meditazione sulle possibilità d'ordine del nostro mondo deve prendere le mosse dalla profonda tensione sussistente fra l'autorità della scienza, da una parte, e le forme di vita dei popoli plasmate dalla religione, dai costumi tramandati e dall'uso, dall'altra parte. Conosciamo questa tensione, ad esempio, nella figura delle tensioni originate dal contatto fra le antiche culture asiatiche o dal contatto fra le forme di vita dei cosiddetti paesi sottosviluppati e la civiltà europea. Esse, tuttavia, rappresentano solamente un caso speciale del problema generale. Non mi sembra che la questione più urgente sia quella relativa a come si possa mediare fra la civiltà occidentale e tradizioni di altro tipo in paesi lontani e condurle a un compromesso fruttuoso, bensì quella relativa a come si debba valutare, sul nostro proprio terreno culturale, il significato di questo processo di civilizzazione reso possibile dalla scienza e come si debba mediare fra esso e le tradizioni religiose e morali della nostra società. Infatti, è questo in verità il problema dell'ordine mondiale che oggi ci dà da pensare. Attraverso il successo civilizzatore della scienza europea, tale problema viene posto dappertutto con la stessa fundamentalità.

Uno sguardo alla storia degli ultimi secoli mostra nel modo più chiaro che il nuovo pensiero scientifico, la cui realizzazione cominciò nel diciassettesimo secolo, dapprincipio riuscì a dispiegare soltanto in modo molto esitante e graduale le possibilità universali che risiedevano in esso. Così, si può certamente dire che, con l'unica eccezione della fisica nucleare, tutti gli sviluppi caratteristici della

nostra attuale rivoluzione industriale [159] si basano sulle scoperte scientifiche del diciannovesimo secolo, cioè sarebbero stati possibili già allora da un punto di vista scientifico. Però, anche il liberale diciannovesimo secolo era esitante nell'utilizzo di tali scoperte, nella misura in cui vi si opponevano i punti di vista normativi cristiani e morali che venivano adottati. Ricordo le resistenze che dovette superare il darwinismo. Oggi questo tipo di impedimenti sembra sul punto di venir smantellato e, con ciò, le possibilità tecniche delle nostre scoperte scientifiche sono state liberate e rese disponibili. L'esperto offre le possibilità che risiedono nella sua scienza e la coscienza pubblica, quando deve decidere sulla fattibilità-opportunità di ciò che è possibile, non invoca altro che nuovamente la scienza. Anche qui, l'eccezione conferma la regola. Si pensi, ad esempio, alle possibilità dell'"allevamento" degli uomini che sono emerse nella genetica ereditaria, di fronte alle quali rimane insuperata un'elementare tendenza ad arretrare spaventati di fronte alle conseguenze.

Ora, vi sono state certamente non poche voci ammonitrici che, da un secolo a questa parte, si sono fatte sentire nella figura della critica pessimistica della cultura. Tuttavia, a dispetto della risonanza che tali voci trovano soprattutto presso ceti minacciati di venir detronizzati (ad esempio, nella nobiltà, nella grande borghesia e nella borghesia acculturata), esse possiedono una scarsa credibilità interna, perché anch'esse, viste nel complesso, poggiano per parte loro sul terreno della moderna civiltà scientifica. Ricordo il modo memorabile in cui Max Weber, una volta, ha attaccato aspramente l'esoterismo romantico di Stefan George. Questo non significa che tali voci, per parte loro, non abbiano un valore documentario. Ciò che esse testimoniano, tuttavia, non è quel che annunciano. Mentre annunciano la decadenza della cultura, esse testimoniano in verità una certa sproporzione fra le tavole di valori delle tradizioni di vita in declino e la fede nella scienza che trova sempre nuove conferme per sé. La domanda deve essere posta in modo ben più radicale. Mi sembra fatale il fatto che il pensiero scientifico moderno, per parte sua, si muova sempre e soltanto nei suoi propri circoli, cioè miri sempre e soltanto ai metodi e alle possibilità di dominio scientifico sulle cose – come se non esistesse affatto quella sproporzione tra il regno così acquisibile dei mezzi e delle possibilità e le norme e gli scopi della vita. Proprio questa pare essere la tendenza immanente del pensiero scientifico stesso: quella, cioè, a rendere in certo qual modo superflua – attraverso la crescente tendenza al progresso nella conquista e nel "controllo" dei mezzi – la

domanda circa gli scopi e, in tal modo, a precipitare tale domanda nella più profonda incertezza.

Così, la questione relativa alle forme d'ordine del mondo odierno e di quello futuro viene posta perlopiù come questione puramente scientifica: Cosa possiamo fare noi tutti? Come possiamo regolare le cose? Di che tipo sono i fondamenti sulla base dei quali possiamo fare delle pianificazioni? Cosa bisogna trasformare e [160] cosa bisogna rispettare, affinché l'amministrazione del nostro mondo diventi sempre migliore e priva di difficoltà? L'idea di un mondo perfettamente amministrato sembra l'ideale al quale proprio i paesi più progrediti, in base alla loro situazione di vita, così come in base alle loro convinzioni politiche, sono completamente votati. È caratteristico il fatto che questo ideale si presenti come un ideale di perfetta *amministrazione* e non, dunque, come un ideale contenutisticamente determinato di futuro: ad esempio, come uno Stato di giustizia, qual era quello che stava alla base dell'utopia politica di Platone, oppure uno Stato-mondo che venisse formato attraverso il dominio di un determinato sistema politico, di un popolo o di una razza su altri sistemi, popoli e razze. Nell'ideale dell'amministrazione, piuttosto, si trova una rappresentazione dell'ordine che non contiene alcun contenuto specifico. Non quale ordine debba dominare, ma che tutto debba avere il suo ordine, è l'obiettivo esplicito di ogni amministrazione. All'idea di amministrazione appartiene perciò essenzialmente l'ideale della neutralità. Ciò a cui si aspira è il buon funzionamento, inteso come valore di per sé. Verosimilmente, per una volta non è una speranza utopica che i grandi imperi mondiali della nostra epoca possano incontrarsi sul terreno neutrale di un tale ideale amministrativo e trovare dei compromessi. È ovvio, a partire da qui, vedere l'idea dell'amministrazione mondiale come la forma d'ordine del futuro. In essa, dunque, l'oggettivazione scientifica della politica troverebbe il suo autentico compimento. L'ideale formale dell'amministrazione mondiale rappresenta quindi la realizzazione dell'idea di ordine mondiale?

Tutto questo, un tempo, si è già verificato. Chi conosce i dialoghi platonici sa che, nell'epoca dell'illuminismo sofistico, l'idea del sapere specialistico rivestiva un'analogia funzione universale. Presso i greci essa si chiamava *techne*, il sapere concernente ciò che è producibile, in grado di raggiungere una propria perfezione. Tipologia e aspetto dell'oggetto da fabbricare costituiscono il punto di vista sotto il quale sta l'intero processo. La scelta dei mezzi idonei, la scelta

del giusto materiale, lo svolgimento a regola d'arte delle singole fasi di lavoro: tutto questo può essere incrementato fino a un ideale di perfezione che traduce in atto il detto “La *techne* ama la *tyche* e la *tyche* ama la *techne*”<sup>1</sup>, citato da Aristotele. Chi padroneggia la propria arte non ha bisogno di alcuna fortuna.

Nonostante ciò, sta nell'essenza di ogni *techne* che essa non esista per amore di se stessa e neanche per amore di un oggetto da fabbricare che, per parte sua, esisterebbe per amore di se stesso. Quel che concerne la tipologia e l'aspetto dell'oggetto da fabbricare dipende piuttosto dall'uso al quale esso è destinato. Lo stesso sapere e potere di chi produce l'oggetto d'uso non è padrone di tale uso, né nel senso che la cosa che egli ha prodotto venga usata [161] nel modo che le è adeguato, né nel senso ben più decisivo che essa venga usata in vista di qualcosa che è giusto. Perciò, dovrebbe esserci una nuova forma di sapere specialistico in grado di provvedere al giusto uso delle cose, cioè all'applicazione dei mezzi in vista di scopi giusti. E poiché, chiaramente, il nostro mondo d'uso è una compagine totale e gerarchica di siffatte connessioni di mezzi e scopi, ne vien fuori come da sé l'idea di una *techne* suprema, di un sapere specialistico che, per parte sua, sia pratico del giusto impiego di ogni sapere specialistico, insomma una sorta di sapere specialistico regale: la *techne* politica. Ha senso una tale idea? L'uomo di Stato come esperto fra tutti gli esperti, l'arte di governo semplicemente come suprema conoscenza specifica? Certamente ciò che s'intende qui per Stato è la *polis* greca e non il mondo, ma poiché il pensiero greco sulla *polis* si riferisce sempre e soltanto all'ordine interno della *polis* e non, effettivamente, a quel che noi chiamiamo la grande politica delle relazioni internazionali, allora tutto si riduce a una mera questione di parametri. Il mondo perfettamente amministrato corrisponde esattamente alla *polis* ideale.

Tuttavia, la questione è se la più specifica fra tutte le conoscenze specifiche, definita da Platone come arte politica, sia più che un mero *pendant* critico rispetto all'operosità priva di conoscenza di coloro che, secondo Platone, devono assumersi la responsabilità per la rovina della loro città natale. L'ideale della *techne*, del sapere specialistico insegnabile e imparabile, soddisfa in generale la pretesa

1 Cfr. Aristotele, *Eth. Nic.* VI 4, 1140 a 19 (tr. it. e cura di M. Zanatta, BUR, Milano 2002, p. 397).

che è posta all'esistenza politica dell'uomo? Non è questo il luogo adatto per parlare della portata e dei limiti del pensiero della *technè* nella filosofia platonica, per non parlare dell'altra questione: fino a che punto, cioè, la filosofia propria di Platone segua determinati ideali politici che non potrebbero essere i nostri. Per il chiarimento del problema attuale, però, può esser utile ricordarsi di lui. Egli ci insegna a dubitare che l'accrescimento della scienza umana possa mai comprendere e regolare il tutto dell'esistenza sociale e statale dell'uomo. Ci si può ricordare qui della contrapposizione cartesiana fra *res cogitans* e *res extensa*<sup>2</sup> che, a dispetto di ogni possibile modificazione, ha correttamente rilevato la problematica fondamentale insita in ogni applicazione della "scienza" all'"autocoscienza". Naturalmente, questa problematica ha acquistato la sua piena serietà solo con l'applicazione della nuova scienza alla società, applicazione che il Descartes della "morale provvisoria"<sup>3</sup> tenne presente sol-

2 "Quando noi concepiamo la sostanza, concepiamo solamente una cosa che esiste in tal modo da non aver bisogno che di sé medesima per esistere. [...] E la nozione che noi abbiamo così della sostanza creata si riporta nello stesso modo a tutte, cioè a quelle che sono immateriali, come a quelle che sono materiali o corporee [...]. Ma, benché ogni attributo sia sufficiente per fare conoscere la sostanza, ve n'ha tuttavia uno in ognuna, che costituisce la sua natura e la sua essenza, e dal quale tutti gli altri dipendono. Cioè l'estensione in lunghezza, larghezza e profondità costituisce la natura della sostanza corporea; ed il pensiero costituisce la natura della sostanza pensante. Poiché tutto ciò che del resto si può attribuire al corpo presuppone estensione, e non è che un modo di quello che è esteso; egualmente, tutte le proprietà che troviamo nella cosa che pensa, non sono che modi differenti di pensare. [...] Noi possiamo dunque avere due nozioni o idee chiare e distinte, l'una d'una sostanza creata che pensa, e l'altra d'una sostanza estesa, purché separiamo accuratamente tutti gli attributi del pensiero dagli attributi dell'estensione" (R. Descartes, *I principi della filosofia*, tr. it. di A. Tilgher e M. Garin, a cura di E. Garin, in *Opere filosofiche*, vol. 3, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 47-49) [NdC].

3 Per questo concetto, cfr. R. Descartes, *Discorso sul metodo*, tr. it. di M. Garin, Laterza, Roma-Bari 1998, pp. 31-43. Qui, infatti, si legge: "[...] mi costruii una morale provvisoria, riconducibile a tre o quattro massime, che volentieri vi comunico. La prima era di obbedire alle leggi e a costumi del mio paese, conservando fedelmente la religione in cui Dio mi ha fatto la grazia di essere educato fin dall'infanzia, e regolandomi in tutto il resto secondo le opinioni più moderate, più lontane da eccessi, comunemente praticate fra le persone fornite di maggiore buon senso fra quelle con cui mi sarei trovato a vivere. [...] La mia seconda massima era di agire con quanta più ferma risolutezza mi fosse possibile, e di

tanto come un obiettivo lontano. Il discorso di Kant sull'uomo come "cittadino di due mondi"<sup>4</sup> ne dà un'espressione adeguata. Il fatto che l'uomo, nel complesso della sua esistenza, possa divenire oggetto, in modo tale da poter essere prodotto in tutti i suoi rapporti di vita sociali; vale a dire, il fatto che possa anche esserci un esperto non coincidente con "lui" stesso, ma "amministrante" "lui" così come tutti gli altri; e il fatto che quest'esperto, a sua volta, nel suo proprio amministrare possa venire co-amministrato – tutto ciò conduce a

---

seguire con altrettanta costanza, una volta orientato in un certo senso, anche le opinioni più dubbie come se fossero state certissime. [...] La mia terza massima era di cercare sempre di vincere me stesso piuttosto che la fortuna, e di mutare i miei desideri piuttosto che l'ordine del mondo; e, in genere, di abituarli a credere che non vi è nulla, al di fuori dei nostri pensieri, interamente in nostro potere, dimodoché, quando a proposito delle cose esteriori abbiamo fatto del nostro meglio, tutto ciò che non ci riesce resta, per quel che ci concerne, assolutamente impossibile. [...] Infine, a conclusione di questa morale, ebbi cura di sottoporre a esame le diverse occupazioni degli uomini in questa vita, proponendomi di scegliere la migliore; e, senza voler criticare in nulla quelle degli altri, pensai che meglio di tutto era continuare in quella stessa in cui già ero impegnato, e cioè dedicare tutta la mia vita a coltivare la mia ragione e progredire, per quanto era possibile, nella conoscenza della verità secondo il metodo che mi ero prefisso" [NdC].

- 4 Su questo punto, cfr. I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, tr. it. di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 141, dove si legge: "un essere razionale deve guardare a se stesso, in quanto intelligenza (quindi non dal lato delle sue forze inferiori), non già come appartenente al mondo sensibile, bensì al mondo intelligibile; ha dunque due punti di vista dai quali può considerare se stesso e conoscere leggi dell'uso delle proprie forze, quindi di tutte le proprie azioni: *un primo*, in quanto appartiene al mondo sensibile, sotto leggi di natura (eteronomia), *un secondo*, in quanto appartiene al mondo intelligibile, sotto leggi che, indipendenti dalla natura, non sono fondate empiricamente bensì solo sulla ragione"; "quando ci pensiamo come liberi, ci trasferiamo nel mondo intelligibile come suoi membri, e riconosciamo l'autonomia della volontà insieme alla sua conseguenza, la moralità; e quando ci pensiamo come obbligati, allora ci consideriamo appartenenti al mondo sensibile e tuttavia, insieme, al mondo intelligibile". A testimonianza dell'importanza attribuita da Gadamer a questa tematica di origine kantiana, segnalo che si intitola precisamente *Cittadini di due mondi* un saggio incluso nel decimo volume dei suoi *Gesammelte Werke* e disponibile in traduzione italiana sia in *L'eredità dell'Europa* (tr. it. di F. Cuniberto, Einaudi, Torino 1991, pp. 83-99) che in *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo* (tr. it. e cura di G.B. Demarta, Bompiani, Milano 2006, pp. 441-465) [NdC].

evidenti complicazioni che fanno apparire l'idea di quel sapere specialistico platonico [162] come un'ironica caricatura, anche quando esso risulta illuminato da tutti i colori propri del lampo di genio, della conoscenza della divinità trascendente o del bene.

Quand'anche si prescinda del tutto dalla questione relativa alla posizione, all'interno di questo mondo, del progettista di un'organizzazione sistematico-ragionevole del mondo e alla posizione del suo ragionevole amministratore, appare comunque insolubile l'intreccio connesso all'idea del dominio della "scienza" sulla concreta situazione di vita degli uomini e sulla ragionevolezza che agisce in essa. Anche qui, mi sembra che il pensiero greco sia della massima attualità. È la distinzione aristotelica fra *techne* e *phronesis* a riflettere per intero questo intreccio. Il sapere pratico, che riconosce il fattibile nella concreta situazione di vita, non raggiunge la sua perfezione nella medesima maniera in cui il sapere specialistico raggiunge la propria nella *techne*. Mentre la *techne* è insegnabile e imparabile, e la sua prestazione è chiaramente indipendente dal tipo di persona che si è da un punto di vista morale o politico, per quanto riguarda il sapere e la ragione che illuminano e guidano la situazione pratica di vita dell'uomo vale esattamente il contrario. Anche qui, entro certi limiti, vi è sicuramente qualcosa di simile all'applicazione di un sapere generale a un caso concreto. Ciò che noi intendiamo per conoscenza degli uomini, per esperienza politica, per prudenza in campo professionale, contiene – in base a conclusioni di tipo analogico che, naturalmente, sono alquanto imprecise – un elemento del sapere universale e della sua applicazione. Se non fosse così, allora non vi sarebbe qui in generale alcun insegnare e imparare. In tal caso, non sarebbe possibile nemmeno il sapere filosofico che Aristotele ha sviluppato nell'abbozzo della sua etica e politica. Nondimeno, non si tratta qui in alcun luogo del rapporto logico di legge e caso e, con ciò, neppure di un calcolare e prevedere processi corrispondentemente alla moderna idea di scienza. Quand'anche ci si basasse sul pensiero utopico di una fisica sociale, comunque non si verrebbe fuori dall'intreccio che Platone ci ha mostrato stilizzando la figura dell'uomo politico, cioè di colui che agisce politicamente in generale, come quella di un supremo specialista. Un siffatto sapere del fisico sociale (se mi è consentito chiamarlo così) può render possibile l'esistenza di un tecnico della società che sappia come produrre qualsiasi cosa immaginabile, ma questi rimarrebbe comunque uno che, per parte sua, non saprebbe quali cose si debba-

no effettivamente produrre fra tutte quelle egli può fare. Aristotele<sup>5</sup> ha esaminato a fondo questa complicazione e, pertanto, chiama il sapere pratico – del quale ne va nelle situazioni concrete – “un’altra specie di sapere”<sup>6</sup>. Con ciò, egli non parla affatto in favore di un ottuso irrazionalismo; piuttosto, si tratta della chiarezza della [163] ragione che, in un senso pratico-politico, sa trovare quel che di volta in volta è fattibile. Così, ogni decisione pratica di vita consiste nel vaglio delle possibilità che conducono ai fini prescelti. È comprensibile che le scienze sociali, a partire da Max Weber, abbiano fondato la propria legittimazione scientifica sulla razionalità consistente nella scelta dei mezzi e che oggi siano in procinto di oggettivare un numero sempre maggiore di ambiti che, una volta, dipendevano dalla decisione “politica”. Tuttavia, se già Max Weber univa il *pathos* della sua sociologia avalutativa con un non meno patetico credo nel “Dio” che ciascuno dovrebbe scegliersi, si può allora considerare davvero ammissibile l’astrazione in base alla quale ci sarebbe concesso di prendere le mosse da scopi stabiliti? Se sì, allora dipenderebbe ormai tutto soltanto dal sapere tecnico-specialistico e si andrebbe incontro a tempi meravigliosi. Infatti, la probabilità di un’intesa tra esperti è molto maggiore rispetto a quella di un’intesa tra uomini politici. Nei cosiddetti comitati di esperti si è persino tentati di ritenere responsabili le direttive politiche dei governi per il naufragio dell’intesa che avviene nei negoziati internazionali. Viene da domandarsi se tutto ciò sia adeguato. È vero che vi sono ambiti particolari nei quali stabilire come si debba procedere è una questione di pura razionalità strumentale. Qui l’accordo fra esperti appare

5 Cfr. Aristotele, *Eth. Nic.* VI 9, 1141 b 33; 1142 a 30 (tr. it. cit., pp. 409 e 413).

6 Mi sembra utile segnalare che, in virtù di una diversa suddivisione in capitoli (probabilmente riconducibile all’adozione di diverse edizioni critiche del testo aristotelico, fermo restando il riferimento universale al numero di pagina, colonna e riga dell’edizione Bekker), altre versioni italiane dell’*Etica Nicomachea* collocano i passi citati da Gadamer (1141 b 33; 1142 a 30) nel capitolo 8 del libro VI (cfr., ad esempio, la tr. it. a cura di C. Mazzarelli, Bompiani, Milano 2003, p. 243; e anche la tr. it. a cura di A. Plebe, in *Opere*, vol. 7, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 150 e 152). La traduzione a cura di C. Natali (Laterza, Roma-Bari 2001, pp. 239-241) concorda invece con Gadamer e Zanatta – alla cui versione abbiamo fatto qui riferimento per le citazioni dall’*Etica Nicomachea* – nel collocare i passi nel capitolo 9 del libro VI [NdC].

semplice. Ma quale grado di autocontrollo non bisogna già avere per poter limitare la dichiarazione del perito, anche soltanto nel caso della perizia in tribunale, a ciò di cui egli può effettivamente assumersi la responsabilità da un punto di vista scientifico! E, presumibilmente, il perito che appare ideale in questo senso risulterebbe, in un contesto forense, ai limiti dell'inutilizzabilità. Infatti, la necessità di decidere che sussiste per il tribunale costringe sempre di nuovo a lavorare con constatazioni la cui irrevocabilità non è in alcun modo garantita. Non soltanto le prove indiziarie sono incerte. Quanto più energicamente entra in gioco la somma dei pregiudizi dominanti a livello sociale o politico, tanto più fittizia ci appare la figura del puro esperto e, con ciò, il concetto della razionalità strumentale scientificamente garantita. Dovrebbe essere adeguato all'intero ambito delle moderne scienze sociali dire che esse non sono in grado di render suscettibili di controllo le connessioni mezzi/scopi senza, al contempo, implicare una preferenza accordata a determinati scopi. Qualora si venisse a capo delle condizioni intrinseche a tali implicazioni, allora ne risulterebbe alla fine una contraddizione fra la verità atemporale di cui è in cerca la scienza e la costituzione temporale di coloro che fanno uso della scienza.

Ciò che è fattibile, infatti, non è semplicemente ciò che è possibile o, all'interno del possibile, ciò che è meramente vantaggioso. Piuttosto, tutti i possibili vantaggi e preferenze che vengono dati all'una o all'altra cosa sono proporzionati a una determinata unità di misura che uno pone da sé o alla quale, altrimenti, si è sottoposti. Si tratta della quintessenza di tutto ciò che è valido nella società, delle norme (coniate in base a convinzioni etiche e politiche) che guidano ogni [164] forma di educazione e autoeducazione, anche quella all'oggettività scientifica.

Questo non vuol dire, naturalmente, che non vi sia altro ideale etico o politico che quello dell'adattamento all'ordine sociale di volta in volta sussistente e ai suoi parametri. Ciò significherebbe, piuttosto, ricadere ancora in un'astrazione, stavolta di segno inverso. Le unità di misura valide non sono solo quelle poste da altri (o persino dai padri), che si tratterebbe poi soltanto di applicare come la legge a un caso specifico. Piuttosto, ogni decisione concreta del singolo, per parte sua, è co-determinante per ciò che è valido nel complesso.

La situazione, in questo modo, risulta essere analoga a quella relativa alla cosiddetta correttezza linguistica. Anche qui c'è un'indiscussa universalità di ciò che è valido, la quale tollera persino una

certa codificazione. A titolo di esempio, si pensi all'insegnamento della lingua a scuola, il quale, per un'intrinseca necessità, è dominato dalla pedanteria che impone tali regole codificate. Ciò nondimeno, il linguaggio vive e non per mezzo della rigida applicazione di regole, ma tramite il continuo aggiornamento dell'uso linguistico; dunque, in ultima analisi, attraverso il fare di ciascun singolo.

Nella filosofia del nostro secolo alcune di queste verità sono state sostenute dalla filosofia dell'esistenza, che oggi viene così volentieri denigrata. In particolare, il concetto di situazione ha giocato un grande ruolo nel distacco dal metodologismo scientifico della scuola neokantiana. In realtà, in questo concetto (per come lo ha analizzato soprattutto Karl Jaspers<sup>7</sup>) si trova un motivo logico, il quale nel suo insieme supera la semplice relazione di universale e particolare, o meglio di legge e caso. Trovarsi in una situazione contiene sempre un momento al quale la conoscenza oggettivante non è in grado di arrivare. Non a caso, in tale contesto si utilizzano espressioni metaforiche, come quella secondo cui ci si deve trasporre nella situazione, al fine di riconoscere ciò che è effettivamente fattibile e possibile al di là della conoscenza generale. La situazione non ha appunto il carattere di qualcosa che ci sta meramente di fronte, nel qual caso sarebbe sufficiente la conoscenza delle datità oggettive per essere

7 Cfr. K. Jaspers, *Filosofia*, tr. it. e cura di U. Galimberti, Mondadori, Milano 2009, pp. 676-678: “[...] ci si fa un’idea della situazione come di una *realtà a cui un soggetto è, col suo esserci, interessato*, e per il quale la situazione è limite e campo d’azione. [...] La situazione non è solo una realtà conforme alle leggi di natura, ma una *realtà che ha un senso*, e che non è né fisica, né psichica, ma l’una e l’altra cosa insieme, una realtà che, nella sua concretezza, significa, per il mio esserci, vantaggio o danno, opportunità o limite. [...] Anche se come esserci mi trovo sempre in situazioni in cui ad un tempo agisco e mi lascio trascinare, sono comunque lontano dal *conoscere* le situazioni in cui mi trovo. Al massimo le conosco schematicamente nella loro tipicità e generalità, oppure ne conosco solo degli aspetti in base ai quali mi regolo nell’azione. [...] Le situazioni si *modificano* nella loro struttura, finché viene il momento che si dissolvono. Se da un lato non posso fare a meno di subire la situazione nella sua datità, dall’altro non la subisco completamente; in essa si offre sempre una possibilità che ne consente la modifica [...]. Poiché l’esserci è un essere-in-situazioni, non posso mai uscire da una situazione senza *entrare in un’altra*. Controllare concettualmente una situazione significa creare le premesse per poterla cambiare, ma non per sopprimere, in generale, l’essere-in-situazione. Nelle sue conseguenze, la mia azione si presenta *come una situazione prodotta da me e che ora è data*” [NdC].

bene informati. Anche una conoscenza sufficiente di tutte le datità oggettive, come quella messa a disposizione dalla scienza, non consente di anticipare la prospettiva che deriva dalla posizione di chi è legato alla situazione.

L'esito di queste riflessioni sembra essere che la rappresentazione tradizionale del fare e del produrre costituisca un falso modello conoscitivo. La tensione fra il sapere per chiunque, così com'è collegato al concetto della scienza insegnabile (cioè della *techne*), e il sapere su ciò che è il meglio dal punto di vista pratico per se stessi, è una tensione di per sé antica, ma non è un caso che essa prima della nascita della scienza moderna non si fosse inasprita fino a diventare un'effettiva antinomia. In Aristotele, per esempio, il rapporto tra l'arte politica e il senso politico [165] (*techne* oppure *phronesis*) sembra privo di un'effettiva problematicità. Dove c'è un sapere che può essere imparato, allora bisogna impararlo. Si tratta sempre, però, soltanto di ambiti parziali del sapere e del potere, che non consentono mai di esaurire la sfera dell'agire etico e politico. Il sapere complessivo, nel quale si inseriscono tutte le forme del sapere umano, dà la misura anche a ogni *techne*. In un senso fondamentale, essa rimane il riempimento dei vuoti che la natura ha lasciato liberi per il lavoro umano e, con ciò, rimane sempre solamente un supplemento al nostro sapere. Per contro, oggi, l'imponente astrazione, con la quale l'ideale metodico della scienza moderna isola e delimita il proprio oggetto, fa sorgere una differenza qualitativa fra il sapere della scienza, costantemente autosuperantesi, e l'irrevocabile definitività di tutte le decisioni effettive, e di conseguenza fra lo specialista e il politico. In ogni caso, sembra che manchi un modello ragionevole di ciò che costituisce il sapere dell'uomo politico.

La donchisciottesca radicalizzazione, operata da Max Weber, della differenza fra scienza valutativa e decisione ispirata a una visione del mondo rende palese questa mancanza. L'ideale del produrre, che sta alla base del pensiero costruttivista della scienza moderna, conduce qui a un'aporia. Si potrebbe forse chiudere questa falla se, al posto del modello del fare, si ponesse l'antico modello del *guidare*<sup>8</sup>. Infatti, il guidare non è un fare: piuttosto, è un adattarsi alle

8 Si tenga presente che il termine tedesco qui usato è *das Steuern*, il quale è appunto traducibile con "il guidare", ma il cui significato include anche "il governare", "l'indirizzare", "il dirigere" e, soprattutto, "il regolare", il che rende comprensibile perché Gadamer, subito dopo, colleghi tale

datità. Vi sono in ciò, chiaramente, due momenti legati da un'intima unità che costituiscono l'essenza del guidare: il mantenimento di un equilibrio che, all'interno di uno spazio circoscritto in maniera precisa, si mantiene oscillante, e la conduzione, cioè la determinazione di una direzione per l'avanzamento che è possibile compiere fatto salvo questo equilibrio oscillante. È chiaro come tutto il nostro pianificare e fare si compia entro una labile situazione di equilibrio che le nostre condizioni di vita esibiscono. Quella dell'equilibrio non è solo una delle più antiche rappresentazioni politiche di ordine, a partire dalla quale si delimita e si determina il grado di libertà del soggetto agente. L'equilibrio è una determinazione fondamentale della vita in generale, alla quale rimangono legate tutte le possibilità del vivente indeterminate, non ancora stabilizzate. L'uomo della civiltà tecnica e scientifica può liberarsi tanto poco da ciò, quanto lo può qualunque vivente. Certo, si può persino vedere in ciò quale sia l'autentica condizione della propria libertà. Solo là, dove vi sono forze che si mantengono in equilibrio, può assumere importanza il fattore del volere e dell'operare umano in generale. Da tempo immemorabile conosciamo tutto ciò dalla politica. Acquisire libertà d'azione presuppone la creazione di una situazione di equilibrio. Ma conosciamo qualcosa di simile anche nella moderna scienza della natura. Si è sempre più sulle tracce di sistemi di regole e, con ciò, si rimane ben lontani dalla fiducia ingenua di poter illustrare con i nostri mezzi approssimativi tali sistemi di autocorrezione del vivente. [166] E, però, tutta la nostra ricerca, nella misura in cui trasmette conoscenza, rende possibile proprio questo: intervenire in maniera sempre più appropriata con mezzi artificiali sul corso della natura. Così, il modello conoscitivo del guidare acquista un peso sempre maggiore in confronto al pianificare e al fare. Nondimeno, anche questo modello non deve nascondere quali siano i presupposti (quale forma di sapere riguardo al fine e alla direzione) dati in anticipo rispetto a ogni guidare. Platone ha già evidenziato il limite di ogni poter-fare in riferimento alle possibilità di cui dispone un timoniere. Questi fa approdare a terra in sicurezza i suoi passeggeri, ma se per essi sia bene o no giungere in quel luogo egli non può saperlo in

---

concetto a quello del "mantenimento di un equilibrio", di evidente ed eminente significato etico-politico [NdC].

alcun modo. È possibile che i dubbi abbiano sopraffatto il timoniere di Agamennone dopo l'assassinio del suo signore.

Non vi è forse alcun esempio che illustri questo problema meglio di quanto faccia la situazione della medicina. Qui il conflitto fra la scienza e la concrezione del soccorso medico viene sperimentato nell'unità di un agire professionale. Che complicazioni analoghe si mostrino ovunque, là dove una professione basata sull'istruzione scientifica deve compiere la mediazione fra la prassi vitale e la scienza (così, ad esempio, nel caso del giurista, del padre spirituale, dell'insegnante), è una cosa che si capisce da sé. Il caso della medicina, però, ha un particolare carattere di modello. Qui si incontrano le moderne scienze naturali in tutta la pienezza e magnificenza delle loro potenzialità che, però, entrano immediatamente in conflitto con la situazione medica fondamentale del soccorrere e guarire per com'essa è stata assegnata da tempo memorabile all'uomo di medicina. Questo conflitto supera in modo radicale la problematicità che, da sempre, è inerente alla scienza medica. Di per sé, è un problema antichissimo della medicina quello relativo a fino a che punto la si possa intendere come "scienza", naturalmente come una scienza pratica, una *techné*, cioè un poter-produrre. Infatti, mentre ogni altro sapere pratico, che sappia come produrre qualcosa, trova la prova del proprio sapere nella sua opera, l'opera del medico è di una problematicità insuperabile. Fino a che punto le misure prese dal medico siano state utili al ristabilimento della salute oppure se la natura si sia aiutata da sola: tutto questo, in singoli casi, può rimanere indecidibile e, con ciò, l'intera arte medica (in maniera molto differente dalle altre *technai*) ha avuto bisogno da sempre di una particolare apologia<sup>9</sup>.

Appartiene certamente alla struttura di ciò che chiamiamo "la salute" il fatto che non si tratti qui di una cosa ben delimitata, bensì di una condizione che, da tempo memorabile, è stata caratterizzata mediante il concetto di equilibrio. Fa parte del concetto di equilibrio, però, il fatto che esso, a [167] certe dimensioni, sia esposto a oscillazioni che si appianano da sé, e il fatto che solamente in caso di superamento dell'ampiezza di oscillazione consentita l'equilibrio

9 Su questo problema, cfr. i miei contributi *Apologia della medicina* (in *Dove si nasconde la salute*, tr. it. di M. Donati e M.E. Ponzio, a cura di A. Grieco e V. Lingiardi, Cortina, Milano 1994, pp. 39-51) e *Teoria, tecnica, prassi* (in *Dove si nasconde la salute*, cit., pp. 5-38).

vada del tutto perduto e debba essere faticosamente riottenuto mediante un nuovo sforzo, qualora ciò sia ancora possibile. Perciò, il ristabilimento che ha esito positivo non significa altro che il ritorno di un equilibrio oscillante. Ciò fissa una misura particolare per l'“intervento”. Esso si innesta dall'esterno in un sistema che è bilanciato in sé e si autoregola. Ogni intervento che deve eliminare una perturbazione in questo equilibrio, perciò, corre il pericolo di modificare involontariamente altre condizioni di equilibrio. E quanto più grandi diventano le possibilità della scienza, tanto più aumenta questo pericolo. Per dirla in maniera più generale, sussiste qui una tensione essenziale fra i nessi isolabili del sapere e del fare, che vengono studiati a fondo mediante l'analisi causale naturalistico-scientifica, e l'organizzazione individuale che, come ha mostrato Kant, può esser compresa soltanto da punti di vista teleologici. A tal riguardo, la medicina moderna s'inserisce nella problematica generale che è oggetto di disputa nella biologia scientifica dei giorni nostri. I progressi che sono stati conseguiti proprio in questo campo, in particolare attraverso la cosiddetta teoria dell'informazione e la cibernetica, hanno fatto perdere all'ideale di un Newton del filo d'erba (che a Kant appariva completamente irraggiungibile<sup>10</sup>) molta

10 Il riferimento, ancorché non esplicitato da Gadamer, è chiaramente a I. Kant, *Critica della facoltà di giudizio*, tr. it. e cura di E. Garroni e H. Hohenegger, Einaudi, Torino 1999, § 75, pp. 232-233, dove si legge: “È cioè del tutto certo che noi non possiamo neppure imparare a conoscere sufficientemente gli esseri organizzati e la loro possibilità interna secondo principi semplicemente meccanici della natura, e tanto meno spiegarceli; ed è tanto certo che si può osare di dire che per gli uomini è incongruo anche solo concepire un tale programma o sperare che un giorno possa nascere un Newton che renderà comprensibile anche solo la generazione di un filo d'erba secondo leggi della natura che nessun intento ha ordinato: si deve assolutamente negare questa comprensione agli uomini. Ma anche che nella natura, posto che potessimo penetrare fino al suo principio nella specificazione delle sue leggi universali a noi note, non possa in nessun modo celarsi un principio sufficiente della possibilità di esseri organizzati, senza che si ponga un intento alla base della loro generazione (quindi nel solo suo meccanismo), anche questo sarebbe di nuovo giudicato da noi temerario: infatti, come faremmo a saperlo? Qui, dove si tratta di giudizi della ragione pura, le probabilità decadono del tutto. Dunque [...] di sicuro c'è solo questo: che, se dobbiamo pur giudicare almeno secondo ciò che ci è concesso di comprendere mediante la nostra propria natura (secondo le condizioni e i limiti della nostra ragione), non possiamo assolutamente porre a fondamento della possibilità di quegli scopi naturali

dell'unilateralità che è propria di un'idea utopica. Con ciò, tuttavia, non viene in alcun modo deciso qualcosa circa la questione dei metodi morfologici. Piuttosto, non si capisce perché i metodi morfologici non debbano essere compatibili nel modo migliore con quelli causali-analitici. Anche la cosiddetta ricerca comportamentale pone già dei presupposti metodologici di natura particolare quando osserva il comportamento, il quale, chiaramente, non può essere visto come un complesso meccanico di causa/effetto – senza che, per questo, una tale spiegazione del comportamento stesso implichi già un qualche tipo di contraddizione. Quand'anche un giorno si dovesse riuscire a produrre in provetta degli organismi viventi, non rimarrà privo di senso il fatto di studiare il comportamento dell'organismo così prodotto. Il pensiero scientifico autorizza entrambi i metodi e li assoggetta al medesimo obiettivo: quello di conoscere scientificamente un ambito esperienziale e, corrispondentemente, di rendersele disponibile. Il render-disponibile non si limita proprio per nulla, però, al mero poter-produrre. Fa ugualmente parte di ciò, quindi, il poter-prevedere svolgimenti che non sono nelle nostre mani, come ad esempio il comportamento dei viventi in determinate situazioni.

Il nostro problema, dunque, non è in alcun modo quello relativo a questo dualismo metodologico, bensì concerne la problematica specifica della medicina che, come credo, rappresenta veramente un caso esemplare per il tema dell'ordine del mondo moderno da realizzare mediante la scienza. Gli enormi progressi [168] raggiunti dalla medicina moderna nel controllo di situazioni davvero critiche di malattia umana comportano però preoccupanti complicazioni, con le quali coloro che hanno rinnegato il giuramento ippocratico dovranno una buona volta fare i conti. È evidente, tuttavia, che non ne va soltanto del fatto che la necessità pratica del soccorrere e guarire dimostri come sia troppo particolare il modello dell'applicazione tecnica della scienza. Certamente è anche lo stato del nostro sapere, cioè la sua limitatezza, ciò che, alla fine, costringe il medico a fidarsi del suo tatto o della sua intuizione o – là dove anche questi non bastano – del mero procedere per tentativi. Nondimeno, non scorgerei alcuna contraddizione nell'immaginarsi una biologia per-

---

nient'altro che un essere intelligente, il che è l'unico fondamento conforme alla massima della nostra facoltà riflettente di giudizio, conforme di conseguenza a un fondamento soggettivo, ma irrimediabilmente inerente al genere umano" [NdC].

fetta in grado di procurare anche alla medicina una perfezione scientifica, quale oggi non siamo ancora in grado di rappresentarci. Credo che proprio allora, però, diverrebbero chiare le complicazioni che, per accenni, scorgiamo già adesso. Penso, ad esempio, al differimento della morte che viene praticato mediante l'attuale tecnologia medica. L'unità della persona – che, come nel caso del malato posto di fronte al medico curante, costituisce un effettivo trovarsi-di-fronte – in qualche modo qui non ha posto. Qualcosa di simile era già stato accennato in precedenza riguardo alle possibilità genetiche di allevamento. Sembra che la limitatezza e finitezza della vita rendano inevitabile il conflitto che sussiste tra la scienza naturale, nelle sue possibilità più elevate, e l'autocomprensione umana.

Può diventare ora importante, al di là del fare (vale a dire, del produrre sulla base di un progetto) e del guidare (vale a dire, del ristabilire un equilibrio e tener fermo a una direzione in condizioni in continuo mutamento), una modalità di comportamento che tenga conto dei limiti di ogni volontà di disporre delle cose e che Aristotele, di conseguenza, non annovera nella *technè*: il riflettere-a-fondo e consigliarsi con se stessi<sup>11</sup>, atteggiamento che il singolo (o anche il gruppo) assume dinanzi a situazioni che richiedono una decisione. Qui non ne va più del sapere dello specialista che si pone di fronte all'altro nelle vesti di colui che sa, bensì di un sapere del quale si ha bisogno e che nessuna scienza ci offre. Ci si trova di fronte alle diverse possibilità che si prospettano e si riflette in lungo e in largo su quale sia quella giusta. Un sapere che possa rivendicare una validità universale non è disponibile. Così, si ha bisogno della consultazione, la quale include una comunanza di tutt'altro tipo rispetto a quella che è propria di ciò che è universalmente valido. Essa lascia parlare l'altro e fa sì che si prenda la parola di fronte all'altro. Essa, pertanto, non può essere oggettivata fino in fondo, com'è nello stile della scienza. Infatti, non si tratta soltanto del rinvenimento del mezzo adatto per uno scopo prestabilito, ma soprattutto della rappresentazione di ciò che deve essere e di ciò che non deve – di ciò che è giusto e di ciò che non lo è. È questo ciò che nel consultar-si a proposito del fattibile viene a prodursi, in modo non dichiarato, come un vero

11 Scelgo di tradurre così l'espressione tedesca *das Mit-sich-zu-Rate-Gehen*, al fine di evidenziare la particolare complessità semantica che mi sembra presente nell'uso gadameriano del termine in questo contesto [NdC].

essere-in-comune. Alla fine [169] di una tale consultazione non si ha solamente la realizzazione di un'opera o il raggiungimento di una condizione a cui si aspirava, bensì una solidarietà che unisce tutti.

Applichiamo ora queste considerazioni alla situazione del mondo moderno e ai compiti che intravediamo. Il discorso riguardava qualcosa'altro rispetto al venire a capo in maniera scientifica dei compiti planetari, di fronte ai quali ci troviamo, di mettere ordine sul piano politico. Si sottolinei pure espressamente che, pure in questo campo, la scienza ha ancora un grande futuro – anche se non è affatto stabilito che la civiltà occidentale si espanderà senza incontrare resistenza e, alla fine, soppianderà o soffocherà tutte le altre forme umane di ordine. Ma è proprio questo il problema. La produzione di un uomo della civiltà unitario e tecnologico, che impari a servirsi di un linguaggio della civiltà corrispondentemente unitario (e l'inglese è già sulla buona strada per assumere questo ruolo), potrebbe certamente facilitare l'ideale di un'amministrazione scientifica del mondo. Ma la vera domanda è se un tale ideale possa effettivamente venir desiderato. Forse possiamo già intravedere, in relazione ai processi linguistici, in che modo si ripercuoterà sul nostro pianeta il processo civilizzatore di appianamento. Il sistema di segni che è richiesto e, insieme, reso possibile dall'utilizzo di un apparato tecnico sviluppa una dialettica peculiare. Esso cessa di essere un semplice mezzo per il conseguimento di scopi tecnici. Esso, cioè, esclude gli scopi che non risultano indicabili e comunicabili con i suoi mezzi. Ad esempio, il fatto che il linguaggio internazionale della circolazione stradale funzioni perfettamente poggia sulla limitatezza di ciò che è in esso comunicabile. Il perfezionamento logico-epistemologico di un linguaggio universale della scienza, a cui si dedicano per esempio gli sforzi tesi alla *unity of science*, avrebbe esattamente il medesimo aspetto. Alla sua perfezione potrebbe riuscire di eliminare tutte le imprecisioni ed equivocità che angustiano l'intesa fra gli uomini. Per questo, non occorrerebbe più aspirare al raggiungimento, un bel giorno, di una futura lingua mondiale. Sarebbe sufficiente che le lingue popolari attualmente viventi venissero integrate, per così dire, in un sistema di equazioni trasformazionali, cosicché un'ideale macchina traduttrice garantisse l'univocità dell'intesa. Tutto ciò sarebbe possibile e, forse, non è neanche troppo lontano dal realizzarsi. Anche qui, però, sarebbe inevitabile il rovesciarsi di questo mezzo universale in scopo universale. Con ciò, infatti, non si sarebbe ottenuto un mezzo per poter dire e potersi comunicare reciprocamente ogni cosa possibile, bensì un mezzo

che garantirebbe il fatto che ormai venga pensato, in generale, solamente ciò che è già incluso e comunicato nella programmazione. In definitiva, ci troviamo già al centro di questo sviluppo. L'inquietante fenomeno della convenzione linguistica, che ha assunto una nuova andatura attraverso la diffusione dei *mass media* moderni, mostra già [170] chiaramente la dialettica che sussiste qui fra mezzi e scopi. Per il momento, ciò viene ancora alla luce soltanto nel profilarsi di fronti contrapposti. Quel che in una parte del mondo si chiama democrazia o libertà appare come una convenzione linguistica che, nell'altra parte del mondo, viene denunciata come mera manipolazione della formazione dell'opinione pubblica e dell'addomesticamento delle masse. Ma questa è solo espressione dell'imperfezione di questo sistema. La convenzione linguistica, che ha ormai afferrato tutti, ha elevato se stessa a scopo e, con ciò, si è rifugiata nell'impercettibile.

Bisogna tener presenti tali rappresentazioni estreme per capire cosa significhi il fatto che in ogni originaria esperienza umana del mondo vi siano delle condizioni ineludibili, le quali ci determinano già a un livello preliminare. Che il linguaggio, col quale familiarizziamo man mano che cresciamo, sia più che un sistema di segni utile al controllo di un apparato di civilizzazione, non rappresenta alcuna divinizzazione romantica della lingua materna. Piuttosto, in ciascun linguaggio si trova una tendenza alla schematizzazione. L'interpretazione del mondo che passa per il linguaggio assume sempre, al contempo, con l'apprendimento della lingua, il carattere di una convenzione linguistica. Con la parola viene davvero concepita la cosa. La costrizione comunicativa esercitata dall'ambiente pone fine all'età, geniale dal punto di vista linguistico, dei bambini di due o tre anni. Ciononostante, mi sembra che il fatto che la vita del linguaggio si compia e si ricompia in maniera non distaccata dalle tradizioni viventi, nelle quali si viene a trovare un'umanità storica, costituisca una differenza rispetto a ogni sistema di segni istituito artificialmente. Ciò garantisce a tutta la vita del linguaggio un'intrinseca infinità che, non da ultimo, si afferma nel fatto che l'uomo, nell'imparare le lingue straniere, possa introdursi in interpretazioni del mondo che gli sono estranee e faccia esperienza sia della ricchezza che della povertà di ciò che è proprio in relazione a ciò che è altro. Anche questa è un'espressione dell'insuperabile finitezza dell'uomo. Ciascun individuo deve imparare a parlare e, con ciò, acquisterà la sua storia e non si libererà di quest'ultima neanche nel momento del più estremo giungere a compimento dell'età delle

macchine. L'epoca della *post-histoire*, nella quale stiamo entrando, troverà qui la sua delimitazione.

Ciò a cui veniamo qui rimandati, naturalmente, non sembra corrispondere molto ai parametri del mondo moderno. Può essere corretto che, nella presa di coscienza dei limiti che sono posti all'applicazione della scienza, si divenga al contempo consapevoli di ciò che, prima di ogni scienza e indipendentemente da essa, separa e unisce i popoli, e di come le forme del diritto e dei costumi, i contenuti della propria tradizione (canto, saga, storia), plasmino la vita in comune. Ma una tale presa di coscienza non rimane sempre limitata a piccoli gruppi intellettuali, mentre il sogno tecnologico del nostro presente culla sempre di più la coscienza dell'umanità?

Nondimeno, per quanto ciò che plasma le convinzioni degli uomini e influisce su di esse attraverso le [171] mille vie dell'educazione diretta e indiretta possa essere pianificato, ordinato e regolamentato in base alla specializzazione scientifica, alla fine però sono sempre vincolati dalle proprie tradizioni gli uomini, la cui coscienza si trasforma e continua ad agire. Nel nostro mondo sempre più teso a restringersi e ad avvicinare ogni cosa, però, essi diventano coscienti in misura crescente del fatto che non sono soltanto le differenze tecnico-economiche relative al modello di sviluppo a dividere i popoli, e che non è soltanto l'annullamento-superamento di tali differenze a unirli, ma che sono proprio le ineludibili differenze fra essi (quelle naturali così come quelle storicamente divenute) ciò che ci unisce in quanto uomini.

In definitiva, ci si potrebbe porre la domanda su quale significato debba avere un monito di questo tipo (che è insieme un tener desta la memoria)<sup>12</sup> di fronte all'irresistibile *trend* della civiltà scientifica della nostra epoca. Il fatto che la critica della tecnica, divenuta oggi così popolare, abbia in comune con tutte le altre tipologie di critica della cultura la medesima insincerità, è già stato menzionato in precedenza. E anche dalla presa di coscienza di tutto ciò che pone un

12 Scelgo di tradurre qui la singola parola *Erinnerung* con questa complicata perifrasi ("un monito che è insieme un tener desta la memoria") perché il termine tedesco, di per sé, è traducibile sia con "monito, avvertimento" che con "memoria, ricordo", e perché mi sembra che entrambe le accezioni risuonino nell'uso gadameriano del termine in questo preciso contesto, cioè all'interno del ragionamento che è stato sviluppato nelle pagine precedenti e che adesso si avvia a conclusione [NdC].

limite al sogno tecnologico del presente non ci si aspetterà effettivamente che essa possa o debba influenzare la legge che regola il passo del progresso della civilizzazione. Tanto più si pone la domanda, allora, su cosa produca in generale una tale presa di coscienza, ed è questa una domanda di portata universale, la quale non consente che vi si dia una risposta sommaria.

Così, le possibilità di dominio sulla natura acquisteranno un altro significato e riceveranno una stima più elevata là dove si è particolarmente lontani dall'aver raggiunto il controllo delle forze naturali e si deve costantemente lottare con necessità fisiche, povertà e malattia. Le élite, in questo tipo di paesi "rimasti indietro", impegneranno tutte le loro forze a favore della pianificazione scientificamente fondata; saranno anche particolarmente sensibili, in senso negativo, agli effetti ritardanti che provengono dalla tradizione religiosa oppure sociale di questi paesi. Se l'oggettività del pianificare esige in ogni circostanza un elevato livello morale di autocontrollo, in tali circostanze specifiche essa si ritroverà collegata alla capacità di fede politica e a una consapevole critica dell'ideologia. Viceversa, nei paesi altamente sviluppati non si contrapporrà mai alla fantasia del progettista, che promette di far aumentare il benessere umano, una sazietà ormai priva di desideri. Anche qui ci saranno ostacoli al progresso, dovuti alle situazioni patrimoniali o alle possibilità di profitto, contro i quali combattere. Ma quanto più sembra conseguibile la libertà dalla necessità esteriore e dal lavoro eccessivo, quanto più sembra conseguibile una diminuzione del ritmo nella vita della moderna società industriale, e tanto meno ci si attenderà la salvezza solamente dalla pianificazione scientifica del futuro. Non si tratta qui soltanto di differenze relative allo sviluppo economico dei paesi. Vi sono anche le differenze fra le antiche [172] tradizioni culturali, delle quali, in un mondo che si restringe e in cui tutto si avvicina, si prenderà pienamente consapevolezza. Così, la presa di coscienza riguardo alla differenze vigenti tra gli uomini e i popoli diviene un'esigenza urgente proprio quando la pianificazione e il progresso fanno apparire qualunque cosa come conseguibile. Una tale presa di coscienza rappresenta a malapena ancora un adempimento della scienza, quanto piuttosto della critica alla scienza. *Essa è, soprattutto, un'educazione alla*

*tolleranza*<sup>13</sup>. Rappresentazioni d'ordine ormai sperimentate relativamente al vivere comune nello Stato, come ad esempio l'ideale della democrazia (nel senso occidentale del termine o in quello dell'Est), mediante una tale presa di coscienza si avvedono dei propri stessi presupposti. Il progresso economico può anche essere egualmente desiderabile in tutte le parti del mondo, ma non per questo avrà lo stesso significato per tutti.

In conclusione, ci sia concesso di porre la domanda circa il ruolo della filosofia nella situazione così delineata. Essa ha ancora una funzione, in generale, in una cultura scientifica che sta per raggiungere la perfezione? Certe tendenze molto diffuse relative alla comprensione e autocomprensione della filosofia sono qui da rifiutare. Pretendere dal filosofo una sorta di superscienza, in grado di fornire una cornice unificante e riepilogativa alla specializzazione delle singole scienze (una concezione del suo compito, quest'ultima, che trae origine dalle epoche classiche della filosofia, quando essa stessa era ancora la scienza universale), è diletantismo scientifico. Aspettarsi da essa l'*organon* generale di una logica e dottrina del metodo, mi sembra però altrettanto dilettesco: come se le singole scienze potessero trarre un profitto da ciò e non adottassero già da tempo, a modo loro, metodi e sistemi di segni delle altre scienze, quando essi appaiono loro utili. A questo riguardo, una dottrina filosofica del metodo delle scienze non è in alcun modo necessaria. Essa rappresenta certamente un compito legittimo della filosofia. Ma la domanda su quale funzione abbia oggi la filosofia, in quanto presa di coscienza universale, non trova neanche qui una risposta. Essa, piuttosto, presuppone già una certa risposta a questa domanda. Fa certamente parte del prender coscienza di ciò che è anche il prender coscienza di ciò che la scienza è. Ma, allo stesso modo, ne fa parte anche il tenersi aperti al fatto che non tutto ciò che esiste può essere o è oggetto della scienza, e l'essere sempre memori di questo fatto.

Nell'attuale discussione filosofica vi sono fondamentalmente due risposte alla domanda su cosa una tale presa di coscienza sia in grado di produrre. La prima prende le mosse dall'idea che si tratti di inasprire e radicalizzare la comprensione di ciò che effet-

13 Si veda il mio lavoro *L'idea di tolleranza 1782-1982*, in *Elogio della teoria. Discorsi e saggi*, tr. it. di F. Volpi, Guerini, Milano 1989, pp. 79-91.

tivamente è. Fa parte di questo compito la distruzione di tutte le illusioni romantiche sul buon tempo antico e l'ammissione che non esiste più alcun rifugio sicuro in un mondo cristianamente inteso. Se ne può concludere che si debba ammettere [173] che Dio ci si è nascosto e viviamo nell'"eclissi di Dio" (Martin Buber)<sup>14</sup> o anche che la questione dell'"essere" sprofonda nel totale oblio dell'essere, tanto più in quanto la nostra tradizione metafisica trova compimento nel dominio della scienza (Martin Heidegger). In questo modo, il pensiero filosofico intenderebbe se stesso come una sorta di escatologia mondana, vale a dire fonderebbe una specie di attesa del ritorno che, in verità, non sa dire che cosa attenda, ma che, anticipando le conseguenze radicali di ciò che accade nel presente, si impregna della necessità del ritorno. A favore di una tale radicalità – la quale pretende da se stessa la coscienza più estrema riguardo a ciò che è – si potrà dire che essa non ricade in quella critica della cultura, la cui insincerità consiste nel fatto di beneficiare di ciò che nega e che, proprio per questo, impedisce che si prenda coscienza di ciò che effettivamente è. Un tale radicalismo, però, vede in modo davvero corretto quel che effettivamente è, se in ogni cosa non vede altro che il nulla?

C'è ancora un'altra risposta possibile alla domanda su cosa una tale presa di coscienza sia in grado di produrre, e tale risposta mi sembra pienamente in armonia col nostro bisogno di sapere e di tradurre in pratica tutto ciò che possiamo sapere. Non può darsi forse che il sogno tecnologico, del quale si nutre la nostra epoca, sia realmente un sogno? Infatti, il ritmo sempre più rapido di trasformazioni e riorganizzazioni che riempie il nostro mondo, se commisurato alle stabili realtà effettive della nostra vita, ha di fatto qualcosa di fantomatico e irreali. La presa di coscienza riguardo a ciò che è potrebbe appunto condurre alla consapevolezza di quanto poco mutino le cose, proprio là dove tutto sembra trasformarsi in maniera così radicale. Da ciò non consegue in alcun modo un *plaidoyer* per il mantenimento dell'ordine (e del disordine) esistente. Piuttosto, si tratta di una correzione della nostra coscienza, la quale potrebbe nuovamente imparare a percepire ciò che è immutabile ed effetti-

14 Il riferimento, seppur non esplicitato da Gadamer, è certamente a M. Buber, *L'eclissi di Dio. Considerazioni sul rapporto tra religione e filosofia*, tr. it. di U. Schnabel, Edizioni di Comunità, Milano 1961 [NdC].

vamente reale dietro a ciò che si trasforma e che si può e si deve cambiare. Il conservatore e il rivoluzionario mi sembrano bisognosi allo stesso modo di una tale correzione della loro coscienza. Le immutabili e stabili realtà effettive – nascita e morte, gioventù e vecchiaia, terra patria e terra straniera, vincolo e libertà – pretendono il riconoscimento da parte di ognuno. Esse danno la misura per lo spazio all'interno del quale gli uomini possono fare pianificazioni e fissano i limiti per ciò che può riuscir loro. Continenti e imperi mondiali, rivoluzioni sul piano della potenza e sul piano del pensiero, ogni pianificazione e regolazione della nostra vita su questo pianeta (e all'infuori di esso): pur con tutto quello che la scienza è in grado di fare, c'è una misura che non si può superare, che forse nessuno conosce e che, nondimeno, è imposta a ogni cosa.