

Alessandra Campo

IL SENTIRE DELL'ETICA.

RILEGGERE L'ETICA DI HANS JONAS

IL SENTIRE DELL'ETICA. RILEGGERE L'ETICA DI HANS JONAS

Un'adeguata comprensione dell'etica di Hans Jonas non può essere ottenuta avendo come riferimento esclusivo il testo che, pure, lo ha consacrato alla celebrità: *Il principio responsabilità* (PR, 1979).

Diversi elementi, già in via preliminare, confermano questa convinzione.

Innanzitutto il fatto non trascurabile che, nella sua produzione, Jonas oscilla tra l'espressione «etica della responsabilità» ed «etica del futuro». Che nel suo pensiero le due espressioni siano del tutto coincidenti è un'interpretazione che si giustifica solo alla luce di una lettura non approfondita. Un'analisi attenta metterà in luce le implicazioni filosofiche di questa duplice denominazione. Se è vero, come si vedrà, che l'etica della responsabilità di Jonas non possa che essere un'etica per il futuro, è altrettanto vero che un chiarimento di questa seconda espressione implica una rimessa in discussione della nozione stessa di responsabilità, arricchendola di elementi peculiari quanto centrali per la comprensione di tutto il pensiero jonasiano.

Ancora, Jonas giunge all'etica solo dopo un lungo e travagliato percorso intellettuale, che lo ha visto esordire come studioso dello gnosticismo e cimentarsi, poi, in un confronto con le scienze della natura, fino alla formulazione della sua “biologia filosofica”.

Il percorso speculativo che ha condotto Jonas alla maturazione del suo Principio responsabilità ha necessariamente giocato un ruolo nella formulazione della sua riflessione etica.

Ma una ricomprendimento di questo ricco nesso teorico, fatto di implicazioni e rinvii non sempre immediatamente evidenti, non serve a far luce esclusivamente sull'etica jonasiana in quanto tale.

Ripensando quest'ultima alla luce degli ulteriori rami di indagine di Jonas è possibile, piuttosto, cogliere contributi specifici del filosofo tedesco, i quali non consentono solo di chiarire l'intero impianto della filosofia jonasiana, ma anche di far emergere gli apporti

fondamentali che può fornire una riflessione così fortemente tesa ad una comprensione profonda del nostro presente.

In questo senso, *Il principio responsabilità* è al contempo un punto di arrivo e un punto di transito: è il luogo in cui prendono forma secondo un orientamento marcatamente ed esplicitamente etico gli esiti delle riflessioni precedenti, in particolare quelle risalenti agli anni 50 e 60, raccolte nell'opera *Organismo e libertà*¹ (qui OL). Ma è anche una sorta di giro di boa, attraverso il quale Jonas sarà in grado di rielaborare e arricchire le sue stesse premesse teoriche, giungendo ad ulteriori approdi, in particolare negli anni 80, in alcuni saggi raccolti nelle *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen* (1992), nei quali si dischiude l'ampiezza della riflessione etica jonasiana, in stretta connessione con altre implicazioni, in particolare estetiche ed antropologiche.

Il filo rosso che lega le complesse tappe di questo cammino e che può (e deve) essere utilizzato come nozione centrale per la sua comprensione complessiva è il concetto di "vita".

E' questo a tenere insieme il ripensamento del rapporto tra materia e spirito e dello statuto dell'essere offerto da *Organismo e Libertà*, con gli sviluppi etici ulteriori. Non solo, ma attraverso la concezione jonasiana della vita, la riflessione specificamente dedicata all'uomo e alla sua condizione di esistenza nella contemporaneità acquista uno spessore del tutto peculiare.

In questo senso è necessario spingersi fino all'individuazione di una sorta di "antropologia" presente nel pensiero di Jonas, malgrado le critiche dell'autore ad una interpretazione tradizionalmente orientata a comprendere il mondo e la natura – nonché l'etica - in senso antropocentrico.

Questo lavoro si strutturerà allora come segue:

1. Verrà offerta una ricognizione preliminare dell'opera *Organismo e Libertà*, tesa a mettere in luce, in particolare, gli elementi che permettano di individuare già in essa le premesse dell'etica jonasiana.

2. Ci si concentrerà quindi su vari risvolti filosofici più tardi, in particolare a partire da alcuni saggi contenuti nelle *Philosophische Untersuchungen*.

3. Si tornerà, quindi, al *Principio responsabilità*, cercando di mostrarne una comprensione arricchita e quindi più completa, resa possibile proprio alla luce delle ricostruzioni precedenti.

Non saranno prese in considerazione, invece, le opere sullo gnosticismo, innanzi tutto per una questione di agilità e di sinteticità; inoltre sarà lo stesso Jonas, in alcuni passaggi di *Organismo e Libertà* a mostrare chiaramente il nesso tra i suoi studi sullo gnosticismo e le sue riflessioni successive².

La biologia filosofica come ripensamento dell'essere

Obiettivo dei saggi raccolti in *Organismo e libertà*, e risalenti agli anni 50 e 60, è quello, esplicitato nell'introduzione, di formulare una filosofia della vita.

Fin dalle prime battute, questo tentativo rivela la sua ben più ampia portata: quella di ripensare la natura, nel tentativo di superare i dualismi tradizionali che, nella storia del pensiero occidentale, hanno contrapposto lo spirito alla materia, l'anima al corpo, il soggetto all'oggetto, l'essere al non essere. Peraltro Jonas si oppone anche a quello che chiama «monismo scientifico», ovvero alla prospettiva sorta con la rivoluzione scientifica, che

¹ Pubblicata inizialmente in inglese con il titolo *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, nel 1963, l'opera vide la sua versione tedesca nel 1973 con il titolo di *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*.

² Cfr. su questo punto il saggio *Gnosi, esistenzialismo e nichilismo*, in OL, 263-284. Per questione di spazio questo punto specifico non può essere qui affrontato.

interpreta la materia organica, e quindi “viva”, alla luce di quella inorganica – alla materia, per così dire *tout court*, “morta”.

Rendere giustizia alla vita si traduce, perciò, in Jonas, nello sforzo di ripensare vita e natura medesime secondo un nesso essenziale, che si tradurrà in una vera e propria reinterpretazione di ciò che chiamiamo “essere”.

Questa impostazione emerge fin dalle prime espressioni del testo:

Una filosofia della vita comprende nel suo oggetto la filosofia dell'organismo e la filosofia dello spirito.

L'organico prefigura lo spirituale già nelle sue forme più inferiori e [...] lo spirito nella sua massima estensione resta ancora parte dell'organico (OL, 7).

La dimensione spirituale è per Jonas quella dell'interiorità, della coscienza, della soggettività non spiegabile in termini puramente meccanicistici. E' qui in gioco la ricomposizione della frattura cartesiana tra *res cogitans* e *res extensa*. Tuttavia questo tentativo rivela immediatamente la propria originalità: nessuno dei due poli, infatti viene semplicemente e riduttivamente inglobato nell'altro, e quindi, ancora una volta, non è rintracciabile in questo gesto filosofico né una impostazione idealistica né materialistica.

Spirituale e organico vengono riportati, piuttosto, ad una peculiare forma di unità, che non elimina ma recupera in senso nuovo e la dimensione materiale della vita e quella, appunto, spirituale.

I termini di questo ragionamento si chiariscono nel corso dell'argomentazione:

visto che la materia [...] si è effettivamente organizzata in questo modo e con questi risultati, il pensiero dovrebbe renderle giustizia e attribuirle la possibilità di ciò che ha fatto come insita nella sua essenza iniziale (OL, 7).

Ciò che la materia ha fatto non è altro che evolversi secondo le modalità che abbiamo sotto gli occhi, e cioè quelle specifiche della vita. In altri termini se qualcosa come la soggettività, la motilità, l'interiorità, si è sviluppato; se si accetta che questi fenomeni, i quali ci permettono di parlare di materia vivente (organica, appunto), non sono spiegabili in termini puramente meccanicistici; e se, al contempo, non vogliamo isolare la dimensione che Jonas chiama «spirituale» da quella materiale, né lasciarla assorbire da quest'ultima – pena una ricaduta nel dualismo metafisico – allora è necessario “rendere giustizia” alla materia individuando già in essa la possibilità di uno sviluppo siffatto.

In altri termini: nel processo evolutivo stesso che, a partire dalla materia, ha consentito lo sviluppo di organismi viventi sempre più complessi, sono insiti gli elementi specifici che permettono di distinguere il vivente in quanto tale:

Si può interpretare questa scala [quella evolutiva] in due modi: secondo concetti della percezione e secondo concetti dell'agire (quindi del “sapere” e del “potere”), ossia da un lato secondo l'ampiezza e la chiarezza dell'esperienza, secondo gradi ascendenti di *presenza sensibile del mondo* [...] d'altro lato [...] secondo la dimensione e il tipo di *incidenza sul mondo*, dunque secondo gradi di progressiva libertà dell'agire (OL, 8; corsivo nostro).

Questa citazione è di fondamentale importanza per comprendere l'ulteriore sviluppo dell'argomentazione jonasiana, e andrà tenuta presente anche in sede di discussione delle questioni più specificamente etiche.

Nel processo che va dalla materia alla vita, infatti, Jonas cerca di eliminare la possibilità di un salto improvviso e incoerente di qualcosa come la vita all'interno della materia. Che

questo tentativo sia del tutto riuscito è in realtà problematico³. E' tuttavia centrale porre l'attenzione sugli elementi che l'autore individua come fondamentali all'interno di questo processo, come i luoghi, cioè, in cui le specificità della vita emergono progressivamente, e che permetteranno, quindi, di chiarire la nozione di vita medesima. Questi elementi sono la «percezione» e «l'agire».

La prima è connessa al sapere, e cioè alla modalità «dell'esperienza», nel senso di un «presenza sensibile del mondo». L'agire, inteso come «potere» (*Macht*), misura invece «il tipo di incidenza sul mondo». Lo sviluppo della vita, l'evoluzione della materia fino all'organismo vivente, è, cioè, argomentabile nei termini della relazione *nel* e *con* il mondo. Questo aspetto è centrale, e tornerà in formulazioni ulteriori e apparentemente distanti da questa, nel corso della produzione jonasiana.

Si tenga quindi presente questo aspetto essenzialmente relazionale, nella sua duplice forma: sensibile (condizionata) e libera.

Nell'interpretazione di questo passaggio, lo stesso Jonas, nonché buona parte della letteratura critica, tende a porre l'accento sulla seconda dimensione, quella della libertà. La possibilità iniziale che ha consentito lo sviluppo di ciò chiamiamo vita è, appunto, la libertà e il suo progressivo prender piede. Ma, come si evince dalle stesse argomentazioni di Jonas, questo elemento non può prescindere dall'altro – dalla sensibilità. La peculiarità della vita, cioè, si può cogliere solo scorgendo il nesso inscindibile che in essa tiene insieme l'agire libero – e quindi la libera incidenza sul mondo – e il sentire – la presenza di un mondo. Non si può formulare una corretta filosofia della vita se non si tiene presente questo nesso essenziale. Del resto ciò è fortemente coerente con l'impostazione iniziale della riflessione medesima, laddove organismo e spirito sono pensati in una fondamentale cooriginarietà.

Per quanto queste questioni possano sembrare esclusivamente relative alla ricomprensione della natura e della materia vivente, esse, a tempo debito, riveleranno un'importanza ineludibile per una adeguata comprensione delle questioni etiche.

Rimanendo all'opera in esame, essa rivela un portato filosofico essenziale: lo sforzo di pensare ancora una volta in modo più coerente l'essere. E' l'essere, infatti, ad entrare qui in gioco, in una interpretazione che pone in continuità la natura, il suo darsi secondo specifiche modalità, tra cui quella peculiare dell'organismo vivente, e l'essere medesimo:

la sostanza vivente, staccatasi attraverso un atto originario di isolamento dall'universale integrazione delle cose nel tutto della natura, si è contrapposta al mondo introducendo così la tensione fra “essere o non essere” (OL, 11).

La natura è intesa, qui, come il tutto che alberga in sé quel movimento che è originariamente teso alla vita. La contrapposizione tra essere e non-essere, allora, non è originaria, ma è l'esito del movimento stesso attraverso il quale la sostanza vivente diviene progressivamente più autonoma, non semplicemente contrapponendosi al mondo, ma instaurando una specifica relazione con esso.

La vita, in altri termini, è questo stesso movimento. L'emergere della sostanza vivente nel suo “staccarsi” dal tutto e lo sguardo filosofico su questo processo assume allora i tratti di una fenomenologia della vita. L'origine, peraltro, di questo movimento, non va interpretata come un'unità statica, quanto, appunto, come una potenzialità, una possibilità mobile essenziale,

³ Cfr. su questo punto Russo, 2004, in partic. p. 185, dove si sostiene che il tentativo di un monismo integrale fondato su base ontologica, in Jonas, non è completamente coerente laddove egli affronta la questione della specificità dell'essere umano. L'irruzione della vita “umana”, in questo senso, non si giustifica in Jonas se non presupponendo anche solo implicitamente Dio e il suo intervento creativo, minando quindi la continuità ontologica di cui pure il filosofo è in cerca.

essenzialmente dinamica, che alberga in sé già da sempre il principio della vita. Il principio che è vita⁴.

Nel costituirsi come tale, la vita apre alla possibilità della «tensione fra “essere o non essere”».

Se l'agire, infatti, si afferma per gradi di libertà – appunto di incidenza (autonoma) *sul* mondo -, la dimensione dell'esperienza, in particolare quella sensibile, mantiene il legame *con* il mondo. Il fenomeno della vita, quindi, si definisce fin dall'origine come libero e necessitato al contempo: libero nell'agire, bisognoso nel suo legame necessario con il mondo. Libero di essere, bisognoso per non cadere nel non-essere.

Questo rapporto si rende emblematicamente visibile nel metabolismo: già le forme più primitive di organismi sono caratterizzate dall'attività metabolica, che si contraddistingue per un costante scambio di materia tra interno ed esterno. Nel metabolismo (che in tedesco si dice significativamente *Stoffwechsel*, “scambio di materia”, appunto) si rende visibile il peculiare statuto della materia vivente, libera nel suo agire, svincolata dai soli processi meccanicistici (per esempio nella libertà di muoversi nello spazio) ma necessitata al mantenimento di un rapporto di scambio con il mondo esterno, per trarne l'alimentazione senza la quale non potrebbe sopravvivere.

Il sorgere della vita è quindi non solo un processo di progressiva “individuazione” ma anche di sempre più radicale “esposizione”, apertura al rischio di questo stato di bisogno ineliminabile, che rende il vivente sempre esposto alla morte, l'essere al non-essere: «Che la vita sia mortale è certo la sua contraddizione di fondo, ma appartiene inscindibilmente alla sua essenza» (OL,11).

La questione della morte (immediatamente connessa e forse addirittura coincidente con quella del non-essere) entra a far intrinsecamente parte, allora, della vita, una corretta interpretazione della quale non può prescindere. Ora, secondo Jonas la storia del pensiero è interpretabile alla luce dei modelli di spiegazione della natura e del mondo – in qualche modo “di ciò che è” – che si distinguono in base alle modalità di interpretazione di questo rapporto vita-morte⁵. Egli mostra come il pensiero delle origini si sia confrontato con il paradosso per cui tutto ciò che è vivente sia destinato a morire: le forme mitiche e metafisiche che pensano la vita oltre la morte sarebbero indici del fatto che, nel contesto del pensiero antico, fosse la morte a fare problema, rispetto alla vita. A partire dal Rinascimento, invece, con l'inaugurazione del pensiero moderno, ci «si trova nella situazione teoretica esattamente opposta: ciò che è naturale e comprensibile è la morte, problematica è la vita» (OL, 17).

E' da ciò che nasce, secondo Jonas, la prospettiva dualistica:

il dualismo stesso rappresenta fino ad oggi la più importante epoca di pensiero nella storia dello spirito, il cui contributo è incancellabile anche nel superamento. [...] Dalla percezione, faticosamente acquisita, che la materia può esistere senza spirito, il dualismo dedusse senza percepirlo, il contrario, per cui anche lo spirito potrebbe esistere senza materia (OL, 24).

Lo sforzo di superare questo dualismo, e i problemi derivati da una così netta contrapposizione tra coscienza e mondo hanno comportato il progressivo sviluppo di due atteggiamenti filosofici opposti, il materialismo e l'idealismo. Sé e mondo vengono scissi e, dapprima, interpretati come incommensurabili: il primo riguarda la sfera dello spirito, il secondo quella della materia. Il primo è spiegabile in senso finalistico, il secondo in base al principio di causalità. Quest'ultima prospettiva è quella che domina la scienza moderna. Da questo punto di vista, data l'incapacità della prospettiva idealistica a risolvere il problema di un possibile nesso tra sé e mondo esterno, se non in termini solipsistici, il processo

4 Non è un caso che l'ultima edizione tedesca dell'opera qui in esame reca il titolo di *Das Prinzip Leben*.

5 Cfr. *Il problema della vita e del corpo nella dottrina dell'essere*, in OL, 15-35.

conoscitivo diviene l'unica forma di relazione pensabile tra il soggetto e l'oggetto, in cui quest'ultimo ottiene lo statuto scientifico dell'oggettualità del conoscere, solo come «elaborazione di dati sensoriali esterni in base alle loro proprietà estensionali» (OL, 49).

E' il trionfo dell'interpretazione (kantiana) percettivo-causale della conoscenza, come rielaborazione intellettuale, attraverso la categoria di causa, dei dati sensoriali ricevuti dal soggetto conoscente, il quale viene a sua volta interpretato, quindi, solo in termini causali. L'interpretazione finalistica della natura viene completamente eliminata e il rapporto stesso del soggetto con essa non lascia spazio ad una sua lettura teleologica⁶. Quest'ultima, ancora una volta, è possibile solo nei confronti di una sfera spirituale e umana completamente avulsa dal rapporto con la natura.

E' nella critica di Jonas all'impostazione kantiana che si fa particolarmente evidente la sua peculiare rilettura del problema. Vale la pena cedergli la parola:

L'intelletto conosce in sé solo motivo e conseguenza, non causa ed effetto: questi sono una connessione della realtà, attraverso la forza, non dell'idealità, attraverso la forma. L'esperienza della forza vitale, cioè della propria, nell'attività del corpo, è la base esperienziale per le astrazioni dei concetti generali dell'agire e della causalità [...] La causalità non è quindi un fondamento a priori dell'esperienza, bensì è essa stessa un'esperienza fondamentale. Essa viene acquisita nello sforzo che devo compiere per superare nel mio essere attivo la resistenza della materia mondana e per resistere io stesso all'impatto della materia mondana. Ciò accade attraverso il mio corpo (OL, 31)

L'attività gnoseologica va mantenuta in stretta connessione, quindi, con una dimensione pratica, ancora più originaria, rappresentata dallo «sforzo» che il corpo fa per superare se stesso, trascendendosi verso il mondo esterno e consentendo, quindi, di pensare un superamento dell'abisso apertosi tra i due poli. Si badi che qui Jonas non ha in mente una risoluzione dell'attività teoretica nella sfera idealistico-soggettiva: il mondo non è prodotto né posto dal sé. Il riferimento al corpo diviene centrale: proprio la continuità tra spirituale e organico, tra interiorità e esteriorità, dimenticata dalla tradizione filosofica e scientifica, permette di concepire questo movimento come inevitabilmente pratico (e fisico) e al contempo teoretico. Laddove questa continuità non venga riconosciuta, come di fatto è accaduto, non si rende ovviamente comprensibile il nesso che sussiste tra la coscienza e il corpo attraverso il quale si instaura il rapporto con il mondo.

In questo senso l'autore rilancia la necessità di formulare un «nuovo monismo integrale, ossia filosofico» il quale «non può annullare le polarità, ma deve venirne a capo, deve superarle in una superiore unità dell'essere, dalla quale gli opposti escono come facce della sua realtà o fasi del suo divenire» (OL, 25).

L'essere va ripensato, allora, sulla base di quella continuità tra spirituale e organico che ricomprende la materia stessa nei termini visti all'inizio. Questa continuità è, appunto, quella che Jonas chiama «vita». «Vita significa vita materiale, quindi corpo vivente, in breve essere organico. Nel corpo è stretto il nodo dell'essere, che il dualismo taglia, non scioglie» (OL, 34).

Tuttavia per far ciò, e per rendere conto in modo coerente di quello «sforzo pratico e fisico» richiesto perché un rapporto con il mondo sia possibile, è necessario reintrodurre la prospettiva teleologica nella natura fisica, che la scienza moderna aveva eliminato.

Ma pensare lo sforzo, l'impatto con il mondo, come guidato da una tensione teleologica, vuol dire rimettere in gioco la nozione di «scopo», di «volontà» e «agire» e quindi, in una ulteriore elaborazione, di «etica».

⁶ Questo è vero se non si prende in considerazione il contributo della *Critica del Giudizio* al sistema kantiano, la quale non solo è in gran parte dedicata proprio alla teleologia, ma attraverso le nozioni di «giudizio riflettente» e soprattutto di «*Gemeinsinn*» ripensa in maniera essenziale le condizioni di possibilità dell'esperienza.

Questa tensione teleologica è per Jonas un carattere essenziale della vita stessa: in essa, in quanto tesa ad un fine (le cui modalità, non a caso, saranno approfondite proprio nel *Principio responsabilità*, in sede di fondazione dell'etica) si manifesta la continuità che tiene insieme soggetto e oggetto, materia e organismo.

In questo senso il nesso inscindibile tra agire e sentire, tra libertà e bisogno diviene particolarmente eloquente: il vivente si distingue per una libertà di agire – e quindi di porre liberamente scopi cui l'azione è tesa – che è sempre anche condizionata materialmente, e che anzi, trova nell'incontro-scontro con la dimensione fisica, in cui soltanto esiste, un momento vitale ineliminabile: «l'autotrascendimento dell'Io in azione», che è «rapporto fisico con il mondo e con la vulnerabilità in ciò evidente del mio essere» (OL, 45). Libertà e necessità, essere e possibilità di non-essere si danno contemporaneamente. Il mondo, allora, è il terreno di incontro pratico che muove il vivente all'azione, all'uscita da sé, la quale a sua volta si realizza come apertura all'impatto *con* e all'azione *sul* mondo. Per questo Jonas può scrivere «l'apertura verso il mondo è una condizione fondamentale della vita in generale» (OL, 139).

Organismo e libertà non fa che ripercorrere, allora, gli stadi evolutivi della vita, dalle sue forme più elementari a quella più complessa, quella umana, proprio alla luce di questa «apertura» essenziale.

Il passaggio dalla vita vegetale a quella animale (e quindi anche a quella umana) è segnato dall'insorgere di un elemento che rende conto di questa apertura. L'animale non si distingue dalla pianta per le sue sole capacità percettive e di movimento. Il passaggio fondamentale è dato dalla comparsa del sentimento, senza il quale i primi due non si potrebbero dare. Con esso va inteso innanzi tutto la capacità di sentire il mondo come qualcosa di altro da sé, rispetto al quale si apre, appunto, lo spazio della libertà dell'azione, ma anche l'esposizione alla vulnerabilità da parte del medesimo: «la caratteristica principale dell'evoluzione animale a differenza della vita vegetale è che lo spazio, in quanto dimensione della dipendenza, viene progressivamente trasformato in una dimensione della libertà [attraverso le facoltà] di muoversi in giro e di percepire a distanza [...] solo attraverso queste facoltà lo spazio viene veramente dischiuso alla vita» (OL, 140).

Oltre allo spazio – alla distanza che apre alla libertà dell'agire della vita animale –, si dischiude, poi, un'ulteriore apertura, che chiama in gioco un'altra facoltà: «l'altra dimensione della "trascendenza", il tempo, arriva ad essere dischiusa attraverso lo sviluppo contemporaneo di un'ulteriore facoltà, vale a dire quella dell'emozione». A tal fine è richiesta l'emozione

L'agire libero rispetto al tempo avvertito come differito, come altro, come futuro; l'azione, cioè, che sa proiettarsi oltre il presente puntuale è resa possibile da una facoltà emotiva. Non è un caso, allora, che, facendo riferimento alla necessità di un'etica per il futuro, Jonas chiami in causa, come si vedrà, un'inedita dimensione emotiva.

Questo aspetto verrà approfondito a tempo debito. La centralità dell'emozione va tenuta presente, tuttavia, fin da ora: perché la percezione, infatti, diventi motore di agire libero – e cioè orientato ad un fine, è necessario che subentri un'emozione a trasformarla in desiderio:

E' richiesta la percezione della distanza per avvistare un tale fine: con ciò è in gioco lo sviluppo dei sensi; è richiesta la locomozione controllata per raggiungerlo: con ciò è in gioco la facoltà motoria.

Ma per esperire il percepito a distanza come fine [...] è richiesto il desiderio, e con ciò è in gioco lo sviluppo del sentimento (OL, 141).

Ripensare la vita come *continuum* che tiene insieme dimensione spirituale e materiale e che si distingue per una intrinseca tensione teleologica, vuol dire quindi per Jonas introdurre nella comprensione del mondo e dei rapporti pratici e teoretici che con esso si instaurano una dimensione sensitivo-emotiva nella quale individuare la radice di questa stessa continuità. Lo stesso finalismo proprio della vita è reso possibile da questa “apertura emotiva” essenziale,

che è sempre anche fisica, perché si realizza nella capacità di sentire la distanza del mondo rispetto a me e di agire in e su di essa.

A detta dello stesso Jonas, tuttavia, questi aspetti sottendono un principio comune, il quale indica il percorso di evoluzione della vita stessa come una progressiva e sempre più marcata affermazione di una tale “facoltà della distanza e del rapporto” con il mondo e che Jonas chiama «principio della mediatezza» (*Prinzip der Mittelbarkeit*; OL, 142). Le forme viventi sono allora interpretabili in base alla forma peculiare con cui si aprono a questa relazione mediata.

La forma peculiarmente umana della mediatezza è per Jonas, in *Organismo e libertà*, l’immagine.

Sensi e immagine: la Mittelbarkeit umana

La percezione in generale e la vista in particolare garantiscono quel retrocedere della partecipazione causale che rende chi esperisce libero per l’osservazione e gli apre l’orizzonte per un’attenzione elettiva. L’oggetto, che resta entro i propri limiti, sta di fronte al soggetto al di là della spaccatura creata dal volatilizzarsi del contesto di forza. Dall’impatto diretto della realtà, il tumulto assillante della sua prossimità, viene ricavata la distanza dell’apparenza (*phaenomenon*). L’“immagine”, in luogo dell’effetto, può essere osservata e paragonata, conservata nella mente e ricordata, variata e accostata a proprio piacimento ad altre nell’immaginazione (OL 43-44).

La vista è il senso in cui, in più di tutti, si fa evidente la compresenza fondamentale della “presa di distanza” dal mondo e la liberazione dallo stretto nesso causale. Attraverso la vista si apre quel divario che permette l’individuazione di un io rispetto all’altro, un divario che quindi si manifesta come effetto e non come origine della relazione fisica e teoretica. Attraverso il senso della vista, infatti, il soggetto si apre a quello spazio che garantisce una relazione libera con il mondo, il quale non può divenire mero oggetto di conoscenza solo come esito di un più originario impatto sensibile con esso. Meglio ancora, la percezione in generale, e la vista in particolare, *sono* la relazione stessa in cui il rapporto tra un soggetto e un oggetto può costituirsi. L’impatto della realtà sul soggetto, allora, non è una mera azione causale che ha come effetto la “visione” dell’oggetto: piuttosto, l’incontro con il mondo apre lo spazio di azione dell’io che si sperimenta come fisicamente collocato rispetto a ciò che ha di fronte e che può liberamente agire rispetto ad esso. L’immagine è il luogo di questa libertà dalla causa: essa non è mera conseguenza di un’affezione, ma lo spazio in cui la relazione si instaura come libera e dipendente al contempo.

La libertà si apre in questa distanza che è uscita dal nesso causale, in cui il soggetto e l’oggetto non si individuano come due poli dicotomici originari, ma come ciò che si costituisce a partire proprio dal dinamico sforzo teleologico della vita, sforzo di libertà, naturalmente esposto al rischio di fallimento, alla sua vulnerabilità e che proprio nel superamento di essa, nel riaffermarsi di sé, esiste come vita⁷.

Ma l’immagine è altresì l’elemento che consente un ulteriore livello di relazione, quello teoretico. Non pensata come risultato di un’affezione dell’esterno sull’interno, ma come luogo in cui i nessi causali sono tolti, l’immagine assume una sua indipendenza, che la rende disponibile ad essere «osservata e paragonata, conservata nella mente e ricordata, variata e accostata a proprio piacimento ad altre nell’immaginazione», fino a divenire materia per l’astrazione concettuale.

Nel saggio *La nobiltà della vista*, presente anch’esso in *Organismo e libertà*, Jonas intraprende una «fenomenologia dei sensi» volta a mostrare una sorta di superiorità della vista

⁷ Si noti che esattamente questa è la struttura essenziale su cui Jonas fonderà l’etica della responsabilità.

sugli altri sensi. E' interessante notare come in realtà questa superiorità non sia da interpretarsi in un senso "gerarchico" quanto nella estrema capacità di esemplificazione che la vista gioca mostrando come, in particolare nell'uomo, agisca il principio della mediatezza.

Gli altri sensi, infatti, dipendono da una sequenza temporale, nel corso della quale sono in qualche modo esposti all'effetto dell'oggetto esterno (il suono per l'udito, la superficie per il tatto...). Essi, cioè dipendono dall'«esistenza persistente dall'evento transitorio dell'affezione sensoriale» (OL, 181). Solo la vista, nel suo realizzarsi in immagine, permette, invece, la separazione dall'evento. Nel tatto, per esempio, ho bisogno di "sentire" progressivamente la superficie che tocco e poi me ne posso ricavare un'immagine⁸. Nella vista, invece, esperire e rappresentare coincidono. Si apre, quindi, una diversa temporalità:

la simultaneità della vista non è soltanto un vantaggio pratico [...] bensì fa conoscere all'osservatore anche tutta una dimensione temporale che gli resterebbe altrimenti inaccessibile, ovvero quella del presente come qualcosa che supera l'esperienza puntuale del fugace ora (OL, 188).

Le modalità dell'esperienza aperte dalla visione sono connesse a una dimensione temporale che travalica i confini di un presente compreso in termini puntuali. La "presenza" del mondo, in senso sia spaziale che temporale, si rivela, nella vista, come al contempo distante e vicina, attuale e futura, e proprio l'apertura di questo spazio determina il dispiegarsi della libertà della mediatezza umana.

In questo senso Jonas sostiene che la visione, in realtà, non è prerogativa esclusiva della vista, ma ha luogo, in qualche modo, anche negli altri sensi:

I ciechi possono "vedere" per mezzo delle loro mani non perché privi degli occhi, ma perché sono esseri dotati della facoltà generale della "visione" e solo per accidente privati dell'organo primario della vista (OL, 186).

E' bene distinguere, allora, la visione dalla vista: la prima non è semplicemente un senso, ma la modalità stessa della relazione in cui, abbiamo visto, esplicitarsi la libertà in quanto vita che tende fin dall'origine materiale all'affermazione di sé. La vista è quel senso in cui questo accade a livello più alto e immediato. Ma ciò che qui sta a cuore a Jonas è mostrare, all'origine di questa modalità sensoriale, un processo ancora più fondamentale che riguarda precisamente il modo in cui la mediatezza della vita si realizza nell'uomo, il che equivale a dire, la *modalità* in cui con l'uomo si realizza la vita come relazione tra io e mondo.

scopriamo nella costituzione fondamentale di un senso e nelle sue condizioni fisiche la radice organica di una distinzione altamente spirituale a livello umano: la distinzione tra teoria e prassi.

Mentre nel contatto il soggetto e l'oggetto nel medesimo atto in cui l'oggetto diviene una presenza fenomenica si fanno qualcosa reciprocamente, la presenza visiva mi lascia rispetto al rapporto attuale ancora completamente libero, dal momento che vedo senza fare e senza che l'oggetto faccia qualcosa (OL, 190).

La presenza visiva, cioè, mostra la capacità umana di attuare quel rapporto peculiare con il mondo che necessita di un fondamentale elemento sensibile ed emotivo, senza tuttavia rimanere dipendente dalla presenza materiale: egli può procedere all'astrazione, proprio perché nell'immagine recide i nessi causali che l'avrebbero originata.

⁸ Si noti che un'immagine comunque viene formata. La dimensione peculiare della vista appartiene in realtà a tutti i sensi, perché l'immagine rappresenta proprio il modo della relazione con il mondo. Soltanto che ciò che nella vista accade immediatamente, negli altri sensi è mediato da una fase preliminare temporalmente determinata.

In questa facoltà, quindi, affonda le proprie radici anche la tendenza a quell'astrazione teorica che dimentica il fondamentale rapporto pratico. Perché ciò non avvenga è necessario mantenere aperto sempre il legame tra la vista e gli altri sensi: «La testimonianza della vista non falsa la realtà, se viene integrata dalla testimonianza degli altri strati dell'esperienza [...]: se essa rifiuta con arroganza il loro verdetto, allora la sua verità diviene sterile» (OL, 194).

Ma un recupero degli altri sensi vuol dire anche il riconoscimento di quella dimensione pratica e fisica cui essi sono strettamente connessi. E' possibile, quindi, pensare questa integrazione reciproca dei sensi come il recupero della prassi nella teoria, quale base per comprendere la dimensione emotiva che, come si è visto, rappresenta una novità importante nella mediatezza e, in particolare, in quella umana.

Organismo e libertà come propedeutica all'etica

Le pagine conclusive di *Organismo e libertà* esplicitano la rilevanza che le argomentazioni fin qui condotte possiedono per un'etica.

Qui Jonas ribadisce, infatti, che «la filosofia della vita comprende la filosofia dell'organismo e la filosofia dello spirito» (OL, 305). Ma ancora una volta è centrale comprendere fino in fondo in che termini questo aspetto possa avere un ruolo nella costituzione di un'etica. Come si vedrà è lo statuto stesso di quest'ultima ad essere rimesso in questione.

la filosofia dello spirito include l'etica, e attraverso la continuità dello spirito con l'organismo e dell'organismo con la natura l'etica diventa una parte della filosofia della natura (OL, 305).

Se la contrapposizione tra spirito e organismo è solo una conseguenza - peraltro inevitabile - di una certa impostazione filosofica, la distinzione tra filosofia della natura ed etica non può che essere posta in discussione laddove si tenti di rilanciare, piuttosto, l'unità fondamentale di quelle polarità.

Peraltro, implicazione di un certo dualismo è stata l'interpretazione soggettivistica dell'uomo come io isolato, nella sua specificità "coscienziale" rispetto alla materialità meccanicistica della natura (nella quale peraltro, a lungo andare, è stato ricompreso l'uomo medesimo, isolando sempre più radicalmente la dimensione soggettivo-spirituale quale alterità irriducibile, trascendente, e, in definitiva, trascurabile).

In questo contesto, la tradizione ha concepito l'uomo come fonte del diritto e del dovere. La moralità avrebbe origine nell'uomo in quanto sé isolato e non avrebbe alcun nesso ontologico o essenziale con la natura. Jonas contesta, invece, che, sebbene l'uomo sia l'unico capace dell'idea di dovere, questo non implica immediatamente che essa sia una sua *invenzione*: piuttosto egli avrebbe potuto "scoprirlo" in quella stessa natura dalla quale l'uomo medesimo non è isolabile. In questo senso, l'essere, inteso come fa Jonas, non sarebbe allora indifferente alla moralità, quale qualità che emerge in una manifestazione di questa stessa vita, appunto l'uomo.

la risposta conclusiva dell'ontologia potrebbe ancora riportare il fondamento del dover essere dall'io dell'uomo, in cui è stato relegato, alla natura del suo essere

In base alla direzione interna della sua [della natura] evoluzione totale si può forse individuare una destinazione dell'uomo, secondo la quale la persona nell'atto del compimento di se stessa realizzerebbe al contempo un intento della sostanza originaria (OL, 306).

Ancora una volta, tuttavia, questo nesso tra etica e ontologia, questo pensare un'etica «fondata sull'ampiezza dell'essere» non può essere adeguatamente compreso senza un rinvio a quel principio della mediatezza che descrive il darsi stesso dell'essere, e in particolare al modo in cui esso agisce nell'uomo. E' nell'uomo, infatti, come si è visto, che l'apertura essenziale al mondo si dispiega nel suo massimo di libertà, spaziale e temporale, ed è nell'uomo, allora, che la libertà diviene cifra peculiare e motivo di sollevamento della questione etica.

Sulla base di quanto detto, non stupisce che la questione della peculiarità della libertà umana venga trattata, in *Organismo e Libertà*, nel saggio intitolato *Homo pictor*. Esso mette a tema in maniera esplicita la questione dell'immagine.

Qui Jonas definisce l'uomo come «essere simbolico». Questa espressione non indica solo una specifica capacità “produttiva” o “creativa” dell'essere umano, né una facoltà esclusivamente teoretica.

Definire l'uomo come essere simbolico significa per Jonas dichiarare una modalità del tutto peculiare della sua relazione con il mondo, che troverà nell'immagine la sua espressione più perspicua. Tale relazione non è che l'instaurarsi di quella mediatezza essenziale al cui interno soltanto si costituiscono un soggetto e un oggetto.

Nell'immagine, quindi, si mostra l'essenza stessa dell'uomo, vale a dire la costituzione fondamentale dell'apertura peculiarmente umana al mondo.

Essa non è semplicemente “effigie” e “copia” della realtà: è necessario liberarsi di qualsiasi interpretazione dell'immagine come forma o figura. Jonas pensa l'immagine come dotata di una specifica *terzietà*: «un modo di esistenza che non va confuso né con quello della cosa raffigurante, né con quello della realtà raffigurata» (OL, 210). Essa non è né il mero supporto materiale in cui l'immagine viene riprodotta, né semplicemente la produzione di una rappresentazione più o meno simile all'originale. Se in essa, infatti, agisce il principio della mediatezza nella sua realizzazione umana, non ha senso, sulla base di quanto detto, pensare un oggetto esterno di cui l'immagine sarebbe copia, poiché, piuttosto, la facoltà dell'immagine è quella in cui, per l'uomo, un rapporto tra soggetto e oggetto diviene possibile, in cui, ancora di più, qualcosa come un oggetto si costituisce nella sua trascendenza rispetto al soggetto, e viceversa. Non è la trascendenza dell'oggetto rispetto al soggetto a creare le condizioni per un'attività immaginativa: piuttosto vale il contrario, per cui è attraverso l'immaginazione che l'uomo esercita la libertà della propria costituzione soggettiva rispetto a quella dell'oggettività del mondo.

In altri termini, l'immagine, prima ancora che essere rappresentazione-di-qualcosa, è lo spazio della presa di distanza dal mondo, possibile solo a partire dalla relazione sensibile con esso: proprio perché ho esperienza del mondo - esperienza *libera* con esso - posso avere un mondo e sentire me stesso in rapporto ad esso. Nell'immagine si realizza questo rapporto di contemporanea libertà e dipendenza che abbiamo visto essere costitutivo della vita stessa: «produrre un'immagine presuppone la capacità di percepire qualcosa come un'immagine» (dipendenza sensibile verso il mondo); «percepire qualcosa come un'immagine e non solo come un oggetto, significa essere anche in grado di produrne una» (capacità autonoma e libera di produrre qualcosa di nuovo) (OL, 213).

Come si nota dalle citazioni appena proposte, entra qui nuovamente in gioco la dialettica essenziale tra agire e sentire: l'uomo produce immagini perché può percepire immagini e al contempo, percepire un'immagine è possibile solo a quell'essere che è in grado di produrle. E' l'*eidōs* l'anello di congiunzione che permette all'uomo, secondo Jonas, a differenza degli animali, di sentire e produrre immagini: attraverso di esso questi può incontrare un mondo aprendo fin da subito quella distanza essenziale al suo costituirsi come realtà contrapposta al sé che, a sua volta, si riconosce come tale solo in virtù di questo incontro.

L'affettività sentita del suo dato, necessaria per l'esperienza della realtà del reale, attestando questa nella realtà del mio essere affetto, deve essere in parte anche di nuovo eliminata per permettere di cogliere la sua oggettività, il suo separato sussistere-per-sé (OL, 215-216).

Si deduce facilmente che proprio ciò è alla base della facoltà umana dell'astrazione e quindi della sua capacità teoretica e speculativa. Tuttavia, ciò che fa dell'uomo un uomo non è il pensiero astratto, ma la più originaria forma della mediatezza di cui l'astrazione è solo un possibile esito. Allo stesso modo la verità teoretica, intellettuale, l'*adaequatio*, non è che una tappa della storia di questa mediatezza peculiarmente umana, che nella verità dell'immagine soltanto trova la sua origine:

la *adaequatio imaginis ad rem*, che precede la *adaequatio intellectus ad rem*, è la prima forma di verità teoretica, l'anticipatrice della verità che descrive verbalmente, che è a sua volta l'anticipatrice della verità scientifica (OL, 219).

Nell'uomo, dunque, l'essere si realizza secondo la mediatezza dell'immagine come presa di distanza dal mondo e apertura essenziale a possibili produzioni di nuove immagini.

Definendo l'uomo come "simbolico", chiamandolo *homo pictor*, Jonas intende specificare la sua peculiare collocazione nel darsi della libertà necessitata dell'essere: la facoltà dell'immaginazione è ciò che fa dell'essere umano ciò che è, e cioè quell'essere che è sempre aperto ad un'inevitabile alterità, sempre in relazione ad essa, ma capace di percepirla al massimo grado di libertà, laddove l'affezione da parte della realtà, che pure gli è necessaria per avere un mondo, gli apre lo spazio infinito delle possibilità creative e produttive:

la prima linea tirata intenzionalmente apre quella dimensione della libertà, in cui anche la fedeltà all'originale, o in generale a un modello, è soltanto una decisione: [...] un regno del possibile, che può venire realizzato dall'uomo a sua scelta (OL, 220).

La vita, in quanto darsi dell'essere, è quella dinamica che nell'uomo incontra la sua possibilità più alta ma anche più rischiosa: la formazione di un mondo, da cui pure dipende, permette a questi di costituirsi come essere umano in quanto aperto a quella distanza dal mondo medesimo che, nell'immagine, gli dischiude le possibilità della creazione del nuovo.

Già lo sviluppo a livello speculativo di una prospettiva teoretica, nel senso del dualismo metafisico e del soggettivismo moderno, ha mostrato, sul piano strettamente filosofico, il rischio di recisione della relazione originaria che permette all'uomo di essere tale.

Sul piano pratico questo rischio si traduce nell'isolamento già indicato del sé rispetto al mondo, che sul piano etico ha come esito la scissione tra essere, natura e dovere. L'azione libera dell'uomo dimentica la sua dipendenza con e dall'essere comunque presente. Ma se la libertà si è definita come proprietà della vita *in quanto* sempre condizionata, elemento spirituale *in quanto sempre* anche materiale, allora la concezione dell'io libero e isolato come irrimediabilmente separato e contrapposto al mondo può finire per minare il fondamento stesso della libertà.

E' su questa base che le riflessioni jonasiene non hanno potuto che condurre alla fondazione di un'etica della responsabilità⁹.

⁹ Vale la pena citare, qui, le belle riflessioni di C. Bonaldi: «La libertà umana è infatti tale che essa ha in sé la forza della negazione, per cui la distanza costantemente mediata con cui l'animale si rapporta al suo mondo diviene distanza problematica che può sempre trasformarsi in abisso, nell'isolamento dell'uomo dal proprio stesso sé e dal mondo [...] L'uomo si contrappone al mondo percepito cogliendosi, a differenza dell'animale, in

Le Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen

Può apparire paradossale introdurre il passaggio alla riflessione etica di Jonas senza fare da subito riferimento al *Principio Responsabilità*. Tuttavia la prospettiva stessa che è stata qui assunta richiede questo transito, poiché è nelle più tarde *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen* che il nesso tra la biologia filosofica jonasiana e l'etica della responsabilità si fa più evidente e forse giunge ad effettiva maturazione nella rielaborazione stessa dell'autore.

Un salto temporale così ampio, quindi, non limita ma anzi può contribuire ad ampliare la comprensione dell'opera fondamentale del 79.

Non a caso uno dei temi più accuratamente ripresi e approfonditi da Jonas in queste pagine è proprio quello della libertà, laddove, nel saggio *Evolution und Freiheit* (EF, 1984), essa viene presentata calcando ancor più esplicitamente la sua dimensione ontologica e, soprattutto, esplicitando i nessi che la legano alla questione del rapporto tra agire e sentire e della polarità soggetto-oggetto già discusse.

Sarà quindi sufficiente mettere in luce i luoghi in cui i temi già esaurientemente spiegati in *Organismo e libertà* vengono riproposti in maniera ancora più chiara.

“Freiheit” muss einen objektiv unterscheidbaren Seinsmodus bezeichnen, d.h. eine Art zu existieren, die dem Organischen per se zukommt und insofern von allen Mitgliedern, aber keinem Nichtmitglied, der Klasse "Organismus" geteilt wird: ein ontologisch beschreibender Begriff, der zunächst sogar auf bloß körperliche Tatbestände bezogen sein kann¹⁰(EF, 13).

La libertà determina *ontologicamente* ciò che chiamiamo organismo e, viceversa, non vi è organismo se non ontologicamente libero, secondo i gradi della sua evoluzione. La libertà è, in altri termini, l'irruzione dell'essere nell'ambito delle possibilità aperte, ovvero il darsi della vita di contro alla morte. Questa stretta connessione tra libertà e vita fornisce immediatamente l'indicazione della fragilità intrinseca ad esse: perché si dia libertà deve esserci vita e quindi l'atto attraverso il quale la sostanza vivente si distingue rispetto all'universale integrazione delle cose nella totalità della natura, si isola da essa e contrappone a se stessa un mondo. La sicurezza della coappartenenza ancora non scissa tra materia e vita viene spezzata. Attraverso questo gesto la libertà, inaugurando la vita - e la vita, a sua volta, inaugurando la libertà - apre la tensione tra essere e non essere, perché la possibilità della propria esistenza incontra quella di non esser più. Piante, animali e uomini sono progressive tappe di questo processo di distanziamento e distinzione dal mondo che è contemporaneamente ciò attraverso cui l'individuo vivente può “avere” un mondo. Ma questo processo non è altri se non il principio della mediatezza.

una relazione minacciata dal suo stesso esercizio: il dualismo uomo-mondo si inserisce dunque come conseguenza nel contesto di un rapporto di rottura, di discontinuità tra soggetto e oggetto [...] Tale possibilità insita nella libertà umana ha degli effetti decisivi non solo per l'esercizio teoretico, nel senso dell'emergere di una serie di questioni legate al rapporto problematico tra sé e mondo di cui Jonas denuncia l'inconsistenza, ma investe la stessa posizione dell'uomo nella totalità dell'essere per cui la percezione vissuta della distanza e della rottura con il mondo a livello ontologico-esistenziale comporta delle implicazioni anche, e soprattutto, a livello etico» (Bonaldi, 2007, 259-260).

¹⁰ "Libertà" deve definire un distinguibile modo oggettivo dell'essere, cioè un modo di esistere, che spetta all'organico per sé e in questa misura è condiviso da tutti i membri, ma da nessun non-membro, della classe "organismo": un concetto ontologicamente descrittivo, che in primo luogo può essere riferito perfino a stati di fatto meramente corporei.

Già nelle sue forme meno evolute e più strettamente connesse alla staticità materiale, la vita è essenzialmente *trascendente*, nel senso che consiste in un “avere mondo” che è possibile se in qualche modo, più o meno profondo e radicale, la distanza dal mondo medesimo è già aperta.

Questa duplicità paradossale confluisce in quella di agire e sentire. Il rapporto tra i due termini viene in queste pagine formulato con espressioni analoghe a quelle utilizzate in *Organismo e libertà*, e che, tuttavia, in questo contesto, assumono una ulteriore forza esplicativa:

Aber das offene Horizont bedeutet Affizierbarkeit sowohl wie Spontaneität, dem Aussen ausgesetzt sein nicht weniger als nach Aussen reichen: Nur dadurch, dass das Leben sensitiv ist, kann es aktiv sein

Aber Rezeptivität der Empfindung für das von aussen Ankommende, diese passive Seite derselben Transzendenz, setzt das Leben instand, selektiv und "informiert" statt nur blinde Dynamik zu sein¹¹ (EF, 27).

«Solo per il fatto che la vita è sensitiva, essa può essere attiva»: la libertà d’agire e di rendersi progressivamente autonomo e distinto *dal* mondo può aver luogo solo a partire da una relazione sensitiva *con* il mondo. «La vita è essenzialmente relazionalità con qualcosa; e la relazione in quanto tale implica “trascendenza”, un indicare al di là di sé da parte di chi intrattiene la relazione» (OL, 11). A questa relazione è essenziale il suo «lato passivo», la «ricettività della sensazione»¹².

Già in *Organismo e libertà* si legge come a questa relazione sensibile sia necessaria la distanza, innanzi tutto in senso spaziale. Ma ancora una volta, anche in *Evolution und Freiheit* non è solo la questa dimensione a tracciare la divaricazione verso la trascendenza della vita. Anche *temporalmente* essa prende progressivamente distanza dal mondo, senza tuttavia recidere il legame con esso:

Ähnlich kommt die andere Dimension der "Transzendenz", die Zeit, durch die gleichzeitige Entwicklung eines dritten Vermögens zur Erschliessung, nämlich die Emotion, und zwar nach dem gleichen Prinzip: dem "Distanz" zwischen dem Selbst und seinem Objekt, nur dass hier die Distanz die der Zeit ist¹³ (EF, 28-29).

In altre parole, la relazionalità essenziale della vita non ha luogo solo in senso spaziale ma attraversa anche il tempo. In particolare è l’emozione la facoltà attraverso la quale la sostanza vivente mantiene la sua apertura al mondo in senso temporale e quindi oltre il presente e *puntuale* ora. Ma una relazione temporale implica che il legame trascendente, in particolare

¹¹ Ma l’orizzonte aperto significa “affettibilità” (recettività) così come spontaneità, essere esposto all’esterno non meno che tendere verso di esso: solo attraverso il fatto che la vita è sensitiva, essa può essere attiva [...] Ma la recettività della sensazione per ciò che sopraggiunge dall’esterno, questo lato passivo della stessa trascendenza, pone la vita nella condizione di essere una dinamica selettiva e “informata” anziché solo cieca.

¹² E’ evidente, allora, che nell’assumere la prospettiva di una riflessione etica, che prenda in carico quindi l’agire e le sue implicazioni, nonché il problema della libertà umana, questo aspetto sensibile - ed emotivo - non potrà essere trascurato ed assume un ruolo decisivo nella fondazione jonasiana dell’etica della responsabilità e della *Zukunftsethik*.

¹³ Similmente giunge l’altra dimensione della “trascendenza”, il tempo, attraverso il contemporaneo sviluppo di un terza facoltà di apertura, cioè l’emozione, e precisamente secondo il medesimo principio: la “distanza” tra il Sé e il proprio oggetto, solo che qui la distanza è quella del tempo.

umano, al mondo, più in generale all'altro dal sé, abbia a che vedere con un *altro* collocato a sua volta in un tempo diverso dal mio presente.

Questo aspetto è fondamentale. Solo cogliendone la sua portata sarà possibile comprendere in che senso Jonas potrà parlare di un'etica del futuro.

La transanimalità dell'uomo. Ancora immagine e sentimento

Si giunge quindi al momento di affrontare più specificamente la questione dell'uomo, tenendo presente il percorso fin qui svolto.

Secondo Jonas, se la vita si è evoluta *proprio così*, ovvero in un crescendo di libertà che la espone tuttavia alla vulnerabilità, allora suo obiettivo non deve essere stata la *durata* della vita, ma il *modo* del suo darsi. Questo punto è centrale. Se questo è vero, infatti, la mediatezza progressiva della relazione al mondo non è uno strumento per la (sola) conservazione e l'“assicurazione” della vita, ma una tutela della sua modalità essenziale, anzi, essa è la sua modalità ed è questa che tende alla propria conservazione e tutela:

Gefühle, Wahrnehmung, Beweglichkeit sind als Lebensgüter mitgewollt in der Selbsterhaltung, der sie dienen¹⁴ (EF, 33).

Ora, se, come detto al termine di *Organismo e libertà*, questa indagine ha un nesso inscindibile con l'etica, allora è necessario comprendere qual è il nesso tra la mediatezza specificamente umana e la dimensione etica che dell'uomo sembra - posto che effettivamente lo sia - prerogativa.

Non a caso, nelle *Philosophische Untersuchungen*, compare il saggio *Werkzeug, Bild und Grab. Vom Transanimalischen im Menschen* (WBG, 1985), che riprende questioni già affrontate in un testo del 1970, *Mutamento e permanenza* combinandole con quanto esplicitato in *Homo pictor*. In queste pagine Jonas indaga la specificità della *Mittelbarkeit* umana, ciò che costituisce l'essere uomo dell'uomo e che lo rende “transanimale”. Egli individua dei luoghi specifici in cui si farebbero particolarmente evidenti le caratteristiche proprie della mediatezza umana, e quindi della relazione dell'uomo al mondo. I luoghi, cioè, in cui tale relazione si costituisce e compare qualcosa che possiamo senza dubbio definire “essere umano”. Se in *Homo pictor* aveva individuato questo elemento nell'immagine, ora ne aggiunge altri due: lo strumento e la tomba. In tutti e tre, in gradi e modi diversi, si mostra l'essenziale relazione dell'uomo con il mondo, una rapporto che fin dalle sue origini più rudimentali (gli arnesi dei primitivi) si caratterizza per un costante trascendimento della dimensione strettamente organica (fino a giungere a quella soprasensibile che si apre con la tomba e i culti funerari). Paradossalmente proprio la “non organicità” dello strumento, dell'immagine e della tomba - addirittura la loro “non immediata umanità” - fa di questi elementi momenti peculiarmente umani, oggetti che danno sicura testimonianza della presenza e dell'azione di un essere umano¹⁵.

Ancora una volta questo paradosso è in rapporto con la libertà umana

¹⁴ Sentimenti, percezione, motilità sono tutti richiesti come beni vitali nell'autoconservazione che essi servono.

¹⁵ Su questo punto è notevole l'affinità dell'interpretazione di Leroi-Gourhan, 1964 secondo la quale antropogenesi e tecnogenesi coincidono. Ciò vuol dire che l'uomo inizierebbe ad essere tale nel momento stesso in cui le sue facoltà sono ‘trasferite’ in protesi inorganiche e tecniche. Anzi: l'uomo è proprio in quanto ‘esteriorizzato’ in dette protesi, non preesiste a tale ‘esteriorizzazione’. «La mano umana è umana per quanto se ne distacca» (Leroi-Gourhan, 1964, 284).

Die Organfremdheit des künstlichen Mittels ist die Kehrseite der Freiheit seiner Erfindung¹⁶ (WBG, 38).

La non-organicità della mediatezza umana rientra quindi a tutti gli effetti nel processo vitale teso alla crescita della libertà. E' insito nella natura stessa, cioè, che la vita giunga a un grado di sviluppo tale da richiedere un superamento dell'organico stesso nella relazione con il mondo.

Questo vuol dire, allora, che la modalità del rapporto uomo-mondo è unica rispetto a ogni altra forma vivente.

E anche qui la cifra di questa novità è data dall'immagine, che Jonas definisce «*eine neue Objektbeziehung*», una nuova relazione all'oggetto (WBG, 39). E in cosa consiste questa novità?

Si potrebbe dire: l'immagine non è una figura soggettivamente prodotta per rappresentare un oggetto; l'immagine è lo spazio peculiarmente umano della relazione con il mondo, la forma essenzialmente umana della mediatezza, *a partire dalla quale* uomo e mondo si costituiscono come polarità di un nesso duale.

La facoltà connessa a questo fenomeno è quella di percepire una somiglianza senza confonderla con ciò che essa deve rappresentare. Ciò fa sì che, come si è visto, questa facoltà - l'immaginazione - sia alla base di sviluppi ulteriori che portano fino alla capacità dell'astrazione, che coglie somiglianze di qualcosa di assente, giungendo non più all'immagine ma al concetto.

Ma ciò che più conta è che con la capacità di percepire somiglianze, l'uomo è capace di rendere l'*eidōs* delle cose indipendente da esse: si tratta del passo fondamentale verso l'indipendenza dalla impellente vicinanza del mondo, l'atto, cioè, con cui il soggetto umano si forma nella sua presa di distanza dal mondo. Vale la pena citare direttamente Jonas:

Imagination trennt das erinnerte *Eidos* vom Vorkommnis der individuellen Begegnung mit ihm und befreit so seinen Besitz vom Zufall des Raumes und der Zeit¹⁷ (WBG, 42-42).

Attraverso l'immaginazione, quindi, l'uomo ottiene quello specifico rapporto con il mondo che gli permette di rendersi indipendente dallo spazio e dal tempo.

La specificità umana starebbe allora in una forma di apertura trascendente capace di procurargli un'esperienza che prescinda dalla presenza spaziale e temporale immediate.

Ma è l'emozione la prerogativa umana che si esprime nell'immagine e che apre quella distanza fondamentale tra soggetto e oggetto anche a livello temporale.

Nell'uomo questo si realizza nel massimo di libertà che non vuol dire una totale separazione dal mondo (per quanto questo esito sia sempre possibile e di fatto, ad alcuni livelli, sia forse già avvenuto) ma capacità di rapportarsi ad esso secondo possibilità sempre nuove, le possibilità che gli sono aperte proprio dalla sua specifica *Mittelbarkeit*:

Werkzeug, Bild und Grab [sind] ursprüngliche Dimensionen menschlichen Bezug zur Welt, deren sich dehnender Horizont sie in seiner Ferne als Möglichkeit einschliesst¹⁸ (WBG, 49).

¹⁶ L'estraneità organica del mezzo artificiale è il rovescio della libertà della sua scoperta.

¹⁷ l'immaginazione separa l'*eidōs* ricordato dall'accadere dell'incontro individuale con esso e separa il suo possesso dal caso dello spazio e del tempo

¹⁸ Strumento, immagine e tomba [sono] le dimensioni originarie del riferimento umano al mondo, il cui orizzonte estendentesi le racchiude come possibilità nella propria distanza.

L'etica

Questa dimensione del rapporto umano con il mondo mette in luce il carattere peculiare dell'essere umano come l'unico che, a differenza degli altri esseri viventi, *ha se stesso*. Infatti, la mediatezza che caratterizza il suo rapporto con l'alterità del mondo, sussiste anche nei confronti di se stesso:

Nur über die unermessliche Distanz des Sich-selbst-Gegenstand-Sein kann der Mensch sich "haben". Aber er hat sich, während kein Tier sich selbst hat¹⁹ (WBG, 47).

L'uomo giunge ad aversi proprio attraverso «*das grösste Wagnis der Mittelbarkeit und Objektivierung*» (WBG, 47), la più grande arditezza della mediatezza e dell'oggettivazione, che culmina nella produzione di tombe, nei culti funerari, come consapevolezza piena della propria mortalità e finitudine. La mediatezza è, dunque, nell'uomo in particolare, capacità di sentire (a livello sensibile ed emotivo) se stesso rispetto-a; è sentimento, innanzi tutto, di una relazione, una libertà che sperimenta la propria necessità (e vulnerabilità).

In questo modo Jonas comprende la libertà umana, e la pone alla radice dell'idea dell'uomo, considerata dall'autore ineliminabile e fondamentale:

Hinfort muss, willig oder nicht, der Mensch - jeder von uns - die Idee oder das "Bild" des Menschen leben²⁰ (WBG, 47).

L'idea o immagine dell'uomo è quella in cui all'uomo medesimo "si mostra" la propria mediatezza essenziale, la propria dipendenza sensibile-emotiva dal mondo e, contemporaneamente, la distanza in cui questo legame si esercita. Come l'analisi dell'immagine ha mostrato, questo esercizio di libertà consente all'uomo di emanciparsi a livello immaginativo e teoretico, dalle dimensioni spazio-temporali presenti, gli apre un orizzonte molto più vasto di possibilità.

Ma questo vuol dire che non solo l'uomo compare nel dispiegamento di questa mediatezza particolare, ma che, connaturata ad essa, vi è la relazione con il "lontano" e il "futuro".

Nel saggio *Zur ontologischen Grundlegung einer Zukunftsethik* (ZoG, 1986), anch'esso presente nelle *Philosophische Untersuchungen*, Jonas riprende la fondazione ontologica dell'etica proposta già nel *Principio Responsabilità*, ma la imposta su basi nuove, e precisamente alla luce delle elaborazioni qui riproposte.

Come è noto, la fondazione etica di Jonas mira a fornire un'etica in grado di rispondere alle minacce che lo sviluppo tecnico-scientifico solleva contro la possibilità della vita sulla terra: il progresso tecnologico, l'inquinamento che ne segue, la manipolazione della natura e della vita finanche a livello genetico, comportano la possibilità dell'estinzione della vita - quanto meno umana - sulla terra. L'etica del nostro tempo, allora, non può fare a meno di prendere in carico le conseguenze a lungo termine dell'agire umano tecnicamente potenziato. Ciò fa entrare in campo un interlocutore del tutto nuovo per la riflessione morale: le generazioni future, gli esseri umani non ancora esistenti, e la cui possibilità di vita sul pianeta è posta sotto l'ipoteca delle conseguenze del progresso tecnologico. Il concetto di "responsabilità" entra in gioco proprio qui: nell'opera del '79 Jonas cerca nella natura,

¹⁹ Solo attraverso l'incalcolabile distanza dell'essere-oggetto-a-se-stessp l'uomo può "aversi". Magli si ha, mentre nessun animale ha se stesso.

²⁰ D'ora innanzi l'uomo - ognuno di noi - deve, volente o nolente, vivere l'idea o l'"immagine" dell'uomo.

nell'essere stesso, la fondazione ontologica della nostra responsabilità nei confronti della vita in generale e di quella umana in particolare, anche quella futura.

E' significativo, allora, che nel saggio delle *Philosophische Untersuchungen*, Jonas non dica di voler fondare l'etica della responsabilità, ma la *Zukunftsethik*, l'etica del/per il futuro. La responsabilità sembra passare dal ruolo di oggetto di fondazione a base per la fondazione stessa dell'etica.

Vi è una sorta di cambiamento di statuto della responsabilità, la quale, se nel *Prinzip Verantwortung* trovava la propria radice ontologica nella struttura essenziale della natura, dell'essere, ora diviene essa stessa questa base ontologica.

Ciò appare tanto più chiaramente se si considerano le parole stesse dell'autore: «*Verantwortung ist also komplementär zur Freiheit*» («responsabilità è quindi complementare alla libertà»; ZoG, 131). Ma la libertà è proprio ciò che ottiene la sua piena realizzazione nella mediatezza umana, la quale a sua volta determina ontologicamente l'idea dell'uomo.

Il portato di questa impostazione assume ancor più significato alla luce di una considerazione jonasiana apparentemente secondaria:

Dennoch ist sie [die Verantwortung], ausser für etwas, die Verantwortung vor etwas²¹ (ZoG, 131).

La responsabilità *per* qualcosa, infatti, è quella che riguarda le possibili conseguenze delle proprie azioni. Intesa in questo modo, l'interpretazione jonasiana non si distingue da una di stampo weberiano.

Ma la responsabilità *di fronte a* qualcosa/qualcuno dice di più: è la responsabilità che si costituisce in virtù di una istanza interpellante, di qualcuno/qualcosa che la richiama, la chiede, la pretende²².

E da dove sorge questa istanza, dunque? Sulla base già del *Principio responsabilità* si potrebbe rispondere: sorge da un lato dalla natura stessa, che, come in quel testo è dimostrato, mostra la continua tensione della vita alla riaffermazione di se stessa, e fonda, in questo modo, l'appello stesso dell'essere alla sua tutela, in quanto fine ultimo, e quindi bene in sé²³. Dall'altro lato sorge dalle generazioni future, dagli uomini che ancora non sono, ma che proprio in virtù di quell'appello dell'essere a darsi come vita, e quindi di esistere, in qualche modo sollevano una giustificata pretesa all'esistenza.

Alla luce delle argomentazioni qui proposte, tuttavia, non è difficile individuare un contributo ulteriore della riflessione jonasiana a questo proposito.

Si è detto della costituzione essenzialmente *mediata* dell'uomo. Ma, come si è visto, il salto dall'essere animale a quello transanimale dell'uomo è reso possibile non in virtù di un progresso teoretico-astrattivo, ma di un nuovo livello sensitivo-emotivo di relazione con il mondo. L'uomo è tale perché sente (sensibilmente ed emotivamente) l'alterità - sa percepirla come tale e, nella sua libertà, produrla sempre di nuovo (v. questione dell'immagine).

Ora, la responsabilità, dice Jonas, sarebbe il *pendant* della libertà che qui si esercita. Ma si tratta di una responsabilità che sorge *di fronte a* qualcosa, e cioè proprio all'essere rispetto al quale l'uomo ha se stesso e che reclama una relazione responsabile: la mediatezza umana si connota specificamente come responsabile o, almeno, come *capace* di responsabilità. La

²¹ Tuttavia [la responsabilità], è, oltre che responsabilità *per* qualcosa, responsabilità *di fronte a* qualcosa

²² E' stato soprattutto D. Böhler a cercare di riconnettere alla concezione jonasiana della responsabilità una interpretazione etico-discorsiva. Cfr. in particolare il saggio *Ethik der Zukunfts - und Lebensverantwortung*, in Böhler-Brune, 2004 e *In dubio pro responsabilitate*, in Wiese-Jacobson, 2003. V. anche Apel, *Die ökologische Krise als Herausforderung für die Diskursethik*, sempre in Böhler-Brune, 2004.

²³ Questa dimostrazione presente nel *Principio responsabilità* è evidentemente complessa e problematica. Qui non è possibile sviscerarla e riproporla, ma ci si permetterà di assumerla per data. Per un riscontro testuale, cfr. PR, in particolare i capp. III e IV.

responsabilità è, in altri termini, la costituzione ontologica dell'uomo in quanto capace di *sentire* l'altro come tale, ed essere, in virtù di questo sentimento, chiamato alla tutela di esso. Se, infatti, solo questa relazione garantisce il darsi dell'uomo medesimo, la cura responsabile di tale alterità e del suo darsi è immediatamente la tutela della possibilità dell'essere umano in generale. La vita umana è umana in quanto si dà nella relazione responsabile all'altro-da-sé. L'imperativo etico alla responsabilità nei confronti dell'altro, anche dell'altro non ancora esistente, dell'uomo (e del mondo) che ha ancora da venire affonda le proprie radici nella costituzione ontologicamente responsabile dell'uomo.

Al di là delle argomentazioni con cui Jonas procede a questa fondazione, ciò che qui interessa è mettere ancora una volta in luce la dimensione sensibile-emotiva che entra in gioco.

Wir alle sind allem Wert verpflichtet mit unserer Perzeption, d. h. schon als kontemplative Subjekte²⁴ (ZoG, 132).

O ancora:

Der Schritt vom Gesehenen zum Bestimmungsgrund des Handelns bedarf der Brücke des Gefühls, das die Vorstellung des Kommenden in uns hervorruft²⁵ (ZoG, 135).

E' l'emotività, in altri termini, a legittimare la pretesa e l'istanza delle generazioni future che ci interpellano affinché agiamo in maniera eticamente responsabile nei loro confronti.

Ma soprattutto, si badi, qui Jonas propone non solo un'etica, ma un'antropologia.

Infatti, cos'è questa istanza, questa relazione che chiama alla responsabilità, questo rapporto emotivo con l'alterità se non ciò che costituisce l'idea e l'immagine stessa dell'uomo?

Tutto il percorso che da *Organismo e libertà* ha condotto alle *Philosophische Untersuchungen* non fa che mettere in luce proprio questo: è l'esser uomo dell'uomo che si definisce nei termini ora indicati, ed è quindi in definitiva quel *Bild des Menschen* tanto caro a Jonas, l'interlocutore ultimo e decisivo della relazione etica, *ciò di fronte a cui*, in definitiva, *siamo*, e siamo *in quanto* eticamente responsabili.

Conclusion.

Il ruolo del sentire nel Principio responsabilità

Quanto fin qui esposto vuole essere una proposta con la quale affrontare la lettura del *Principio responsabilità*, un testo che ha riscosso successo e al contempo scalpore, critiche e consensi, ma che troppo spesso è stato frainteso.

In particolare, gli appelli jonasiani ad una fondazione metafisica e ontologica dell'etica hanno suscitato critiche e disaccordi in un momento in cui argomentazioni di questo tipo sembrano non avere più spazio all'interno della filosofia.

I problemi insiti al pensiero di Jonas sono innegabili²⁶.

²⁴ Noi tutti siamo obbligati a ogni valore con la nostra percezione, cioè già in quanto soggetti contemplativi.

²⁵ Il passo dal visto al principio di determinazione dell'agire ha bisogno del ponte del sentimento, il quale ingenera in noi la rappresentazione di ciò che sta venendo, del futuro.

²⁶ Cfr. in particolare Apel, *Die ökologische Krise als Herausforderung für die Diskursethik, in Orientierung und Verantwortung*, in Böhler-Brune, 2004, Russo, 2004, Becchi, *L'itinerario filosofico di Hans Jonas*, in Bonaldi 2004 e la ricca produzione di D. Böhler (v. n. 22).

Tuttavia, l'approccio che qui si è tentato di delineare permette di mostrare una prospettiva troppo spesso trascurata nella lettura del pensiero jonasiano, e, sembra, di fondamentale importanza di fronte ai problemi urgenti che il nostro tempo ci impone di affrontare, dei quali, nel bene e nel male, Jonas è stato critico e forse profeta. Si tratta, cioè, di considerare il percorso filosofico del pensatore tedesco come una incessante indagine sull'uomo, sulla sua natura e sulla vita in generale.

Preso in carico l'abolizione del riferimento teistico-trascendente, Jonas si assume l'impegno di ricercare nell'essere stesso della vita e dell'uomo ciò che permetta non tanto di normativizzare, quanto di orientare le nostre scelte e il nostro agire, in un'epoca che alberga in sé «il più inquietante fra tutti gli ospiti»²⁷, che va sotto il nome di «Nichilismo».

Leggere in questa chiave il *Principio responsabilità* significa liberarlo da lacune interpretazioni equivocate.

Tale opera, alla luce di quanto fin qui esposto, va infatti intesa come lo sforzo del suo autore di trarre le conseguenze fondamentali dalle proprie riflessioni avviate già con gli studi sullo gnosticismo, e proseguiti attraverso la sua biologia filosofica.

L'analisi dei testi più tardi ha posto in particolare evidenza il ruolo centrale che l'idea jonasiana di uomo gioca nella sua etica, e in particolare come essa si avvalga della ricomprensione fondamentale del nesso tra spirituale e organico già presente in *Organismo e libertà*.

Il ruolo della sensibilità e del sentimento nell'etica jonasiana è in effetti già presente nel *Principio responsabilità*, ma forse non ancora giunto ad una completa maturazione, che invece nelle *Philosophische Untersuchungen* sembra ormai avvenuta.

In particolare, ci sono due elementi espliciti che compaiono nell'opera del '79 che permettono di rintracciare questa continuità.

Innanzitutto la nota «euristica della paura» che Jonas propone come elemento base per pensare un'etica della responsabilità. Jonas scrive:

soltanto il previsto stravolgimento dell'uomo ci aiuta a formulare il relativo concetto di umanità da salvaguardare; abbiamo bisogno della minaccia dell'identità umana [...] per accertarci di essere angosciati della reale identità dell'uomo (PR, 35).

La centralità del «concetto di umanità» e dell'«identità umana» diviene evidente. E' necessario avere presente tale identità per aver la consapevolezza di ciò che la minaccia. Ma questo presuppone che una siffatta identità esista e che, in qualche modo, sia a noi nota. Essa non è altro che quell'idea o immagine dell'uomo (v. sopra) *di fronte alla quale* l'uomo stesso è responsabile e che egli può riconoscere nel momento in cui si coglie nella distanza che lo separa dall'altro-da-sé, in tensione con il quale soltanto l'essere umano esiste. Ed ecco che questo riconoscimento, ancora una volta, avviene e può avvenire soltanto sulla base dell'emotività: in questo caso, della paura, la paura per la possibilità che questa identità dell'uomo venga stravolta.

Ma questo non basta. La libertà dell'agire - e dell'essere - come è stato più volte ribadito è inevitabilmente connessa alla sua permeabilità, dalla sua ricettività rispetto all'istanza che chiama alla responsabilità. Posso essere responsabile *di fronte a* qualcuno se ne sento e ascolto l'appello, riconoscendone il valore. Su questo punto Jonas è ancora più esplicito:

Ma per raggiungermi e stimolarmi in modo da mettere in moto la volontà, quell'appello deve trovare in me una certa permeabilità. Qui deve entrare in gioco il nostro lato emotivo. Ora, è appunto

²⁷ Nietzsche, 1885-1887, fr. 2.

inerente all'essenza della nostra natura morale che l'appello, mediato dal giudizio, trovi una risposta nel nostro sentire: precisamente nel senso di responsabilità (PR, 108).

Si può ben affermare che non ci sarebbe alcun "tu devi" se non ci fosse nessuno che lo potesse sentire e di per sé fosse sintonizzato con la sua voce, anzi vi prestasse intenzionalmente ascolto. Con ciò non si vuole dire altro che gli uomini sono già potenzialmente "esseri morali", perché posseggono tale recettività (*Affiziebarkeit*), grazie alla quale soltanto possono essere anche immorali (PR, 109-110).

La responsabilità, prima che un principio, è un "senso", un "sentimento" (*Gefühl*).

Ora, però, l'essere umano è stato distinto proprio per questa sua componente emotiva, che è al contempo ontologica ed essenziale, e che lo distingue dall'animale proprio in virtù della peculiare relazione in cui ciò lo pone rispetto al mondo e agli altri uomini. L'agire etico responsabile, prima che dovere etico normativo, è una esigenza della natura stessa dell'uomo, poiché l'essere umano è responsabile, o quanto meno, *capace* di responsabilità.

Questo, inoltre, getta luce su una delle formulazioni dell'imperativo categorico proposte da Jonas²⁸:

agisci in modo che le conseguenze della tua azione non distruggano la possibilità futura di una autentica vita umana sulla terra (P, 16; corsivo nostro).

Non solo che la vita continui ad esistere, ma che continui ad esistere *così* è oggetto dell'imperativo morale.

L'etica jonasiana, allora, non è solo un tentativo di fondare un'etica "ecologica" o una "bioetica" per rispondere ai problemi connessi allo sviluppo tecnico globale. Essa pone piuttosto l'interrogativo sulla natura stessa dell'uomo, e si pone al centro di un lungo percorso filosofico rivolto all'indagine del senso stesso dell'esistenza umana.

La minaccia attuale, allora, non riguarda (o non soltanto) la possibile estinzione della vita sulla terra, ma, in particolare le condizioni alle quali la vita umana può definirsi effettivamente *umana* e la questione etica deve dunque rivolgersi anche e soprattutto a quest'ultimo aspetto.

Il pensiero jonasiano si inserisce dunque in maniera del tutto particolare all'interno del dibattito attuale sulla tecnologia, sullo sviluppo globale e sulla crisi ambientale. Esso, se letto fino alle sue estreme implicazioni, come qui si è tentato di fare, fornisce indicazioni e moniti fondamentali per affrontare le spinose questioni del nostro tempo.

Il passo ulteriore da fare, e che Jonas non ha compiuto, è quello di cercare di comprendere fino in fondo cosa ne sia di un'etica della responsabilità così intesa, laddove quello stesso sviluppo tecnologico agisce ormai in maniera sempre più pervasiva proprio sul nostro sentire (si pensi ai sistemi di comunicazione di massa, alla diffusione dell'informatica, a internet e ai più recenti esperimenti di protesi tecniche al corpo umano).

²⁸ La formulazione dell'imperativo categorico che Jonas dà in PR meriterebbe un attento studio, in quanto, le forme in cui esso compare non sono esattamente coincidenti l'una rispetto all'altra. Questo elemento non va imputato ad una incoerenza del pensiero jonasiano, ma rivela, piuttosto, l'esistenza di diversi piani di interpretazione dell'imperativo stesso, che potrebbe mostrarsi decisiva per una comprensione più profonda del concetto stesso di responsabilità e in generale dell'etica di Jonas. Qui ci si limita a riportare le quattro formulazioni, le cui differenze non passeranno inosservate al lettore: «agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra»; « agisci in modo che le conseguenze della tua azione non distruggano la possibilità futura di tale vita»; « non mettere in pericolo le condizioni della sopravvivenza indefinita dell'umanità sulla terra»; «includi nella tua scelta attuale l'integrità futura dell'uomo come oggetto della tua volontà», cfr. PR, 16 e ss.

Poiché, se è vero quanto fin qui discusso, assistiamo oggi innegabilmente ad una trasformazione radicale del sentire umano. E questo non può che avere, quindi, ripercussioni fondamentali sulla comprensione stessa dell'uomo e, forse, sul suo destino.

E' questo uno dei rami di indagine che più urgentemente si impone ad una riflessione che voglia farsi carico fino in fondo del proprio presente.

In queste pagine si è tentato di mostrare una impostazione filosofica che, agli occhi di chi scrive, può fornire validi e sorprendentemente attuali strumenti d'indagine.

Bibliografia

Opere di Hans Jonas citate

- 1963, *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, New York, Harper and Row
1973 (OL) *Organismo e libertà*, Torino, Einaudi 1999
1979 (PR), *Il principio responsabilità*, Torino, Einaudi 2002
1984, (EF), *Evolution und Freiheit*, in Jonas, 1992
1985 (WBG), *Werkzeug, Bild und Grab. Vom Transanimalischen im Menschen*, in Jonas, 1992
1986 (ZoG), *Zur ontologischen Grundlegung einer Zukunftsethik*, in Jonas, 1992
1992, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Frankfurt am M., Insel

Letteratura secondaria

- Böhler, D. - Hoppe, I. (a c. di)
1994, *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, München, C. H. Beck
- Böhler, D. - Brune, J. P. (a c. di)
2004, *Orientierung und Verantwortung. Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas*, Würzburg, Königshausen und Neumann
- Bonaldi, C.
2004, *Il filosofo e la responsabilità*, Milano, Albo Versorio
2007, *Hans Jonas e il mito : tra orizzonte trascendentale di senso e apertura alla trascendenza*, Vercelli, Mercurio
- Kant, I.
1790, *Critica del giudizio*, Bari, Laterza 1997
- Leroi-Gourhan, A.
1964, *Il gesto e la parola*, Torino, Einaudi 1977
- Nietzsche, F.
1885-1887, *Frammenti postumi (1885-1887)*, tr. it. di S. Giametta, Milano, Adelphi, 1990
- Russo, N.
2004, *La biologia filosofica di Hans Jonas*, Guida, Napoli
- Wiese, C. – Jacobson, E. (a c. di)
2003, *Weiterwohnlichkeit der Welt. Zur Aktualität von Hans Jonas*, Berlin, Philo