

Paolo Pellegrino

IL PRINCIPIO RESPONSABILITÀ DI HANS JONAS
NEL CONFLITTO DELLE INTERPRETAZIONI

1. Pubblicato nel 1979 e tradotto in italiano nel 1990, *Das Prinzip Verantwortung*¹ di H. Jonas è venuto assumendo un posto centrale nel dibattito etico contemporaneo, inserendosi autorevolmente nell'orientamento teorico che si richiama alla «riabilitazione della filosofia pratica»², di cui ha straordinariamente rianimato l'interesse. L'alone di curiosità che ha circondato il libro di Jonas ha provocato un effetto di risonanza del suo argomento principale, il tema della responsabilità, di norma messo in ombra se non addirittura rimosso nei tradizionali sistemi di etica. Di fronte all'avanzare impetuoso e inarrestabile della nuova civiltà tecnologica, promossa dall'uomo e che, resasi autonoma, rischia di ritorcersi a *boomerang* contro di lui, Jonas propone non una riflessione interna alla scienza, non un uso alternativo della tecnica, ma una svolta

¹ H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a. M., Insel Verlag, 1979, trad. it. di P. Rinaudo, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, a cura di P.P. Portinaro, Torino, Einaudi, 1990.

² Cfr. la raccolta di saggi dal titolo *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, a cura di M. Riedel, 2 voll., Freiburg i. Br., Rombach, 1972-74 e il saggio di F. Volpi, *La rinascita della filosofia pratica in Germania*, in *Filosofia pratica e scienza politica*, a cura di C. Pacchiani, Abano, Francisci, 1980, pp.11-97. Per l'analisi di aspetti particolari del dibattito sulla «riabilitazione della filosofia pratica», cfr. *Tradizione e attualità della filosofia pratica*, a cura di E. Berti, Genova, Marietti, 1988; F. Volpi, *Tra Aristotele e Kant: orizzonti, prospettive e limiti del dibattito sulla «riabilitazione della filosofia pratica»*, in *Teorie etiche contemporanee*, a cura di C. A. Viano, Torino, Bollati Boringhieri, 1990, pp.128-148.

radicale e, a suo modo, *inattuale* nel nostro modo di pensare, un ritorno all'etica³.

Jonas conduce la propria analisi a partire dalla constatazione che «le promesse della tecnica moderna si sono trasformate in minaccia»⁴: nella minaccia del possibile e tragico annientamento di qualsiasi forma di vita umana futura. Questo grido d'allarme lanciato da Jonas si è immediatamente sintonizzato con la consapevolezza diffusa presso larga parte dell'opinione pubblica di un rischio grave che incombe sull'ecosistema: rispondendo a questo orizzonte d'attesa, l'effetto di dilatazione del monito jonasiaco ha consentito una rapida circolazione delle sue idee ed ha catturato un crescente interesse.

Il «Prometeo irresistibilmente scatenato» da cui prende le mosse Jonas esige urgentemente «un'etica che mediante auto-restrizioni impedisca alla sua potenza di diventare una sventura per l'uomo»⁵. Il compito impellente diventa allora l'elaborazione e l'applicazione politica di un'«etica della responsabilità», la quale deve prima di tutto acquisire la consapevolezza degli effetti a lungo termine prodotti dall'azione tecnica. Tali effetti oggi non sono del tutto prevedibili, ma, con molta probabilità, si riveleranno terribili e distruttivi. Per questo Jonas fa appello all'«euristica della paura»⁶: frutto delle conoscenze scientifiche applicate al futuro e della capacità di prevedere i possibili esiti del nostro comportamento attuale, l'euristica della paura ci deve indurre, nell'incertezza, a dare priorità alla «previsione cattiva» rispetto a quella «buona», a considerare la dinamica cumulativa (potenzialmente *ad infinitum*) degli sviluppi tecnici, a moderare l'intervento dell'uomo sull'ambiente naturale, ad adottare delle moratorie nelle ricerche tecnico-scientifiche e nelle loro ricadute tecnologiche.

Il nostro agire, dunque, pur avendone le capacità, non deve compromettere la possibilità di una vita futura. E per quale motivo, qualcuno potrebbe obiettare, va garantita la vita futura? Perché non potrebbe

³ Occorre riconoscere che a suggerire un «ritorno della morale» è stato, per indicare criteri equi di scelta in periodi di recessione, un economista americano: si veda F. Hirsch, *I limiti sociali allo sviluppo*, trad. it. di L. Aleotti, a cura di A. Martinelli, Milano, Bompiani, 1981, pp.143 sgg. Di un «elogio dell'etica» in tema di rapporti tra politica e morale parla esplicitamente S. Veca, *La società giusta*, Milano, Il Saggiatore, 1982, p.38.

⁴ H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p.XXVII.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ivi*, pp. 34 sgg.

essere «giustificata» la soppressione di una vita futura nel nome della vita presente? L'argomentazione di Jonas, a questo punto, trapassa sul piano metafisico e ontologico, per far propria una posizione che riecheggia il finalismo aristotelico. Secondo una tale impostazione, il primo imperativo è che «l'umanità deve esserci»⁷ e «deve continuare ad esistere»⁸ perché l'essere (non solo quello della natura umana, ma di ogni realtà vivente) ha in sé una finalità che reclama di essere svolta ed attuata. L'essere è un bene in sé, è in senso assoluto migliore rispetto al non essere; vanno quindi promosse le condizioni che permettano all'essere di esistere e di realizzare le proprie intime finalità, attuando così una forma di responsabilità ontologica per l'idea dell'uomo.

Jonas mostra come, di fronte alle nuove e drammatiche emergenze morali che sfidano l'uomo, l'etica e la politica tradizionali appaiano inevitabilmente inadeguate. Il significato stesso dell'esperienza morale si carica così di nuove valenze. La responsabilità ha ora una marcata incidenza collettiva e politica che non aveva prima dello sviluppo sistematico e progressivo della tecnologia, sia nella macrodimensione (rischio di distruzione dell'ecosfera, utilizzazione dell'energia nucleare, ecc.) sia nella microdimensione (ingegneria genetica); è responsabilità per l'esistenza, oltre che del genere umano, di ogni forma vivente, dell'ambiente naturale, delle piante, degli animali⁹; è responsabilità non solo per l'esistenza attuale, ma anche per quella delle generazioni future degli uomini. Il nuovo imperativo morale che ne scaturisce riconosce come prioritario il dovere di garantire l'esistenza futura dell'umanità.

2. Se questa tematica è riuscita ad imporsi richiamando l'interesse di un largo pubblico, all'interno del confronto critico che si è aperto tra gli specialisti, invece, s'è acceso un autentico «conflitto delle interpretazioni»: non sono mancate, infatti, obiezioni e riserve critiche di vario genere, sostanzialmente intese a mettere in discussione gli elementi portanti

⁷ *Ivi*, p. 54.

⁸ *Ivi*, p. 126.

⁹ Va rilevato, a questo proposito, che Jonas è un influente caposcuola della tendenza ad estendere la nozione di soggetto morale (e giuridico) fino a comprendervi esseri precedentemente esclusi, quali per esempio le generazioni umane future e altri esseri, animati (in primo luogo gli animali) e non (come la terra stessa). Sulla «questione animale» e sul dibattito etico e giuridico connesso all'argomento, cfr. S. Castignone, *I diritti degli animali*, Bologna, Il Mulino, 1985.

del modello epistemologico che sta alla base della teoria della responsabilità.

E' emersa, anzitutto, una riserva di carattere generale, in grado di falsificare la portata dell'intero progetto filosofico jonasiano. Alla constatazione di un «vuoto etico»¹⁰ che scandisce l'orizzonte della modernità e alla consapevolezza che l'etica tradizionale non è più in grado di render conto e di regolare la «mutata natura dell'agire»¹¹, si fa rilevare che Jonas ha risposto con una filosofia non priva di un elemento paradossale. Al riconoscimento dell'insufficienza dell'etica tradizionale (costitutivamente centrata sull'individuo, anzi sulla sua coscienza, all'interno di coordinate spazio-temporali inerenti al presente) per la nuova civiltà tecnologica, Jonas finisce per opporre il più tradizionale dei modelli, quello della responsabilità parentale, sulla cui falsariga propone di organizzare un progetto etico di un governo universale della tecnica che salvaguardi l'avvenire delle nuove generazioni¹².

La trasposizione immediata di un'esigenza etica sul terreno politico, senza alcuna seria indicazione dell'ingegneria istituzionale che dovrebbe presiedere a questo progetto, non può che gettare una luce di ambiguità e di pressappochismo ad un'ipotesi di lavoro cui mancano le gambe per camminare.

A questa riserva di carattere generale fa seguito una nutrita serie di critiche specifiche, che investono in particolare la filosofia della natura che fa da sfondo alle sue analisi e i limiti dei suoi argomenti etici¹³. Il

¹⁰ H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., pp. 30 sgg.

¹¹ *Ivi*, p.3.

¹² *Ivi*, pp. 124 sgg.

¹³ Sul dibattito suscitato dalle proposte di Jonas, si vedano almeno: W.E. Müller, *Der Begriff der Verantwortung bei Hans Jonas*, Frankfurt a. M., 1988 e M.Rath, *Intuition und Modell. Hans Jonas und die Ethik des wissenschaftlichen Zeitalters*, Frankfurt a. M., 1988. Il progetto etico jonasiano ha incontrato una ricezione critica anche in Italia: cfr. P. P. Portinaro, *Introduzione a H. Jonas, Il principio responsabilità*, cit. pp. XV-XXV; A. Dal Lago, *Introduzione a H. Jonas, Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, trad. it. di G. Bettini, Bologna, Il Mulino, 1991, pp. 9-24; tra le valutazioni più recenti: C. Galli, *Modernità della paura. Jonas e la responsabilità*, in "Il Mulino", 1991, n.2, pp.185-193, E. Berti - R. Bodei - S. Caruso, *Il principio responsabilità di Hans Jonas*, in "Iride", 1991, n. 6, pp. 227-242; P.P. Portinaro, *Il profeta e il tiranno. Considerazioni sulla proposta filosofica di H. Jonas*, in "Nuova civiltà delle macchine", 1992, n. 1, pp. 100-11. Un inquadramento critico dell'etica della responsabilità è svolta anche da C. Angelino nell'*Introduzione* al volumetto da lui curato di H. Jonas, *La filosofia alle soglie del Duemila*, Genova, Il Melangolo, 1993, pp. 9-24.

principale argomento sottoposto a critica concerne il paradigma teleologico della sua filosofia, cui viene rimproverato un ingenuo antropomorfismo e il ricorso ad un concetto indifferenziato di scopo. Pur non invocando la «legge di Hume», e quindi la prova per verificare se si tratti di un caso di fallacia naturalistica, la deduzione qui tentata del dover essere da un concetto metafisico («metastorico») di essere umano avrebbe sicuramente richiesto un maggior approfondimento ed una più serrata argomentazione. All'interno di un impianto concettuale che è stato definito «quasi aristotelico», non è difficile scorgere quelli che J. Habermas ha chiamato i «venerabili problemi della filosofia della coscienza», il rapporto cioè tra spirito e corpo, tra finalità e causalità, tra essere e dover essere. Anche coloro che non sembrano particolarmente interessati a prendere troppo sul serio l'impianto metafisico dell'opera di Jonas, non hanno mancato di porre obiezioni che toccano snodi cruciali della sua costruzione teorica: in particolare, Karl-Otto Apel ha sottolineato che, secondo il suo stesso autore, l'etica jonasiana costituisce «un'etica della conservazione, della salvaguardia, della prevenzione e non del progresso e della perfezione»; ha aggiunto, poi, da parte sua, che appare problematica la rinuncia all'idea moderna di progresso, con il suo contenuto di emancipazione e la sua carica utopica, perché, anche ponendosi il fine minimo della sopravvivenza dell'umanità (ma di un'umanità definita ontologicamente in base all'idea della dignità dell'uomo), quella salvaguardia può risultare effettiva solo in virtù di un'estensione planetaria dei rapporti sociali che sostengono una tale idea di vita. Ora, a ben vedere, questo obiettivo non può essere ritenuto un fine minimo, se poi Jonas deve riconoscere che per sostenerlo c'è bisogno di un processo socio-politico la cui direzione è data da «un'idea regolativa di progresso tecnologico e sociale»¹⁴.

Gli esiti a cui approda il pensiero di Jonas sono stati sottoposti a critiche ancora più radicali: a meno che non si tratti di una formulazione chiaramente provocatoria, l'agire responsabile, nell'accezione che egli dà al termine, è in larga misura un «non agire», un'astenersi dall'azione, almeno dall'agire strategico, che modifica radicalmente gli equilibri del mondo naturale. D'altra parte, a questa sorta di minimali-

¹⁴ Cfr. K.-O. Apel, *Verantwortung heute - nur noch Prinzip der Bewahrung und Selbstbeschränkung oder immer noch der Befreiung und Verwirklichung von Humanität?*, in *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt a. M., 1988, pp. 179 sgg.

simo programmatico l'autore affianca l'ipotesi estrema del re-filosofo, dell'ecodittatura che - esercitata da chi è consapevole di quel dovere etico che è la responsabilità - sacrifica parte della libertà degli uomini presenti, impedendo e frenando, in nome della vita di quelli futuri, il loro agire disordinato e in ultima analisi suicida. «Non sarebbe difficile - è stato rilevato - mostrare quanto di nichilismo, di utopismo, di ingenuità, siano ancora presenti in queste posizioni di Jonas»¹⁵. Ad onor del vero, occorre qui sinteticamente accennare al fatto che Jonas indica un modo in cui la sua proposta si rende concettualmente praticabile, non restando allo stadio di mera fantasia. Il modo assume due distinte direzioni: o il recupero di una nuova funzione euristica della paura, che esibendo un'inedita produttività, diversa da quella che ossessiona gli esordi della modernità, esemplarmente descritta da Hobbes nel *Leviatano* come insicurezza per la propria vita, ma cessando anche di porsi come panico e angoscia, come invece accade nella fase declinante della modernità - costringe l'umanità a rivedere l'attuale modello di sviluppo, oppure l'incontro con un'autentica metafisica dell'essere e non del fare, cioè tale da spingere ad interrogarsi se non sia proprio il «sacro», che il processo tipicamente moderno di secolarizzazione ha tanto accanitamente espunto dalla vita pubblica, a custodire il segreto di un accesso alla natura non violento né (auto) distruttivo, ma finalmente responsabile.

Ciò non toglie che tra i punti nodali del discorso di Jonas che più hanno sollevato riserve e prese di distanza vi sia proprio l'«euristica della paura», alla cui insegna, come si è visto, egli interpreta l'orizzonte storico della modernità, e il «principio responsabilità» propriamente inteso.

Riguardo al primo punto, occorre aggiungere un ulteriore elemento. La riflessione di Jonas è percorsa dalla consapevolezza che, per la prima volta nella sua storia, l'umanità ha intaccato i confini stessi della sua dimora, la biosfera, e ciò - come risulta dall'alterazione del clima provocata da agenti chimici - non a causa di qualche ventata di follia o *hybris* faustiana - come anche l'immagine che campeggia sullo sfondo di *Das Prinzip Verantwortung* di un «Prometeo irresistibilmente scatenato» lascerebbe far supporre -, ma dell'effetto cumulativo di processi apparentemente «insignificanti» e diffusi in microdimensioni su tutto il pia-

¹⁵ C. Galli, *Modernità della paura. Jonas e la responsabilità*, cit., p. 190.

neta. Al tempo stesso la cecità della sperimentazione fine a se stessa comporta la modificazione del patrimonio genetico dell'umanità. Ciò che motiva la paura, in entrambi i casi, non è tanto la soglia di pericolo effettivamente raggiunta, ma il fatto che allo stato attuale non siano ipotizzabili delle soglie. Questo tipo di paura ha, per Jonas, una chiara valenza euristica ed è in grado di attivare una sorta di circolo virtuoso.

Ma se la paura costituisce lo sfondo della proposta filosofica di Jonas, la *responsabilità* ne è l'essenza pratica. Una responsabilità che, fondata sull'anticipazione filosofica dei pericoli futuri, si può concepire, analogamente a quella del padre di famiglia, in termini di educazione, di scelta e di limitazione degli obiettivi, di freno delle potenzialità distruttive di un'umanità infantile ed ottimista. Questa proposta, che per alcuni versi - si veda quella parte della teoria della responsabilità che stabilisce un'«analogia» tra «genitori e uomo di Stato quali paradigmi eminenti»¹⁶ - sembra riprendere la tematica antiquata dello Stato paternalistico delineata nel *Patriarca* del Filmer, costituisce, in effetti, l'aspetto più problematico del pensiero di Jonas. È stato osservato: «come può essere immaginata oggi una responsabilità collettiva dell'umanità?»¹⁷. Il sistema politico-economico occidentale, a causa della sua natura intrinseca, sembra francamente incapace di un'auto-regolamentazione che contrasterebbe proprio, non solo in linea di principio, con le sue stesse premesse. E poi, «chi sarebbe chiamato ad esercitare tale responsabilità, e soprattutto le decisioni che ne derivano?»¹⁸. Il problema non consiste tanto nella prospettiva di un governo mondiale - una prospettiva assai incerta, nonostante la fine apparente del bipolarismo est-ovest - ma nel fatto che ad un governo mondiale siano assegnati dei compiti *etici*. Si tratta insomma di stabilire, almeno in via ipotetica, se alla cieca autonomia del mercato e dello sviluppo tecnico e scientifico, sia preferibile un centro decisionale, dotato di responsabilità per l'intera umanità. È questa una domanda a cui oggi nessuno può realisticamente rispondere. Ma è una domanda che sposta l'intero problema dal piano etico ad un piano politico. In definitiva, uno Stato modellato secondo parametri paternalistici, utopicamente immaginato con una capacità di governo su

¹⁶ H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., pp.124 sgg.

¹⁷ Condivido, in questa prospettiva, le obiezioni relative a questo punto (nonché le considerazioni conclusive), di A. Dal Lago, *Introduzione a H. Jonas, Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, cit., pp. 23-24.

¹⁸ *Ivi*, p. 24.

scala planetaria, inceppato dall'irrisolto dilemma di una mancata distinzione di politica e morale, con una venatura quindi di «Stato etico», non è certamente il miglior ingrediente per una buona ricetta politica, a cui per altro difetta qualsiasi ipotesi di intelaiatura istituzionale.

3. Se questi appaiono i limiti più vistosi della proposta filosofica di Jonas, un tentativo organico di cogliere il senso complessivo di quel progetto teorico e di sottoporre ad una accurata analisi le articolazioni che ne compongono lo schema ermeneutico è quello avviato da un gruppo di studiosi che, su iniziativa dell'Istituto di Filosofia e di Scienze umane della libera Università di Bruxelles, ha pubblicato una miscellanea dal titolo *Hans Jonas. Nature et Responsabilité*¹⁹.

Centrando il progetto jonasiaco intorno alla endiadi di natura e responsabilità, Marie-Geneviève Pinsart, curatrice del volume insieme con Gilbert Hottois, passa rapidamente in rassegna i principali aspetti della tematica sollevata da Jonas ed anticipa l'approccio critico che caratterizza l'insieme dei contributi raccolti nel volume.

Il «principio responsabilità» è visto saldamente ancorato ad una fondazione teorica di carattere teleologico. Jonas, sottolinea la Pinsart, considera la natura come un vettore, un segmento orientato di cui si distingue difficilmente l'origine, ma facilmente l'estremità (l'essere umano). Egli applica all'evoluzione naturale una griglia di interpretazione finalistica che rivela una continuità gerarchica tra tutti gli esseri umani: questa genealogia delle finalità individua, persino nelle forme di vita più elementari e primitive, le tracce di una intenzionalità, che culmina nell'essere umano, un essere altamente finalizzato e libero produttore di finalità. La natura umana condivide con la natura organica una stessa modalità d'essere, il metabolismo, vale a dire la preoccupazione costante di trasformare la materia per conservarsi ed ostacolare il non-essere. Jonas rivela già nel metabolismo la presenza sottile della libertà, dell'interiorità, della soggettività, della finalità e del valore. Questo inserimento dell'essere umano nella natura si pone anche come risposta all'antropocentrismo nichilistico che governa lo sviluppo tecnico-scientifico e la manipolazione oggettivante della natura, neutralizzata di ogni valore assiologico. L'uomo deve riconoscere e rispettare dei valori

¹⁹ *Hans Jonas. Nature et Responsabilité*, a cura di G. Hottois e M.-G. Pinsart, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1993.

assoluti, creati indipendentemente dal giudizio umano. Questa scoperta, rileva la Pinsart, «solleva però profondi interrogativi sulla libertà reale dell'essere umano»²⁰. D'altra parte, Jonas non considererebbe la specie umana come una tappa qualsiasi dell'evoluzione, non ammetterebbe che il vettore naturale possa scoccare la sua freccia sempre più lontano nel tempo e nello spazio: «La presenza di altre forme di vita nell'universo, il fatto che l'essere umano possa raggiungere altri luoghi oltre la terra, sarebbero delle possibilità alle quali egli non pensa»²¹. La minaccia dell'apocalisse, l'euristica della paura, la critica dell'utopia e del progresso tecnico-scientifico alla base dell'etica jonasiana poggiano, per la Pinsart, su questa concezione dell'essere umano e delle sue condizioni esistenziali.

Per quanto riguarda *Il principio responsabilità*, la Pinsart nota che è l'attuale stato della civiltà tecnologica a spingere Jonas ad introdurre un imperativo destinato a guidare il processo tecnico-scientifico e ad illuminare le decisioni politiche. Per evitare l'alterazione o la scomparsa della natura e dell'essere umano, per Jonas è necessario che l'etica poggi su un'esigenza assoluta, universalmente riconosciuta. Questa si unisce all'esistenza (la vita) che, in quanto finalità o volere in sé, esige la sua realizzazione imponendo all'essere umano una responsabilità nei suoi riguardi. Il dover-essere dell'esistenza implica quindi un dover-agire da parte dell'umanità.

Il tema della responsabilità, così introdotto, è ampiamente sviluppato e criticato. Il modello teorico su cui si basa non reggerebbe: gli si rimprovera, anzitutto, una cattiva comprensione dell'impresa tecnico-scientifica e del suo modo di procedere. «Jonas - obietta la Pinsart - sembra non comprendere che, facendo dell'euristica della paura un mezzo per impedire i progressi scientifici "apocalittici", tenta di distruggere il male (il male legato alla tecnologia) utilizzando la causa (il sentimento della paura) di questo male»²². L'euristica della paura, insomma, si avvolgerebbe in un giro vizioso. Ma non minore ambiguità caratterizzerebbe il risvolto politico della proposta jonasiana. La Pinsart sostiene che la concezione del ruolo della politica è basata in Jonas sulla paura dell'apocalisse e sullo stato di emergenza. Ora, questa dramma-

²⁰ M.-G. Pinsart, *Introduction a Hans Jonas: Nature et responsabilité*, cit., p. 7.

²¹ *Ivi*, p. 8.

²² *Ibidem*.

tizzazione (non realistica) potrebbe essere positiva se rianimasse lo spirito critico e il senso di responsabilità, ma «diventa negativa, allorché impedisce, persino con le migliori intenzioni, il gioco democratico e lo sforzo di spiegare e convincere piuttosto che di imparare semplicemente un comportamento "salutare"»²³.

4. Passiamo ora ad una breve presentazione di un penetrante saggio di Gilbert Hottois, che, sempre in questa raccolta curata con la Pinsart, propone *Une analyse critique du néo-finalisme dans la philosophie de H. Jonas*²⁴. Questo testo, col permesso dell'Autore, qui di seguito si pubblica in traduzione italiana ed in seguito noi ad esso faremo riferimento.

Hottois esordisce affermando che la presa di coscienza della vulnerabilità della natura e del pericolo effettivo in cui si trovano l'essenza e l'esistenza umane ha spinto Jonas a fondare teoricamente l'etica su una concezione finalistica della natura. Infatti, perché l'etica della responsabilità abbia nei confronti dell'essere umano e del suo ambiente conseguenze pratiche effettive, è necessario che si fondi su un valore che esiga di essere preservato a tutti i costi. Ecco perché Jonas, sostiene Hottois, combatte il nichilismo sotteso all'azione tecnologica, stabilendo la presenza di finalità create *a priori* e attive in tutta l'evoluzione naturale di cui l'essere umano costituirebbe il risultato finale. Ricorrendo agli argomenti esposti da Jonas in *The Phenomenon of Life* (del 1963) e ne *Il principio responsabilità* (1979), Hottois riassume la posizione di Jonas dal punto di vista finalistico in questi termini. Egli cercherebbe, anzitutto, di dimostrare una genealogia biologica della finalità (dagli organismi più piccoli e primitivi all'essere umano) e criticerebbe gli aspetti filosofici del darwinismo. Questa analisi evidenzerebbe una continuità tra gli esseri viventi, compreso l'uomo, ma alla fine gli assicurerebbe una posizione preminente, in un universo orientato antropocentricamente.

Nell'universo discorsivo di Jonas, poi, un presupposto di fondo, di matrice husserliana e heideggeriana, sarebbe il rifiuto di tutta l'ipostasi ontologica del metodo scientifico, criticato come obiettivistico e assiologicamente neutro. Da questa opzione preliminare conseguirebbe in Jonas la superiorità dell'essere, come unico detentore di predicati assiolo-

²³ *Ivi*, p. 9.

²⁴ G. Hottois, *Une analyse critique du néo-finalisme dans la philosophie de H. Jonas*, *ivi*, pp. 17-36.

gici, sul non-essere e il relativo disimpegno della deontologia in seno all'ontologia. Sullo sfondo della complessa costellazione categoriale jonasiana opererebbe un'individuazione fenomenologica della finalità nel mondo naturale e umano. Il senso infatti della prognosi jonasiana, ispirata ai principi dell'etica della responsabilità, è quello di proporre all'umanità intera la stipula di un contratto di pace con la natura, in un accordo che garantisca all'uomo una sopravvivenza degna del posto che occupa nell'universo.

Tutte queste argomentazioni si espongono però, a giudizio di Hottois, a numerose riserve. La concezione jonasiana della scienza misconoscerebbe la portata reale di quest'ultima e dei principi che sottendono la sua azione. «La critica dell'ipostasi sotto forma di ontologia di alcuni principi metodologici della scienza moderna è legittima, sebbene molto poco originale»²⁵. La critica abituale dello scientismo e del tecnicismo, nella quale l'argomentazione di H. Jonas si inscriverebbe, fa parte di un dibattito intra-filosofico, che ragiona più su un'immagine ideologica della scienza che non sui suoi effettivi contenuti di verità: «La critica di H. Jonas non è fallace, è semplicemente debole e si alimenta con una percezione insufficiente di ciò che è la scienza - la Ricerca e lo Sviluppo tecnoscientifici - oggi»²⁶. La conseguenza di questo equivoco, sostiene Hottois, è che gli esperti non possono ascoltare le "ragioni" di Jonas. I concetti di natura e di evoluzione, con i quali egli lavora, non sono conseguentemente all'altezza del livello reale raggiunto dalla scienza e dalla tecnica: «essi si caratterizzano per un confinamento antropocentrico, sorprendente nella misura in cui H. Jonas combatte proprio gli eccessi dell'antropocentrismo»²⁷.

La natura, poi, sarebbe per Jonas essenzialmente la natura *terrestre*. La sua comprensione evolutiva della natura respinge l'intera prospettiva cosmica, aperta al livello temporale e spaziale. «Tutto sommato, la filosofia della natura di H. Jonas sembra potersi avvicinare a quella di Aristotele perché in effetti, malgrado alcune parvenze di modernità (apertura all'evoluzionismo), la sua rappresentazione della *physis* non è molto lontana da quella del filosofo greco». Da questo punto di vista, è «in modo retorico che Jonas si apre alla nozione di evoluzione, per trar-

²⁵ G. Hottois, *Un'analisi critica del neo-finalismo nella filosofia di H. Jonas*, infra, p. 96.

²⁶ *Ivi*, p. 97.

²⁷ *Ivi*, p. 98.

ne argomento in un senso che la considerazione del *cosmos* in evoluzione proposta dalle tecnoscienze non ammette»²⁸.

Jonas, inoltre, definirebbe la natura umana da salvaguardare come finalizzatrice in totale libertà, ma di fatto impedirebbe che essa si realizzi in una dimensione che non sia unicamente quella simbolica: «H. Jonas tende a chiudere la questione “Che cosa è l’uomo?”, cioè finge di avere una risposta alla domanda, di disporre della vera immagine dell’uomo», ma in realtà egli la «fa coincidere con l’uomo naturale - culturale, il vivente simbolico che deve assumere la sua condizione simbolicamente, cioè nel e attraverso il solo scarto simbolico»²⁹.

Infine, contrariamente a ciò che affermerebbe Jonas, la valorizzazione dell’essere può effettuarsi solo se, parallelamente, il non-essere viene svalutato, cioè diventa soggetto di una attribuzione di valore, di predicazione assiologica. Si tratta dell’argomentazione fondamentale che, legando l’essere e il bene nel momento in cui afferma la superiorità dell’essere sul non-essere, giunge alla conclusione secondo la quale «l’essere deve essere». E conseguentemente l’essere e il dover essere non sono separati da un abisso ontologico, ma piuttosto il contrario. Hottois ricorda che l’argomento jonasiano si svolge schiematicamente in questi termini: «la semplice possibilità di essere valorizzato o svalutato costituisce un “di più”, un valore. Ora, soltanto ciò che è si può predicare che sia buono o cattivo. La capacità per il valore è anche un valore in qualche modo presupposto da ogni (s) valutazione? Esso esige l’essere che, così, prevale sul non-essere invalutabile. Essendo valore o bene, l’essere *deve* dunque essere»³⁰. L’argomento, a giudizio di Hottois, si contraddice nella misura in cui Jonas svaluta necessariamente il non-essere in rapporto all’essere, che diventa *ipso facto* capace di “valore”.

In conclusione, Hottois sostiene che «l’introduzione del finalismo nella filosofia della natura in evoluzione conduce ... ad un’attitudine reazionaria sul piano della promozione della libertà nell’umanità di oggi e di domani»³¹. Ciò non significa, aggiunge Hottois, che tutte le critiche e gli avvertimenti di H. Jonas siano sbagliati o esagerati. E’ abusiva solamente «la volontà di fondazione di H. Jonas che appare come mo-

²⁸ *Ivi*, p. 99.

²⁹ *Ivi*, p. 100.

³⁰ *Ivi*, p. 101.

³¹ *Ivi*, p. 105.

nologica e totalitaria e la cui conseguenza è quella di portare ad un capovolgimento della difesa della libertà (finalità) in non libertà»³².

Tirando le fila di queste argomentazioni, si possono riassumere in questo modo. Hottois conduce un'analisi critica del finalismo jonasiano partendo dalla denuncia di un equivoco e di un abuso nella valutazione del significato e del ruolo della scienza. Nonostante le intenzioni, poi, la solidarietà umanità-natura risulta in Jonas compromessa da una concezione limitata della natura e del suo processo di evoluzione. Hottois prosegue criticando l'argomento «de-ontologico», lo scivolamento cioè di ogni piano deontologico in un livello sovrastato dal primato dell'ontologia. E la trasposizione ontologica dei contenuti dell'esperienza fenomenologica sarebbe indebita e illegittima, quand'anche s'intenda la fenomenologia - come farebbe Jonas - come «la sola ontologia legittima e possibile distinta dalla metafisica»³³. Il dato di fondo è che Hottois ritiene «intollerabile» il passaggio dalla fenomenologia dell'esperienza alla metafisica, il passaggio cioè «dalla descrizione autoreferenziale della soggettività umana nei suoi rapporti con il mondo a degli enunciati relativi alla realtà indipendente da questa soggettività ed anteriore ad essa»³⁴. Ma, respingendo il rigore fenomenologico così come aveva respinto il rigore scientifico, Jonas si porrebbe in una posizione «dogmatica» e «ingiustificabile», attestata dall'introduzione della nozione confusa di «soggettività senza soggetto», al limite dell'animismo. Quel che Hottois rileva, infine, con particolare energia, è che la posta in gioco pragmatica del discorso teorico di Jonas suscita due importanti blocchi di obiezioni e di riserve.

Per quel che riguarda la politica, *Il principio responsabilità* incoraggierebbe il dubbio, se non una vera diffidenza, verso la democrazia e quel complesso di valori che la sostengono. Nei confronti dello sviluppo tecnico-scientifico e della libertà di ricerca, nessun dubbio che l'euristica della paura, che vede ovunque minacce contro l'umanità autentica, frenerebbe il progresso scientifico e vieterebbe interi settori di ricerca.

In definitiva, Hottois, pur riconoscendo le buone intenzioni e la fondatezza di molti moniti e avvertimenti lanciati da Jonas, ritiene di non potere attenuare il rigore di un'analisi critica dei presupposti logici

³² *Ibidem.*

³³ *Ivi*, p. 103.

³⁴ *Ivi*, pp. 103-104.

e delle procedure argomentative che sottendono *Il principio responsabilità*. Il principale imputato è il finalismo, che Jonas introdurrebbe abusivamente nella filosofia della natura in evoluzione e che, in virtù di un dogmatismo metafisico, condurrebbe ad aporie inaccettabili sul piano della promozione dello spirito critico e della coscienza di libertà per un'umanità che non voglia rinunciare all'esercizio dei valori di fondo della ragion pratica, che sono l'autonomia intellettuale e la responsabilità morale.

5. Il rigore ermeneutico che sorregge molte delle prese di posizione che si sono registrate a proposito de *Il principio responsabilità* - e che circola anche nelle pagine di Hottois, della Pinsart o di altri critici -, se ha condotto taluno ad analisi severe e a giudizi fortemente polemici, non impedisce, anzitutto, di rilevare che ci muoviamo su un terreno aspro e accidentato, com'è quello del discorso morale, in cui le opzioni ideologiche giocano un ruolo dirimente, con la tendenza a far passare per giudizi di fatto o analitici giudizi che sono di valore e presuppongono quindi scelte di campo *a priori*, in uno scenario in cui comunque l'ontologia o la metafisica assumono il ruolo di un autentico campo di Marte per opposte e avverse esercitazioni. L'accettazione o meno della prospettiva ontologica e/o metafisica diventa un discrimine di fondo, rispetto al quale il resto è struttura argomentativa o deduzione logica, ma non si può criticare questa perché non si condivide quella.

L'analisi critica non esime, soprattutto, dal dover constatare che ci troviamo di fronte ad un testo che ha la forma del trattato ed il valore di un classico. *Il principio responsabilità* ha il contenuto, l'intelaiatura concettuale e lo stile del trattato di morale, sulla scia della grande tradizione della filosofia classica tedesca, ed in questo senso il referente teorico con cui si misura Jonas è il modello epistemologico per eccellenza: la *Critica della ragion pratica*. Un modello antiquato per Jonas, dal momento che escludeva dalla sua visuale d'osservazione e riteneva quindi neutrale sotto il profilo etico tutta quanta la sfera della *techne* (abilità manuale), fatta eccezione per la medicina. Il significato etico faceva parte del rapporto diretto dell'uomo con il suo simile, incluso il rapporto con se stesso: la formulazione dell'imperativo categorico è perentoria ma individuale («*Agisci in modo che ...*»). In questa sfera, l'entità «uomo», e la sua condizione di fondo, viene considerata costante e non essa stessa oggetto della *techne* che plasma. Il bene o il male, di cui si doveva occupare l'agire, si manifestava nell'azione, nella *prassi* stessa oppure nella

sua portata immediata e non era oggetto di pianificazione a distanza. Perciò l'etica aveva a che fare con la dimensione dell'*hic et nunc*, con le occasioni quali si presentano agli uomini, con le situazioni ricorrenti e tipiche della vita privata e pubblica³⁵. Rispetto a queste caratteristiche dell'etica tradizionale, Jonas propone, anche se il termine non ricorre nelle pagine de *Il principio responsabilità*, una sorta di *rivoluzione o rottura epistemologica*. Cambia il soggetto dell'azione morale, che da individuale tende a diventare collettivo, universale, in relazione alle nuove emergenze (sviluppo impetuoso e tendenzialmente travolgente della tecnica, minaccia all'ecosfera, ingegneria genetica) che hanno una dimensione planetaria. Lo schema morale si dilata, fino a comprendere ogni rapporto con il mondo extraumano e con la *techne*, ed acquista sempre di più il carattere dell'*etica applicata*, ad iniziare dalla bioetica. Assume un carattere predittivo, non più schiacciato sull'immediato, e si proietta sul futuro, coinvolgendo responsabilità pubbliche nei confronti delle nuove generazioni. Il soggetto e l'oggetto dell'azione morale cessano di restare inchiodati ai poli opposti di un rapporto fisso e immutabile e tendono ad assumere relazioni dinamiche e mutevoli, in rapporto ad un processo evolutivo che investe sia la natura che l'umanità. Questo processo, poi, viene interpretato nel quadro di un'attribuzione finalistica di senso e di valore.

E' stato obiettato che Jonas tratterebbe questioni urgenti e scottanti con una griglia concettuale che in effetti può sembrare a prima vista obsoleta e «inattuale». In realtà, nonostante altri orientamenti teorici - dalla fenomenologia alla teoria della giustizia, dall'agire comunicativo all'etica del discorso - abbiano percorsa molta strada rispetto al modo tradizionale di affrontare le questioni etiche, è incontestabile che *Il principio responsabilità* segnali problemi cruciali del nostro tempo storico,

³⁵ Sui tratti distintivi e sui criteri del modello tradizionale di etica, esemplarmente identificati nello schema kantiano, cfr. H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., pp. 7 sgg. Il testo preso di mira è la *Fondazione della metafisica dei costumi*, cui si rimprovera di aver notevolmente sminuito l'importanza dell'aspetto cognitivo dell'agire morale, riducendola ulteriormente anche rispetto ad Aristotele, per il quale pure la conoscenza necessaria per garantire la moralità dell'azione non ha nulla a che fare con il sapere oggettivo. L'importanza di tale confronto con i classici è attestata dal fatto che queste pagine sull'etica tradizionale, poste all'inizio de *Il principio responsabilità* per descrivere la «mutata natura dell'agire umano», tornano immutate nel testo, col titolo di *Tecnologia e responsabilità. Riflessioni sui nuovi compiti dell'etica*, nel primo dei saggi raccolti in *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, cit., pp. 45 sgg.

per un verso utilizzando un armamentario teorico «antiquato» per temi che qualcuno può anche considerare vetusti e «antiquati» (ma investono argomenti come la vita, la morte e il futuro dell'uomo) e per un altro verso sottraendo ad un destino di pietrificazione e di inerte catalogazione storiografica vecchi e insoluti dilemmi, come il rapporto tra spirito e corpo, finalità e causalità, essere e dover essere. Su questi nodi essenziali dell'analitica dell'esistenza umana si sofferma *Il principio responsabilità*, esibendo il peso e l'autorevolezza di un classico.

Il rigore interpretativo non può far dimenticare, infine, che il grido d'allarme lanciato da Jonas sulle prospettive minacciose della civiltà tecnologica e la conseguente esigenza di promuovere una sfida umanistica all'insegna dell'imperativo della responsabilità hanno colto nel segno. Se, come ha rilevato una volta Hegel, «la scissione è la fonte del bisogno della filosofia»³⁶, un'umanità potenzialmente scissa dal suo futuro richiede una ricomposizione di questa scissione e *Il principio responsabilità* gliene indica la prospettiva o, almeno, una prospettiva ragionevole. È questo il motivo che ha decretato il "successo" del libro di Jonas, imponendolo alla discussione e al confronto critico. Occorre anche aggiungere che gioca a favore di Jonas la posizione di equilibrio e di cautela (una forma di aristotelica *mesotes*) che caratterizza il suo «principio responsabilità» rispetto ad altri due famosi «principi» che hanno ispirato la filosofia del Novecento: Il «principio speranza»³⁷ di Bloch, a cui Jonas risolutamente ed esplicitamente si contrappone, ed il «principio disperazione» di Anders, che resta sullo sfondo e in penombra, ma non per questo è meno presente nell'opera jonasiana.

Certo, il «principio responsabilità» indica una possibile via d'uscita dalla condizione di paura e di minaccia del nostro tempo, fondandola su un presupposto metafisico. Ma se, invece di accapigliarsi su questo fondamento, si riflettesse più pacatamente sull'alternativa da proporre invece di quella fatta valere da Jonas, certamente l'ermeneutica perderebbe in acribia filologica, ma sicuramente ne guadagnerebbe la ragionevolezza dei comportamenti umani.

³⁶ G.W.F. Hegel, *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, in *Primi scritti critici*, trad. it. di R. Bodei, Milano, Mursia, 1971, p. 13.

³⁷ Un'accorata difesa del «principio speranza» contro la pretesa del «principio responsabilità» di «dichiarare la bancarotta delle utopie e delle speranze sociali» è sostenuta da R. Bodei, *La speranza dopo il tramonto delle speranze*, in "Il Mulino", 1991, n. 1, pp. 5-13.