

La posizione di Hans Jonas nella storia della filosofia tedesca¹

Vittorio Hösle

In memoria di Lore Jonas, senza la quale non ci sarebbe stato *Organismo e libertà* e quindi neppure *Il principio responsabilità*.

Victor Eremita (alias Kierkegaard) ha naturalmente ragione: l'esteriorità non è l'interiorità. Eppure, spesso non abbiano altra scelta che avvicinarci all'interiorità attraverso l'esteriorità e, anche quando esistono alternative, il percorso attraverso l'esteriorità può portarci all'interiorità in modo più rapido e sicuro rispetto ad altre vie d'accesso. Poiché nell'esteriorità, l'interiorità può benissimo trovare un'espressione adeguata. In ogni caso, la storia della ricezione appartiene all'esteriorità di un pensiero. Un pensatore ne è responsabile solo in parte, perché tutti noi sappiamo che le ricezioni sono spesso scorrette e determinate da ridicole coincidenze. Eppure, la storia della ricezione di un'opera non testimonia solo qualcosa dei destinatari ma anche di ciò che deve essere recepito. È quindi opportuno avviare alcune riflessioni sulla ricezione di Jonas.

Uno degli aspetti più sorprendenti, seppur esteriori, della filosofia di Jonas è la sua ascesa certo molto tardiva, quanto però rapida, alla fama mondiale. Soprattutto in Germania, Jonas ha raggiunto una popolarità che difficilmente è stata concessa a qualsiasi altro filosofo del XX secolo: il pensiero di Edmund Husserl era troppo tecnico per attirare circoli più ampi, e ci sono ragioni fin troppo note per cui Martin Heidegger non è asceso al rango di quegli autori a cui si fa facilmente riferimento ad esempio in occasioni pubbliche. In ogni caso, non conosco nessun altro filosofo tedesco del XX secolo cui sia stata eretta

¹ Trad. it. di G. Battistoni. Il testo originale, pubblicato qui per la prima volta in traduzione italiana, è: V. Hösle, *Hans Jonas' Stellung in der Geschichte der deutschen Philosophie, in Weiterwohnlichkeit der Welt. Zur Aktualität von Hans Jonas*, a cura di C. Wiese e E. Jacobson, Philo, Berlin-Wien 2003, pp. 34-52 [NdT].

una statua come a Jonas nella sua città natale, Mönchengladbach, e anche il fatto che sia stato emesso un francobollo commemorativo già dieci anni dopo la sua morte è un onore che non è capitato a molti pensatori tedeschi del nostro tempo. Infine, l'influenza di Jonas sul movimento ambientalista è stata notevole anche dal punto di vista dei contenuti². Come si spiega questo successo, tanto più sorprendente se si considera che prima del 1979, anno di pubblicazione di *Das Prinzip Verantwortung* (*Il principio responsabilità*), Jonas era noto soprattutto agli specialisti di patristica e gnosticismo come storico della filosofia e della religione, e che il libro che egli stesso considerava il più importante, *The Phenomenon of Life* (pubblicato in inglese nel 1966, in tedesco nel 1973 con il titolo *Organismus und Freiheit*) è rimasto in gran parte inosservato fino a quando, sulla scia delle discussioni su *Il principio responsabilità*, divenne chiaro che in realtà esso costituisce le fondamenta delle argomentazioni dell'opera successiva? Si rende inoltre necessario spiegare il fatto che l'opera di Jonas ha avuto impatto inizialmente in Germania, sebbene la sua lingua non fosse al passo con lo sviluppo del tedesco dal 1933, come lui stesso ammise senza alcuna civetteria³, e da allora è stata recepita in molti altri Paesi europei e asiatici, ma poco negli Stati Uniti, in cui Jonas morì da cittadino e in cui fu attivo per quasi quattro decenni della sua lunga vita.

Un motivo del successo di Jonas in Germania può essere stata la sua origine ebraica: leggendolo e/o lodandolo, si poteva pensare di contribuire a riparare ai crimini compiuti dai tedeschi contro gli ebrei. Ma ammesso che questo abbia contribuito, non ha comunque svolto un gran ruolo; perché dopotutto un successo simile non è stato affatto concesso a tutti gli intellettuali ebrei emigrati. No, è stato il contenuto dell'opera a favorirne la ricezione. In ciò, da un lato ha avuto un ruolo l'argomento: a partire dal primo rapporto del Club di Roma, negli anni Settanta il problema ecologico aveva iniziato ad essere percepito per la prima volta a livello mondiale, e il fatto che già alla fine di quel decennio, decisivo per il riconoscimento del proble-

² L'influenza di Jonas si estende al diritto costituzionale. Si veda J. Schubert, *Das "Prinzip Verantwortung" als verfassungsstaatliches Rechtsprinzip: rechtsphilosophische und verfassungsrechtliche Betrachtungen zur Verantwortungsethik von Hans Jonas*, Nomos, Baden Baden 1998.

³ H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1979; trad. it. a cura di P.P. Portinaro, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Torino, Einaudi, p. XXX [NdT: il testo è citato nell'edizione italiana].

— Vittorio Hösle, La posizione di Hans Jonas nella storia della filosofia tedesca —

ma ambientale, fosse proposta una teoria matura con le basi di un'etica per la civiltà tecnologica suscitò un ammirato stupore. Evidentemente, qualcuno aveva accumulato per molti decenni provviste di teoria che ora sapeva utilizzare per l'elaborazione filosofica di una questione etico-politica riguardante il destino dell'umanità. Anche il fatto che *Il principio responsabilità* si presentasse come un'opera contrapposta a *Il principio speranza* di Ernst Bloch contribuì al suo successo: i conservatori, scettici o addirittura ostili al marxismo, potevano trovare in Jonas una brillante critica di una mentalità che esigeva la soddisfazione di sempre più bisogni e che per buoni motivi rifiutavano, e gli uomini di sinistra, che intuivano le tendenze distruttive del capitalismo moderno, trovavano in lui una conferma delle loro preoccupazioni. È vero che la difesa dell'Unione Sovietica da parte di Jonas nel capitolo V de *Il principio responsabilità* è una delle parti più problematiche e provocatorie della sua opera, che in seguito abiurò; ma ciò che affascinava anche gli antimarxisti intelligenti era il fatto che Jonas sperava di impiegare l'ideologia marxista come nobile menzogna per le masse, per animarle a ideali ascetici. La sezione *Può l'entusiasmo per l'utopia essere trasformato in entusiasmo per l'austerità?* con l'eloquente sottotitolo (*Politica e verità*), nella sua grandiosa mescolanza di platonismo e machiavellismo, fa parte dei testi più viscerali della filosofia politica del secolo scorso, e il fatto che termini con le parole «L'autore è preparato al rimprovero di cinismo e non desidera contrapporgli l'assicurazione delle sue buone intenzioni»⁴, doveva rendere Jonas interessante proprio per coloro che non consideravano il *buonismo* la soluzione al problema della morale. Allo stesso tempo, era chiaro a ogni acuto interprete che la contrapposizione di questa assicurazione, che non sarebbe stata per nulla di aiuto a un Carl Schmitt perché sarebbe stata interpretata solo come machiavellismo alla seconda potenza, in Jonas era superflua per ragioni completamente diverse: chiunque non fosse ancora stato colpito dall'integrità di quest'uomo e del suo pensiero, non sarebbe stato convinto in realtà nemmeno da una tale dichiarazione. Il fatto che alla fine degli anni Settanta, dopo un decennio estremamente ideologizzato, fosse affascinante una tale autonomia intellettuale, che cercava di trarre aspetti positivi dall'Unione Sovietica su basi valoriali conservatrici, era davvero un segno pieno di speranza.

⁴ Ivi, p. 191.

Ancora più importante dell'argomento in sé è stato il modo in cui esso è stato trattato. Già prima di Jonas – si pensi a John Passmore⁵ – c'erano state solide ricerche su questioni etiche ambientali, ed era del resto prevedibile che, dopo il successo del suo libro, l'etica ambientale sarebbe fiorita nella filosofia accademica (né fu sorprendente che alcuni degli autori più recenti trovassero necessario sottolineare le loro buone intenzioni). Ma ciò che contraddistinse il progetto di Jonas da lavori meritori come, ad esempio, quelli di Dieter Birnbacher⁶ era la pretesa metafisica. Non è affatto esagerato affermare che da Immanuel Kant in poi non c'è stato quasi più un esperto di etica nel cui approccio la metafisica dell'etica giocasse un ruolo così decisivo come in Jonas: l'utilitarismo, ad esempio, nonostante tutti i suoi progressi materiali rispetto a Kant, non è una delle scuole etiche caratterizzate da riflessioni sullo status del dover essere all'interno dell'essere. Il nuovo ponte tra metafisica ed etica era così affascinante perché Jonas non si limitava a ritornare ad una più antica posizione, ma giustificava il suo ritorno con la situazione presente: la peculiarità dei nostri doveri verso le generazioni future e la necessità di una nuova interpretazione della natura. Il fatto che il ricorso ad una forma di pensiero apparentemente obsoleta avvenisse in un linguaggio arcaico contribuì probabilmente al fascino dell'opera: si aveva l'impressione che il meglio della filosofia tedesca, che nel 1933 era stato espulso o pervertito, quasi chiamasse a fare i conti con il futuro da un passato che si credeva scomparso, e questa peculiare mescolanza di modalità temporali in un presente disorientato è stato sicuramente uno dei fattori decisivi del successo di Jonas.

Inoltre – e questo spiega la rapida ricezione di Jonas in Germania e quella ancor oggi esitante nel mondo anglosassone –, il suo pensiero era radicato in modo molto particolare nella tradizione tedesca. Questo non è immediatamente evidente, perché Jonas non è uno di quei pensatori che discutono dettagliatamente le loro fonti e i loro predecessori; ma, come vorrei mostrare di seguito, è comunque vero. La posizione unica di Jonas nella storia della filosofia tedesca consiste nel fatto di aver saputo rendere fruttuosi gli stimoli di Heidegger alla filosofia mondiale e, allo stesso tempo, di essere uscito dall'impasse in cui

⁵ J. Passmore, *Man's Responsibility for Nature*, Duckworth, New York 1974; trad. it. di M. D'Alessandro, *La nostra responsabilità per la natura*, Feltrinelli, Milano 1986.

⁶ D. Birnbacher, *Verantwortung für zukünftige Generationen*, Philipp Reclam, Stuttgart 1988.

— Vittorio Hösle, La posizione di Hans Jonas nella storia della filosofia tedesca —

il suo pensiero aveva condotto la filosofia. Questo gli riuscì ripensando i principi decisivi dell'etica kantiana e della filosofia hegeliana dell'organico – non direttamente ma *per vie traverse*, ovvero attraverso la materia stessa, come gli si era rivelata nel confronto con le moderne scienze biologiche e i problemi etici delle loro conseguenze tecniche – e applicandoli alla situazione presente. Per coloro che, come l'autore di questo saggio, difendono la tesi per cui determinati tipi fondamentali di filosofia ricorrono regolarmente⁷, il riavvicinamento di un allievo di Heidegger alle posizioni della filosofia classica tedesca – non per erudizione storicistica, ma per problemi immanenti al presente stesso – è stata una conferma molto gradita di quella teoria generale della storia della filosofia e della speranza, ad essa collegata, di un rinnovamento della tradizione dell'idealismo oggettivo.

Ciò che in definitiva rese Hans Jonas così interessante per la borghesia colta tedesca era che egli promuoveva la metafisica con una disinvoltura e originalità che non erano quasi più possibili in Germania, proprio per motivi politici: si doveva per così dire essere americani per permetterselo, così come ci si poteva permettere la sua critica alle «ingenuità liberali»⁸ e le sue riflessioni sull'incuria costituzionale a danno delle generazioni future nella democrazia moderna⁹ solo se si era lasciata la Germania nel 1933 con il voto di «non tornare mai più se non come soldato in un esercito invasore»¹⁰. Forse sta in questo uno dei motivi più importanti del fascino del pensiero di Jonas: con l'abominio pressoché insuperabile del nazionalsocialismo e del comunismo sovietico, sono state squalificate tutte quelle alternative politiche e intellettuali al tipo occidentale di democrazia di massa fondata sullo Stato sociale e alla sua legittimazione sulla base di una teoria del consenso, che erano state prese in considerazione in vari Paesi europei nei primi tre

⁷ V. Hösle, *Wahrheit und Geschichte: Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1984; trad. it. di A. Tassi, *Verità e storia. Studi sulla struttura della storia della filosofia sulla base di un'analisi paradigmatica dell'evoluzione da Parmenide a Platone*, Guerini e Associati, Milano 1998. La mia tesi è stata confermata anche dalle varianti contemporanee dell'idealismo oggettivo di Robert Brandom e John McDowell, per molti versi complementari alla filosofia jonasiana, nella quale non hanno trovato spazio temi logici, gnoseologici e di filosofia del linguaggio, come neppure lo stile della filosofia analitica.

⁸ H. Jonas, *Il principio responsabilità* cit., p. 223.

⁹ Ivi, pp. 29-30.

¹⁰ H. Jonas, *Erkenntnis und Verantwortung*, Lamuv, Göttingen 1991, p. 58. Il libro contiene la conversazione di Jonas con Ingo Hermann nella serie *Zeugen des Jahrhunderts*.

decenni del XX secolo. Da un lato, ciò è fin troppo comprensibile; è davvero difficile scrivere una biografia di Stefan George, ad esempio, senza affrontare il fatto che il suo elitismo affascinò molti nazional-socialisti¹¹. Ma se, come Jonas, si considera Hitler una coincidenza¹², allora sorge inevitabilmente la domanda su come valuteremmo oggi, ad esempio, Nietzsche, George e Heidegger se Hitler non fosse salito al potere. Può darsi che alcune di queste alternative, che logicamente non sono affatto legate al totalitarismo, contengano idee da cui si può imparare, soprattutto alla luce delle enormi difficoltà delle democrazie moderne nell'affrontare i problemi ambientali. Jonas ha fatto i conti con tale possibilità in modo sorprendentemente imparziale, e la gratitudine del pubblico nei confronti del suo lavoro ha avuto certamente a che fare anche con la sensazione che qui si tenessero aperte nuovamente alternative al politicamente corretto del *mainstream*, di cui la libertà e l'ampiezza dello scambio intellettuale potessero beneficiare pur giungendo alla fine alla conclusione che esse sono da rifiutare.

Di seguito, discuterò innanzitutto l'eredità heideggeriana in Jonas (I) e la rottura con Heidegger nella filosofia della natura (II) e nell'etica (III), affrontando l'oggettiva affinità con le teorie di Hegel e Kant. Poiché ho presentato altrove un'analisi più dettagliata della filosofia di Jonas¹³, posso risparmiarmi di esporre e analizzare in dettaglio le argomentazioni di Jonas. In questo testo mi occupo solo della collocazione storica del suo pensiero. Allo stesso tempo, l'argomento mi permette di toccare la questione se ci sia qualcosa di essenzialmente *tedesco* nella filosofia dei pensatori in discussione.

I.

Provocatoriamente, si può dire che per gran parte dell'opinione pubblica mondiale l'opera di Heidegger ha condotto la filosofia classica tedesca *ad absurdum*. Così come dopo la Seconda Guerra Mondiale fu proibito di parlare di una *particolare via* tedesca e in verità la conquista storica di Adenauer consistette nell'integrare definitiva-

¹¹ Penso all'impressionante biografia di R. Norton, *Secret Germany. Stefan George and His Circle*, Ithaca, NY 2022.

¹² H. Jonas, *Erkenntnis und Verantwortung* cit., p. 81.

¹³ V. Hösl, «Ontologie und Ethik bei Hans Jonas», in *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, a cura di D. Böhler, Befck, München 1994, pp. 105-125.

— Vittorio Hösle, La posizione di Hans Jonas nella storia della filosofia tedesca —

mente la Germania nell'Europa occidentale, così l'estremo anticonformismo del pensiero di Heidegger – ancora indipendentemente dal suo coinvolgimento nel nazionalsocialismo – rese assolutamente imperativo per gli intellettuali tedeschi di fare uno sforzo molto più intenso nel recepire in particolare il pensiero anglosassone rispetto a quanto avvenuto nel XIX secolo, quando Schopenhauer era uno dei pochi filosofi ad aver studiato a fondo David Hume. Jürgen Habermas è stato *il* filosofo rieducatore della Repubblica Federale (in questo senso, anche se probabilmente non gli piacerà sentirselo dire, il suo ruolo nella filosofia è affine a quello di Adenauer nella politica), e il libro di Karl-Otto Apel su Peirce¹⁴ è stato un'espressione pregnante di questa svolta verso l'Occidente (compresi gli Stati Uniti). La critica di Apel e Habermas alla metafisica, sostenuta dalla loro tesi (o meglio: dalla loro particolare interpretazione) dei tre paradigmi della Filosofia Prima¹⁵, era probabilmente intesa anche come un contributo al superamento dell'isolamento della filosofia tedesca, perché permetteva di dialogare con il pragmatismo e la filosofia analitica e doveva portare a una giustificazione, fondata nella teoria della intersoggettività, della democrazia. Solo un filosofo tedesco come Jonas, che dal 1933 viveva in paesi anglofoni, poteva permettersi di continuare a ignorare la filosofia analitica (aveva certamente imparato molto dal britannico Alfred N. Whitehead).

In effetti, si può ammettere che un forte interesse per la metafisica e un interesse molto inferiore per la giustificazione della democrazia, se non il suo chiaro rifiuto, furono due caratteristiche importanti della filosofia tedesca fino al 1945, e che Heidegger ha solo accresciuto queste tendenze fino a renderle intollerabili, ma non le ha in alcun modo create. Naturalmente, la prima parte di questa affermazione è problematica perché non esiste uno spirito nazionale in sé, cioè indipendente dagli individui in cui si manifesta. Ma è comunque corretto sottolineare che certe caratteristiche si riscontrano più facilmente in certe culture piuttosto che in altre, qualunque ne siano le cause. Non voglio qui affrontare la questione se, ad esempio, la concentrazione su una filosofia tedesca nel Medioevo sia più di una delimitazione comoda ma in

¹⁴ K.-O. Apel, *Der Denkweg von Charles S. Peirce. Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1975.

¹⁵ Si veda, per esempio, K.-O. Apel, *Metaphysik und die transzendentalphilosophischen Paradigmen der Ersten Philosophie*, in *Metaphysik: Herausforderungen und Möglichkeiten*, a cura di V. Hösle, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, pp. 1-29.

fin dei conti arbitraria¹⁶: ciò che è chiaro è che, al più tardi a partire dall'uso del tedesco come lingua specialistica della filosofia nel XVIII secolo, è esistita una peculiare filosofia nazionale tedesca.

La maggior parte dei suoi rappresentanti ha i seguenti punti in comune: primo, le radici religiose della filosofia classica tedesca sono forti, più forti che in Francia, per esempio. Allo stesso tempo, la religiosità tedesca è più intellettuale di quella inglese, per non parlare di quella statunitense: la religiosità filosofica in Germania significa semplicemente voler andare a fondo nella comprensione del mondo, anche quando ciò non è in linea con la religione positiva. Già in Jakob Böhme è evidente la straordinaria esigenza di perseguire con la ragione questioni ineludibili relative alla natura di Dio, anche se ciò conduce lontano dall'ortodossia ingenua, e nell'Idealismo tedesco questa tendenza divenne dominante anche all'interno della filosofia accademica¹⁷. Poiché allo stesso tempo una dottrina volontaristica di Dio incontrava poca simpatia in Germania, diventava in secondo luogo allettante una costruzione aprioristica della realtà: se Dio aveva ragioni razionali per creare questo mondo e nessun altro, in linea di principio doveva essere possibile venire a capo delle strutture del mondo attraverso la riflessione. Anche il grande filosofo tedesco che ha fatto le maggiori concessioni all'empirismo, Kant, è per gli standard britannici un filosofo largamente aprioristico anche nel campo della filosofia teoretica, per non parlare della filosofia pratica, dove è diametralmente opposto all'approccio di Hume. In terzo luogo, l'etica anti-eudemonistica di Kant è stata certamente uno dei programmi più carichi di conseguenze per la filosofia tedesca. In quarto luogo, la sua pretesa di coerenza incondizionata e il rifiuto di posizioni sincretistiche e approssimative sono caratteristiche formali che si ritrovano anche in un pensatore anti-kantiano come Nietzsche. Le radici di Nietzsche nello storicismo sono evidenti, e in effetti si può ravvisare nello speciale interesse per la storia una quinta caratteristica della filosofia tedesca. Probabilmente a causa della sua enfasi speculativa, la filosofia tedesca – sesto punto – ha a lungo disdegnato la possibilità di scendere nei

¹⁶ Si veda L. Sturlese, *Die deutsche Philosophie im Mittelalter: von Bonifatius bis zu Albert dem Großen (748-1280)*, Beck, München 1993.

¹⁷ L'appartenenza della teologia filosofica di Jonas a questa tradizione è evidente. Si veda Th. Schieder, *Weltabenteuer Gottes. Die Gottesfrage bei Hans Jonas*, Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 1998 e la mia critica in: *Theodizeestrategien bei Leibniz, Hegel, Jona*, in *Leibniz und die Gegenwart*, a cura di F. Hermann e H. Breger, Fink, München 2002, pp. 27-51.

— Vittorio Hösle, La posizione di Hans Jonas nella storia della filosofia tedesca —

bassifondi della prassi; a causa della sua dottrina del diritto di resistenza, anche un indiscutibile universalista e repubblicano come Kant non può essere elogiato come pensatore che ha contribuito alla democratizzazione dei tedeschi.

La maggior parte di queste caratteristiche sono facilmente riconoscibili in Heidegger, ma in una nuova miscela che in realtà diventò fatale¹⁸. *Essere e tempo* collega in modo altamente innovativo, persino geniale, quattro filoni filosofici che in precedenza esistevano in modo relativamente indipendente l'uno dall'altro. In primo luogo, *Essere e tempo* prosegue le riflessioni filosofico-trascendentali sui rapporti tra soggettività e temporalità, che partendo da Cartesio e Kant vennero portate a un nuovo livello da Husserl. In secondo luogo, a differenza del primo e del secondo Husserl, Heidegger riesce a gettare un ponte da queste riflessioni a una teoria della storicità, come quella che ha costituito il centro degli sforzi filosofici di Dilthey, che, a mio avviso, è stato più importante per Heidegger di Husserl. In terzo luogo, la temporalità del *Dasein* si acuisce fino alla mortalità; in questo modo, Heidegger riesce a far tornare la morte un tema centrale della filosofia, come non lo era stato per molto tempo, assicurando così una nuova intensità esistenziale alla filosofia. In quarto luogo, la riflessione filosofico-trascendentale è legata ad un ripensamento della questione dell'essere: da un lato, il *Dasein* si distingue per una relazione speciale con l'essere; dall'altro, il *Dasein* è inserito nel mondo e sottratto all'assenza di mondo dell'epochè husserliana.

L'incontro di approcci così diversi rimane una delle più grandi conquiste della storia della filosofia del XX secolo: la grandezza filosofica di Heidegger, in particolare il suo sguardo fenomenologico che ha aperto nuovi strati di realtà, non possono essere – purtroppo! – negati¹⁹. Ma è proprio a causa di questa grandezza che i limiti suggeriti da Heidegger sono ancora più perniciosi. Di particolare rilevanza è il fatto che l'approccio di Heidegger dissolve l'etica. Egli ignora una dottrina morale

¹⁸ Su Heidegger si vedano le mie analisi più dettagliate in: V. Hösle, *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*, Beck, München 1990, pp. 87-8; *Heideggers Philosophie der Technik*, in «Wiener Jahrbuch für Philosophie», n. 23, 1991, pp. 37-53; *Sein und Subjektivität. Zur Metaphysik der ökologischen Krise*, in «Prima Philosophia», n. 4, 1991, pp. 519-541; *The Intellectual Background of Reiner Schürmann's Heidegger Interpretation*, in «Graduate Faculty Philosophy Journal», n. 19/20, 1997, pp. 263-285.

¹⁹ Se si può riconoscere un pensatore anche dai suoi frutti, allora bisogna riconoscere a Heidegger il merito di aver avuto quattro studenti ebrei originali, in parte addirittura grandi. Si veda R. Wolin, *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, Princeton University Press, Princeton 2001.

oggettiva; in definitiva, la morale si riduce al comandamento di consegnarsi alla propria mortalità. Ciò conferisce a *Essere e tempo* l'aspetto di un particolare pathos morale, che è certamente tanto più vuoto in quanto non è mediato da nessuno dei consueti doveri morali. Ciò che in Heidegger può essere consacrato è, ad esempio, che in guerra si guarda la morte negli occhi; tuttavia, si cercherà invano in lui una teoria della guerra giusta. Anzi, tale teoria non è nemmeno concepibile sulla base del suo approccio. Questo vale ancora di più per l'ultimo Heidegger che, sulla scia di Dilthey, eleva l'idea di storicità a teoria dell'incommensurabilità delle varie manifestazioni dell'essere²⁰. L'idea che esista una legge morale universalmente valida è incompatibile con questo approccio, e ancor meno è concepibile un'etica indipendente all'interno di un approccio in cui una soggettività responsabile e autonoma è, per così dire, inghiottita dall'essere. Ciò che è particolarmente irritante nel tardo Heidegger è, di nuovo, che il suo pensiero sembra appartenere alla tradizione metafisica, il che è vero da un lato, ma dall'altro le idee decisive della tradizione metafisica, in particolare la connessione tra metafisica ed etica, sono abbandonate o addirittura trasformate nel loro contrario, dato che l'essere di Heidegger è completamente privo di valori. Mentre chiunque sia legato a quella tradizione riconosce in Nietzsche il suo nemico, la sua distorsione da parte di Heidegger, avvenendo in parte nel linguaggio di quella tradizione, è molto più difficile da intuire e perciò molto più pericolosa. Inoltre, lo storicismo radicale del tardo Heidegger paralizzava la fede nella capacità della ragione umana di riconoscere verità non temporali, in cui tradizionalmente consisteva il compito della metafisica. Dopo la «svolta», Heidegger non si occupa dell'essere e delle sue strutture, ma del modo in cui l'essere viene esperito nelle singole epoche, cioè della storia della metafisica, non della metafisica. Certo, è vero che in questa storia della metafisica, secondo Heidegger, si rivela l'essere stesso (per cui la sua storiografia della filosofia rimane di ispirazione filosofica). Ciò vale anche e soprattutto per l'epoca del più avanzato oblio dell'essere, ovvero quella della moderna tecnologia, di cui Heidegger può in effetti affermare di aver intuito l'essenza e le conseguenze come nessun altro, e prima di ogni altro filosofo – anche se ha potuto solo capitolare di fronte ad essa, in assenza di ogni etica.

²⁰ La migliore presentazione completa del sistema implicito del tardo Heidegger si trova, a mio avviso, in R. Schürmann, *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*, Indiana University Press, Bloomington 1987; trad. it. di G. Carchia, *Dai principi all'anarchia: essere e agire in Heidegger*, il Mulino, Bologna 1995.

— Vittorio Hösle, La posizione di Hans Jonas nella storia della filosofia tedesca —

In cosa si rivela la dipendenza di Jonas da Heidegger?²¹ La sua prima grande opera, i due volumi di *Gnosi e spirito tardo-antico*, dischiuse nuovamente un'epoca della storia dello spirito poco esplorata, attraverso l'applicazione di categorie che Jonas aveva desunto dalla analitica esistenziale di Heidegger, come il «decadimento» [*Verfallen*] e «l'esser-gettato» [*Geworfenheit*]. L'influenza di Heidegger non è meno evidente in *Organismo e libertà*. Forzando un po', si può dire che la forma organica dell'essere di cui si occupa Jonas è una generalizzazione del *Dasein* heideggeriano. La «cura», si potrebbe dire, non è propria di tutti gli organismi, ma può svilupparsi solo sulla base della forma organica dell'essere. La corsa alla morte presuppone la mortalità, che è solo l'altra faccia della vita. Ma perché? Perché la vita è essenzialmente precaria, a causa della sua dipendenza dal metabolismo. Con ciò, la vita è naturalmente separata dall'inorganico attraverso una nuova forma di temporalità: attraverso lo scambio di energia e materia, la temporalità è, per così dire, immanente all'organismo: entro un certo tempo, l'organismo deve scambiare una certa quantità di energia e di materia, se vuole sopravvivere. In un certo senso, Jonas non fa che radicalizzare il trascendimento dell'immanenza della coscienza husserliana iniziata in *Essere e tempo*:

E per quanto Heidegger si sia allontanato da Husserl, è rimasto comunque sotto l'influenza della tradizione idealista tedesca nel riconoscere, cogliere e dominare filosoficamente la realtà guardando in se stessi. [...] Per esempio, la sensazione di fame come sensazione interiore può essere descritta fenomenologicamente, cioè cosa avviene quando si sente fame. Ma ciò che non si può ricavare da nessuna analisi della coscienza e da nessuna analisi dell'esistenza è di quanto una persona ha bisogno, per esempio, per rimanere in vita²².

Analogamente, la forza di apertura dell'analitica esistenziale di Heidegger è inconfondibile anche ne *Il principio responsabilità*. In particolare, la teoria della responsabilità nel quarto capitolo centrale respira lo spirito di *Essere e tempo*. Delle tre caratteristiche che Jonas attribuisce al concetto di responsabilità – totalità, continuità e futuro – le ultime due hanno a che fare con la temporalità, e ciò che lascia in particolare il segno in Jonas è la priorità che Heidegger assegna al futuro: le sezioni IV e V del quarto capitolo scandagliano il significato del futuro per il

²¹ Su Heidegger e Jonas, si veda E. Jakob, *Martin Heidegger und Hans Jonas. Die Metaphysik der Subjektivität und die Krise der technologischen Zivilisation*, Francke, Tübingen-Basel 1996.

²² Si veda H. Jonas, *Erkenntnis und Verantwortung* cit., pp. 100-1.

concetto di responsabilità. Ancora più decisiva è l'insistenza di Jonas sul fatto che ci può essere responsabilità solo per ciò che esiste nel modo d'essere organico, perché solo questo è essenzialmente in pericolo e transitorio. Jonas riconosce la responsabilità dell'artista per la sua opera, ma anche questa esiste solo di fronte ai possibili destinatari umani dell'opera, e nel famoso dilemma, è il bambino, rispetto alla Madonna Sistina, a dover essere ovviamente salvato dalla casa in fiamme²³. In generale, vale che: «Soltanto ciò che è vivente nella sua costitutiva indigenza e vulnerabilità – e in linea di principio tutto ciò che è vivente – può essere oggetto di responsabilità»²⁴. Contro la preferenza platonica per ciò che è durevole, sulla cui base la responsabilità non sarebbe potuta diventare il concetto centrale dell'etica, Jonas sottolinea:

Ma l'ontologia è cambiata. La nostra non è quella dell'eternità, ma del tempo. La perpetuità non è più la misura della perfezione, quasi è vero il contrario: votati al 'divenire sovrano' (Nietzsche), condannati ad esso, dopo aver 'soppresso' l'essere trascendente, dobbiamo cercare in quel divenire, ossia nel transitorio, l'autentico. Soltanto così la responsabilità diventa il principio morale dominante²⁵.

«La responsabilità deve considerare le cose non *sub specie aeternitatis*, ma piuttosto *sub specie temporis*, potendo perdere tutto in un momento»²⁶. Per Jonas, la responsabilità è «il complemento morale alla costituzione ontologica della nostra *temporalità*»²⁷.

II.

In *Organismo e libertà*²⁸, Jonas descrive come il suo studio della storia della gnosi, ispirato alla filosofia di Heidegger, lo abbia gradualmente portato a comprendere quest'ultima come essa stessa storica, e a considerare quindi le sue categorie non come universalmente valide, ma come limitate a una specifica situazione storica dell'essere umano.

²³ H. Jonas, *Il principio responsabilità* cit., pp. 127-8.

²⁴ Ivi, p. 125. Traduzione modificata.

²⁵ Ivi, p. 156.

²⁶ Ivi, p. 168.

²⁷ Ivi, p. 135.

²⁸ H. Jonas, *Organismus und Freiheit: Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1973; trad. it. a cura di P. Becchi, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, Torino, Einaudi 1999, pp. 263-284 [NdT: il testo è citato nell'edizione italiana].

— Vittorio Hösle, La posizione di Hans Jonas nella storia della filosofia tedesca —

In questo modo, a Jonas è accaduto per certi versi qualcosa di simile all'altro grande allievo di Heidegger, Hans-Georg Gadamer: lo studio della storia, intenso e filosoficamente condotto, doveva sfociare in una comprensione della storicità dello storicismo stesso. A differenza di Gadamer, però, la consapevolezza della storicità dello storicismo portò al riconoscimento di una sfera atemporale come oggetto legittimo della filosofia²⁹. È segno di una agilità intellettuale molto particolare il fatto che Jonas abbia ora intrapreso su questa base una nuova fondazione della filosofia della natura o, per essere più precisi, di quella parte della filosofia della natura che si occupa dell'organico. Invece di occuparsi, come Heidegger, delle categorie alla base delle diverse costruzioni della natura nelle varie epoche della storia occidentale, o, come la teoria della scienza, di assumere l'approccio scientifico alla natura come l'unico legittimo, la riflessione di Jonas era rivolta alla natura *intentione directa*, anche se le riflessioni sulla storia delle scienze biologiche continuano a svolgere un ruolo insolitamente grande in *Organismo e libertà*. In questo senso, Jonas tornò alla fenomenologia del suo primo maestro Husserl e, poiché era allo stesso tempo aperto alla speculazione metafisica³⁰, poté attingere con grande disinvoltura ad esempio anche ad Aristotele, Spinoza e Leibniz.

Una lezione concreta Jonas ha ricevuto dal suo studio della gnosi: il rifiuto di qualsiasi dualismo radicale. In effetti, questo è uno dei motivi per cui Jonas si è buttato nella filosofia dell'organico: essa lo interessava non solo per motivi ontologico-regionali, ma perché pensava di poter imparare in questo campo cose importanti per una teoria generale dell'essere. Una comprensione adeguata dell'organico, per esempio, avrebbe confutato una metafisica dualistica alla Descartes³¹. In ciò consiste il punto di contatto tra Jonas e i due pensatori da cui la sua filosofia dell'organico è maggiormente influenzata, Aristotele ed Hegel, entrambi ribelli ai dualismi dei loro predecessori, Platone e Kant. Certo, una differenza significativa tra Aristotele ed Hegel, da un lato, e Jonas, dall'altro, è che solo i primi hanno elaborato un sistema di filosofia ve-

²⁹ Si veda H. Jonas, *Wandel und Bestand. Vom Grunde der Verstehbarkeit des Geschichtlichen*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1970; trad. it. *Mutamento e stabilità. Il fondamento della comprensibilità della storia*, in Id., *Ricerche filosofiche e ipotesi metafisiche*, a cura di A. Campo, Mimesis, Milano 2011, pp. 69-95.

³⁰ Si veda Jonas, *Organismo e libertà* cit., p. 4.

³¹ Si veda ad esempio la mia intervista – disponibile in stampa solo in traduzione italiana – con Hans Jonas: *Anima & corpo. Conversazioni di Vittorio Hösle con Hans Jonas*, in «Ragion pratica», n. 15, 2000, pp. 53-64.

ramente completo, che cerca di rendere giustizia a tutti gli strati dell'essere; ma resta vero che anche per Aristotele ed Hegel la filosofia dell'organico è più di una mera disciplina regionale e ha conseguenze sulla struttura complessiva della loro filosofia. Nel *De anima* la psicologia è fondata biologicamente, e non a torto un altro allievo di Heidegger, Herbert Marcuse, ha voluto vedere nella filosofia della vita di Hegel l'origine della sua teoria della dialettica³². Come per Aristotele e Hegel, anche in Jonas la filosofia dello spirito si eleva al di sopra di una filosofia dell'organico. E come nel caso di entrambi i predecessori, anche la filosofia della biologia di Jonas si basa d'altra parte sullo spirito, in quanto all'organico pertiene una dimensione di interiorità che è stata ingiustamente ignorata dalla biologia cibernetica³³. Per tutti e tre, lo spirito è la prosecuzione *naturale* dell'organico, ma la loro filosofia non diventa naturalistica perché l'organismo è concepito come proiettato verso lo spirito. In effetti, tutti e tre i pensatori vedono nell'organismo qualcosa di particolarmente prezioso, addirittura una manifestazione del divino nel mondo (cosa che per nessuno dei tre significa che Dio possa essere trovato solo all'interno del mondo).

Degno di nota è il fatto che, mentre Jonas ha preso parte in tutto e per tutto alla trasformazione darwiniana della biologia, allo stesso tempo ha difeso con fermezza, e a pieno titolo, quelle componenti della filosofia tradizionale della biologia che solo un pensiero superficiale fa passare per incompatibili con il darwinismo – mi riferisco, ad esempio, alla dottrina della *scala naturae*³⁴. Particolarmente dense sono le sue riflessioni sulla differenza tra animale e pianta, che sono prefigurate non solo da Aristotele e Hegel³⁵, ma anche da Max Scheler e Helmuth Plessner, di poco più anziani. Le più originali sono le analisi di Jonas sulla natura dell'organico, che si concentrano sul metabolismo, il quale, come Jonas ben sapeva, svolge un ruolo importante anche nella filosofia della biologia di Aristotele e di Hegel³⁶, ma è subordinato alla teleonomia della forma e della riproduzione. Per Jonas, la dipendenza dell'organico

³² H. Marcuse, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Klostermann, Frankfurt am Main 1932; trad. it. di E. Arnaud, *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, trad. it. E. Arnaud, La Nuova Italia, Firenze 1969.

³³ Si veda H. Jonas, *Organismo e libertà* cit., pp. 149-169.

³⁴ Ivi, pp. 8-9.

³⁵ Su questo si veda il mio libro *Hegels System*, 2 voll., Meiner, Hamburg 1987; trad. it. a cura di G. Stelli, *Il sistema di Hegel*, La scuola di Pitagora editrice, Napoli 2012, cap. 5.2.2, pp. 408-414 [NdT: il testo è citato nell'edizione italiana].

³⁶ Si veda H. Jonas, *Erkenntnis und Verantwortung* cit., p. 101.

— Vittorio Hösle, La posizione di Hans Jonas nella storia della filosofia tedesca —

dal mondo circostante, da cui deve allo stesso tempo distinguersi e differenziarsi, è una di quelle antitesi che costituiscono la vita, come quelle «di essere e non essere, di sé e mondo, di forma e materia, di libertà e necessità»³⁷. In questo c'è una chiara vicinanza di Jonas alla dialettica hegeliana, per quanto Hegel abbia esteso il pensiero in antitesi e le rispettive sintesi a tutta la filosofia e si vanti di avere a disposizione un metodo di concettualizzazione a priori che è estraneo all'approccio descrittivo-fenomenologico di Jonas. Il vantaggio evidente dell'approccio hegeliano è che esso dispone di una risposta almeno rudimentale alla domanda su quando la costruzione di un campo filosofico sia completa.

Anche se la filosofia dell'organico di Hegel e quella di Jonas sono sorprendentemente simili sia nella loro posizione nell'insieme della rispettiva concezione filosofica sia in numerosi dettagli, Jonas provava una profonda diffidenza nei confronti del sistema hegeliano – qui forse ha influito la lettura precoce di Schopenhauer³⁸. Jonas rifiutava l'uso della dialettica ai fini di una success story metafisica, soprattutto nel campo della filosofia della storia, perché non vedeva alcun modo per dare un senso ai crimini del XX secolo, anzi considerava tali tentativi come un insulto alle vittime, ad esempio a sua madre, assassinata ad Auschwitz:

L'onta di Auschwitz non va addossata ad alcuna provvidenza onnipotente né ad alcuna necessità dotata di saggezza dialettica, come se quell'evento potesse essere un passo antitetico-sintetico richiesto e propizio per la salvezza. *Noi* esseri umani abbiamo fatto questo alla divinità in quanto esecutori falliti della sua causa. Questo resta a pesare su di noi. Abbiamo ancora il dovere di lavare via l'onta dal nostro viso sfigurato, anzi dal volto di Dio. Non mi si venga qui a parlare di astuzia della ragione³⁹.

III.

Non solo la costruzione di un sistema completo, ma anche la forma di pensiero specificamente trascendentale rimase estranea a Jonas. Sebbene argomenti riflessivi diretti all'autosuperamento della teoria svol-

³⁷ H. Jonas, *Organismo e libertà* cit., p. 11.

³⁸ Su questo si veda H. Jonas, *Erkenntnis und Verantwortung* cit., p. 28.

³⁹ H. Jonas, *Materie, Geist und Schöpfung: kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988; trad. it. a cura di P. Becchi e R.F. Tibaldeo, *Materia, spirito e creazione. Reperto cosmologico e supposizione cosmogonica*, Morcelliana, Brescia 2012, p. 83.

gano un ruolo nella sua critica all'epifenomenismo⁴⁰, Jonas ha presumibilmente adottato anche l'avversione di Heidegger nei confronti del trascendentalismo, sulla base del falso presupposto che gli argomenti trascendentali portino al soggettivismo. Ora, la filosofia teoretica di Kant mostra certamente un legame tra trascendentalismo e soggettivismo, ma la sua filosofia pratica non può certo essere definita soggettivista. Ed è vero che le intuizioni centrali dell'etica di Jonas sono kantiane, anche se questo non è immediatamente evidente al lettore de *Il principio responsabilità*, data la polemica di Jonas contro il formalismo kantiano⁴¹. Del resto, Jonas disse della prima frase della *Fondazione della metafisica dei costumi*, che lesse presto, che essa «ha risuonato nella mia vita come una parola folgorante»⁴². È questa parola folgorante che lo ha preservato dalla paralisi morale ed etica che derivava dal pensiero di Heidegger e che gli ha permesso di presentare quella che insieme all'etica del discorso è la teoria etica più innovativa della filosofia tedesca del dopoguerra, che ha impiegato molto tempo anche solo a riconoscere la mancanza e la necessità di una filosofia pratica.

I risultati duraturi di Jonas nel campo dell'etica consistono nell'aver sottolineato, in primo luogo, l'oggettività degli obblighi morali e, in secondo luogo, la loro irriducibilità al ben noto interesse personale – e queste sono due idee cruciali di Kant⁴³. Nel caso degli obblighi intergenerazionali, sostiene Jonas, la reciprocità viene meno e, in generale, l'etica consiste nel fondare imperativi categorici, non ipotetici⁴⁴. Con ciò viene abbandonato l'eudemonismo dell'etica aristotelica, e anche gli imperativi non ipotetici dell'utilitarismo e dell'etica del di-

⁴⁰ H. Jonas, *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität?*, Insel-Verlag, Frankfurt am Main 1981; trad. it. a cura di P. Becchi e R. Franzini Tibaldeo, *Potenza o impotenza della soggettività? Il problema anima-corpo quale preambolo al «Principio responsabilità*, Medusa, Milano 2006, pp. 52-3 [NdT: il testo è citato nell'edizione italiana]. La consapevolezza della differenza trascendentale tra una cosa e le condizioni della sua possibilità si ritrova in Id., *Il principio responsabilità*, pp. 41-3.

⁴¹ Ivi, pp. 15-8 e pp. 112-4.

⁴² Jonas, *Erkenntnis und Verantwortung* cit., p. 28. In questo contesto, Jonas cita anche i profeti ebrei, nei quali Cohen ha giustamente riconosciuto i precursori dell'universalismo kantiano. In effetti, si avverte un certo ductus profetico ne *Il principio responsabilità*.

⁴³ John Rawls cerca, invece, di ricondurre la sua teoria della giustizia intergenerazionale, pubblicata qualche anno prima di quella di Jonas, a un equilibrio di esseri razionali-egoistici attraverso la finzione di una condizione originaria. Si veda la mia critica in V. Hösle, *Moral und Politik: Grundlagen einer politischen Ethik für das 21. Jahrhundert*, Beck, München 1997, pp. 787-8.

⁴⁴ H. Jonas, *Il principio responsabilità* cit., pp. 49-57. Tuttavia, Jonas confonde gli imperativi ipotetici e i doveri condizionali.

— Vittorio Hösle, La posizione di Hans Jonas nella storia della filosofia tedesca —

scorso vengono rifiutati nel loro contenuto materiale, perché Jonas ritiene che in un accordo e in una sensazione di benessere delle future generazioni, acquistati al prezzo della dignità e della vocazione dell'essere umano, non solo non vi sia nulla di positivo, ma che essi comportino addirittura un ampliamento della colpa delle generazioni precedenti che ne sono responsabili:

Significa che in ultima analisi non consultiamo anticipandoli i *desideri* della posterità (che possono essere un nostro prodotto), ma il suo *dover essere*, che non è stato creato da noi e sta al di sopra di entrambi. Rendere impossibile ai posteri il loro dover essere è l'autentico crimine al quale fanno seguito solo in seconda battuta, per quanto colpevoli possano essere, tutte le frustrazioni del loro volere. Questo significa che non dobbiamo tanto vigilare sul *diritto* degli uomini futuri [...] ma sul loro *dovere* [...]»⁴⁵.

La critica di Jonas a Kant è certamente ingiusta in quanto Jonas discute solo una delle varie formulazioni dell'imperativo categorico di Kant e non vede che quest'ultimo cerca di ricavare un contenuto materiale dalle altre formulazioni, che non è molto distante da quello di Jonas. In effetti, può anche darsi che l'imperativo categorico alternativo di Jonas «Agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra»⁴⁶ non solo non superi Kant, ma addirittura lo sminuisca, perché potrebbe non essere sufficiente a fondare i diritti individuali – ciò dipende in ogni caso dalla sua interpretazione⁴⁷. Anche la fondazione dell'imperativo jonasiano è piuttosto oscura ne *Il principio responsabilità*: un appello alle intuizioni⁴⁸ si trova curiosamente alla fine di un'argomentazione complessa, secondo la quale in natura si trovano non solo fini ma anche valori. L'argomento non è facile da ricostruire, ma il suo nucleo sembra essere l'idea che il carattere fine a se stesso della vita debba essere uno scopo importante della natura stessa, anzi un bene in sé o un valore⁴⁹, perché non è possibile negare la finalità stessa senza fare di questa negazione un fine. Jonas dice: sebbene qualcosa

⁴⁵ Ivi, p. 53.

⁴⁶ Ivi, p. 16.

⁴⁷ Si veda ad esempio la visione critica di K.-O. Apel, «Verantwortung heute – nur noch Prinzip der Bewahrung und Selbstbeschränkung oder immer noch der Befreiung und Verwirklichung von Humanität?», in Id., *Diskurs und Verantwortung: das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1988, pp. 179-216, in particolare pp. 195-6.

⁴⁸ Jonas, *Il principio responsabilità* cit., pp. 162-8.

⁴⁹ Ivi, p. 93.

sia relativamente buono – cioè meramente de facto, ma non de jure – solo alla luce di scopi effettivi, la questione è diversa nel caso della finalità in sé: «Nella capacità di avere degli scopi in generale possiamo scorgere un bene-in-sé, la cui infinita superiorità rispetto a ogni assenza di scopo dell'essere è intuitivamente certa»⁵⁰. Jonas lascia aperta la questione se si tratti di una proposizione analitica o sintetica, e oscilla tra l'invocazione dell'evidenza della proposizione e l'uso di un argomento apagogico: la dottrina del nirvana è autocontraddittoria perché fa della liberazione da ogni scopo il suo scopo. È vero che Jonas ritiene che l'impossibilità di un giudizio negativo non sia sufficiente per impegnarsi in un giudizio affermativo⁵¹, e quindi questa proposizione rimane in lui in definitiva assiomatica. Ma chi ha un'opinione più alta di Jonas sulle fondazioni apagogiche ravviserà in queste riflessioni il nucleo argomentativo de *Il principio responsabilità*.

L'argomento di Jonas sembra dunque aprire possibilità per un'etica non fortemente antropocentrica, che non attribuisca cioè un valore intrinseco solo agli esseri umani, a differenza, ad esempio, della fondazione ultima trascendental-pragmatica dell'etica. Certo, le affermazioni di Jonas sul diritto morale proprio della natura sono molto caute⁵², e si percepisce quanto egli sia lieto che la questione praticamente non si ponga affatto, dal momento che «l'interesse dell'uomo coincide nel senso più sublime con quello del resto della vita in quanto sua dimora cosmica»⁵³. Eppure è chiaro che, sulla base della biologia filosofica di Jonas, è molto difficile negare al vivente un valore intrinseco: Da un lato, la continuità dell'evoluzione biotica, alla quale gli esseri umani appartengono essenzialmente, dall'altro, quella specificità ontologicamente così affascinante dell'organico suggeriscono di tenerlo presente in un'assiologia. Si tratta in effetti di un enorme passo avanti di Jonas rispetto a Kant, per il quale la natura, anche e proprio quella organica, rimane una costruzione umana in ciò che di essa è conoscibile, e quindi priva di ogni valore intrinseco.

Come dicevo, Jonas non ha presentato un sistema filosofico completo. Ma in un'epoca di crescente specializzazione, non solo ha trattato in modo estremamente originale due discipline molto diverse, la filosofia della biologia e l'etica, ma ne ha messo anche in luce molte

⁵⁰ Ivi, p.102.

⁵¹ Ivi, p. 97.

⁵² Si veda ivi, pp. 12-3 e p. 57.

⁵³ Ivi, p. 175.

— Vittorio Hösle, La posizione di Hans Jonas nella storia della filosofia tedesca —

connessioni. L'originalità di Jonas consiste essenzialmente nel fatto di aver sviluppato l'analisi approfondita di Heidegger sulla temporalità e la sua critica della moderna età tecnologica in un'ontologia della natura e in un'etica che, seguendo la diagnosi di Heidegger del presente, cerca di offrire una terapia. Così facendo, è tornato, in parte senza saperlo, a componenti teoriche cruciali della filosofia della natura dell'idealismo tedesco e dell'etica di Kant e, in un mondo che non si aspetta più molto dalla filosofia di lingua tedesca, è stata mostrata la presenza, anzi la rilevanza futura, di una tradizione apparentemente superata. Volendo esagerare un po', si può dire che Jonas non solo ha conservato nel suo pensiero e nella sua lingua il meglio della Germania prefascista, ma è stato probabilmente anche l'ultimo filosofo della nazione tedesca, prima della dissoluzione delle filosofie nazionali in una filosofia mondiale che si svolge decisamente in lingua inglese. Il fatto che l'ultimo filosofo della nazione tedesca fosse un ebreo con passaporto statunitense fu naturalmente un'esperienza particolarmente dolorosa, anche se indicativa di una giustizia superiore, perché dimostrava che l'estinzione dell'anima tedesca era una conseguenza decisiva dell'annientamento nazionalsocialista dell'ebraismo.

Abstract

Con lo scopo di individuare la collocazione storica del pensiero di Jonas, il testo ne discute l'eredità heideggeriana (I) e la rottura con Heidegger nella filosofia della natura (II) e nell'etica (III), affrontando l'oggettiva affinità con le teorie di Hegel e Kant. Allo stesso tempo, viene tracciata la figura di Jonas come ultimo filosofo della nazione tedesca.

With the aim of identifying the historical position of Jonas' thought, the text discusses the legacy of Heidegger's thought on it (I) and the break with Heidegger in the philosophy of nature (II) and ethics (III), addressing the objective affinity with the theories of Hegel and Kant. At the same time, the figure of Jonas as the last philosopher of the German nation is traced.

Parole chiave: Jonas, filosofia tedesca, Kant, Hegel, Heidegger.

Keywords: Jonas, German Philosophy, Kant, Hegel, Heidegger.