

Prof. Jonas, Lei è considerato uno dei più famosi filosofi del nostro tempo ed è il suo nome a rappresentare la coscienza ecologica del nostro tempo. Nella sua opera la coscienza etica e la speculazione teorica sono state connesse in una maniera singolare. Come ha sviluppato ulteriormente le sue riflessioni quando, dopo i suoi lavori sull'agnosticismo, ha iniziato a studiare il problema della filosofia della vita? Perché pensa che la filosofia della vita, la filosofia dell'organismo, abbia un ruolo specifico nel complesso della filosofia? Quali sono ai suoi occhi le caratteristiche fondamentali degli organismi?

Per ciò che concerne la prima domanda, sussistono due ragioni per le quali il vecchio datato problema che ha occupato la filosofia almeno dal suo inizio, il problema della relazione della mente e del corpo, della materia e della mente, dell'anima e del corpo - questioni che sono anche strettamente connesse al fatto della mortalità e della immortalità - richiede la comprensione del legame fra questi due lati. Ora tale congiunzione è il nostro corpo ed è abbastanza chiaro che noi - e quando diciamo «noi» intendiamo ciò che all'interno di noi stessi è capace di cogliere l'io, di isolarlo da ogni altra cosa e anche da altri io, da altri Ego - è chiaro che noi stabiliamo la nostra relazione con il mondo e anche con noi stessi, con il nostro stesso io, attraverso le sensazioni corporee. Ora, per esempio, in questo momento, nella nostra conversazione c'erano suoni che da lei giungevano a me e ora ci sono suoni che da me giungono a lei e ciò avviene per mezzo di organizzazioni molto complicate e molto sofisticate nelle nostre orecchie, nei nostri nervi, nei nostri cervelli e così via.

Noi conosciamo noi stessi e gli altri e il mondo attraverso quest'unico fondamentale modo dell'esistenza - il corpo vivente. E un corpo vivente non è la stessa cosa di un sistema fisico. È anche un sistema fisico, ma deve essere qualcosa di più. Altrimenti una macchina sofisticata sarebbe una cosa vivente che sa dire «io», cosa che non è. Così, il fatto che il tema della mente e della materia, e dell'anima e del corpo e quindi anche della libertà e della necessità, della mortalità e dell'immortalità, del tempo e dell'eternità siano connessi a questo modo di esistenza fragile - il modo di esistenza organico - il fatto che tutto sia centrato intorno a questo, pone alla filosofia un problema reale, serio, che essa ha a lungo evitato grazie a una presa di posizione dualistica, scoprendo il miracolo della mente e soprattutto della mente capace di trascendere il momento, le sensazioni e le contingenze del momento. Il mio esempio preferito è quello di Pitagora, che scopre il suo famoso teorema e si rende conto che è vero non soltanto in quel momento, ma che esso - noto o non noto - è sempre stato vero. Questa capacità, questa capacità trascendente della mente ha sedotto la filosofia per lungo tempo e l'ha indotta a porre due entità, due poli, due poli di esistenza che abbiamo distribuito in due differenti regni dell'essere: il regno della materia, della sostanza, della sostanza fisica e il regno della mente, del puro pensiero, dell'anima; l'uno perituro, l'altro imperituro, l'uno privo di ogni sensibilità e di ogni forma di impulso soggettivo, l'altro pura coscienza e pura mente. Ci sono obiezioni molto serie contro questa scissione della realtà. La spaccatura dualistica ha tuttavia costituito il punto di partenza per correnti di pensiero molto importanti in merito ad due regni che qui si incontrano. L'altra domanda è: quali sono le caratteristiche essenziali dell'organismo. La risposta ci condurrà naturalmente troppo lontano per un discorso breve quale il nostro. Tuttavia una cosa che mi colpì inizialmente quando rivolsi la mia attenzione era il fenomeno della mortalità. Il fatto che l'organismo perirebbe addirittura se non facesse continuamente qualcosa contro questa evenienza, se non rinnovasse costantemente il proprio essere attraverso uno scambio attivo, uno scambio fisico con l'ambiente. Questo scambio è chiamato metabolismo. La parola tedesca è molto efficace: Stoffwechsel, scambio di materia con l'ambiente. Mi vengono in mente Agostino, Pascal... Proprio nel modo d'essere sul quale è fondata la nostra vita, cioè sul modo d'essere organico, che è confinato al metabolismo, abbiamo già effettivamente prefigurato l'esser posti fra l'essere e il non essere.

Il problema corpo-mente è una delle questioni filosofiche più misteriose e difficili. Lei rifiuta sia l'epifenomenalismo monistico, sia la soluzione dualistica che Descartes dà alla questione. Come caratterizzerebbe la sua propria posizione?

Ho dedicato ad essa un piccolo trattato sul potere nel quale ho tentato in qualche modo di distinguere le problematiche molto complesse di questa questione. Vede, quando uno dice dualistico, la situazione è chiara. C'è il regno della materia, e cioè l'universo fisico. In esso la scienza naturale regna suprema. Dall'altro lato abbiamo l'intorità, il regno della coscienza, cioè che Edmund Husserl chiamava... il regno dei fenomeni interiori e questo qualcosa che non ha nulla a che fare nel suo proprio, nei suoi propri modi di azione con la causalità e con le altre regole di connessione che dominano il mondo della materia. È del tutto chiaro che questo dualismo è insostenibile per un certo numero di ragioni. Io ho avuto il mio incontro intimo con il mondo del dualismo: i primi quindici anni del mio lavoro teorico sono stati consacrati all'agnosticismo, che è l'acme della speculazione dualistica sulla natura delle cose, dell'universo e anche dell'umana costituzione. Ma il dualismo non è sostenibile, poiché non si può accettare una concezione dell'anima che non ha in sé nulla di corporeo. Perché lo dico? Non soltanto perché faccio uso del corpo nel produrre suoni, lo faccio uso di una esperienza formativa di un corpo che informa i miei pensieri perché li formo in suoni immaginati chiamati linguaggio; e così... ogni concetto che ho usato in qualche modo saturo o almeno impregnato delle esperienze del corpo, delle esperienze fisiche. In realtà non possiamo operare una divisione chiara. Così il dualismo non funziona per un certo numero di ragioni teoriche che vanno molto oltre quel poco che ho appena indicato.

## Una conversazione con il filosofo Hans Jonas

### Il rapporto tra mente e corpo, l'idea di progresso il rapporto con Dio, il rischio di catastrofe planetaria



# La filosofia della vita

Ma il monismo è quasi inaccettabile se assoggetta la comprensione della mente ai requisiti delle scienze della materia. E questo ciò a cui il monismo è sempre giunto. Per esempio un'interpretazione monistica del nostro comportamento, incluso il comportamento dei nostri cervelli, e conseguentemente al comportamento dei nostri cervelli, il comportamento delle nostre menti prevede una spiegazione che è sempre ricondotta all'asserzione: come il corpo deve agire secondo le leggi della natura, così deve seguirlo la mente... in quanto essa è la mera espressione di ciò che comunque il corpo fa. Ci annulla ogni sforzo che qualunque essere razionale può fare per deliberare, per scegliere fra due concetti di azione, o perfino per risolvere, per seguire le leggi della ragione piuttosto che gli impulsi della passione etc. Annulla tutto ciò in quanto ogni cosa è già decisa attraverso le famose leggi deterministiche di natura, delle quali la sua mente è soltanto una specie di riflesso speculare, nient'altro. Neppure inteso in questo modo il monismo funziona. E pur tuttavia la risposta deve essere in un certo senso monistica, muovendo cioè dal profondo... dalla profonda inclinazione a credere che l'essere è uno. Se ora assumiamo questa come nostra prima ipotesi, ne segue che non dobbiamo essere interpretati in termini dell'uno o dell'altro dei due poli - corpo e anima, o mente e materia, o oggettività e soggettività - ma piuttosto in termini che ammettono la coesistenza dei due, avendo ciascuno il proprio diritto ed essendo ciascuno una manifestazione della stessa realtà fondamentale. E cioè... lasciatemi tentare una certa interpretazione del... tentare una nuova interpretazione dell'antico problema della libertà umana. Io ho cercato di mostrare che essa è compatibile con il carattere di determinazione del regno fisico, senza separare la mente o l'anima da questo regno fisico. Ho in altre parole tentato di rifiutare il cosiddetto argomento dell'incompatibilità, secondo cui la libertà umana è incompatibile con la legge di natura. Essa è compatibile, almeno con la nuova concezione della legge di natura che abbiamo a partire dal momento in cui la meccanica dei quanti ha fatto la sua comparsa... sulla scena.

Secondo lei si può parlare di libertà soltanto in riferimento a quell'essere che costituisce la fine dell'evoluzione del regno animale, cioè l'uomo. Qual è ai suoi occhi l'essenza dell'uomo?

Vede, antica maniera di rispondere a questa questione è il modo aristotelico di trasformarla nella questione: cosa è la differenza specifica? Secondo il genere l'uomo è un animale. E Aristotele era molto chiaro su questo punto. L'uomo, per un certo numero di caratteristiche, che sono da lui inseparabili, in qualunque concezione ci formiamo dell'uomo, appartiene al grande genere degli animali. Essi non rappresentano la totalità della vita, poiché c'è un'altra, un'altra grande classe della vita: le piante. Aristotele non aveva cognizione del virus, qualcosa che è in qualche modo neutrale in questa divisione fra animale e pianta... ma possiamo tralasciare questo punto. Quella di Aristotele era una divisione molto fondata, così l'uomo appartiene agli animali... e ciò che distingue gli animali dalle piante fra le altre cose è il fatto che essi si muovono liberamente, che hanno organi di senso che li informano dei cambiamenti del mondo esterno e che hanno capacità di movimento; non solo essi si muovono, essi hanno il potere di governare il loro muoversi secondo determinate scelte che sono ad essi presentate dalle loro percezioni del mondo. Così c'è la percezione, c'è la capacità di movimento, e c'è qualcosa come un certo potere di decisione, di decidere, perché anche una lepre può correre in una direzione o in un'altra, ma nel momento in cui sceglie non compie una scelta deliberata. Bene. Ora, certamente l'uomo condivide tutte queste caratteristiche con gli animali, specialmente con gli animali superiori che hanno sensi a lunga distanza, che hanno un grande comando sui loro arti, che hanno grande capacità di movimento, riflessi pronti e così via. Poi ha un

multimediale delle scienze filosofiche, un'iniziativa della Rai in collaborazione con l'Istituto italiano per gli studi filosofici. I due filosofi discutono del rapporto tra mente e corpo, dell'idea di progresso nella scienza e nella morale. Del rapporto con Dio, del rischio di una catastrofe planetaria.

VITTORIO HÖSLE



cento numero di altre cose in comune con animali di un tipo più ristretto. È per esempio un mammifero cosa che non tutti gli animali sono. Aristotele si interrogò inoltre su ciò che separa l'uomo dagli altri animali; benché sia un animale, non è come gli altri animali, almeno per un aspetto: quando esso è presente, ci induce a dire che un uomo non può essere soltanto ciò che appare del suo corpo, deve essere qualcosa che fa o di cui è capace. Il corpo è espressione della Ragione. «Logos» si traduce con «parola» o con «ragione». Ed era una buona definizione. Certamente non è, non è una definizione adeguata, ma è una definizione che funziona bene... e che tuttavia pone i suoi enigmi. Uno dei quali suona: questa ragione mette veramente l'uomo in grado di fare o di essere? E risulta che l'uomo non è soltanto ragione. Dopo tutto, se guardiamo al grande mondo dell'arte... l'angelo... la volta... nella Cappella Sistina, o qualcosa come ascoltare una sinfonia di Beethoven, non ci troviamo

in realtà in primo luogo di fronte all'opera della ragione. Così, è un intero complesso di funzioni, di forme di comportamento e di azione e di creatività, che distingue l'uomo da tutte le altre creature. Ed è in larga misura una questione di gusto e di inclinazione degli interpreti, della particolare situazione dell'antropologia, dell'antropologia filosofica, decidere cosa venga enfatizzato in particolare; c'era un tempo in cui la ragione era enfatizzata più di ogni altra cosa; ma io ho dato una certa preferenza - almeno temporaneamente - alla libertà del gioco dell'immaginazione umana, per cui l'uomo con la sua capacità immaginativa può e vuole trasformare le immagini nella sua mente, sostituendo quelle che gli sono state impresso dal di fuori con quelle che sono state create dalla sua propria mente, non del tutto senza riferimento a ciò che ha ricevuto dalle sue impressioni, ma variandolo. E questo è alla base di molto di ciò che la ragione può fare, includendo anche le

cose terribili. Perché se l'uomo è una creatura capace di inventare, può anche inventare cose molto terribili. Il bello e il suo opposto.

L'uomo può inventare cose terribili, ma non deve farlo. Perché abbiamo dei doveri etici. Possono essere filosoficamente fondati?

Sarebbe meglio se lo fossero. Vede questo è un caso in cui la credenza, la fede che ci sia una fondazione precede la conoscenza di questa fondazione. In questo senso Immanuel Kant - abbiamo appena celebrato il bicentenario dell'apparizione della Critica della ragion pratica - ha formulato la tesi che la voce della nostra ragione pratica, della nostra ragione morale, ci obbliga a trovare la fondazione. Dalla presenza dei fenomeni morali in noi deriviamo il dovere di ricercare una fondazione che legittimi quell'asserzione, che giustifichi il nostro dire: «Devi fare questo». «È assolutamente proibito che tu faccia questo». Dunque una fondazione deve essere trovata ed è stato il mio peculiare destino teorico che mi ha portato a dissentire con quasi tutto ciò che è dominante nella filosofia del XX secolo, la filosofia analitica, il positivismo logico, la linguistica, e così via. Mi ha portato a dissentire con quella posizione della critica alla filosofia critica che con una strana esagerazione, ha decretato che sono ammissibili per la filosofia solo quelle domande per le quali ci si può aspettare una risposta dimostrabile. Wittgenstein diceva: «Domande per le quali non ci si può attendere alcuna risposta dimostrabile o verificabile, non devono neppure essere poste». Questa autocastrazione della filosofia. Ed io mi rifiuto di assoggettarci a questo imperativo del pensiero del XX secolo: ora sono abbastanza vecchio per essere molto audace e non aver paura... non mi preoccupa in alcun modo di ciò che questo o quello dei miei colleghi filosofi dirà quando dico di cosa dovrebbe occuparsi la filosofia. Io ho tentato di mantenere viva l'antica fiamma della metafisica che sembrava essersi estinta nella nostra epoca moderna.

Penso che un'idea molto importante nelle sue riflessioni e nelle sue riflessioni fondate filosoficamente sia che non solo le persone ora viventi hanno dei diritti, ma che noi abbiamo una profonda responsabilità per la generazione futura, che uno dei compiti morali centrali per noi dovrebbe essere la conservazione del pianeta, in modo tale che i nostri figli, i nostri nipoti possano viverci. In effetti, per la prima volta nella storia umana, abbiamo la possibilità di distruggere questo pianeta. Perché possiamo dire che esseri che non ci sono ancora - in quanto generazioni future - hanno dei diritti e perché abbiamo un dovere categorico di fare tutto ciò che è in nostro potere per preservare per essi questo pianeta?

Lei non ha ricordato adeguatamente la mia posizione su questo argomento. Lei dice «quali diritti hanno le generazioni future verso di noi». Questo non è il mio problema. Se noi procurassimo loro l'era del caos forse essi potrebbero sollevare una specie di reclamo, di richiesta di indennità nei nostri confronti, ma noi non saremo più lì per soddisfarla. Forse la nostra generazione sarà l'ultima, non sarebbe la prima volta nella storia della vita e dell'evoluzione che una specie si estingue. È questa la mia argomentazione nell'affermazione: «No, non ci è concesso di commettere il suicidio della specie o di permettere che il suicidio della specie accada». La questione: perché per l'uomo dovrebbe accadere ciò che non consideriamo valido per nessun'altra specie sulla Terra, ovvero che esso continui in eterno? Poiché l'uomo è il gradino superiore, il vertice della scala evolutiva, e noi formiamo il più audace tentativo della divinità di esprimere se stessa nella creazione e semplicemente non dobbiamo far fallire il nostro creatore in questo tentativo. È questo il centro etico, il centro etico metafisico. La questione non è quella dei diritti dei nostri discendenti individuali. Io non nego simili diritti, ma essi innanzitutto non hanno alcun diritto di esistere. Non si può dire di un essere immaginario: «dovrebbe», «dovrebbe esserci stato». Ci sono solo diritti di

esseri che esistono, o che io creo, allora ho una particolare, colpevole responsabilità verso di loro, ma solo nel caso in cui li ho creati, proseguendo con l'umana avventura, che poggia su una fondazione diversa rispetto a quella dei comuni affetti della discendenza, dell'onestà, della giustizia e così via.

Certamente su questa base debbono essere prese importanti decisioni politiche. In quale sistema politico pensa che possa essere portato a compimento nel modo migliore ciò che è necessario al fine di conservare questo pianeta per la continuazione della realizzazione della divina avventura su questo pianeta?

Ho dedicato a questa questione una certa attenzione, confrontando i diversi sistemi sociali o sistemi di governo, regimi e poteri che abbiamo ora sul nostro pianeta. Essi sono essenzialmente due: la società del libero mercato, capitalista, occidentale e l'Oriente comunista. Non sono pervenuto ad una decisione chiara: ho posto la questione senza alcun interesse per l'intrinseco valore di questi differenti sistemi sociali da altri punti di vista, ma meramente rispetto all'unica questione: dove sussistano le migliori possibilità che riusciremo a controllare in tempo l'uso eccessivo e l'abuso dei nostri poteri tecnologici che in maniera esponenziale ed autoalimentantesi ci conduce verso il disastro. Dove sono le migliori possibilità che coloro che hanno il potere facciano per tempo ciò che è necessario fare? Ho soppesato le possibilità, i pro e i contro e non sono pervenuto ad una risposta chiara. Forse esiste una strada comune al di là delle differenze... Lo shock di catastrofi limitate potrebbe riunire i grandi antagonisti su questo pianeta per uno sforzo di collaborazione al fine di evitare catastrofi maggiori. E può accadere che ciò di cui noi facciamo esperienza sempre più con l'ambiente e che non conosce le frontiere della sovranità, degli stati, dei regimi, delle nazionalità... possa riunire i grandi avversari su questo pianeta per una certa collaborazione.

Qual è la funzione della filosofia in questa specifica situazione dell'umanità? Cosa ha mostrato lo spirito della nostra epoca in idee ed azioni rispetto a questo problema? In questa situazione l'intero concetto di progresso sembra divenire discutibile e forse allora la filosofia ha di nuovo un compito molto importante. Cosa pensa di questo problema?

Nella scienza e nella tecnologia possiamo parlare in maniera molto chiara di progresso: esso è addirittura misurabile. Possiamo ad esempio misurarne con l'ammontare del potere che l'uomo collettivamente parlando ha sulla natura, sul suo ambiente e sugli altri esseri umani anche attraverso i modi, attraverso i metodi di scambio con essi. È chiaro che la macchina a vapore di Watt, di James Watt alla fine del diciottesimo secolo segnò un progresso definitivo rispetto ai precedenti modi di usare l'energia umana per padroneggiare le esigenze della sopravvivenza e anche i miglioramenti della nostra condizione materiale. Altri esempi ci vengono dalla medicina, dalle comunicazioni, dai trasporti e così via. È estremamente chiaro ciò che qui «progresso» significhi. Ma cosa significa il progresso nel regno della morale? Non può certamente significare la stessa cosa che possiamo misurare in valori quantitativi così chiari. Sicuramente no. Intanto che ci sia progresso è in primo luogo un fenomeno individuale. Un individuo possiamo dire che egli o ella migliora, diventa una persona migliore o peggiore. E la filosofia ha l'altissimo da dire a questo riguardo, vale a dire cercare di scoprire in cosa consista una vita migliore, cos'è buono e cattivo, cosa è degno di essere tentato, per cosa vale la pena impegnarsi e cosa dovrebbe essere evitato, e così via. Certo, c'è un'indagine filosofica intorno ai valori, ma è l'inclinazione generale dell'umanità in ogni società quella di affermare che nella sfera morale esista qualcosa di analogo al progresso del genere umano inteso come un intero nelle modalità di scambio tecnico con l'ambiente, un fraintendimento della sfera morale stessa. Il buono e il cattivo sono lì a disposizione continuamente. Dopo duemila anni di educazione cristiana dell'umanità occidentale - e non si è trattato soltanto di educazione cristiana, ma anche di educazione attraverso i grandi filosofi greci - abbiamo l'esperienza di questo secolo... il nazismo, Hitler, l'olocausto. In tal modo ciò che è, non è e non era una regressione ed è dunque errata l'espressione secondo la quale eravamo sulla buona strada per divenire sempre migliori, quando accadde qualcosa per cui si è prodotta una regressione ad un'epoca più barbara. Solo che non si trattava affatto di un'epoca più barbara. Essa era anzi altamente scientifica, altamente avanzata. Dobbiamo accettare il fatto che l'uomo è una creatura capace del buono e del cattivo; essere capace di essere buono significa anche essere capace di essere cattivo e malvagio. E tuttavia possiamo dire che i costumi e le abitudini di una società migliorano sicuramente se c'è un buono Stato, con un buon sistema giudiziario, o per prendere un altro esempio, se c'è una consapevolezza largamente diffusa dell'ineguaglianza e dei diritti e quindi gli sforzi, i tentativi spontanei per certificare questa situazione, oppure se c'è una certa sensibilità per la miseria degli altri, se ci sono sistemi di assistenza sociale, aiuti internazionali e così via. Questo è un progresso rispetto a tempi anteriori in cui queste cose non esistevano o erano molto rudimentali. E in questo senso c'è stato progresso morale. Voglio dire, niente di cui andar fieri o molto soddisfatti. Ma in verità... insieme al progresso scientifico-tecnologico e quindi anche industriale ed economico, è anche sopravvenuto un certo progresso nella consapevolezza dei doveri morali. Voglio dire, non si può dopo tutto andare oltre il discorso della montagna. Cosa si vuole migliorare rispetto a esso, rispetto all'etica socratica? Non c'è niente da migliorare. Ma la pervasività di simili insegnamenti nella coscienza comune è tale, per metterla in termini molto banali, che la gente si vergogna di essere sorpresa in atteggiamenti opposti a quegli insegnamenti e tenta di essere considerata in qualche modo conforme ad essi. Questo è il tipo di progresso morale collettivo per il quale possiamo nutrire delle speranze.

In alto «l'Apocalisse» di Enrico Baj. Al centro «Anteo depone Dante e Virgilio» (Tavola sessantesima della «Divina Commedia») di William Blake