

# PRINCIPIO UMANITÀ E AMBIENTE. UNA RIFLESSIONE SU HANS JONAS

---

**Paolo Becchi**

Docente presso l'Università degli Studi di Genova.

**Roberto Franzini Tibaldeo<sup>1</sup>**

F.R.S.-FNRS Chargé de recherches presso l'Université Catholique de Louvain.

## 1. INTRODUZIONE

A fare delle questioni ambientali un problema di forte attualità è l'esigenza – connessa al massiccio utilizzo, negli ultimi due secoli e specialmente dopo il secondo conflitto mondiale, di tecnologie produttive – di tutelare le condizioni minime per una buona qualità della vita sul nostro pianeta. Dal punto di vista fisico, lo stato di salute della Terra è compromesso da problematiche tra cui la diminuzione della copertura forestale, l'impoverimento dell'*humus* sui terreni agricoli, l'aumento dell'estensione delle aree desertiche, la scarsità di acqua dolce, la perdita della biodiversità, la contaminazione tossica delle acque sotterranee, l'aumento della temperatura media sul pianeta, l'innalzamento del livello del mare, la diminuzione dell'ozonofera sull'Antartide. L'uomo è il principale responsabile della maggior parte di tali fenomeni (si pensi all'inquinamento elettromagnetico, chimico, radioattivo, ecc.), a cui si aggiungono anche altri fenomeni "naturali" (eruzioni vulcaniche, incendi spontanei, alluvioni, ecc.)<sup>2</sup>.

Già verso la fine degli anni Sessanta il "Club di Roma" – un gruppo internazionale formato da uomini d'affari, statisti e scienziati – aveva incaricato il Massachusetts Institute of Technology di stilare un rapporto sugli effetti a lungo termine dello sviluppo

---

1 La ricerca da cui nasce il presente articolo è stata discussa e rivista congiuntamente dai due autori in ogni sua parte.

2 Tuttavia si può osservare come in realtà l'uomo abbia responsabilità anche nell'aver posto le condizioni per disastri e inquinamenti cosiddetti "naturali" (cfr. De Marchi *et al.* 2001, cap. 2).

della popolazione, della produzione, del consumo delle risorse e dell'inquinamento planetario. I risultati trovarono pubblicazione in un volume, divenuto celebre, intitolato significativamente *The Limits to Growth*<sup>3</sup>, il quale per la prima volta legava il concetto di "sviluppo" a quello di "limite". A questo risultato si affiancò poi anche la ricerca condotta nel 1983 dalla Columbia University che preconizzava, entro un secolo o poco più, l'esaurimento di tutti e dodici i minerali metallici su cui si basa lo sviluppo umano (Conti *et al.* 1993, 119).

Al di là del carattere forse eccessivamente deterministico di queste ricerche, va comunque riconosciuto come esse abbiano contribuito a porre in evidenza la rilevanza globale di questioni connesse all'agire umano, tra cui quella ambientale. Proprio a partire da questa crescente consapevolezza, gli sforzi scientifici e politici dei decenni successivi hanno cercato, da un lato, di analizzare in maniera integrata i diversi aspetti di quelle problematiche e, dall'altro, di compiere un salto qualitativo nella loro gestione, esigenza fatta propria da quei tentativi di dialogo in cui consistono le ricorrenti conferenze mondiali sull'ambiente svolte sotto l'egida delle Nazioni Unite<sup>4</sup>.

Quanto al ruolo giocato dalla riflessione filosofica nelle questioni ambientali, esso è stato (e forse è tuttora) ambivalente. Se per un verso, infatti, nel corso del XX secolo si avverte l'esigenza di colmare il divario tra uomo e realtà generato dalla situazione di abuso tecnologico della natura (celebri e numerose sono, in quest'epoca, le riflessioni sulla tecnica)<sup>5</sup>, per altro verso solo di rado l'ambiente e la sua conservazione sono state considerate questioni filosoficamente rilevanti<sup>6</sup>. Hans Jonas ha non solo il merito di tenere insieme queste due istanze filosofiche, ma altresì di aver mostrato la fecondità della loro interazione, in ciò sostenuto dalla propria conoscenza della tradizione filosofica europea (esistenzialismo,

3 Meadows *et al.* 1972. La ricerca venne aggiornata vent'anni dopo dai medesimi ricercatori, i quali in *Beyond the Limits* (Meadows *et al.* 1992) ribadiscono quanto affermato precedentemente: i flussi di risorse e di inquinamenti sono cresciuti oltre limiti sostenibili.

4 La prima si svolge nel 1972 a Stoccolma e rappresenta un punto di incontro delle questioni scientifiche con quelle politiche.

5 Tra le più significative, si contano quelle di O. Spengler, M. Heidegger, E. Husserl, E. Jünger, J. Ortega y Gasset, B. Croce, A. Gehlen, H. Jonas, H. Arendt, A. Naess, ecc. A questo proposito si veda il volume di Nacci 2000.

6 Si possono citare gli studi pionieristici di autori, tra cui Leopold 2001 (ed. or. 1949); Naess 1973; Passmore 1974.

fenomenologia, antropologia filosofica novecentesca), rielaborata attraverso la lente del proprio retroterra ebraico<sup>7</sup>. Ciò che rimane tuttora attuale del suo pensiero è non solo l'influsso esercitato sulla riflessione etica e ambientale degli ultimi decenni<sup>8</sup>, ma soprattutto il fatto che la sua posizione cerca di far convergere in modo innovativo le ragioni del *biocentrismo* (la posizione di chi sostiene che tutti gli esseri viventi hanno lo stesso diritto a esistere e pertanto che gli esseri umani sono tenuti a rispettarli tutti allo stesso modo e a tenerne conto quando agiscono) con quelle dell'*antropocentrismo* (la posizione di chi sostiene che l'essere umano è una forma di vita in qualche modo distinta e privilegiata rispetto alle altre, nonché l'unica titolare di diritti in senso proprio e pieno)<sup>9</sup>. Jonas ha inoltre il merito di richiamare l'attenzione su tre aspetti ineludibili per una svolta ecologica: a) la politica dovrà trasformarsi in senso ecologico e la responsabilità umana verso la natura dovrà ispirare le decisioni politiche, e ciò al fine di preservare l'esistenza delle generazioni future; b) gli effetti indesiderati delle azioni umane dovranno essere anticipati, e ciò al fine di promuovere atteggiamenti etici e politici improntati a precauzione, autolimitazione, saggezza, moderazione, cura; c) la svolta ecologica esige inoltre che venga modificata anche l'economia, specie per quel che riguarda le modalità di utilizzo della natura inanimata e degli animali<sup>10</sup>.

Il proposito di questo articolo è duplice: da un lato, intendiamo presentare il contributo filosofico di Hans Jonas alla questione ecologica, dall'altro lato, vorremmo evidenziare come proprio partendo da quella riflessione sia possibile acquisire un'adeguata consapevolezza dei rischi ambientali connessi allo sviluppo tecnologico. Dapprima analizziamo il contributo jonasiano alla

7 Cfr. tra gli altri Vogel 1996; Wiese 2007 e 2008; Yaffe 2008; Troster 2008; Franzini Tibaldeo 2011; Lawee 2015.

8 Per esempio, gli scritti di Jonas hanno influenzato il partito dei Verdi in Germania e politici, tra cui Helmut Schmidt. Inoltre, dopo che a Jonas venne assegnato il "Friedenspreis des Deutschen Buchhandels" nel 1987, *Das Prinzip Verantwortung* registrò un vero e proprio successo di vendite. Cfr. Jonas 2008; Schütze 1995, pp. 40-43; Schmidt 1997; Wolin 2001, pp. 107-108.

9 Per una panoramica etico-ambientale, cfr. Bartolommei 1989; Bartolommei 1995; Tallacchini 1996; Tallacchini 1998; Iovino 2004; Quarta 2006. Per la posizione di Jonas, cfr. tra gli altri Hösle 2001; Frogneux 2012.

10 Cfr. Jonas 1991, 141-171; Jonas 1988. Cfr. Anche Hösle 1991; Pfordten 1996; Donnelley 1995; Spinelli 2004; Birnbacher 2006; Becchi 2011; Spinelli 2012; Morris 2013; Frogneux 2014; Larrère 2014.

ridefinizione del concetto di natura; in secondo luogo cerchiamo di chiarire in che termini e con quali conseguenze ad avviso di Jonas la natura umana occupi un posto centrale nella complessiva revisione del concetto di natura e si manifesti nei termini di un principio etico fondamentale; infine, proviamo a esplicitare quali conseguenze derivino da ciò per la tutela dell'ambiente.

## 2. LA REVISIONE JONASIANA DEL CONCETTO DI NATURA

Jonas cerca di mostrare come la libertà umana si radichi nell'essere inteso come vita<sup>11</sup>. Natura ed etica, essere e dover essere non sono più separati, così Jonas chiudeva *The Phenomenon of Life* (Jonas 1999, pp. 305-307). Da qui si apre lo spazio per una riflessione incentrata non sui "diritti", come oggi spesso accade, ma sui doveri, ed in particolare sul dovere della responsabilità.

L'opera a partire da cui si tematizza esplicitamente la questione nei termini appena enunciati è *Das Prinzip Verantwortung* (1979), la quale si colloca entro un più ampio ripensamento dell'etica tradizionale dinanzi ai pericoli e alle sfide suscitati, per un verso, dalla crisi ecologica e, per altro verso, dai progressi in campo biotecnologico. A costituire, infatti, un problema è la natura qualitativamente nuova dell'agire tecnologico che ha dischiuso una nuova dimensione spazio-temporale dell'etica. Gli effetti delle nostre azioni non hanno più un ambito di incidenza limitato nel tempo e circoscritto nello spazio, ma diventano estremamente potenti e indefiniti, per non dire del carattere irreversibile, imprevedibile e cumulativo che li contraddistingue (Frogneux 2015a, p. 873). Con quello che noi facciamo qui e ora possiamo influenzare la vita di altri esseri umani in altri luoghi e persino ipotecare il futuro di generazioni ancora inesistenti (Böhler 2014). Il cambiamento più importante del quadro tradizionale è dato dalla vulnerabilità della natura. Afferma infatti Jonas:

Si prenda a esempio, quale prima e maggiore trasformazione del quadro tradizionale, la *vulnerabilità* critica della natura davanti all'intervento tecnico dell'uomo – una vulnerabilità insospettata prima che cominciasse a manifestarsi in danni irrevocabili. Tale scoperta, il cui brivido portò all'idea e alla nascita dell'ecologia, modifica per intero la concezione che abbiamo di noi stessi in quanto fattore causale nel più vasto sistema delle cose. Essa evidenzia mediante

<sup>11</sup> Cfr. tra gli altri Frogneux 2001; Becchi 2008; Franzini Tibaldeo 2009; Brancato 2013.

i suoi effetti che la natura dell'agire umano si è *de facto* modificata e che un oggetto di ordine completamente nuovo, nientemeno che l'intera biosfera del pianeta, è stato aggiunto al novero delle cose per cui dobbiamo essere responsabili, in quanto su di esso abbiamo potere (Jonas 1990, p. 10).

È alla luce dei rischi legati al futuro, all'integrità e al senso complessivo dell'avventura terrestre della vita che l'essere umano è chiamato non tanto a esercitare su di essa la propria volontà di potenza, quanto piuttosto a compiere le proprie scelte rispettando le altre forme di vita e rimanendo fedele alla propria umanità. È dunque necessario, in primo luogo, che l'etica si occupi non solo dei rapporti vicendevoli degli uomini, ma anche della relazione che lega l'essere umano alla totalità cosmica del vivente. In secondo luogo, mentre riconosce il carattere ineliminabile della costitutiva *ambivalenza* della libertà umana (nel senso che è non soltanto libertà di fare il bene), l'etica deve riflettere sull'imprescindibilità del dovere morale della responsabilità, in quanto istanza chiamata a controbilanciare eventuali eccessi o utilizzi impropri della libertà<sup>12</sup>.

Jonas ritiene che per rispondere alle sfide del nostro tempo sia necessario reperire un fondamento *ontologico* dell'agire umano nel mondo e pertanto della stessa etica (Jonas 1990, p. 61; Jonas 2003); un fondamento in grado di giustificare la declinazione di quest'ultima nei termini di una teoria generale della responsabilità. Possiamo qui anticipare che Jonas individua siffatto fondamento in una metafisica dell'essere strutturata in senso teleologico, di ispirazione aristotelica (Jonas 1990, pp. 65-99; Böhler *et al.* 2008). L'affermazione originaria dell'essere è infatti il suo tendere a uno scopo e il primo scopo dell'essere è quello di continuare a essere, dunque la propria autoconservazione. Essere è meglio di non essere, aver scopi meglio di non averne e l'essere si autoafferma anzitutto nello scopo di continuare a esserci<sup>13</sup>.

12 Sulla novità della responsabilità in età contemporanea (entro cui la riflessione jonasiana occupa una posizione di primo piano), cfr. tra gli altri Schwartländer 1982; Bayertz 1995; Pulcini 2009; Miano 2009; Franco 2015; Vergani 2015; Becchi-Franzini Tibaldeo 2016a. Sul pensiero di Jonas, cfr. tra gli altri: Böhler 1994; Frogneux 2001; Böhler-Brune 2004; Becchi 2008; Böhler *et al.* 2008; Tirosh-Samuels-Wiese 2008; Bonaldi 2009; Franzini Tibaldeo 2009; Becchi 2010; Pommier 2012; Franzini Tibaldeo 2013; Hartung *et al.* 2013; Gordon-Burckhart 2014; Hauskeller 2015; Becchi-Franzini Tibaldeo 2016b.

13 "Nella capacità di avere scopi in generale possiamo scorgere un bene-in-sé, la cui infinita superiorità rispetto a ogni assenza di scopo dell'essere è intuitivamente certa" (Jonas 1990, p. 102).

È questa superiorità dell'aver-scopo sull'assenza di scopi, dell'essere sul non essere, a costituire l'assioma ontologico fondamentale che consente a Jonas di interpretare la finalità intrinseca all'essere, non solo come un dato di fatto, bensì anche come un valore. Se l'essere è preferibile al non essere, allora ciò vuol dire che lo scopo a cui l'essere di per sé tende, vale a dire la sua conservazione, è altresì un valore da salvaguardare. Ma che cosa è questo "essere"? Secondo Jonas è la *vita* stessa che, pur con la precarietà e l'incertezza che la contraddistinguono, si manifesta in forme di *libertà* via via crescenti e articolate nelle piante, negli animali e negli esseri umani.

Per chiarire i termini della questione occorre analizzare la cosiddetta "biologia filosofica", i cui frutti sono raccolti in *The Phenomenon of Life*, l'opera cui Jonas lavora a partire dalla seconda metà degli anni Quaranta (Jonas 2008, pp. 283-313). Questa ricerca presenta innanzitutto un'obiettivo polemico nei confronti dell'inadeguatezza con cui il pensiero moderno ha affrontato la questione del senso dell'essere e della vita, riducendo quest'ultima a "morta materia" (Jonas 1999, pp. 15-25; Jonas 2006): la natura e l'universo non sarebbero più da considerarsi quali entità dotate di vita, in quanto quest'ultima altro non sarebbe che morta materia appunto (e il darwinismo offre un contributo decisivo in tal senso – Jonas 1999, pp. 52 ss); ne consegue che il concetto di vita sarebbe riducibile a quello di meccanismo cibernetico e l'idea di specificità umana (un tempo riassunta nel concetto di anima) verrebbe neutralizzata e eliminata (Jonas 1999, pp. 149-169).

Jonas ritiene che queste conclusioni siano profondamente errate. Quel che egli invece propone per uscire dall'*impasse* è un'indagine fenomenologica a partire dalla nozione di organismo vivente, che è l'unica forma in cui è dato riscontrare e comprendere la vita (Jonas 2008, pp. 283-313; Jonas 1991, pp. 277-302; Jonas 1997, pp. 206-221).

Jonas comincia con l'osservare come il carattere distintivo di ogni organismo sia il metabolismo, vale a dire il "suo scambio di materia con l'ambiente"<sup>14</sup>. Anche oggetti non viventi, come per esempio i motori, sono caratterizzati da un analogo scambio di materia con l'ambiente. Eppure nel caso degli organismi l'interazione avviene a un livello differente. La specificità ontologica dell'organismo è

<sup>14</sup> Jonas 1999, p. 107. Cfr. altresì Frogneux 2001, pp. 151-189; Franzini Tibaldeo 2009; Michelini 2011; Landecker 2013; Brancato 2013, pp. 37-47.

infatti tale per cui quest'ultimo è al tempo stesso *dipendente* dalla materia biologica quanto alla propria esistenza metabolica, ma anche *indipendente* dalla materia quanto alla propria forma e specificità. In ciò consiste la "*libertà bisognosa*" che caratterizza l'organismo e che ne qualifica l'esistenza come un processo di autoconservazione (Jonas 1999, pp. 111-112). La "*libertà bisognosa*" esprime il carattere contraddittorio e paradossale – vale a dire, vulnerabile e mortale – della vita (Jonas 1999, pp. 11-12).

Il recupero della specificità della vita è però solo il primo passo di un cammino più impegnativo che, affrontando la questione della posizione dell'uomo nel cosmo, vuole rendere ragione del fatto che l'essere umano è, sì, un essere vivente e un organismo tra gli altri, ma al tempo stesso dotato di un'irriducibile specificità (a questo proposito Jonas parla addirittura di uno "iato metafisico" – Jonas 1999, p. 223). La vulnerabilità è ciò che caratterizza la vita in ogni sua forma, dai batteri all'essere umano. L'incessante lotta per la sopravvivenza è ciò che definisce *in primis* la vita. Eppure, quest'ultima evidenzia anche una peculiarità aggiuntiva, dal momento che "se contasse solo l'assicurazione della durata, allora la vita non avrebbe dovuto nemmeno cominciare. Essa è essenzialmente essere precario e corruttibile, un'avventura nella mortalità, e in nessuna delle sue possibili forme è tanto sicura della propria durata quanto può esserlo un corpo inorganico. Qui la questione non è la durata in quanto tale, ma "la durata di che cosa?" (Jonas 1999, p. 147).

La domanda decisiva è dunque quella che riguarda le forme e le realizzazioni che la vita ha prodotto. E che cosa scopriamo a questo riguardo? Scopriamo che la sfera del vivente è solcata da differenze e discontinuità qualitative, che emergono dal carattere evolutivo del fenomeno della vita, inteso da Jonas nei termini di "una successione ascendente di gradi che va dal 'primitivo' all'evoluto'" (Jonas 1999, p. 8). La libertà fondamentale del vivente, che Jonas non esita a definire "tendenza allo scopo" (Jonas 1999, p. 127), si articola dunque in forme specifiche di libertà, distinte a seconda della complessità dell'organismo che le impiega per sopravvivere. Questo però significa che i vari "mezzi di sopravvivenza", quali metabolismo, percezione, motilità, sentimento, immaginazione, capacità raffigurativa, linguaggio e riflessione, "non vanno mai giudicati solamente in quanto mezzi, bensì anche come qualità della vita stessa che va conservata e quindi come aspetti del fine della

conservazione. È uno dei paradossi della vita che essa usi mezzi che modificano il fine divenendo essi stessi parti del medesimo" (Jonas 1999, p. 147). Come si declinano queste riflessioni relativamente a quella specifica forma di vita che è l'essere umano? È quello che ora vedremo.

### 3. LA POSIZIONE DELL'UOMO NEL COSMO

Nel paragrafo precedente abbiamo cercato di riassumere le linee essenziali della filosofia dell'organismo di Jonas, mettendola altresì in relazione con la tesi di fondo della sua biologia filosofica: "l'organico prefigura lo spirituale già nelle sue forme più inferiori e [...] lo spirito nella sua massima estensione resta ancora parte dell'organico" (Jonas 1999, p. 7). Si tratta ora di affrontare la questione della specificità umana. A questo riguardo, due sono le questioni fondamentali: 1) come si manifesta nell'ambito del vivente l'aspetto spirituale-umano? 2) Quali conseguenze ne derivano per l'ontologia?

Quanto al primo interrogativo, occorre innanzitutto esplicitare che il punto decisivo per Jonas è procedere a una rifondazione della specificità umana senza rimanere intrappolati nelle maglie del dualismo psicofisico e ontologico. A questo riguardo, è inevitabile che il suo pensiero si imbatta nell'evoluzionismo darwiniano. Al di là delle puntuali critiche rivolte agli aspetti filosofici del darwinismo<sup>15</sup>, la "biologia filosofica" jonasiana analizza attentamente le istanze evoluzionistiche, non ultima quella che postula la rilevanza dell'animale per la comprensione dell'umano. Ad avviso di Jonas, infatti, l'attenta considerazione dell'animale (specie nelle sue manifestazioni "superiori") consente all'essere umano di fare luce sulla propria base biologica in quanto dotata di implicazioni *spirituali*<sup>16</sup>. Dal punto di vista biologico l'animale e l'essere umano sono accomunati da tre caratteristiche di fondo: capacità motoria,

15 Cfr. Jonas 1999, pp. 62 ss. Per le critiche avanzate da Jonas nei confronti degli aspetti filosofici del darwinismo, cfr. tra gli altri Franzini Tibaldeo 2009, pp. 243-255; Becchi-Franzini Tibaldeo 2014.

16 Come si vedrà, questo non significa appiattare l'umano sulla propria base biologica, ma rimetterlo in contatto con quest'ultima: "Jonas non accetta le implicazioni materialistiche e antiteleologiche del discorso di Darwin: non l'uomo viene ridotto al livello delle piante e degli animali, ma al contrario è l'intera natura vivente a essere elevata al livello umano. Non soltanto noi uomini siamo in possesso di interiorità, soggettività, libertà, ma in grado diverso tutti gli organismi viventi" (Becchi 2010, p. 34).

percezione, sentimento (Jonas 1999, pp. 137-148). Nell'insieme queste specificità evidenziano, rispetto a forme di vita di minore complessità, un superiore grado di autonomia e libertà. Tuttavia, una più puntuale analisi di queste stesse caratteristiche rivela altresì in che senso animale e uomo si differenzino, pur rimanendo in un qualche rapporto di contiguità. Emblematico il senso della *vista*, alla cui analisi Jonas dedica un capitolo centrale di *The Phenomenon of Life* (Jonas 1999, pp. 179-203). La vista infatti, consente di osservare come già nell'animale vi siano alcune "potenzialità transanimali di intuizione e attitudine, che una superiore facoltà spirituale può realizzare"<sup>17</sup>. Inoltre, le peculiarità della vista possono chiarire il ruolo giocato dai sensi "nelle superiori prestazioni spirituali, che nel caso dell'uomo si basano su di essi" (Jonas 1999, p. 180). Per Jonas – possiamo qui solo accennare a questo aspetto - la vista sta all'origine della facoltà immaginativa e costituisce la base materiale da cui nascono concetti filosofici fondamentali quali tempo, eternità, teoria e infinito (Jonas 1999, pp. 186-203). Da qui la sua "nobiltà"<sup>18</sup>, che ha anche rilevanza – diciamo così – evolutiva, poiché è proprio attraverso la vista che la libertà ontologica del vivente ha dischiuso ulteriormente il proprio potenziale, realizzandosi in maniera inedita nella forma dello spirito umano, caratterizzato da libertà eidetica (vale a dire la capacità di produrre immagini interiori ed esteriori), attività simbolica e riflessione (Jonas 1999, pp. 204-238).

Possiamo così affrontare il secondo interrogativo posto in apertura del presente paragrafo: quali conseguenze derivano per l'ontologia dalla tematizzazione jonasiana della specificità umana? Jonas le sintetizza nell'epilogo di *The Phenomenon of Life*: "la filosofia dello spirito include l'etica, e attraverso la continuità dello spirito con l'organismo e dell'organismo con la natura l'etica diventa una parte della filosofia della natura" (Jonas 1999, p. 305). Vengono qui gettate le basi per il tentativo di un'etica ontologicamente fondata fatto con *Das Prinzip Verantwortung*. Non possiamo qui proporre un resoconto particolareggiato, così come non possiamo discutere in dettaglio le molteplici resistenze e incomprensioni sollevate in sede

17 Jonas 1999, p. 234. Sul concetto di transanimale, cfr. anche Jonas 2011, pp. 34-49. Cfr. Spinelli 2004; Franzini Tibaldeo 2015; Frogneux 2015b.

18 È infatti un intero capitolo di *The Phenomenon of Life* (Jonas 1999, pp. 179-203) a essere appunto dedicato alla "nobiltà della vista" rispetto agli altri sensi.

critica<sup>19</sup>. Per lo scopo che ci prefiggiamo, crediamo sia sufficiente richiamare l'attenzione su alcuni aspetti dell'argomentazione di Jonas, mostrandone la continuità con la sua biologia filosofica.

Ritorniamo con ciò alla libertà eidetica, simbolica e riflessiva umana analizzata in *The Phenomenon of Life*. È significativo che tirando le fila del proprio ragionamento Jonas non esiti a interpretare la peculiarità della libertà umana in termini etici, dal momento che *l'immagine* non solo accompagna ogni pensiero e attività umani mostrando ciò che c'è, ma in qualche modo apre anche a ciò che ancora non c'è, indicando come dovrebbe essere. In particolare, Jonas si riferisce all'*immagine complessiva dell'uomo*, che nel cosmo in evoluzione contraddistingue l'avvento dell'"uomo in senso pieno" e che diventa riflessivamente rilevante allorché ciascuno si interroghi circa il proprio posto e la propria parte nel "progetto delle cose":

L'uomo in senso pieno compare, quando egli, che ha dipinto il toro e persino il suo cacciatore, si volge a gettare lo sguardo sull'immagine, che non può venire dipinta, del proprio comportamento e stato d'animo. Attraverso la distanza di questo sguardo di meraviglia, ricerca e paragone si costituisce il nuovo essere "io". Questa è fra tutte la più grande avventura della mediatezza e dell'oggettivazione. Usiamo la parola "immagine" deliberatamente. L'uomo modella, esperisce e giudica il proprio essere interno e il proprio agire esterno secondo un'immagine di ciò che si addice all'uomo. Volente o nolente egli "vive" l'idea dell'uomo: in accordo o conflitto, con accondiscendenza o opponendovisi, riconoscendola o negandola, in buona o cattiva coscienza. L'immagine dell'uomo non lo abbandona mai, per quanto a volte senta il desiderio di tornare nella felicità dell'animalità. Essere creato a immagine di Dio, significa dover vivere con un'immagine dell'uomo. Questa immagine viene elaborata e mantenuta nella comunicazione verbale della società e così l'individuo la trova già

19 Infatti alcuni critici tacciano Jonas di conservatorismo e – a nostro avviso, fraintendendone il pensiero – ritengono che la sua etica sia antidemocratica e corra il pericolo di legittimare politiche dispotiche ed "ecodittatoriali". Cfr. Apel 2004, pp. 73-75; Popper 1987; Landkammer 1990, pp. 423-429; Wolin 2001, p. 123; Seidel-Endruweit 2007, pp. 193-199. È vero che Jonas parla della possibilità che un giorno possa instaurarsi un'ecodittatura volta a conservare la vita anche contro la libertà dei singoli individui, ma è altresì vero che egli ne parla solo come misura estrema; a suo avviso, infatti, dal punto di vista etico e politico occorre scongiurare la situazione della scialuppa di salvataggio, vale a dire una situazione nella quale ci si accorge di non avere altra scelta. Tuttavia, ammette lo stesso Jonas, l'umanità odierna è ben lungi dal trovarsi in una sfatta condizione (Scodel 2003).

pronta e a lui imposta. Come impara da altri a vedere e discutere cose, così da questa impara a vedere se stesso e a esprimere ciò che vede lì "a immagine e somiglianza" del modello sussistente (Jonas 1999, pp. 235-236).

Quando all'inizio di *Das Prinzip Verantwortung* Jonas espone le ragioni che lo spingono a cercare "un'etica per la civiltà tecnologica"<sup>20</sup>, non è un caso che egli – coerentemente con quanto sostenuto in *The Phenomenon of Life* – riprenda la centralità dell'"immagine dell'uomo" e ne ipotizzi la rilevanza ai fini di una fondazione ontologica dell'etica:

Soltanto il previsto stravolgimento dell'uomo ci aiuta a cogliere il concetto di umanità che va preservato da quel pericolo. Sappiamo ciò che è in gioco soltanto se sappiamo *che* esso è in gioco. Poiché qui non si tratta soltanto del destino umano, ma anche dell'immagine dell'uomo, non soltanto di sopravvivenza fisica, ma anche di integrità dell'essere, l'etica che ha la funzione di salvaguardarle entrambe dev'essere, al di là della dimensione della prudenza, quella del rispetto. La fondazione di una tale etica, non più legata alla sfera direttamente interpersonale del presente, deve estendersi alla metafisica, a partire dalla quale soltanto si potrà porre la questione del perché gli uomini debbano esistere nel mondo, del perché quindi valga l'imperativo incondizionato di assicurare la loro esistenza futura. L'avventura della tecnologia con le sue imprese arrischiate fino all'estremo costringe ad assumersi il rischio di una riflessione spinta all'estremo. Qui si tenterà tale fondazione, in contrasto con la rinuncia positivisticco-analitica della filosofia contemporanea. Nell'ambito dell'ontologia verranno risollevate le antiche questioni concernenti il rapporto fra essere e dover essere, causa e scopo, natura e valore, per ancorare nell'essere, al di là del soggettivismo dei valori, il nuovo obbligo dell'uomo (Jonas 1990, pp. xxvii-xxviii).

Siamo così arrivati a uno snodo fondamentale della riflessione jonasiana: rendere ragione della specificità dell'essere umano senza ricadere in soluzioni dualistiche, da un lato, o meramente monistico-immanentistiche, dall'altro. Questo obiettivo può essere conseguito proprio tramite una riflessione sull'*immagine* dell'uomo. Vediamo come.

<sup>20</sup> Così suona infatti il sottotitolo dell'opera.

Jonas comincia con il ribadire come l'“immagine dell'uomo” sia soggetta a continue riappropriazioni e trasformazioni<sup>21</sup>. Tuttavia, nell'immagine dell'uomo storicamente esistente è possibile intravedere una dimensione ulteriore ed essenziale, che da ultimo coincide con la libertà, in quanto dotata di rilevanza ontologica e non solo fenomenica:

La ricerca dell'essenza dell'uomo deve però imboccare la sua strada attraverso gli incontri dell'uomo con l'essere. In tali incontri questa essenza non solo appare, ma si realizza decidendosi ogni volta in essi. La facoltà stessa d'incontro è tuttavia l'essenza fondamentale dell'uomo: questa è quindi la libertà e la sua sede è la storia, la quale da parte sua è possibile solo attraverso quella fondamentale essenza transtorica del soggetto. Ogni immagine della realtà che scaturisce da un incontro storico include un'immagine dell'io e conformemente a questa l'uomo esiste, sin tanto che l'immagine è la sua verità. La condizione insita nell'uomo della possibilità della storia – la sua libertà, appunto – non è però essa stessa storica, bensì ontologica; e diviene essa stessa, se scoperta, il fatto centrale nell'evidenza da cui deve attingere ogni dottrina dell'essere<sup>22</sup>.

In altre parole, ogni mutevole immagine dell'uomo che fa la sua comparsa sulla scena storica del mondo vive del rapporto con un'immagine essenziale e transtorica dell'uomo come sua condizione di possibilità. Obiettivo di Jonas è quello di recuperare il senso di quest'essenza che vive in condizioni contingenti, di questa dimensione universale, transtorica e trascendente che si vive in condizioni particolari, storiche e immanenti, e del valore correlato a tale dimensione che è vissuto pienamente nello spazio e nel tempo. All'origine dell'etica jonasiana “della conservazione, della salvaguardia, della prevenzione e non del progresso e della perfezione” (Jonas 1990, p. 178) vi è dunque la volontà di rinsaldare il rapporto dell'essere umano con la propria essenza. Ciò è tanto più

21 Ogni “privata oggettività del sé è [...] in costante rapporto con l'immagine pubblica dell'uomo e contribuisce attraverso la propria esteriorizzazione alla continua trasformazione di essa: il contributo anonimo di ogni sé alla storia di tutti. In completo adeguamento esso può farsi assorbire dal modello generale; in dissidenza sconfitta può ritrarsi nella propria solitudine; in rari casi di grandezza può affermarsi in modo tanto potente da porsi come nuova immagine dell'uomo, imponendosi alla società al posto di quella dominante” (Jonas 1999, p. 236).

22 Jonas 1999, p. 237 (il passo citato non compare in *The Phenomenon of Life*, ma viene aggiunto nell'edizione tedesca di *Organismus und Freiheit*, 1973). Cfr. altresì Jonas 1999, pp. 259-260.

urgente in un'epoca come la presente, in cui l'impiego massiccio e acritico della tecnologia rischia proprio di mettere a repentaglio quel rapporto fondamentale:

Ma quel che conta adesso non è perpetuare o produrre una determinata immagine dell'uomo, ma innanzitutto lasciare aperto l'orizzonte delle *possibilità* che, nel caso dell'uomo, è dato con l'esistenza stessa della specie e che, – se dobbiamo credere alla promessa dell'"*imago Dei*" – è destinato a offrire all'essenza umana sempre nuove opportunità. Quindi il *no al non essere* – e in primo luogo a quello dell'uomo – è al momento e fino a prova contraria la prima cosa in cui un'etica dell'emergenza per il futuro minacciato deve tradurre in azione collettiva il *sì all'essere*, reclamato dall'uomo in nome della totalità delle cose (Jonas 1990, p. 179).

La libertà eidetica e riflessiva umana deve dunque garantire che l'essenza dell'uomo continui a manifestarsi e a fiorire. E a questo riguardo, il compito senz'altro più impellente riguarda la filosofia, come quella conoscenza la cui possibilità richiede e la cui "realtà testimonia una 'trascendenza' nell'uomo stesso come condizione necessaria" (Jonas 1999, p. 262). È in virtù di questa "libertà al di là delle necessità" che l'essere umano può (e: se può, dunque deve) interrogarsi circa i propri fini<sup>23</sup> senza delegare interamente la questione del bene alla "meccanica autoregolantesi del gioco alterno di scienza e tecnica" (Jonas 1999, p. 260). Infatti, per Jonas lo specifico dell'uomo è tale per cui l'esercizio riflessivo ed eidetico della libertà si caratterizza in quanto capace di responsabilità.

Possiamo così tornare a quanto affermato all'inizio del paragrafo 2. Per comprendere appieno l'ancoraggio ontologico del principio della responsabilità occorre fare riferimento alle precedenti riflessioni biologico-filosofiche, all'evolversi progressivo del fenomeno della vita, interpretato in senso teleologico e dunque dotato di "valore"<sup>24</sup>. Come abbiamo accennato, è questa premessa ontologica che consente a

23 Questo infatti equivale a porsi "la questione di quale tipo di vita si addica all'uomo" (Jonas 1999, p. 261).

24 Cfr. l'approfondita argomentazione contenuta in Jonas 1990, pp. 65-99 e in part. pp. 87-88. "Che il mondo abbia dei valori – conclude Jonas – consegue direttamente dal fatto che esso ha degli scopi (e in questo senso, dopo quanto si è detto, non si potrà più parlare di una natura 'avalutativa')" (Jonas 1990, p. 96). Obiettivo polemico di Jonas sono infatti le tesi weberiane della "scienza avalutativa" e del relativo "disincantamento del mondo" (cfr. Jonas 1990, p. 170). I rischi di siffatta neutralità e libertà da valori sono già peraltro evidenziati in Jonas 1999, pp. 246-247.

Jonas di fondare il "bene" nell'essere<sup>25</sup> e di affermare che è un bene in sé che ci sia la vita per il fatto che l'esistenza della vita sensibile è meglio della sua assenza, l'esistenza della vita cosciente è preferibile alla sua mancanza, la vita in quanto tale meglio della non-vita. Ma se è un bene che questa vita ci sia, allora è anche un nostro *dovere* fare in modo che essa continui a esserci. Chi può farsi carico dell'essere, garantendo che possa continuare a esserci? L'uomo, soltanto l'uomo: egli è l'unico essere che può assumersi questo compito perché è l'unico essere la cui libertà può assumere la forma dell'agire responsabile. La comparsa dell'uomo sulla terra non costituisce dunque soltanto un aspetto ulteriore del già variegato mondo dell'essere, perché nella sua natura si rivela qualcosa di qualitativamente diverso: essere capace di responsabilità. In ciò consiste in definitiva la sua costituzione ontologica, che – come abbiamo visto – si caratterizza per la propria natura "transanimale" e per un'inedita forma di libertà. Il dover-essere dell'essere è dunque affidato agli esseri umani, perché soltanto loro possono essere soggetti responsabili.

Possiamo in tal modo giungere a scoprire quale sia il vero imperativo che sta alla base del principio responsabilità: la capacità di responsabilità che obbliga l'essere umano a garantire sulla terra condizioni di vita che non provochino la sua scomparsa dal mondo. Il presupposto di un agire responsabile è infatti l'esistenza di un soggetto responsabile. E dunque il primo principio non può che essere la conservazione di quel soggetto, pur con tutta l'ambivalenza con cui si presenta la sua libertà. L'imperativo originario, "assoluto", fonte prima di qualsiasi altro imperativo è pertanto il seguente:

*che ci siano degli uomini, con l'accento posto in egual misura sul che e sul che cosa del dover esistere. Per me, lo confesso, questo imperativo è l'unico per il quale valga veramente la determinazione kantiana del categorico, ossia dell'assoluto. Ma poiché il suo principio non è, come quello kantiano, l'autocoerenza della ragione che si dà leggi di condotta, cioè un'idea di azione [...], bensì l'idea [...] di possibili attori, che in quanto tale è un'idea ontologica, un'idea dell'essere, – ne consegue che il primo principio di un'"etica del futuro" non è insito nell'etica stessa in quanto dottrina dell'azione*

25 Cfr. Jonas 1990, pp. 101-173. Quanto alla distinzione tra "valore" e "bene", Jonas afferma che quest'ultimo è tale perché, a differenza del primo, è in grado di stabilire "la differenza fra *status* oggettivo e soggettivo del valore (o per dirla più sinteticamente: tra valore in sé e valutazione da parte di qualcuno)" (Jonas 1990, p. 97).

[...], ma nella metafisica in quanto dottrina dell'essere (di cui l'uomo costituisce una parte) (Jonas 1990, p. 55).

È questo primo imperativo a consentire la fondazione della responsabilità quale principio delle nostre azioni. Tanto lo schema weberiano quanto quello kantiano sono quindi in ultima istanza inadeguati, poiché il dovere incondizionato di avvalersi della propria libertà in modo responsabile ha un fondamento extra-morale. Perché ciascuno di noi dovrebbe agire in modo da favorire la conservazione nel futuro della vita umana sulla terra? Perché, soprattutto, questo dovere dovrebbe valere incondizionatamente come un *Sollen* assolutamente vincolante per tutti? La risposta a questa domanda, secondo Jonas, non si trova nell'etica, bensì – come abbiamo cercato di mostrare – nell'ontologia e nella metafisica.

Dal piano della riflessione ontologica si passa così senza soluzione di continuità a quello della riflessione etica, come già peraltro ipotizzato da *The Phenomenon of Life*. Non c'è stacco, dal momento che l'assiologia diventa una parte dell'ontologia. Dall'essere dunque Jonas deriva un dover essere, ma non è detto che per questo egli cada nella cosiddetta fallacia naturalistica, che considera una forma invalida di argomentazione quella di dedurre da asserti descrittivi conclusioni prescrittive, perché – lo si è visto – egli interpreta l'essere non nel senso delle moderne scienze naturali e sociali come un fatto neutrale rispetto ai valori. È forse appena il caso di ribadire come, recuperando la dimensione teleologica dell'essere, Jonas ritenga l'essere stesso, in quanto scopo a se stesso, dotato di un valore intrinseco. Dall'essere viene così derivato un dover essere che in realtà è già posto nell'essere, poiché è l'essere stesso che ha valore rispetto al non essere. Jonas fornisce anche un esempio concreto in cui verrebbe chiaramente meno il divario tra essere e dover essere: l'esistenza del neonato “il cui solo respiro rivolge inconfutabilmente un ‘devi’ all'ambiente circostante affinché si prenda cura di lui” (Jonas 1990, p. 163). Qui il semplice “è” viene immediatamente a coincidere con il “dover essere”. Un essere, il più vulnerabile e indifeso di tutti, il neonato, chiama a un agire responsabile nei suoi confronti e diventa anzi l'archetipo di quella forma di dovere intuitivamente fondato sul valore oggettivo dell'essere.

La responsabilità jonasiana si configura pertanto come risposta a un appello proveniente dall'essere e la sua formulazione suona come un aggiornamento dell'imperativo categorico kantiano: “Agisci

in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra" (Jonas 1990, p. 16). Esiste infatti "un *incondizionato dovere* dell'umanità all'esserci"<sup>26</sup>. Ma che cosa significa la locuzione "autentica vita umana"? Si tratta della mera sopravvivenza? Nel proprio apprezzamento dell'etica jonasiana, Paul Ricœur (2004, p. 66) sottolinea come l'obbligo di difendere "l'esistenza futura dell'umanità come preconditione del suo esercizio della responsabilità" non possa riguardare soltanto la sua sopravvivenza biologica (il suo *Dasein*, afferma Jonas in *Das Prinzip Verantwortung*), ma debba riguardare "lo statuto autenticamente umano della vita da proteggere" (il suo *Sosein*, direbbe Jonas, concordando dunque con Ricœur)<sup>27</sup>. Conclude Ricœur: "Ciò che il nuovo imperativo comanda, infatti, non è soltanto che esistano gli uomini dopo di noi, ma precisamente che siano uomini conformi all'idea stessa di umanità" (Ricœur 2004, p. 66).

Il cenno ricœuriano all'idea di umanità ci riporta alla jonasiana "immagine dell'uomo", a cui ora torniamo con l'intento di specificarla ulteriormente. Chiediamoci ancora una volta: chi è l'uomo? Qual è la sua essenza? La sua essenza – si evince dall'analisi svolta in questo paragrafo – merita un futuro perché l'uomo è l'unico essere capace di responsabilità. E sappiamo anche che la nostra responsabilità implica che l'essere umano non scompaia dalla terra. Ma il "che" – sostiene Jonas – deve essere riempito da un "che cosa" e sarebbe un ragionamento circolare dire che il "che cosa" è l'uomo stesso. Si tratta certamente dell'uomo, ma non dell'uomo come mero prodotto dell'evoluzione e neppure come egli si è mostrato in tutta la sua grandezza e miseria nella storia dei secoli, bensì di un'immagine "in senso pieno" e "autentica" di ciò che egli è e dovrebbe essere (Jonas 1999, p. 235; Jonas 1990, p. 16). A ben vedere dunque la responsabilità, prima ancora che essere esercitata nei confronti delle generazioni (passate, presenti o future che siano), dovrebbe essere

<sup>26</sup> Jonas 1990, p. 47. Questo aspetto conferma la volontà di Jonas di fare i conti con il divieto posto dalla fallacia naturalistica o "legge di Hume" di derivare il dover essere dall'essere.

<sup>27</sup> "Di un dovere di questo tipo si tratta anche nella responsabilità verso l'umanità futura, la quale in primo luogo implica appunto un dovere verso l'esserci [*Dasein*] dell'umanità futura (persino indipendentemente dal fatto che essa includa nostri discendenti) e in secondo luogo anche un dovere verso il suo essere-così [*Sosein*]" (Jonas 1990, p. 51). Cfr. anche Jonas 1999, p. 147.

volta a tutelare quell'*immagine* dell'uomo che – si è visto – da sempre ci accompagna (Becchi 2011).

#### 4. CONCLUSIONI

L'etica ambientalista, conosce un variegato ventaglio di posizioni che va dalle riflessioni più radicalmente biocentriche a quelle altrettanto radicalmente antropocentriche. In sintesi, si può dire che la posizione di Jonas faccia convergere in modo innovativo le ragioni degli uni con quelle degli altri. Il *soggetto* etico, secondo Jonas, rimane sempre e soltanto l'essere umano (in ciò egli si differenzia consapevolmente dall'ecologismo o dalle posizioni strettamente biocentriche)<sup>28</sup>, mentre *oggetto* della responsabilità è la vita, cioè il transeunte che necessita della cura umana (e in virtù di quest'istanza la centralità dell'essere umano ribadita da Jonas evita di cadere negli eccessi costruttivistici e relativistici di certe posizioni antropocentriche).

Il radicamento dell'essere umano entro la dinamica evolutiva della vita fa sì che il compito etico di promuovere l'endiadi di libertà e responsabilità debba includere anche l'ambiente, che costituisce la condizione necessaria dell'esistenza stessa dell'umanità (Jonas 1990, 175). Coerentemente con l'intento di fondare l'etica sull'ontologia, la responsabilità jonasiana si esprime dunque nei termini di un servizio e una cura nei confronti della vulnerabilità del proprio oggetto (l'umanità, la natura, ecc.), e non nei termini di una dominazione di quest'ultimo:

L'oggetto della *responsabilità* è il transeunte per definizione; tuttavia, malgrado questo carattere condiviso fra me e lui, la sua alterità è nei miei confronti più radicale di quella di qualsiasi oggetto trascendente dell'etica classica; un'alterità intesa non come sommo bene bensì come semplice differenza oggettiva nel suo diritto originario, che esclude di essere superata mediante un'assimilazione di me a lui o di lui a me. Proprio l'alterità prende possesso della mia responsabilità e non richiede più alcuna appropriazione. Eppure questo oggetto ben lontano dalla "perfezione", del tutto contingente nella sua fattualità, percepito proprio *nella* sua transitorietà, indigenza e insicurezza, deve avere la forza di indurmi, grazie alla

28 Si pensi alle posizioni di autori quali Aldo Leopold, ispiratore della "land ethic", e Arne Naess teorizzatore della "deep ecology". Su questo tema, cfr. Bartolommei 1989; Tallacchini 1998, pp. 129-149; Iovino 2004; Reichlin 2008, pp. 89 ss.

sua semplice esistenza (e non con le sue qualità particolari), a mettere a disposizione la mia persona, libero da ogni desiderio di appropriazione<sup>29</sup>.

L'“alterità” dell'oggetto della responsabilità non fa venire meno il suo valore, anzi il fatto che l'uomo, essendo parte del fenomeno della vita, condivide le medesime qualità di quell'oggetto<sup>30</sup>, restituisce valore alla natura vivente. Un valore tuttavia da non intendersi in senso giuridico. L'uomo è infatti l'unico essere a cui può applicarsi la categoria del “diritto”, in quanto è l'unico a essere dotato di una qualità ulteriore (consapevole, eidetica, simbolica, riflessiva) di libertà e responsabilità. Questo significa dunque che nella prospettiva jonasiana la natura non possiede diritti? No, non li possiede, perché il diritto è e rimane intrinsecamente umano: solo l'essere umano è in senso proprio titolare di diritti. Però, come si è visto, la natura è dotata di un valore *proprio*, in quanto è ciò di cui l'essere umano deve tener conto nel suo agire. Solo apparentemente dunque il non attribuire diritti alla natura comporta un indebolimento dell'istanza ambientale. Il *punctum dolens* della nostra civiltà, vale a dire la problematica divergenza tra etica e tecnologia non si risolve in termini di diritti, ma in termini di doveri. E il dovere supremo è quello di conservare la vita sulla terra. Il linguaggio dei diritti da solo non basta. Pensare di mettere a rischio la natura vivente e la natura umana comporta una rottura metafisica con l'essenza dell'uomo. E la risposta a questa rottura non può che essere di natura metafisica: solo quest'ultima può indicarci perché l'essere dell'uomo è meglio del non essere e solo su di essa è possibile fondare il primo dovere assoluto e incondizionato: “*che ci siano degli uomini*” (Jonas 1990, p. 55). Il principio umanità diventa in questo contesto fondamentale, perché conservare l'umanità dell'uomo significa sia promuovere l'intima relazione esistente tra libertà e responsabilità, sia prendersi cura della natura, di cui l'essere umano è parte integrante.

29 Jonas 1990, 111. Sulla fragilità e vulnerabilità dell'oggetto della responsabilità, cfr. Simon 1993; Ricœur 1994; Greisch 1994, 79-82; Gensabella Furnari 2008; Pulcini 2009; Larrère 2014; Pommier 2014; Becchi-Franzini Tibaldeo 2016b; Pierron-Pommier 2016.

30 Con le parole di Jonas: “In un'ottica veramente umana rimane alla natura la sua dignità propria, che si contrappone all'arbitrio del nostro potere. In quanto da lei generati, siamo debitori, verso la totalità a noi prossima delle sue creature, di una dedizione di cui quella verso il nostro essere costituisce soltanto la punta più elevata. Ma questa, correttamente intesa, comprende in sé tutto il resto” (Jonas 1990, 175).

## BIBLIOGRAFIA

- Apel K.-O. (2004), *Responsabilità oggi. Soltanto un principio di preservazione e autolimitazione oppure pur sempre di liberazione e realizzazione dell'umanità?* (1986), in K.-O. Apel, P. Becchi e P. Ricœur, *Hans Jonas. Il filosofo e la responsabilità*, a cura di C. Bonaldi, Albo Versorio, Milano, pp. 69-101.
- Bartolommei S. (1989), *Etica e ambiente. Il rapporto uomo-natura nella filosofia morale contemporanea di lingua inglese*, Guerini, Milano.
- Bartolommei S. (1995), *Etica e ambiente*, Guerini, Milano.
- Bayertz K. (a cura di) (1995), *Verantwortung. Prinzip oder Problem?*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Becchi P. (2008), *La vulnerabilità della vita. Contributi su Hans Jonas*, La scuola di Pitagora, Napoli.
- Becchi P. (2010), *Hans Jonas. Un profilo*, Morcelliana, Brescia.
- Becchi P. (2011), *Our Responsibility Towards Future Generations*, in K. Mathis (a cura di), *Efficiency, Sustainability, and Justice to Future Generations*, Springer, Dordrecht, pp. 77-96.
- Becchi P. e R. Franzini Tibaldeo (2014), *Né darwinismo né Intelligent Design. Un confronto tra Hans Jonas e Joseph Ratzinger*, in "Annuario Filosofico", 29, pp. 242-275.
- Becchi P. e R. Franzini Tibaldeo (2016a), voce *Responsabilità*, in E. Sgreccia e A. Tarantino (a cura di), *Enciclopedia di bioetica e scienza giuridica*, vol. 10, Esi, Napoli, pp. 916-944.
- Becchi P. e R. Franzini Tibaldeo (2016b), *The Vulnerability of Life in the Philosophy of Hans Jonas*, in A. Masferrer e. García (a cura di), *Human Dignity of the Vulnerable in the Age of Rights. Interdisciplinary Perspectives*, Springer, Dordrecht, pp. 81-120.
- Birnbacher D. (2006), *Bioethik zwischen Natur und Interesse*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Böhler D. (2014), *Verbindlichkeit aus dem Diskurs. Denken und Handeln nach der Wende zur kommunikativen Ethik – Orientierung in der ökologischen Dauerkrise*, Alber, Freiburg-München.
- Böhler D. (a cura di) (1994), *Ethik für die Zukunft: im Diskurs mit Hans Jonas*, München, Beck.

Böhler D. (a cura di) (1998), *Verantwortung für das Menschliche. Hans Jonas und die Ethik in der Medizin* (Hans-Jonas-Gedenkvorlesung), Palm & Enke, Erlangen-Jena.

Böhler D. e J. P. Brune (a cura di) (2004), *Orientierung und Verantwortung. Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas*, Königshausen & Neumann, Würzburg.

Bonaldi C. (2009), *Jonas*, Carocci, Roma.

Conti S., Dematteis G., Lanza C. e Nano F. (1993<sup>2</sup>), *Geografia dell'economia mondiale*, Utet, Torino, 1991.

De Marchi, B., Pellizzoni, L. e Ungaro D. (2001), *Il rischio ambientale*, Mulino, Bologna.

Donnelley S. (1995), *Bioethical Troubles. Animal Individuals and Human Organisms*, in "Hastings Center Report", 25, 7, pp. 21-29.

Fischer J. (2008), *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Alber, Freiburg-München.

Franco V. (2015), *Responsabilità. Figure e metamorfosi di un concetto*, Donzelli, Roma.

Franzini Tibaldeo R. (2009), *La rivoluzione ontologica di Hans Jonas. Uno studio sulla genesi e il significato di "Organismo e libertà"*, Mimesis, Milano-Udine.

Franzini Tibaldeo R. (2011), *Sacrifice and Repentance as Self-Restraint. Hans Jonas' Ethics for a Technological Epoch*, in "Toronto Journal of Jewish Thought", 2, <http://tjtt.cjs.utoronto.ca/wp-content/uploads/2013/09/Roberto-Franzini-Tibaldeo-Sacrifice-and-Repentance-as-Self-Restraint-Hans-Jonas-Ethics-for-a-Technological-Epoch-JJT-Vol.-2.pdf>.

Franzini Tibaldeo R. (2013), *From Dualism to the Preservation of Ambivalence. Hans Jonas' "Ontological Revolution" as the Background to his Ethics of Responsibility*, in C. Larrère e E. Pommier (a cura di), *L'éthique de la vie chez Hans Jonas*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2013, pp. 33-48.

Frogneux N. (2001), *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, De Boeck & Larcier, Bruxelles.

Frogneux N. (2012), *Une liberté responsable et décentrée à l'égard de la nature. Lecture anthropologique du "Principe responsabilité"*, in "L'art du comprendre", 21, pp. 165-185.

- Frogneux N. (2014), *Some Paradoxes Linked to Risk Moderation*, in Gordon/Burckhart (eds.), *Global Ethics and Moral Responsibility: Hans Jonas and his Critics*, Farnham, Ashgate, pp. 73-91.
- Frogneux N. (2015a), voce *Responsabilité (philosophie)*, in D. Bourg e A. Papaux (a cura di), *Dictionnaire de la pensée écologique*, Puf, Paris, pp. 872-874.
- Frogneux N. (2015b), *Le syndrome animal chez Hans Jonas*, in F. Burgat e C. Ciocan (a cura di), *Phénoménologie de la vie animale*, Zeta Books, Bucharest, pp. 233-257.
- Gensabella Furnari M. (2008), *Vulnerabilità e cura. Bioetica ed esperienza del limite*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Gordon J.-S. e H. Burckhart (2014), *Global Ethics and Moral Responsibility: Hans Jonas and his Critics*, Farnham, Ashgate.
- Greisch J. (1994), *L'amour du monde et le principe responsabilité*, in M. Vacquin (ed.), *La responsabilité. La condition de notre humanité*, Autrement, Paris, pp. 72-89.
- Hartung G. e K. Köchy, J. C. Schmidt e G. Hofmeister (a cura di) (2013), *Naturphilosophie als Grundlage der Naturethik. Zur Aktualität von Hans Jonas*, Freiburg-München, Alber.
- Hauskeller M. (2015), *The Ontological Ethics of Hans Jonas*, in D. Meacham (a cura di), *Medicine and Society, New Perspectives in Continental Philosophy*, Springer, Dordrecht, pp. 39-55.
- Hösle V. (1991), *Philosophie der ökologischen Krise*, München, Beck.
- Hösle V. (2001), *Ontology and Ethics in Hans Jonas*, in "Graduate Faculty Philosophy Journal", 23, 1, pp. 31-50.
- Iovino S. (2004), *Filosofie dell'ambiente. Natura, etica, società*, Carocci, Roma.
- Jonas H. (1988), *On Suffering*, in "Ragion pratica", 15, 2000, pp. 46-52.
- Jonas H. (1990), *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica* (1979), a cura di P. P. Portinaro, Einaudi, Torino.
- Jonas H. (1991), *Dalla fede antica all'uomo tecnologico. Saggi filosofici* (1974), a cura di A. Dal Lago, il Mulino, Bologna.
- Jonas H. (1997), *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità* (1985), a cura di P. Becchi, Einaudi, Torino.

Jonas H. (1999), *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica* (ed. ing. 1966; ed. ted. con variazioni 1973), a cura di P. Becchi, Einaudi, Torino.

Jonas H. (2003), *Essere e dover essere. Come possiamo fondare indipendentemente dalla fede il nostro dovere nei confronti delle generazioni future e della terra?*, in "Micromega", 5, pp. 39-54.

Jonas H. (2006), *Potenza o impotenza della soggettività? Il problema anima-corpo quale preambolo al "Principio responsabilità"* (1981), a cura di P. Becchi e R. Franzini Tibaldeo, Medusa, Milano.

Jonas H. (2008), *Memorie. Conversazioni con Rachel Salamander* (2003), il nuovo melangolo, Genova.

Jonas H. (2011), *Ricerche filosofiche e ipotesi metafisiche* (1992), a cura di A. Campo, Mimesis, Milano-Udine.

Landecker H. (2013), *The Metabolism of Philosophy, In Three Parts*, in I. Malkmus e B. F. Cooper (a cura di), *Dialectic and Paradox: Configurations of the Third in Modernity*, Bern, Lang, pp. 193-224.

Landkammer J. (1990), *Le domande estreme e le risposte evanescenti di H. Jonas*, in "Filosofia politica", 4, 2, 1990, pp. 423-429.

Larrère C. (2014), *Vulnérabilité et responsabilité: un autre Jonas?*, in "Alter", 22, pp. 181-193.

Lawee E. (2015), *Hans Jonas and Classical Jewish Sources: New Dimensions*, in "Journal of Jewish Thought & Philosophy", 23, pp. 75-125.

Leopold A. (2001), *Sand County Almanac: with Essays on Conservation* (1949), Oxford University Press, Oxford.

Meadows H. D. et al. (1972), *The Limits to Growth*, New York, Universe Books, tr. it. *I limiti dello sviluppo*, Mondadori, Milano 1972.

Meadows H. D. et al. (1992), *Beyond the Limits: Confronting Global Collapse, Envisioning a Sustainable Future*, Chelsea Green, Vermont, tr. it. *Oltre i limiti dello sviluppo*, Saggiatore, Milano 1992.

Michelini F. (2011), *Il vivente e la mancanza. Scritti sulla teleologia*, Mimesis, Milano-Udine.

Morris T. (2013), *Hans Jonas's Ethic of Responsibility: From Ontology to Ecology*, Albany (NY), State University of New York Press.

Nacci M. (2000), *Pensare la tecnica. Un secolo di incomprensioni*, Laterza, Roma-Bari.

Næss A. (1973), *The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary*, in "Inquiry", 16, pp. 95-100.

Passmore J. (1974), *Man's Responsibility for Nature. Ecological Problems and Western Traditions*, London, Duckworth.

Pfordten D. von der (1996), *Ökologische Ethik. Zur Rechtfertigung menschlichen Verhaltens gegenüber der Natur*, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt.

Pierron J. Ph. e Pommier E. (2016), *Autonomie et vulnérabilité. La bioéthique à la lumière de la biologie philosophique de Hans Jonas*, in "Medicina e morale", 6, pp. 781-796.

Pommier E. (2012), *Hans Jonas et le Principe Responsabilité*, Puf, Paris.

Pommier E. (2014), *La responsabilité de la vie: l'autonomie dans la vulnérabilité*, in "Alter", 22, pp. 163-179.

Popper K. R. (1987), intervista in "Die Welt", 8 luglio.

Pulcini E. (2009), *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino.

Quarta C., a cura di (2006), *Una nuova etica per l'ambiente*, Dedalo, Bari.

Reichlin M. (2008), *Etica della vita. Nuovi paradigmi morali*, Bruno Mondadori, Milano.

Ricœur P. (1994), *Le concept de responsabilité. Essai d'analyse sémantique*, in "Esprit" (numero dedicato al tema *Les équivoques de la responsabilité*), 206, novembre, pp. 28-48, poi in Id., *Le juste*, Ed. Esprit, Paris, 1995, tr. it. *Il concetto di responsabilità. Saggio di analisi semantica*, in Id. *Il giusto*, a cura di D. Iannotta, Sei, Torino, 1998, pp. 31-56.

Ricœur P. (2004), *Etica e filosofia della biologia in Hans Jonas (1991)*, in K.-O. Apel, P. Becchi e P. Ricœur, *Hans Jonas. Il filosofo e la responsabilità*, a cura di C. Bonaldi, Albo Versorio, Milano, pp. 53-67.

Schmidt H. (1997), *Über Hans Jonas*, in Ralf e Roman Seidel, *Hans Jonas. Zeugen städtischer Vergangenheit*, Mönchengladbach, Gladbacher Bank, pp. 64-65.

Schütze Ch. (1995), *The Political and Intellectual Influence of Hans Jonas*, in "Hastings Center Report", 25, 7, pp. 40-43.

Schwartländer J. (1982), voce *Responsabilità* (1973), in H. Krings, H. M. Baumgartner e Ch. Wild (a cura di), *Concetti fondamentali di filosofia*, a cura di G. Penzo, Queriniana, Brescia, vol. 3, pp. 1809-1822.

Scodel, H. (2003), *An Interview with Professor Hans Jonas*, in "Social Research", 70, 2, pp. 339-368.

Seidel R. e M. Endruweit (2007), *Prinzip Zukunft: im Dialog mit Hans Jonas*, Mentis, Paderborn.

Simon R. (1993), *Le fondement ontologique de la responsabilité et de l'éthique du future*, in D. Müller e R. Simon (a cura di), *Nature et descendance. Hans Jonas et le principe "Responsabilité"*, Labor et Fides, Genève, pp. 101-107.

Spinelli E. (2004), "Dalla parte di Eraclito"... *Hans Jonas e la questione dei "diritti" degli animali*, in "Paradigmi", 12, 66, pp. 351-365.

Spinelli E. (2012), *Hans Jonas e la responsabilità verso il mondo animale*, in "La rassegna mensile di Israel", 78, 1-2, pp. 31-46.

Tallacchini M. C. (1996), *Diritto per la natura. Ecologia e filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino.

Tallacchini M. C. (1998), (a cura di) *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente*, Vita e Pensiero, Milano.

Tirosh-Samuelson H. e Ch. Wiese (a cura di) (2008), *The Legacy of Hans Jonas. Judaism and the Phenomenon of Life*, Brill, Leiden-Boston.

Troster L. (2008), *Caretaker or Citizen: Hans Jonas, Aldo Leopold, and the Development of Jewish Environmental Ethics*, in Tirosh-Samuelson/Wiese (eds.), *The Legacy of Hans Jonas. Judaism and the Phenomenon of Life*, Leiden-Boston, Brill, pp. 373-396.

Vergani M. (2015), *Responsabilità. Rispondere di sé, rispondere all'altro*, Cortina, Milano.

Vogel L. (1996), *Hans Jonas's Exodus: From German Existentialism to Post-Holocaust Theology*, in H. Jonas, *Mortality and Morality. A Search for the Good after Auschwitz*, Evanston, Northwestern University Press, pp. 3-40.

Wiese Ch. (2007), *The Life and Thought of Hans Jonas: Jewish Dimensions*, Lebanon (NH), University of New England Press.

Wiese Ch. (2008), "God's Adventure with the World" and "Sanctity of Life": *Theological Speculations and Ethical Reflections in Jonas's*

*Philosophy after Auschwitz*, in Tirosh-Samuelson/Wiese (eds.), *The Legacy of Hans Jonas. Judaism and the Phenomenon of Life*, Leiden-Boston, Brill, pp. 419-460.

Wolin R. (2001), *Heidegger's Children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, Princeton University Press, Princeton-Oxford.

Yaffe M. D. (2008), *Reason and Feeling in Hans Jonas's Existential Biology, Arne Næss's Deep Ecology, and Spinoza's "Ethics"*, in Tirosh-Samuelson/Wiese (eds.), *The Legacy of Hans Jonas. Judaism and the Phenomenon of Life*, Leiden-Boston, Brill, pp. 345-372.