

LA QUESTIONE DELLA TECNICA: evoluzioni di matrici heideggeriane nel pensiero di Hannah Arendt e di Hans Jonas

THE QUESTION CONCERNING TECHNOLOGY: Evolution of Heideggerian Matrices in Hannah Arendt's and Hans Jonas's Thought

Angela Michelis *

Data de recepção do artigo: abril/2011

Data de aprovação e versão final: junho/2011.

SOMMARIO: - *Hannah Arendt e Hans Jonas, entrambi profondamente influenzati dalle analisi di Heidegger nel dirigere molta parte delle loro riflessioni filosofiche verso la cosiddetta «questione della tecnica», percorrono vie, che come auspicava il Maestro, mantengono l'apertura al Sacro e il rispetto per l'Improfanabile. E proprio tale apertura giocata nel confronto con la vita esperita che li conduce, tuttavia, a posizioni radicalmente altre rispetto a quelle del Rettore di Heidelberg, a posizioni che tornano a mettere in stretta relazione il significato e la parola, l'impegno morale e la teoria filosofica. A fronte di un potere scientifico-tecnologico che si estende sino alla capacità di intervenire all'interno della natura e dell'essere umano stesso, dando inizio a processi artificiali con conseguenze imprevedibili nella loro portata a lungo termine e probabilmente irreversibili, non si può procrastinare la riflessione sulle vie da intraprendere con responsabilità, in questo nuovo bivio epocale. Nulla è solo "fondo", sola materia da manipolare, ma tutto è in relazione.*

PAROLE CHIAVE: *tecnica, natura, essere umano, relazione, responsabilità.*

ABSTRACT: *Hannah Arendt and Hans Jonas are both deeply influenced by Heidegger's analysis in directing a great part of their philosophical reflections toward so-called «the question concernig technology», and they go through paths that, as wish the Master, keep an aperture to the Holy and respect toward what has not to profane. It is just such aperture played in a confront with the experienced life that guides them toward*

* Dottorato in Filosofia ed Ermeneutica filosofica presso l'Università di Torino, Professore di Filosofia e Storia nei Licei, collabora con il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Torino, Italia. m@ail: angmich@tin.it

positions fundamentally different from the Rector of Heidelberg University, positions that return to establish a close connection between meaning and word, moral commitment and philosophical theory. In front of scientific-technological power, which extends itself up to the capability of being present within nature and human being, and it begins artificial processes with unpredictable consequences in a long time, and probably irreversible consequences, we cannot procrastinate the reflection about the ways to undertake with responsibility, in this new epochal crossroad. Nothing is only "fund", only matter to manipulate, but all is in relation.

KEY WORDS: *technics, nature, human being, relation, responsibility*

1. PER –CHE, la direzione del domandare

In *Sentieri interrotti*¹, nel saggio *Perché i poeti?*, Martin Heidegger si sofferma su Hölderlin e in particolare su Rilke, poeta che sa riconoscere «più chiaramente» la povertà del tempo. Il tempo è povero, secondo il filosofo, non soltanto perché Dio è morto, ma anche perché i mortali sono a mala pena in grado di conoscere il loro esser-mortali: «La morte si ritrae nell'enigmatico. Il mistero del dolore resta velato. Non si impara ad amare»².

Il canto dei poeti, tuttavia, riesce ancora a levarsi dalla povera Terra e nella parola dei cantori si «conserva la traccia del Sacro»³ pur nella difficoltà del riconoscimento e nel canto si cerca di definire l'essere dell'uomo rispetto agli altri esseri, nel confronto con i semplici viventi, piante e animali. Heidegger cita, a questo proposito, l'inizio dell'*Ottava* delle *Elegie Duinesi* di Rainer Maria Rilke⁴, interamente dedicata al rapporto dei viventi e dell'uomo all'«Aperto», in quanto qui il poeta «istituendo il medesimo raffronto, designa gli esseri con l'espressione 'la creatura'creatura'»⁵, mantenendo fin dall'inizio con la scelta di una parola quella differenza, che rimane come «traccia della traccia», seppure per lo più incompresa.

«Con tutti gli occhi vede la creatura
 l'aperto. Gli occhi nostri soltanto
 son come rivoltati e tesi intorno a lei,
 trappole per il libero suo uscire.
 Ciò che è fuori, puro, solo dal volto
 animale lo sappiamo; perché già tenero
 il bimbo lo volgiamo indietro, che veda
 ciò che ha forma, e non l'aperto, che
 nel volto animale è sí profondo...» (versi 1-9)

Heidegger osserva: «Il rapporto all'Aperto, se qui è ancora possibile parlare di un rapporto-a, è l'incosciente tendenza tendente-traente nel tutto dell'ente»⁶. Gli esseri viventi vegetali e animali sono connessi nel tutto, nel mondo, senza illuminazione, ma nel modo del puro *Bezug*, quale naturale percezione-rapporto. Per l'essere umano, che nel corso dei secoli si è sempre più caratterizzato in base alle capacità di rappresentazione degli oggetti esterni nella coscienza, il rapporto con il mondo è divenuto una sorta di “stare contro”, “stare di fronte”.

L'uomo in questo considerare il mondo innanzi a sé come qualcosa di totalmente differente, si pone dinanzi a esso considerandolo a sua disposizione e disponendo della natura come un proprio possesso. Tale imposizione deliberata dell'oggettivazione è una forma di ciò che denominiamo volere e che, commenta Heidegger nel saggio citato, determina l'essenza dell'uomo moderno «senza che, a tutt'oggi, possa ancora capire in base a quale volontà – assurda a essere dell'ente – questo volere voglia»⁷. Proprio seguendo questo volere, tuttavia, l'uomo moderno s'impone in qualsiasi relazione, come incanalasse la propria rivolta verso il dominio universale tramite un fare/fabbricare incontrollato e schizofrenico. La realizzazione del volere dell'uomo come imposizione totale di sé può accadere solo dopo aver ridotto ciò che s'incontra alla propria sfera, quale materiale della produzione “autoimponentesi”: tutto diviene materia prima passibile di manipolazione, anche l'altro uomo, vicino o straniero.

Scriva Heidegger: «L'umanità dell'uomo e la cosità delle cose sono dissolte – nel corso di una produzione che si impone

incondizionatamente – nel valore di scambio di un mercato, che non soltanto trasforma la Terra in mercato mondiale, ma che, in quanto volontà di volere, tien mercato nella stessa essenza dell'essere, risolvendo così ogni ente in un affare di calcolo»⁸.

L'uomo "autoimponentesi" è in ultima analisi un funzionario della tecnica e il suo modo di rapportarsi al mondo devasta ogni percorso verso l'«Aperto», anzi separandosi da ogni puro *Bezug*, percezione-rapporto originario, si pone contro l'«Aperto»; non è solamente una separazione-da, ma diventa una separazione-contro, dove la tecnica stessa assurge al ruolo di organizzazione della separazione.

L'apparente incondizionatezza del proprio volere come im-posizione deliberata e globale, che tende a dissolvere il mondo, giunge a minacciare l'uomo stesso. Tale minaccia, secondo il filosofo, investe l'essenza dell'uomo nel suo rapporto all'essere: non è un qualsiasi pericolo momentaneo, «è il pericolo» e non viene innanzi tutto dalle macchine e dagli apparati tecnici, che, tuttavia, possono avere effetti mortali. «Esso si nasconde nell'abisso che investe ogni ente. Per vedere il pericolo e rivelarlo occorrono mortali che giungano più rapidamente nell'abisso», nell'abisso senza fondamento, *Abgrund*, nel difetto, nella mancanza⁹.

Nel saggio intitolato *La questione della tecnica*¹⁰ Heidegger scrive: «Quando il disvelato non si presenta all'uomo neanche più come oggetto, ma lo concerne esclusivamente come "fondo" e l'uomo, nell'assenza di oggetti, è solo più colui che impiega il "fondo" - allora l'uomo cammina sull'orlo estremo del precipizio, cioè là dove egli stesso può essere preso solo più come "fondo"». Inoltre, «proprio quando è sotto questa minaccia l'uomo si veste orgogliosamente della figura di signore della terra. Così si viene diffondendo l'apparenza che tutto ciò che si incontra sussista solo in quanto è un prodotto dell'uomo». Egli si illude di non incontrare altri che se stesso, ovunque volga lo sguardo. In realtà, argomenta il filosofo, «proprio se stesso l'uomo di oggi non incontra più in nessun luogo; non incontra più cioè la sua essenza»¹¹.

La tecnica da «pro-duzione», da «qualcosa di poetico», *Poietisches*, che «disvela ciò che non si pro-duce da se stesso e

che ancora non sta davanti a noi, e che perciò può apparire e riscuotere ora in un modo ora in un altro», diviene nella modernità «pro-vocazione», *Herausfordern*, della natura stessa, un trarre fuori energia da trasformare, accumulare, ripartire e impiegare¹².

Nel compiere il richiedere pro-vocante, tramite cui ciò che chiamiamo il reale viene disvelato come “fondo”, l’uomo perde totalmente memoria che sulla disvelatezza, *Unverborgenheit*, entro la quale il reale ogni volta si mostra o si sottrae, egli non ha potere. «Il fatto che a partire da Platone il reale si mostri nella luce di idee non è qualcosa che sia stato prodotto da Platone. Il pensatore ha solo risposto a ciò che gli ha parlato»¹³. Così nella misura in cui l’uomo è già pro-vocato a mettere allo scoperto le energie della natura, questo disvelamento impiegante può accadere.

Osserva acutamente Heidegger che, proprio perché l’uomo è provocato all’impiego, egli non diventa mai puro “fondo”, ma esercita la tecnica e prende parte all’impiegare come modo del disvelamento. Infatti, «la disvelatezza stessa, entro la quale l’impiegare si dispiega, non è mai opera dell’uomo, come non lo è l’ambito entro il quale egli già sempre si muove quando si rapporta ad un oggetto come soggetto»¹⁴.

L’essenza della tecnica moderna consiste nell’imposizione, *Ge-stell*, che indica la riunione, *das Versammelnde*, di quel richiedere, *Stellen*, che provoca l’uomo a disvelare il reale, nel modo dell’impiego, come “fondo”. È il modo del disvelamento che vige nella modernità tecnica senza essere esso stesso qualcosa di tecnico.

Quando cerchiamo di giungere all’essenza della tecnica esperiamo l’imposizione come fosse un destino del disvelamento. Secondo Heidegger, tuttavia, in tal modo stiamo già nell’ambito di una libertà di destino «che non ci chiude affatto in un’ottusa costrizione per cui dobbiamo darci alla tecnica, in modo cieco, oppure - che è lo stesso - rivoltarci vanamente contro di essa e condannarla come opera del demonio»; e anzi «se ci apriamo autenticamente all’essenza della tecnica, ci troviamo insperatamente richiamati da un appello liberatore»¹⁵.

L’essenza della tecnica è ambigua e proprio tale ambiguità

richiama l'arcano, *Geheimnis*, della verità. Da un lato, infatti, «l'im-posizione provoca a impegnarsi nel furioso movimento dell'impiegare, che impedisce ogni visione dell'evento del disvelare e in tal modo minaccia nel suo fondamento stesso il rapporto con l'essenza della verità». Dall'altro lato, comunque «l'im-posizione accade da parte sua in quel concedere il quale fa sí che l'uomo - finora senza rendersene conto, ma forse in modo piú consapevole in futuro - duri nel suo essere l'adoperato-salvaguadato, der *Gebrauchte*, per la custodia dell'essenza della verità, *Wahrheit*». In tale tragica ambiguità, secondo Heidegger può apparire «l'aurora di ciò che salva»¹⁶: l'inarrestabilità dell'impiegare e il rispetto di ciò che salva si rivelano vicine e dalla loro possibile composizione può nascere un appello che ci richiama ad aspettare con speranza una nuova luce.

«Quanto piú ci avviciniamo al pericolo, tanto piú chiaramente cominciano a illuminarsi le vie verso ciò che salva, e tanto piú noi domandiamo. Perché il domandare è la pietà, *Frömmigkeit*, del pensiero»¹⁷.

Accostandoci interrogativamente alla tecnica, alla sua essenza, siamo condotti inaspettatamente a confrontarla con l'essenza dell'arte: un tempo si chiamava *techne* anche «quel disvelare che pro-duce la verità nello splendore di ciò che appare», «la pro-duzione del vero nel bello», «*techne* si chiamava anche la *poiesis* delle arti belle». *Poiesis* fu poi attribuito come specifico «a quel disvelamento che governa ogni arte del bello, cioè la poesia, *die Poesie*, il poetico, *das Dichterische*»¹⁸.

La poesia è un rendere in immagini belle, ciò che abbiamo ricevuto e, anche quando è tragedia, nasce spirito dalla carne, quale tensione all'elevazione, melodia a volte disperata di glorificazione e di custodia.

Se poeticamente può abitare l'uomo su questa terra, come verseggia Hölderlin, ritenuto da Heidegger, nel saggio *Perché i poeti?*, il precursore stesso dei poeti nel tempo della povertà, dobbiamo tornare alla profondità dello spazio interiore, che tramite la parola accolta nell'ascolto, ci spalanchi nuovamente la regione dell'«Aperto», per un incontro consapevole delle due

regioni dell'esterno e dell'interno in un'unificazione salvatrice. In che traccia incamminarci verso tale percorso di unificazione? Se ascoltiamo il canto che si eleva dal profondo, la *poiesis* stessa sa misteriosamente ancora celebrare «l'integrità della sfera dell'essere»¹⁹.

Così dall'evidenza della mancanza di salvezza, della perdizione, nasce, arrischiando, la ricerca di una rinnovata via verso la traccia del Sacro e dell'Improfanabile. Torniamo ai versi di Rilke scelti da Heidegger in *Perché i poeti?*²⁰.

«Come la natura abbandona gli esseri
al rischio della loro sorda brama, e nessuno
particolarmente protegge nei solchi e sui rami,
così anche noi siamo, nel fondamento del nostro essere,

non particolarmente dilette. Siamo arrischiati.
Soltanto che noi più ancora che pianta e animale
con questo rischio andiamo, lo vogliamo; talvolta anche
siamo più arrischiati (non per nostro vantaggio)
della vita stessa; per un soffio». (versi 1-9).

L'uomo più degli altri esseri viventi «arrischia» la vita stessa nel suo fondamento, avventurandosi al di là dell'essere dell'ente nel bene e nel male, accondiscendendo al volere spropositato di dominio, di sicurezza, in un accrescimento, senza pari in natura, dei propri saperi-poteri.

Ciò che infine ci custodisce, comunque, ce lo indica con lucidità e mitezza proprio il poeta, che ha saputo mantenere viva in qualche modo la consapevolezza o il ricordo della differenza:

«è il nostro esser-senza-protezione, e che noi
ci siamo rivoltati nell'Aperto, avendo visto la minaccia,
onde, nel più ampio Cerchio, in qualche luogo,
dove la Legge ci tocca, gli rispondiamo di sí» (versi
13-16)

Il nostro essere senza protezione, in una condizione d'intrinseca finitezza, dove come scrive Rilke la morte è la faccia della vita a noi opposta²¹, ma inevitabilmente sempre

presente come possibilità piú propria dell'uomo è l'indicazione, che, se raccolta, ci permette di ri-voltarci all'«Aperto» in un rinnovato atteggiamento di percezione-rapporto, *Bezug*, nel rispetto di una Legge che ci sovrasta e nel medesimo tempo ci trova coinvolti, prima di ogni nostro volere-sapere-decidere-fare-agire.

Tale rinata accettazione e rispetto dell'esteriore ci rimette in contatto naturale con le profondità stesse della nostra interiorità, in ascolto dell'esistenza incommensurabile che è in noi e fuori di noi.

Come siamo giunti, tuttavia, a non rintracciare piú i sentieri verso l'«Aperto», che conservavano memoria del nostro esser-senza-protezione e ci mantenevano sulle orme del Sacro, come siamo giunti a minacciare la nostra essenza umana e la possibilità della sopravvivenza stessa della nostra forma di vita? E come e dove volgerci oggi per proseguire il cammino dell'avventura della vita?

La ricerca di risposte a questi interrogativi, forgiati sulle riflessioni heideggeriane, ha influenzato la direzione di molti percorsi intellettuali nel Novecento e sicuramente di coloro che a contatto e a confronto con tali pensieri si sono formati, quali gli Autori su cui ora in particolare ci soffermeremo: Hannah Arendt e Hans Jonas.

2. *L'ansia tardo moderna dell'homo faber*

Per orientarsi fra gli epigoni della tardo-modernità, che corrono e si intrecciano lungo il Novecento, dando luogo all'imprevedibile e inevitabile eterogenesi dei fini della storia, Arendt e Jonas ebbero coscienza che occorre tornare a riflettere sull'avventura della modernità stessa, sulle sue scintille, sulle sue promesse, sulle sue derive.

Se si vuole individuare un elemento paradigmatico nella filosofia e nel pensiero moderno lo si può trovare nel ruolo centrale che acquista il *dubbio*, come il *thaumazein* dei greci, la meraviglia di fronte a ciò che è, lo era stato nei secoli

precedenti, da Platone e Aristotele fino all'età moderna: così il *de omnibus dubitandum est* di Descartes può essere considerato una risposta ad una nuova situazione.

Nel periodo che va, indicativamente, dalla pubblicazione del *De revolutionibus* (1543) di Copernico all'opera di Newton *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (1687) vengono abbattuti i pilastri della cosmologia aristotelico-tolemaica, anche se progressivamente, dopo duri conflitti e cambiano in modo radicale la visione del mondo, dell'uomo e del sapere. Niccolò Copernico fa del Sole il centro del mondo, spodestando la Terra e i suoi abitanti; Tycho Brahe, pur nel suo anti-copernicanesimo, elimina le sfere materiali, che avrebbero con il loro moto trainato i pianeti, sostituendole con la moderna idea di orbita; Johannes Kepler perfeziona la matematica del sistema copernicano e abbandona l'idea del moto circolare naturale e perfetto della cosmologia aristotelica, per sostenere il movimento ellittico dei pianeti; Galileo Galilei mostra, fra l'altro, con l'utilizzo di nuovi strumenti, la falsità dell'antica distinzione fra fisica terrestre e fisica celeste. Tali sforzi per comprendere la dinamica dell'universo confluiranno nella nuova visione sistematica di Isaac Newton, alla cui opera dobbiamo ciò che venne poi definita la "fisica classica" e che tanta influenza ebbe sulla società umana.

Durante i centocinquanta'anni fra Copernico e Newton, insieme alla nuova visione astrofisica del mondo e al farsi avanti di una nuova immagine della scienza, che si caratterizza come sperimentale, come costruzione sempre perfettibile, e insieme ai conseguenti cambiamenti nei metodi di formazione, di ricerca e di lavoro nelle istituzioni scientifiche, mutano i rapporti d'influenza fra i risultati della scienza e l'organizzazione sociale, le relazioni fra scienza e filosofia, fra sapere scientifico e fede religiosa; in conclusione: nulla rimane staticamente inalterato, nemmeno l'idea di uomo.

Hannah Arendt, allieva originale di Heidegger, riflette su tali questioni in particolare in *Vita activa* e osserva che dalle scoperte di Galileo, ad esempio, non consegue solamente una sfida alla testimonianza dei sensi, ma in un certo senso alla ragione stessa, in quanto «non era la ragione ma uno strumento

artificiale, il telescopio, che praticamente cambiava la visione del mondo fisico; non era la contemplazione, l'osservazione e la speculazione che conducevano alla nuova conoscenza, ma l'attivo procedere dell'*homo faber*, del fare e del fabbricare»²².

L'essere umano si trova, dunque, a non poter più confidare che ciò che vede con gli occhi del corpo e della mente sia la testimonianza di una realtà e di una verità, che si rivelano ai propri sensi e alla propria ragione. La metafora degli occhi della mente, nata dalla fiducia che i sensi nel loro complesso, governati e tenuti insieme dal senso comune, mettano l'uomo in rapporto veritiero con la realtà che lo circonda, s'infrange ora sulla consapevolezza che la visibilità non costituisce prova di realtà, avendo dimostrato il movimento della terra, percepita immobile dall'occhio umano. In tale nuova consapevolezza si giunge a pensare che l'intelligibilità stessa del mondo potrebbe non costituire prova di verità; viene così messo in crisi il concetto tradizionale di verità, il quale si fondava sul presupposto che ciò che è si manifesti in modo adeguato alle facoltà umane.

In tal modo il dubbio cartesiano si dilata senza più argini: nessun pensiero, nessuna esperienza vi si sottrae, si propaga dalla testimonianza dei sensi alla testimonianza della ragione e a quella della fede. Dopo le nuove scoperte la relazione tra essere e apparenza è diventata più complicata e insidiosa, anche rispetto all'antica contrapposizione dello scetticismo, in un certo senso più statica e dunque più rassicurante. Nasce l'ipotesi o l'incubo, che non solo la realtà possa essere sogno, ma che uno spirito maligno inganni volutamente l'uomo.

Se, però, nell'età moderna l'uomo perde la *certezza* di verità, di realtà, di fede, rimane, comunque, ferma la convinzione che, come scrive Descartes in una lettera a Henry More, sebbene la nostra mente potrebbe non essere la misura delle cose o della verità rimane sicuramente la misura delle cose che affermiamo o neghiamo. Ovvero, anche quando ogni realtà diventa dubitabile rimane la certezza del dubitare, che è un modo del pensare del soggetto. Quando si dubita di qualcosa, si è consapevoli di un processo di dubbio che si svolge nella coscienza, e, quindi, si confida, per generalizzazione logica, che

i processi che si attivano nella mente abbiano una propria certezza e possano essere indagati introspettivamente.

Arendt commenta: «Descartes credeva che la certezza prodotta dal nuovo metodo dell'introspezione fosse la certezza dell'io-sono... il puro funzionamento della coscienza, anche se forse non può assicurare una realtà mondana data ai sensi e alla ragione, conferma oltre ogni dubbio la realtà delle sensazioni e del ragionamento, cioè la realtà dei processi che si svolgono nella mente»²³.

L'essere umano dunque trova la propria certezza dentro di sé; nella dissoluzione della realtà oggettiva in stati soggettivi della mente, riafferma la possibilità di conoscere almeno ciò che fa da se stesso. Il senso comune diventa una facoltà interna: ciò che gli uomini hanno in comune è la struttura della mente, indipendentemente dalle relazioni con il mondo. Per tali ragioni, a partire dall'età moderna, l'ideale più alto di sapere diventa la matematica, non più intesa come conoscenza di forme ideali date, ma come conoscenza di forme prodotte dalla mente stessa dell'uomo.

Questo interiorizzarsi del senso comune, in seguito alla dissoluzione della realtà oggettiva in stati soggettivi della mente, permette di credere che si diano ancora saperi universalmente comunicabili, anche soltanto come conoscenze di forme prodotte dalla mente stessa dell'uomo, quali appunto la matematica e la logica, le scienze moderne per eccellenza. Tali scienze e le conseguenti applicazioni tecniche hanno avuto uno sviluppo e un successo esponenziale; e nei percorsi che dalla modernità hanno condotto alla contemporaneità, dopo che anche i sistemi della matematica non euclidea hanno trovato conferma nella teoria di Einstein, si è portati a concludere che qualunque costruzione della matematica pura potrebbe trovare applicazione nell'universo.

Dalla consapevolezza della perdita della centralità dell'uomo nell'universo e della problematicità del rapporto tra il proprio conoscere e fare con il mondo esterno, nasce il sospetto che non esistano fatti, dati ma solo interpretazioni, prospettive, proiezioni del soggetto stesso.

La stessa parola “universale”, tanto cara alle leggi della

scienza, ha nel contempo acquisito una sorta di ampliamento sfondante, significando ora “valido oltre il nostro sistema solare”, contrapponendosi a ciò che avviene sulla terra, divenuto per contrasto “relativo”. Arendt, a tal proposito, riflette acutamente che il relativismo generale che si produce con il passaggio da una visione del mondo eliocentrica ad una priva di centro, «concettualizzato nella teoria della relatività di Einstein con la negazione che “in un istante presente definito ogni cosa è simultaneamente reale” e con il concomitante e implicito rifiuto che l’essere che appare nel tempo e nello spazio posseda una realtà assoluta, era contenuto nelle teorie del XVII secolo, secondo le quali il blu non è che una “relazione visiva”, e il peso nient’altro che “relazione di accelerazione reciproca”»²⁴.

La difficoltà dell’essere umano di mettersi in reale comunicazione con il mondo, al di là delle sue stesse produzioni creative, paradossalmente sempre più potenti e sorprendenti, contribuisce a estenuare la ricerca d’interazione, contatto, unità fra il singolo, le altre parti e l’insieme che tutto contiene e contestualizza, anche per quanto riguarda possibili attribuzioni di senso. Accade così che di fronte a tale situazione l’uomo stanco dei risorgenti limiti li rimuova, si autoproclami signore e padrone del mondo e della vita, in un delirio sostenuto dai nuovi poteri tecnologici.

In tale ebbrezza, dimentico di ogni attestazione della propria finitezza anche il soggetto stesso, come per autoproiezione, si ritiene favola, finzione, gioco di parole e si può arrogare il potere incontrastato di sovrapporre violentemente la propria prospettiva del momento alle altre, in un divenire privo di continuità nella sua indifferenza e illusorietà. La frantumazione che ne deriva provoca e conduce la crisi del mondo occidentale fin dentro le pieghe più profonde del soggetto derubando l’individuo di ogni certezza pregressa e rassicurante anche rispetto alle proprie consapevolezza, decisioni e azioni. Come agli esordi dell’età moderna, il rapporto dubbioso del soggetto, *res cogitans*, verso le *res extensae* si può interpretare come un problema di comunicazione fra diversi: l’uomo e la natura; nell’epoca tardo moderna, il dubbio che pervade e indebolisce il soggetto stesso è

sintomo della problematicità della comunicazione anche dell'essere umano con se stesso e con gli altri non più unificati dai parametri certi e universalmente comuni della *res cogitans*.

Il sospetto moderno, verso la possibilità delle facoltà umane di essere recettive di verità, di realtà, si trasforma progressivamente nell'affannosa e incontrollata ricerca di un ambito, dove il soggetto, ormai frammentato e minato anche nell'interiorità, si possa rimettere, in qualche modo, in rapporto con l'esterno, fosse anche solo a partire dalle cose che devono la loro esistenza all'uomo stesso. Ciò dà luogo come prima reazione ad un ansioso e irrefrenabile conoscere-fare-produrre.

Arendt evidenzia nelle sue riflessioni quali le caratteristiche salienti dell'età moderna, dai suoi inizi ai giorni nostri, gli atteggiamenti tipici dell'*homo faber*, che così ella enumera e descrive: la strumentalizzazione del mondo, la fiducia negli strumenti e nella produttività del costruttore di oggetti artificiali, nella portata onnicomprensiva della categoria mezzi-fine, la convinzione che ogni problema possa essere risolto e ogni motivazione umana ridotta al principio dell'utilità; la creduta sovranità che conduce a considerare tutto ciò che è dato come materia prima e a vedere la natura come «un immenso tessuto da cui possiamo tagliare ciò che vogliamo e ricucirlo come ci piace»; l'equiparazione di intelligenza e ingegnosità, e il conseguente disprezzo per ogni pensiero che non possa essere considerato «il primo passo... per la fabbricazione di oggetti artificiali, e in particolare di strumenti utili per produrre strumenti, e per variare la loro fabbricazione indefinitamente»; infine, l'identificazione acritica della fabbricazione con l'azione²⁵.

L'idea che solo ciò che l'uomo sta facendo sia reale viene, tuttavia, smentita dal corso degli eventi, in cui s'inserisce l'inaspettato, che improvvisamente ci restituisce il senso del limite, la capacità di riconoscere che non tutto può essere *fatto*: c'è qualcosa di *dato*. Il potere umano ha dei confini e proprio il riconoscerli e il rispettarli è ciò che permette di continuare a vivere: ci sono dati che l'uomo non può cambiare a proprio piacimento. L'esistenza umana stessa è stata data, è un dono gratuito, che pur «proveniente da non so dove»²⁶, come afferma

Arendt, non può essere scambiata con qualcosa che l'uomo stesso voglia fare artificialmente; non si può sfuggire al destino umano di finitezza.

Un «reale dato» riemerge sovrastante, imponente, a contrastare anche il mondo illusoriamente rassicurante dell'*homo faber* e a porlo di fronte all'evidenza della fallacia e della pericolosità della tentazione di credersi onnipotenti. «Concettualmente, possiamo tornare a chiamare verità ciò che non possiamo cambiare; metaforicamente, essa è la terra sulla quale stiamo e il cielo che si stende sopra di noi», come scrive Arendt in *Verità e politica*²⁷. La libertà umana stessa, pur nella sua possibile grandezza, è limitata da ciò che gli uomini non possono cambiare, da ciò che è comunque dato; anzi solo la consapevolezza e l'accettazione di tale condizione umana può far sí che l'ambito in cui siamo liberi di vivere, di trasformare e di agire possa preservarsi e mantenere le sue promesse. Questo diviene tanto piú importante in quanto la vastità delle conoscenze e la potenza creativa umana, sviluppatasi nel corso della storia e in modo esponenziale a partire dalla modernità, si trovano attualmente di fronte alla possibilità stessa di trasformare, sopraffare e anche eventualmente di distruggere le condizioni della vita sulla terra.

«Se si vuol trovare una linea di demarcazione tra l'età moderna e il mondo in cui viviamo, possiamo rintracciarla nella differenza tra una scienza che guarda alla natura da un punto di vista universale e... una scienza veramente "universale", che trasferisce processi cosmici nella natura anche con il rischio evidente di distruggerla, e insieme di distruggere la signoria dell'uomo su di essa»²⁸ scrive esortando all'attenzione Arendt in *Vita Activa*. Se fatalmente si assecondasse l'inclinazione illusoria e prometea sempre risorgente dell'uomo a rimuovere che la vita umana stessa con tutte le sue capacità mentali e spirituali, sociali e culturali, è intrinsecamente legata alla natura di cui è figlia andremmo inesorabilmente e collettivamente verso la catastrofe. Occorre fermarci di fronte a questo crocevia del mondo contemporaneo e ridare attenzione a ciò che il corso della storia naturale e umana ci racconta da sempre, anche se in modi differenti: nulla è solo "fondo", solo materia da

manipolare, ma tutto è in relazione.

3. Cambiare rotta

La storia recente ci ha indicato, con le tragedie del totalitarismo, come il disconoscimento di ciò che è dato, la non accettazione di sé e della condizione umana, il desiderio smodato d'onnipotenza, il cedere alla tentazione di fabbricare verità su misura, la costruzione di mondi volutamente fittizi, fondati su un'organizzazione sistematica della menzogna, siano catastrofici per *la statura dell'uomo*. Così a fronte di un potere che si estende sino alla capacità di intervenire all'interno della natura, dando inizio a processi artificiali con conseguenze imprevedibili nella loro portata a lungo termine e probabilmente irreversibili, non si può più procrastinare la riflessione prudente sulle vie da intraprendere responsabilmente in questo nuovo bivio epocale.

È la storia stessa, in quanto esperienza d'individui e di popoli, che *in primis* ci richiama la necessità di tornare alla natura delle cose, di riflettere sulle radici dei fenomeni, di riprendere sulle proprie spalle la limitata, ma importante responsabilità che ci spetta, nella rinnovata fiducia delle capacità umane, che nascono dalla nostra stessa condizione di limitatezza. La capacità di pensare e agire, la capacità di libertà, la capacità d'inizio, che garantite da ogni nuova nascita, con il suo carico di imprevedibilità e spontaneità, si esplicano in un'ineludibile dialettica di libertà e necessità, come ci indica Arendt nella conclusione della lunga analisi condotta in *Le origini del totalitarismo*²⁹.

Nella ricerca di riscoprire i tesori e le promesse tradite dalla modernità e della modernità stessa in una rinata e proprio per questo più consapevole e moderata fiducia nelle capacità umane, nella ricerca-esigenza di inserirsi armonicamente nel mondo con la parola e l'azione, in compagnia dei nostri pari, con gratitudine e accettazione «per ciò che è stato *dato* e non è né potrebbe essere *fatto*»³⁰, si pone anche il percorso di Hans

Jonas, altro allievo originale di Martin Heidegger, compagno di studi e amico di Hannah Arendt. Per quest'ultimo proprio il pericolo di un'imminente catastrofe ecologica dovuta all'iper-sviluppo di una tecnologia incontrollata, come risveglio traumatico dall'«euforia del sogno faustiano»³¹, ci riconsegna all'evidenza di una comunanza di destini fra l'uomo e la natura, istruendoci sulla necessità di conservarne e rispettarne l'integrità e la dignità, che si rivelano a noi comuni.

La separazione del regno «soggettivo» da quello «oggettivo» pare essere stato il «destino» moderno, tuttavia, in sintonia con la riflessione di Arendt in *Vita activa*: «la frattura tra soggetto e oggetto, inerente alla coscienza umana e irreparabile nell'opposizione cartesiana dell'uomo come *res cogitans* ad un mondo circostante di *res extensae*, scompare completamente nel caso di un organismo vivente, la cui sopravvivenza dipende dall'incorporazione, dal consumo di materia esterna»³², Jonas afferma in *La filosofia alle soglie del Duemila* che proprio «questo mistero non deve lasciare in pace la filosofia, che deve saper ascoltare entrambi questi linguaggi, quello del mondo esterno e quello del mondo interno, e riunirli entrambi in un'affermazione sull'essere che deve rendere ragione dell'insieme psicofisico della realtà»³³.

Jonas intende recuperare l'unità psicofisica della vita a fronte del sempre risorgente dualismo, che nell'età della rivoluzione scientifica vede contrapporsi concezioni idealistiche del mondo, nelle quali viene dimenticato l'elemento organico e i suoi presupposti, e concezioni meccanicistiche della materia, che non riescono a comprendere l'elemento spirituale. L'uomo nell'universo fisico della moderna cosmologia non può che sentire la profonda e incomprensibile solitudine di essere pensante di fronte ad una natura, che non è altro che *res extensa*, corpo, materia. «Estraniato dalla comunità dell'essere come un tutto unico, la sua coscienza lo fa soltanto sentire un estraneo al mondo, e in ogni atto di riflessione gli parla di tale completa estraneità»³⁴. In questa alienazione dal mondo la sola relazione con la natura che pare rimanere all'uomo è appunto l'opporre il potere al potere.

Al termine degli studi sullo Gnosticismo Jonas sostiene

che è la frattura fra uomo e realtà a dar origine al nichilismo. «L'illogicità della frattura, ossia di un dualismo senza metafisica, rende il fatto non meno reale, né più accettabile l'alternativa somigliante: lo sguardo fisso ad un'individualità isolata, a cui l'uomo è condannato, può desiderare di scambiarsi con un naturalismo monistico che insieme con la frattura abolisce anche l'idea di uomo come uomo»³⁵.

Nella tensione di superare l'abisso fra materia e spirito dell'eredità cartesiana nasce la ricerca di ricomporre in un'unità essenziale «interno» ed «esterno», soggettività e oggettività, io spontaneo ed entità determinate da cause, «quale appare nell'essere organico»³⁶. Secondo Jonas la risposta al problema potrebbe essere, in un certo senso, ancora monistica, in quanto «è dall'intimo più profondo che noi siamo inclini a credere che l'essere sia uno»; ma precisa: «non dobbiamo interpretare noi stessi nei termini dell'uno o dell'altro dei due poli – corpo e anima, spirito e materia, oggettività e soggettività – ma... dobbiamo interpretare il nostro essere comprendendolo in termini che ammettono la coesistenza dei due aspetti»³⁷, ognuno dei quali è una manifestazione della comune realtà di base. Ogni organismo non è costituito unicamente da atomi e molecole, non si esaurisce in questo, anzi «gode di una sorta di libertà rispetto alla propria sostanza»³⁸. Tale libertà è in certo qual modo speculare alla necessità, in quanto l'organismo anche se è sovrecedente rispetto alla materia, dipende comunque dalla sua continua trasformazione: è il metabolismo stesso che conferisce libertà all'organismo.

In *Scienza come esperienza personale* Jonas domanda problematicamente: «ciò che le scienze naturali cercano di mettere in luce non è forse rivelante per la dottrina dell'essere a cui mira la filosofia? Non è rilevante anche per la dottrina del nostro stesso essere che, pur con la sua trascendenza, appartiene nondimeno alla totalità sia in senso genealogico..., sia in senso ontologico attraverso il corpo?»³⁹. Egli, infatti, confrontandosi con lo stato delle scienze naturali e delle scienze umane, propone una riflessione filosofica nella direzione del pensare nuovamente insieme l'individuo e il mondo, la parte e il tutto, un pensiero che ritrovi la possibilità di se stesso nella tensione

ad una sistematicità, che, nell'avvenuta coscienza della sua necessaria dinamicità, sappia cogliere la dialettica di tali rapporti.

I primi passi lungo questa via egli li muove verso il ricongiungimento del regno dell'«oggettivo» e del regno del «soggettivo», a partire appunto dal lato «oggettivo», cioè da una revisione dell'idea di natura, della natura in divenire. E nel ridare dignità all'oggetto da parte del soggetto, come ciò che è esterno, ma che pur mantiene una sua realtà, la quale non può essere fagocitata e nullificata dal soggetto e va tenuta in conto nella sua alterità, il pensare filosofico riacquista quell'umiltà che gli è necessaria per dialogare con le altre scienze e per tornare a essere rilevante nella compagine del sapere umano.

In tale avventura del pensare, partendo dal lato «oggettivo» del rapporto conoscitivo, e quindi dai risultati delle scienze naturali, ci si trova, da un punto di vista filosofico, primariamente di fronte alla questione di quale sia il senso in cui l'essente – e secondo Jonas tutto il mondo è un essente come lo sono le singole parti di esso – possa essere “sistema”. In *Organismo e libertà* l'Autore afferma di porsi la questione nell'orizzonte dell'*ingenua* differenza tra concetto e cosa e conseguentemente tra sistema mentale e sistema oggettivo. Così procede a descrivere in che senso gli «oggetti viventi», definiti come organismi individuali o forme collettive di vita, sono descrivibili come sistema. Egli scrive: «Formalmente il senso di “sistema” è determinato dal concetto dell'insieme, che presuppone una molteplicità che si è trovata appunto a essere nella relazione... Il sistema è necessariamente un che di molteplice, ma al di là di ciò il senso dell'insieme è che il molteplice ha un principio efficace della sua unità»⁴⁰. Tale unità è costituita dal fatto che essa non è un neutrale essere accanto delle parti, bensì un loro reciproco determinarsi e proprio ciò consente all'insieme di conservarsi.

Jonas, inoltre, osserva che nell'ambito delle «cose» il determinare è un agire e agire è un mutare. La conservazione avviene attraverso mutamento così come l'unità si ha attraverso la molteplicità e tutto ciò attraverso la forza, «l'unica cosa della realtà fisica che dal molteplice può trasformarsi in unità»⁴¹. A

ben guardare anche «l'essere costante» dell'unità è in realtà un accadere.

In natura la diversità delle parti non viene eliminata dalla totalità, per formare la quale esse sono riunite, tanto meno la totalità viene frantumata dalla diversità delle parti in cui essa consiste: nessuna dei due aspetti può sparire a favore dell'altro, sono entrambi necessari in un sistema. I concetti della conservazione, della costanza e dell'equilibrio fungono da guida nel determinare in modo più generico e minimale il concetto essenziale di limite. Jonas ci porta a osservare che un sistema, infatti, sia esso micro o macro, se supera un certo numero di parti o una certa disparità di forze o certe variazioni della disposizione, diviene instabile e non può realizzarsi o durare. Questo vale per singoli sistemi e per il coesistere di essi in uno più grande, fino al sistema complessivo del mondo, come un principio di selezione negativo, che avviene attraverso la soppressione dell'impossibile che si presenta.

Le possibilità e le occasioni si trovano incanalate così in una direzione sempre più determinata, «sino a che il sistema compiuto lascia solo più la propria possibilità e rappresenta esso stesso l'occasione permanente per la realizzazione di questa, vale a dire il mutamento nell'unica forma della ripetizione»⁴². Tale direzionalità è comunque un divenire, che deriva dalla dinamica di un disequilibrio. Con il raggiungimento dell'equilibrio, a cui il movimento tende, l'«occasione» dell'addivenire di cose nuove cessa, fino a che non subentra un turbamento del ciclo costituitosi.

Questo, conduce Jonas a riflettere che il sistema ha storia quando prima diviene e poi dopo perisce, nel processo della formazione e della dissoluzione, mentre nella misura in cui è attuale, ovvero ha un equilibrio che si esprime nel ritorno periodico di condizioni identiche, il sistema non ha storia. L'antico concetto di armonia, che escludeva il divenire dall'essere nel suo insieme, nelle scienze è stato sostituito dal moderno e disincantato concetto di equilibrio, che invece vede nel processo, nell'accadere «come continuata trasformazione di energia», l'aspetto essenziale dell'essere⁴³. Jonas riflette, però, che per noi la possibilità di leggere interpretare la storia stessa,

in questa corrente di eventi perpetui e di divenire, è fattibile solo individuando degli elementi di permanenza, di invarianza nella varianza, cioè degli elementi meta-storici.

Si può definire un sistema, quindi, come una forma di mediazione non solo fra il semplice e l'infinitamente molteplice, ma anche fra divenire e perire, fra essere e non essere.

Jonas, inoltre, osserva che nel caso del sistema di un organismo vivente individuale, esso si compone dei momenti differenti in cui la vita stessa viene vissuta, e che ognuno dei suoi momenti, aggiungono a esso qualcosa di nuovo che in quelli precedenti non era ancora presente, e quindi ogni attimo è qualitativamente diverso ed elemento di una sequenza unica e irreversibile; così «la sua identità non consiste nell'equivalenza degli elementi della sua successione temporale, bensì tiene insieme proprio la sua molteplicità stessa»⁴⁴. Nel caso di un sistema come quello planetario, invece, il quale viene descritto proprio attraverso i suoi elementi simultanei, è sufficiente una configurazione momentanea completamente analizzata per dedurre l'intera serie e predire con precisione. La serie temporale è qui il movimento continuato della sua molteplicità spaziale, che nella sua apparente fissità pare essere storica, anche se la riscontrata «perfetta periodicità» potrebbe essere la proiezione di parametri umani. Gli studi dei biologi della numerosa scuola di Ludwig von Bertalanffy, a differenza dei sistemi chiusi della meccanica classica, infatti, individuano la funzione del sistema, quindi il senso della sua esistenza, non in un equilibrio esistente, ma nella continua costituzione e ricostituzione di un equilibrio nella relazione.

Si riscontra, comunque, in natura una direzione verso l'organizzazione e la conservazione, pur nell'apertura relazionale. Ogni forma di vita, che incontriamo nell'universo, cerca di supplire alla propria *incapacità*, alla propria non-autosufficienza costitutiva instaurando forme di relazione. La comprensione stessa è un atto di relazione, di auto-trascendimento, di ricerca di verità, che l'essere umano genera ed esprime socialmente nel linguaggio. La condizione di «mediatezza» intrinseca della relazione, e quindi anche della conoscenza dell'«organismo umano», fa sì che la ricerca della

verità veda nella possibilità della falsificazione della parola oltre la parola stessa, nella relazione che essa instaura con l'oggetto, originariamente tramite la percezione e successivamente tramite il giudizio, il suo significato più proprio, in una sorta di tensione di *adaequatio imaginis ad rem*, escogitata primordialmente nella filogenesi come nell'ontogenesi per il successo delle attività ai fini della conservazione.

Jonas, si differenzia così dalla scuola di pensiero heideggeriana, ove si era formato, e afferma: «il regno della parola non è il luogo esclusivo e necessario del fenomeno della verità»⁴⁵. L'esperienza della verità comprende la possibilità della negazione: l'affermazione «è proprio così!» comprende implicitamente «e non così!». Da ciò consegue che la capacità per la verità implica come presupposto la capacità di negare; e poiché la facoltà di negare è una parte costitutiva della capacità di libertà, per Hans Jonas, «la libertà è un prerequisito della verità e... l'esperienza stessa della verità è la testimonianza e l'esercizio di un certo tipo di libertà»⁴⁶.

L'esperienza primaria della verità è quella di carattere difensivo, in quanto si può essere fuorviati dalla verità dall'apparenza delle cose o dalle parole sulle cose, anzi l'inganno può venire anche dalla propria facoltà immaginativa. Così «l'evento della verità ha dapprima il carattere del disingannare (ossia me stesso) e solo molto più tardi anche quello dello s-coprire e dello s-velare – le cose nascoste: quest'ultima è la formula heideggeriana per il senso originario della verità»⁴⁷ scrive Jonas, esplicitando chiaramente la propria differente posizione. La distinzione fra verità e falsità e con essa l'idea di sapere si originano quando la percezione errata viene sostituita da quella corretta e tenuta a mente come falsificata, dunque là dove viene messo in atto un confronto.

Egli critica anche l'interpretazione filologica di Heidegger della parola *aletheia*: «Dal punto di vista del dato meramente grammaticale il verbo *aletheuein* non ha mai avuto il significato transitivo di “s-coprire” o “disingannare”. Nel suo uso preteoretico ha sempre voluto dire in modo intransitivo astenersi dal celare e dall'illudere ed è divenuto transitivo solo nel senso di render-vera la propria promessa o la speranza di qualcuno

oppure predire veridicamente quel che accadrà»⁴⁸.

Jonas dunque riporta all'antica attenzione sulla verità intesa in senso morale, per restituire all'uomo il suo ruolo contestuale, il suo carico di responsabilità *in primis* nel non tradimento della veridicità nel rapporto con l'altro, su cui si basa la possibilità stessa di ogni relazione comunicativa feconda; proprio perché «la vita è essenzialmente relazionalità con qualcosa; e la relazionalità in quanto tale implica “trascendenza”, un indicare al di là di sé da parte di chi intrattiene la relazione»⁴⁹. È un trascendimento che nasce dalla mancanza e dal bisogno e si spinge nell'essere umano fin oltre il proprio mutare costitutivo, giungendo a essere pensiero-desiderio che la temporalità stessa non possa essere l'ultima verità.

Hannah Arendt e Hans Jonas, entrambi profondamente influenzati dalle analisi di Heidegger, evidentemente anche nel dirigere molta parte delle loro riflessioni filosofiche verso la cosiddetta «questione della tecnica» nel mondo contemporaneo, percorrono vie, che come auspicava il Maestro, mantengono l'apertura al Sacro e il rispetto per l'Improfanabile, ma a differenza di ciò che fece quest'ultimo non solo in un affascinante gioco nominale, seppur geniale. Ed è proprio tale apertura giocata nel confronto con la vita esperita che li conduce a posizioni radicalmente altre rispetto a quelle del Rettore di Heidelberg, a posizioni che tornano a mettere in stretta relazione il significato e la parola, l'impegno morale e la teoria filosofica.

4.Note

1 Cfr. M. Heidegger, *Wozu Dichter?* bei Id., *Holzwege*, Vittorio Klostermann Frankfurt am Main, 1950, 1963 4° ed. pp. 248-295; trad. it. e pres. di P. Chiodi, *Perché i poeti?*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 248-297.

2 Ivi, p. 253; trad. it., cit., p. 252.

3 Ibidem.

4 R. M. Rilke, *Duineser Elegien*, Insel, Leipzig 1923.

5 M. Heidegger, *Wozu Dichter?*, cit., p. 256; trad. it., cit., p. 255.

6 Ivi, p. 264 ; trad. it., cit., p. 263.

7 Ivi, p. 265; trad. it., cit., p. 266.

8 Ivi, p. 270; trad. it., cit., pp. 269-270.

9 Cfr. ivi, pp. 272-273; trad. it., cit., pp. 272-273.

10 Id., *Die Frage nach der Technik*, bei id., *Vorträge und Aufsätze*, Verlag Günther Neske Pfullingen, Tübingen, 1954, 1959 2° ed. pp. 13-44; trad. it., intr. e cura di G. Vattimo *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1985, pp. 5-27.

11 Ivi, pp. 34-35; trad. it., cit., pp. 20-21.

12 Cfr. ivi, pp. 20-24; trad. it., cit., pp. 10-12.

13 Ivi, p. 25; trad. it., cit., p. 13.

14 Ivi, p. 26; trad. it., cit., p. 13.

15 Ivi, p. 33; trad. it., cit., p. 19.

16 Cfr. ivi, p. 41; trad. it., cit., p. 25.

17 Ivi, p. 44; trad. it., cit., p. 27.

18 Cfr. ivi, p. 42; trad. it., cit., p. 26.

19 Id., *Wozu Dichter?*, cit., p. 294; trad. it., cit., p. 296.

20 Cfr. ivi, pp. 254-255; trad. it., cit., pp. 254-255. Sono versi scritti di getto da Rilke in una lettera del 15 agosto 1924, da Muzot alla moglie Clara, in R.M. Rilke, *Briefe aus Muzot, 1921 bis 1926*, Insel, Leipzig 1935, p. 404.

21 Cfr. Lettera del 13 novembre 1925 in Id., *Briefe aus Muzot*, cit., p. 335.

22 H. Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Ltd., Chicago-London 1958, 2° ed. p. 274; trad. it. di S. Finzi, *Vita activa la condizione umana*, intr. e cura di A. Dal Lago, Bompiani, Milano, 1964, 1991 3° ed., p. 203.

23 Ivi, p. 280; trad. it., cit., pp. 207-208.

24 Ivi, pp. 263-264; trad. it., cit., p. 195.

25 Cfr. ivi, pp. 305-306; trad. it., cit., p. 227.

26 Ivi, pp. 2-3; trad. it., cit., p. 2.

27 Id., *Truth and Politics*, in *Between Past and Future*, Penguin Books, New

- York, 1993 (reprint of the 1954, 1968 2a ed by The Viking Press, New York) p. 264; trad. it. e intr. di A. Sorrentino *Verità e politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1995, p. 76.
- 28 Id., *The Human Condition*, cit., p. 268; trad. it., cit., p. 199.
- 29 Id., *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, Brace & World, New York 1951, 1966 3° ed.; trad. it. di A. Guadagnin, *Le origini del totalitarismo*, intr. di A. Martinelli, Edizioni di Comunità, Milano 1996.
- 30 Cfr. H. Arendt – G. Scholem, *Eichmann in Jerusalem: Exchange of Letters between Gershom Scholem and Hannah Arendt*, in «Encounter», n. 22/1 (1964); trad. it. di G. Bettini, *Eichmann a Gerusalemme. Uno scambio di lettere tra Gershom Scholem e Hannah Arendt* (giugno-luglio 1963), in H. Arendt, *Ebraismo e modernità*, trad. it. e cura di G. Bettini, Feltrinelli, Milano 1993, pp. 215-228 (la cit. è a p. 222).
- 31 H. Jonas, *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987, p. 35; trad. it. di F. Tomasoni, *Scienza come esperienza personale*, Morcelliana, Brescia 1992, p. 38.
- 32 H. Arendt, *The Human Condition*, cit., pp. 312-313; trad. it., cit., p. 233.
- 33 H. Jonas, *Philosophie. Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a/M, 1994 pp. 34-35; trad. it. e intr. di C. Angelino, *La filosofia alle soglie del Duemila*, Il melangolo, Genova 1994, pp. 46-47.
- 34 Id., *The Gnostic Religion*, Beacon Press, Boston, Massachusetts, 1958, 2001 4° ed., p. 323; trad. it. di M. Riccati di Ceva, *Lo Gnosticismo*, pres. di M. Simonetti, cura di R. Farina, Società Editrice Internazionale, Torino 1995, p. 338.
- 35 Ivi, pp. 340; trad. it., cit., p. 354.
- 36 Id., *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*, cit., p. 24; trad. it., cit., p. 27.
- 37 *Intervista a Jonas*, trad. it. D. Antiseri, in *Enciclopedia multimediale delle scienze filosofiche*, RAI, 1991.
- 38 Cfr. H. Jonas, *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey 1974, p. 191; trad. it. di G. Bettini, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, intr. e cura di A. Dal Lago, Il Mulino, Bologna 1991, p. 284.

- 39 Id., *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*, cit., p. 20; trad. it., cit., pp. 22-23.
- 40 Id., *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1973, p. 95. La traduzione italiana di A. Patrucco Becchi è tratta dalla medesima edizione ripubblicata con il titolo *Das Prinzip Leben, Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Insel Verlag, Frankfurt a/M 1994, ma è intitolata *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, intr. e cura di P. Becchi, Einaudi, Torino 1999 (la cit. è a p. 83).
- 41 Cfr. ibidem; trad. it., cit., p. 84.
- 42 Ivi, p. 97; trad. it., cit., p. 85.
- 43 Cfr. ivi, pp. 97-99; trad. it., cit., pp. 86-87.
- 44 Ivi, pp. 100-101; trad. it., cit., pp. 88-89.
- 45 Ivi, p. 255; trad. it., cit., p. 231.
- 46 Ivi, p. 248; trad. it., cit., p. 224.
- 47 Ibidem; trad. it., cit., p. 225.
- 48 Ivi, p. 256; trad. it., cit., p. 232.
- 49 Ivi, p. 16; trad. it., cit., p. 11.