

Gilbert Hottois*

UN'ANALISI CRITICA DEL NEO-FINALISMO NELLA FILOSOFIA
DI H. JONAS

1. Localizzazione e ruolo del finalismo in Jonas

Così come interviene nell'opera più nota di H. Jonas - *Il Principio Responsabilità (PR)*¹ - la concezione finalistica della natura (in particolare

* Professore ordinario all'Università di Bruxelles dove insegna Filosofia contemporanea, G. Hottois è anche condirettore del CRIB (Centro di Ricerche Interdisciplinari in Bioetica). E' autore di numerose opere sul linguaggio e sulla tecnoscienza, quali: *L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine* (Ed. de l'Univ. de Bruxelles, 1979), *Pour une métaphilosophie du langage* (Paris, Vrin, 1981), *Le signe et la technique* (Paris, Aubier, 1984), *Penser la logique* (Paris-Bruxelles, Ed. Universitaires-De Boeck, 1989), *Du sens commun à la société de communication* (Paris, Vrin, 1989), *Le paradigme bioéthique* (Paris-Bruxelles, Ed. Universitaires-De Boeck, 1990). Ha curato, inoltre, parecchi volumi collettanei. Tra questi, sono da segnalare due raccolte di saggi: *H. Jonas. Nature et Responsabilité* (Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1993) e *Aux fondements d'une éthique contemporaine: H. Jonas et H.T. Engelhardt en perspective* (Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1993).

Il testo qui presentato costituisce l'intervento di Hottois nella miscellanea su *H. Jonas. Nature et Responsabilité*, cit., pp. 17-36.

Traduzione italiana di Antonietta Andriani, a cura di Paolo Pellegrino.

¹ Noi ci riferiamo alla versione inglese intitolata *The Imperative of Responsibility*, The Univ. Chicago Press, 1984. Una traduzione francese è apparsa per le Ed. del Cerf nel 1990. L'edizione originale tedesca è del 1979: *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt an Main. [La traduzione italiana di P. Rinaudo è apparsa con qualche ritardo nel 1990, a cura di P.P. Portinaro: *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Torino, Einaudi].

dell'evoluzione) assume una funzione molto precisa: contribuire alla fondazione (teorica, speculativa) di un'etica che deve garantire una politica buona ed efficace. Il *PR* è l'esempio perfetto di un discorso spiccatamente speculativo, deliberatamente molto pratico. Ecco le grandi tappe di questa esposizione pragmatica dello speculativo.

1.1. Nel *PR*, H. Jonas parte dalla constatazione della *avvenuta vulnerabilità della natura* a causa dello sviluppo della tecnica in uno spirito soggettivistico culminante nell'autonomizzazione assoluta della volontà. Quest'ultima si caratterizza per il fatto di non riconoscere più che delle finalità-intenzioni-valori-scopi che essa stessa pone (come soggetto volente) alla base dell'assenza totale di finalità che sarebbero date *a priori* nella natura. Cioè la «volontà tecnologica» formula dei fini-valori e crea dei significati alla base di un mondo dato (la natura e la sua evoluzione) che sarebbe un niente per quanto concerne il senso ed il valore. Questa situazione è descritta come *nichilistica* e procede dal dualismo che, opponendo radicalmente l'uomo e la natura, lo spirito e la materia (ecc.), ha svuotato il secondo termine di qualsiasi senso, di qualsiasi finalità, di qualsiasi valore.

1.2. La vulnerabilità della natura (e dell'umanità come prodotto e parte di quest'ultima) e lo sviluppo del dominio tecnico, causa di questa vulnerabilità, appaiono dunque in un contesto nichilistico, cioè privo di limiti e di freni ontologici (nel senso che la «mentalità» onto-teologica è stata largamente spazzata via dalla «mentalità» tecnicistico-nichilistica). Questo contesto, in cui l'uomo tecnico tende a rappresentarsi come se si reggesse da sé e potesse fare di sé tutto ciò che vuole (senza fare particolare attenzione alla sua dipendenza dal rapporto con la natura) è particolarmente pericoloso per la conservazione dell'umanità stessa. La presa di coscienza di questo pericolo apocalittico suscita un sussulto etico che deve innervare il nostro senso di responsabilità nei confronti della salvaguardia dell'esistenza e dell'essenza dell'umanità sviata nel nichilismo, e di ciò che questa salvaguardia presuppone: la conservazione della natura su cui l'umanità si impianta.

1.3. Tuttavia, riguardo a questo sussulto etico della responsabilità, si pongono due questioni: la prima è speculativa: ne vale veramente la pena per l'umanità e non è essa libera di annientarsi o di trasformarsi radicalmente se lo vuole? Questo è il dubbio nichilistico che si riaccentua.

La seconda è pragmatica: come rendere questo sussulto etico efficace, come dev'esserlo se ciò che si tratta di salvare presenta un valore assoluto? Ma la seconda questione rimanda alla prima che è la *questione del fondamento*: se l'etica della responsabilità è ben fondata, avrà abbastanza forza per provocare la convinzione efficace degli esseri umani e portarli a decidere e ad agire secondo il buon senso. La fondazione ha dunque, in H. Jonas, una portata pragmatica. Nella misura in cui le azioni tecnoscientifiche pericolose da bandire o da controllare sono collettive e, in definitiva, decise politicamente o quanto meno tollerate, allora sono i titolari della decisione politica che devono essere dapprima convinti della fondatezza dell'etica della responsabilità. Una tale fondazione dovrebbe avere un duplice effetto: *di persuasione*: se la si porta, in considerazione dei principi, a seguire delle ragioni incontestabili fino al punto in cui il dubbio non può più sorgere, coloro i quali decidono, che avranno compreso queste ragioni, saranno assolutamente motivati ad applicare una politica conforme alla loro responsabilità ontologicamente fondata; *di legittimazione*: le decisioni politiche direttamente ispirate da una tale etica assolutamente ben fondata non dovranno più da preoccuparsi oltre o al contrario addurre giustificazioni. Così, la fondazione tende a rendere possibile ed accettabile una politica che sarà ed apparirà alla massa dei cittadini come totalitaria, dogmatica o, in ogni caso, paternalistica, col pretesto che essa sarà assolutamente illuminata e chiaroveggente circa il bene assolutamente fondato e la conservazione dell'umanità. Appare chiaramente nel *PR* che la presa di coscienza etica che il discorso filosofico di H. Jonas vuole fondare e le decisioni pratiche che essa deve ispirare riguarda non il popolo, ma un'élite, l'unica capace di comprendere i rischi e di concepire le scelte che si impongono.

Tutto ciò mette chiaramente in evidenza la portata pragmatica (si tratta degli effetti dell'influenza che un discorso teorico ha sull'azione collettiva ed individuale degli uomini) della *teoria* filosofica e mostra l'artificio, forse costitutivo, della ragione teorica che consiste nel presentarsi come «oggettiva, neutra, pura, universale, vera ...», cioè apparentemente non impegnata da un punto di vista pratico, al fine di rendere «indiscutibile, incontestabile, intangibile ...» il messaggio che essa libera e che può, così, orientare l'azione di coloro che l'ascoltano in modo inflessibile, dogmatico.

1.4. Fondare l'etica della responsabilità esige, se si coglie l'ampiezza del compito, che si arrivi a *dimostrare la falsità e il non valore del nichilismo*.

Per dimostrare ciò, un capitolo è dedicato alla *rianimazione ontologica o metafisica del finalismo*, cioè l'accertamento che ci sono nella natura e nella sua evoluzione delle finalità attive e date *a priori* (vale a dire finalità che non sono effetti della volontà umana che sarebbe, essa stessa, piuttosto un effetto dell'evoluzione finalizzata), finalità da rispettare come tali poiché sono anche dei valori e persino dei beni che interpellano l'umanità e si impongono ad essa come se fossero da preservare o da promuovere. Il neo-finalismo di Jonas costituisce il pezzo forte della sua rianimazione dell'etica.

1.5. La funzione di questo neo-finalismo è, in ultima analisi, quella di vietare che l'uomo «tocchi» all'uomo. Allora, dal punto di vista dell'uomo solamente - cioè dell'uomo tagliato fuori dalla natura, avendo rotto con la mentalità ontologica, e autoponendosi come fonte di tutti i valori e fini - questo divieto non è necessario né obbligatorio. Bisogna dunque mostrare che l'umanità ha del valore in sé, «oggettivamente», cioè indipendentemente dalla sua eventuale e sempre relativa auto-valorizzazione, che essa è stata «voluta» dalla natura in evoluzione, dall'origine, e che occupa il vertice di questa evoluzione, così finalizzata all'umanità come al suo scopo-valore supremo. Bisogna dunque mostrare che l'umanità ha un valore superiore a tutto ciò che esiste peraltro grazie alla natura ed anche a tutto ciò che potrebbe esistere grazie all'inventiva propria dell'umanità. Per H. Jonas, «l'uomo autentico, completo», esiste - oppure è individualmente realizzabile - da quando esiste l'umanità; egli non è in attesa di una produzione o di un avvenimento utopico che lo completi. L'umanità non deve più, dunque, essenzialmente, evolversi. Soli, gli individui devono evolversi nel corso della loro esistenza al fine di realizzare l'essenza dell'umanità che esiste da sempre e che, essa, non è evolutiva.

L'etica della responsabilità è un'etica della conservazione dell'umanità «naturale - culturale», sostenuta da una concezione della natura che ha raggiunto la sua evoluzione finalizzata all'umanità.

1.6. Queste sono, a grandi linee, la localizzazione e la funzione del neo-finalismo di H. Jonas secondo il *PR*. In questo libro, il finalismo, che assume una posizione speculativa, appare come particolarmente pragmatico, perfino retorico, poiché è un *argomento* (centrale) al servizio di un discorso etico che si rivolge molto concretamente all'azione, passando per la politica. Una simile collocazione rende evidentemente sospetto il

finalismo come concezione teorica, dovendo servire a sostenere dei (discorsi) pratici il cui carattere ideologico non mancherà di essere denunziato. In altri scritti di H. Jonas, come *The Phenomenon of Life*, (PL)², l'introduzione del finalismo è differente, cioè molto più semplicemente teorica o speculativa, senza che le tappe siano articolate, permettendo di passare dalla *teoria* alla *prassi*. L'interesse del PR è precisamente quello di manifestare le implicazioni e le conseguenze pratiche - etico-politiche - di una posizione speculativa come il finalismo, in dissonanza con le concezioni dominanti della tecnoscienza contemporanea (fisica, biologia ...) che non sono evidentemente, esse stesse, sprovviste di portata pragmatica.

2. L'argomentazione in favore del finalismo

Il PR, che resterà al centro della nostra attenzione in ragione della sua importanza filosofica, poggia in realtà sulla filosofia della biologia che H. Jonas ha sviluppato nel PL, in cui si possono leggere, sotto una forma a volte più esplicita, i principali temi ed argomenti ripresi nel PR. Ecco dunque, in anticipo, l'indicazione di alcuni luoghi essenziali dove, nel PL, H. Jonas critica la concezione darwiniana materialistica dell'evoluzione naturale in favore del riconoscimento del finalismo.

2.1. *The Phenomenon of Life*

Sin dall'*Introduzione*, H. Jonas enuncia un principio di continuità, che deve permettere alla filosofia della vita di andare dall'organismo allo spirito, e che si completa con un principio di chiarimento retrospettivo che invita a comprendere il meno evoluto (forme elementari della vita) alla luce del più evoluto (l'essere umano) - in opposizione al cammino inverso, caratteristico del riduzionismo tecnico-scientifico, dall'umano al biofisico -, in modo che il più evoluto si scopre anche *in nuce* (potenza, anticipazione, abbozzo ...) nel meno evoluto: «l'organico persino nelle sue forme più piccole, prefigura lo spirito, e lo spirito stesso persino nelle sue conquiste più alte, continua a partecipare dell'orga-

² The Univ. of Chicago Press, 1966.

nico»³. Questi principi scorrono lungo tutto il libro e guidano la filosofia della biologia di H. Jonas: «Il compito di una biologia filosofica è quello di seguire lo spiegamento di questa libertà germinale sul filo dei livelli ascendenti dell'evoluzione organica»⁴. Fin dalle forme più elementari della vita, e come carattere essenziale del metabolismo, Jonas crede di poter individuare delle prefigurazioni della ipseità (ogni vivente percepisce la differenza tra sé e non sé), dunque di una certa interiorità o soggettività, persino della coscienza (anche ad un grado infinitesimale), come preoccupazione dell'organismo in rapporto al suo proprio essere, sempre minacciato, perché distinto (e dunque relativamente indipendente, libero, autonomo) dall'ambiente dal quale, allo stesso tempo, continua a dipendere.

Nella *Nota sull'antropomorfismo*⁵, H. Jonas osserva che è in seguito alla giusta critica delle spiegazioni antropomorfe della natura che la scienza ha voluto bandire dal suo approccio le cause finali e l'intera teleologia, almeno come immanenti alla natura (la scienza moderna si adatta perfettamente al dualismo che confina intenzionalità, finalità, volizione ... nella trascendenza di dio e dell'uomo, e che abbandona la natura - eventualmente «creata», cioè prodotto di una volontà intenzionale - al solo determinismo delle cause meccaniche). «Il vero problema concerneva le cause finali in quanto *modi operandi* della e nella natura stessa»⁶. H. Jonas sottolinea che questo problema è risolto dall'approccio scientifico condotto da un punto di vista metodologico: la scienza vieta a se stessa di spiegare i fenomeni naturali facendo appello a cause finali. Questa regola non è il risultato di una induzione (esperienza, sperimentazione), essa è *a priori*; non ha portata ontologica, cioè non afferma che non esistono cause finali nella natura, sebbene una spiegazione in termini di cause finali non sarebbe scientifica (cioè, in fondo, operatoria, che presenta ed affida i fenomeni naturali oggettivati alla libera manipolazione dell'uomo). Si potrebbe dire che l'esclusione della finalità definisce meno la natura che la scientificità stessa in quanto tecnicità o operatività, e il sapere in quanto poter-fare.

Ma il testo più significativo del *PL* è il secondo saggio ripreso nel libro e intitolato *Philosophical Aspects of Darwinism*. Jonas vi denuncia il

³ *PL*, p. 1.

⁴ *PL*, p. 83.

⁵ *PL*, pp. 33 sgg.

⁶ *PL*, p. 34.

senso moderno dato all'«evoluzione», lontano dal suo significato originale autentico che si riferiva al «processo di crescita degli organismi individuali: l'idea di preformazione e di sviluppo fu abbandonata e sostituita dall'immagine quasi meccanica di una sequenza non pianificata, non diretta, benché progressiva, i cui inizi, a differenza del germe, risolvono in niente ciò che successivamente uscirà da loro»⁷. È l'evoluzionismo darwiniano che porta a termine l'espulsione della finalità dalla natura e il trionfo del nominalismo sul realismo attraverso il rifiuto dell'idea di specie naturali concepite come delle essenze immutabili e soltanto da analizzare comunque individualmente. Anche l'evoluzionismo conduce direttamente al nichilismo (nietzscheano) che non riconosce altro che la volontà di potenza e il divenire (primato radicale dell'azione e del tempo sulla parola e l'essere, sulla sintesi - ontologica - della parola e dell'essere che accorda senso e valore) e abbandona l'essere umano - il soggetto - all'illusione dell'insularità radicale della sua libertà assoluta e onnipotente. Ma, allo stesso tempo, l'evoluzionismo materialistico svaluta l'uomo: a differenza del dualismo (generato da Descartes) che ha preparato il terreno (affidando la sostanza corporale al solo determinismo delle cause meccaniche) ma che proteggeva anche la trascendenza eminente dell'essere umano (sostanza pensante spirituale), l'evoluzionismo si presenta come radicalmente monistico e materialistico: riduce l'umanità ad una struttura biofisica particolare, prodotta dalle leggi della natura e dalle combinazioni, come qualsiasi altra forma di vita. Secondo H. Jonas, questo ravvicinamento tra l'umano e la natura è pensato dall'evoluzionismo in modo riduttivo ed unilaterale: la perdita dell'eminenza dell'uomo dovuta al riconoscimento della sua immanenza al processo evolutivo dovrebbe essere compensata da un guadagno di dignità della natura in evoluzione. Se l'uomo è un bene della natura, allora questa è anche dell'uomo, poiché essa l'ha prodotto, cioè non può essere interamente estranea a ciò che caratterizza l'umano: la soggettività, il valore, la finalità, la coscienza di sé, l'interiorità ... Ecco perché l'evoluzionismo ben compreso comporta il riconoscimento non unilaterale della parentela umano-natura con quella di un principio di continuità. Questo evoluzionismo conduce alla messa in questione del materialismo classico (deterministico), che aveva preparato il suo arrivo, poiché lo spinge fino alla concezione estrema di un monismo mate-

⁷ PL, p. 43.

rialistico che si rivela problematico. La questione del monismo materialistico è ripresa in un piccolo testo intitolato: *Materialism, Determinism and the Mind*⁸, in cui questo monismo è criticato dal punto di vista della sua capacità a rendere ancora giustizia allo spirito ed alle sue proprietà. L'epifenomenalismo (ed anche l'emergentismo) sarebbe l'espressione di questo imbarazzo: negando l'esistenza di una sostanza spirituale e non riconoscendo che la materia, l'epifenomenalismo dota quest'ultima di proprietà occulte che spiegherebbero i fenomeni mentali (come l'intenzionalità, la rappresentazione...) senza accordare loro tuttavia la minima efficienza causale nella sequenza reale degli avvenimenti: gli epifenomeni psichici non sarebbero che degli accompagnatori inefficaci e, tutto sommato, irreali, generati da sequenze fisiche reali sulle quali questi epifenomeni non potrebbero retroagire efficacemente.

2.2. «Il Principio Responsabilità»

All'origine dell'attitudine che ha scacciato fini e valori dalla natura ci sono la scienza moderna e i suoi principi di oggettività (senza soggetto), di neutralità assiologica (senza valori) e di ricerca esclusiva delle cause efficienti, che permettono di agire e di produrre tanto quanto di predire e di spiegare (senza cause finali). Questa attitudine tende ad opporre assolutamente il campo dell'essere (dei fatti, dei fenomeni...) a quello del dover-essere (delle finalità, dei valori). Ecco le grandi articolazioni dell'argomentazione diretta dal PR contro la preminenza accordata a questa attitudine.

2.2.1. Il rifiuto assiologico e teleologico è metodologico

I principi che guidano la ricerca scientifica e la sua rappresentazione del mondo sono metodologici: permettono di *fare* un certo numero di cose; non permettono di *parlare della natura delle cose*. Colui che non opera questa distinzione commette un errore o un abuso sotto forma di ipostasi ontologica o metafisica del metodo. Una simile ipostasi porta ad affermare che non c'è né finalità né valore nella natura. Ora, una tale affermazione comporta, oltre ad uno scivolamento abusivo della metodologia nell'ontologia, anche una contraddizione interna al fatto che

⁸ PL, pp. 127 sgg.

essa sia un'affermazione - una tesi - *metafisica* venuta dalla scienza che, per metodo e per principio, si vieta proprio tali enunciazioni. E' dunque legittimo e salutare rifiutare questo totalitarismo scientifico che è abusivo, ed avvicinare quindi in altro modo⁹ la natura.

2.2.2. *Argomento in favore di una relazione metafisica tra essere, valore, finalità e bene*

Questo argomento non è senza una risonanza leibniziana, poiché risponde in qualche modo alla questione «Perché qualche cosa piuttosto che niente?», stabilendo la superiorità dell'essere sul non-essere. Il valore superiore dell'essere sul non-essere dipende dal fatto che la valutazione stessa - la distinzione tra valore e non valore o minor valore - postula l'essere. Solo l'essere può divenire il soggetto di predicati assiologici, da cui la sua superiorità sul non-essere. L'essere è quindi preferibile al non-essere ed è globalmente dalla parte del bene, è bene o buono. Ecco perché si caratterizza essenzialmente per una struttura autoreferenziale di finalità e di volizione: l'essere supporto di ogni valorizzazione, avendo come tale un valore superiore, non può che - o deve - volere se stesso, trovare in sé il suo fine e il suo valore, il suo bene, e tramite questa scelta necessaria (logicamente) ed obbligatoria (assiologicamente) di sé, confermare sempre il suo proprio valore perseverando nell'essere. La portata di questo argomento consiste nel tentare di mostrare che all'opposto dell'antitesi dell'essere e del dover-essere esaltata dal metodo scientifico, c'è, originariamente e essenzialmente, una convivenza a livello profondo tra l'essere e il dover-essere, poiché l'essere è bene (meglio del non-essere) e fa appello a se stesso (all'essere) in favore dell'essere. In altre parole, *fondamentalmente l'essere deve essere*: una «deontologia» si rivela nel cuore dell'ontologia. Più semplicemente: l'esistenza è buona e deve essere salvaguardata dall'uomo laddove interpellata la sua responsabilità: poiché la riflessione ontologica stabilisce la non-separazione dell'essere e del dover-essere, non sembra fuori posto cercare anche più empiricamente o almeno più fenomenologicamente dei fini e dei valori, persino dei beni, nella natura¹⁰.

⁹ Cfr. PR, *Due dogmi*: «nessuna verità metafisica»; «nessuna via dall'essere al dover essere», ed. it. cit., pp. 51 sgg.

¹⁰ Cfr. PR, «Essere e dover essere», ed. cit., pp. 58 sgg.

2.2.3. *Argomento fenomenologico in favore del riconoscimento di fini, valori e beni nell'esperienza naturale*

Che ci siano dei fini attivamente all'opera nel mondo umano e naturale è, secondo H. Jonas, un dato immediato dell'esperienza umana da quando non la si scotomizza. L'autore descrive, con il sostegno di questa affermazione, diversi fenomeni di finalità percettibili non solo negli artefatti, le istituzioni e i comportamenti umani di tutti i giorni, ma allo stesso modo nei processi naturali del mondo vivente. Egli ammette che è possibile tentare di dare del mondo umano e del mondo naturale una descrizione in termini di determinismo e di cause fisiche cieche, cioè non guidate né influenzate da finalità e da intenzioni. Una tale analisi (ammettendo che possa effettivamente essere condotta in tutta la sua complessità e fino alla fine) rende, tuttavia, i comportamenti umani inintelligibili; essa è in qualche modo anti-naturale, poiché esclude, come marginale, inoperante e insignificante, tutto (volizioni, desideri, intenzioni, rappresentazioni...) ciò che, nella nostra esperienza costante di noi stessi e degli altri si impone come se avesse un ruolo determinante effettivo (è una rappresentazione intenzionale che è la causa finale operativa della mia azione) e fosse fonte di senso (a partire dalla mia azione è comprensibile). H. Jonas riconosce che, man mano che si regredisce nel mondo vivente verso organismi sempre più elementari, la descrizione in termini fisici di causalità deterministica cieca guadagna in pertinenza a detrimento della lettura finalistica. Ma egli nega il pregiudizio scientifico il quale, col pretesto che, attraverso il metodo, la scienza non riconosce le finalità, conclude che è a partire dal più elementare e in termini di analisi riduttiva al più elementare, che si conquista tutta la giusta comprensione e conoscenza degli esseri evoluti, umani compresi. Esattamente al contrario, H. Jonas considera che è a partire dalla luce prodotta allo stadio più evoluto che si possono retrospettivamente comprendere e spiegare le forme elementari e la loro successione. Questo principio di chiarimento retrospettivo porta Jonas a considerare legittima e necessaria l'interpretazione della vita primitiva cercandovi abbozzi, anticipazioni oscure, della soggettività, dell'interiorità, della volontà finalizzatrice e intenzionale, della libertà (ecc.) in sviluppo progressivo. Tendenza finalizzata e finalizzante ad una sempre maggiore capacità finalizzatrice (di libertà e di coscienza) che, tutto sommato, si sarebbe servita spontaneamente delle combinazioni (mutazionali) che vanno nella direzione del «buon senso», grazie ad un potere di discriminazione (se-

lettiva) complessa che acquista certezza lungo tutta l'evoluzione fino all'emergenza dell'umanità che viene definita dalla libertà, dall'intenzionalità, dalla coscienza. Qualcosa come la finalità - e la finalizzazione verso il maggior valore - sarebbe già sempre stata, dunque, effettivamente all'opera nella natura; l'esperienza umana dell'intenzione efficace non sarebbe quindi né un'illusione né un'anomalia inspiegabile: essa è nella linea, sempre più visibile, dell'evoluzione del vivente. Questa visibilità o questa evidenza fenomenologica può tuttavia sfuggire ad uno sguardo esclusivamente analitico, anti-olistico, anti-teleologico e riduttivo degli scienziati. Ma al contrario, noi dobbiamo lasciarci istruire riguardo a ciò che è inferiore attraverso ciò che è il più elevato e il più ricco. E' così che H. Jonas arriva a degli enunciati rischiosi concernenti il riconoscimento, nel vivente elementare, di una «soggettività senza soggetto», o perfino, ancor di più, di una «interiorità germinale appetitiva» disseminata attraverso miriadi di particelle elementari. Questo volere della natura non esige la rappresentazione preliminare degli scopi perseguiti, esso «sente» le configurazioni causali favorevoli al suo sviluppo, appropriandosi delle opportunità offerte.

Il riconoscimento di finalità operanti nel mondo naturale implica il riconoscimento fattuale di valori associati a queste finalità: per il fatto stesso di essere perseguito, voluto, un fine si trova valorizzato, e i mezzi che rendono possibile la sua realizzazione beneficiano, in maniera subordinata, di questa valorizzazione. Tuttavia, la constatazione dell'esistenza di finalità - valori nella natura in generale non ha in sé alcun obbligo vincolante per l'uomo. Nell'insieme, si tratta di fini-valori relativi ad organismi viventi, quasi sempre in competizione, dove l'uomo non ha assolutamente parte e che non s'impongono a lui come degli scopi-valori in sé, cioè come beni da salvare o da promuovere come tali e che interpellano la sua coscienza morale, la sua responsabilità. Intervenedo nel mondo naturale, agendo, l'uomo è obbligato a scegliere, cioè, tutto sommato, a fare una cernita e ad introdurre una gerarchia tra i fini-valori dati naturalmente, al fine di riconoscere quelli che sono realmente buoni e quindi da preservare da un punto di vista etico. Dunque, la fenomenologia del vivente e della sua evoluzione dimostrerebbe che ciò che ha più valore e che deve essere considerato a partire dalla vita o dalla natura stessa (cioè ontologicamente), come bene in sé o finalità suprema, è lo sviluppo, l'intensificazione della finalità, della capacità liberamente e coscientemente finalizzatrice, che è anche della capacità del senso. La fenomenologia della natura in evoluzione ci pone di fronte

all'umanità come davanti al fine e al valore superiore della natura, poiché nell'umanità sboccia e culmina questa volontà finalizzatrice di senso e di valore prefigurato, oscuramente, nel vivente elementare. E' perché l'umanità - nella sua esistenza e nella sua essenza, e tale che l'evoluzione naturale l'ha prodotta - è l'oggetto, per eccellenza, della nostra responsabilità così ontologicamente fondata. Di conseguenza, la valorizzazione dell'uomo non viene più da una libera - arbitraria - auto-valorizzazione (che l'uomo stesso sarebbe libero di abbandonare nell'eventualità, cioè se stabilisse, per esempio, l'opportunità di un' auto-ricostruzione utopica di sé); il valore dell'uomo, essendo ontologicamente fondato, obbliga l'uomo a rispettarci come tale, cioè come il processo ontologico della natura in evoluzione l'ha generato. Così, il riconoscimento fenomenologico-ontologico di una teleologia dell'evoluzione della natura finalizzata all'umanità riesce, infine, a superare il nichilismo¹¹.

3. *Analisi critica del finalismo jonasiano*

3.1. *La denuncia dell'abuso scientifico*

La critica dell'ipostasi sotto forma di ontologia di alcuni principi metodologici della scienza moderna è legittima, sebbene molto poco originale. Essa è operata da tutta quella filosofia che pretende ancora di avere qualcosa da dire riguardo alla realtà o che si preoccupa di difendere il valore di altri approcci al reale (l'arte, per esempio). Tuttavia non ci sembra che la questione sia affrontata in tutto il suo spessore. Di solito, la scienza moderna e soprattutto le tecnoscienze contemporanee così come gli esperti delle tecnoscienze non commettono l'abuso tecnoscientifico che è tipicamente filosofico. Operare l'ipostasi totalizzante di una teoria (ipotesi) o di un metodo scientifico per trarne una pseudo-metafisica, significa produrre della cattiva filosofia, semplice e avventata. Gli scienziati non sono esenti da questa tentazione che mostra però un abbandono del cammino tecnoscientifico che, come tale, non genera ontologia o metafisica né ne presuppone. La critica abituale dello scientismo e del tecnicismo nella quale l'argomentazione di H. Jonas si iscrive, fa

¹¹ Cfr. *PR*, principalmente i capitoli 3 «Sugli scopi e la loro posizione nell'essere» e 4 «Il bene, il dover essere e l'essere: la teoria della responsabilità».

parte di un dibattito intra-filosofico. Ora, la tecnoscienza supera questo dibattito, gli è essenzialmente estraneo. E' la filosofia come tale - l'essere nel mondo e nel tempo filosofico - che essa contesta silenziosamente, cioè praticamente, operativamente e non verbalmente. Certamente è anche l'uomo - per una parte considerevole (la parte essenziale, dirà il teologo o il filosofo) - che essa contesta così, e H. Jonas ha ragione (onto-teologicamente) a denunciare questa contestazione operatoria come un pericolo apocalittico. Ma questa coscienza della portata effettiva di ciò che accade tra tecnoscienze e filosofia (anche teologia, religione), se è grande laddove H. Jonas parla della tecnica, è molto insufficiente quando pretende di ripristinare i diritti e i privilegi della metafisica denunciando semplicemente lo scientismo della (tecno) scienza. La critica di H. Jonas non è fallace, è semplicemente debole e si alimenta con una percezione insufficiente di ciò che è la scienza - la Ricerca e lo Sviluppo tecnoscientifici - oggi. La conseguenza di questo equivoco è che gli esperti delle tecnoscienze non possono ascoltare le «ragioni» di H. Jonas.

3.2. *La solidarietà umanità-natura*

Non si tratta, qui, di solidarietà ecologista che ricorda pragmaticamente (ma anche a livelli diversi di ipostasi: ideologica, filosofica, religiosa) che l'essere umano ha bisogno della natura terrestre per sopravvivere, e che cerca di promuovere una politica (e un'etica) compatibile con questo bisogno. Certo, la presa di coscienza ecologista sembra aver giocato un ruolo importante nella concezione del *PR*; ma noi vogliamo evocare, qui, la solidarietà di fondo. Questa è quella della non-trascendenza e della non estraneità dell'umanità in rapporto al processo evolutivo cosmico. L'uomo non è caduto dal cielo: è immanente alla terra. H. Jonas ha ragione a sottolineare che questa parentela - che le tecnoscienze stesse appoggiano e approfondiscono - non può avere degli effetti univoci o unilaterali, e che, conseguentemente, l'enigma dell'essere umano (come essere di libertà, di senso, di dubbio...) - anteriormente identificato come differenza ontologica ed eminenza trascendente: lo spirito, in opposizione alla materia - deve ricadere sulla natura in evoluzione che ha prodotto un tale enigma. H. Jonas ha ragione a criticare le risposte puramente verbali (del genere della «virtù soporifera dell'oppio») a volte proposte dagli scienziati in termini di epifenomeni o di emergenza. Tuttavia, come noi cercheremo di mostrarlo in seguito, il suo concetto della natura e dell'evoluzione non sembra veramente

«all'altezza» della tecnoscienza contemporanea; le conclusioni filosofiche che egli pensa di poter trarre dalla solidarietà umanità-natura in termini di prefigurazione del più evoluto nel meno evoluto sono formulate in modo poco convincente e le conseguenze pratiche che conducono ad una limitazione etico-politica dogmatica della R. e dello S. tecnoscientifici sono inaccettabili.

3.3. *Una concezione limitata della natura e dell'evoluzione*

I concetti di natura e di evoluzione con i quali lavora H. Jonas non sono all'altezza della tecnoscienza: essi si caratterizzano per un confinamento antropocentrico, sorprendente nella misura in cui H. Jonas combatte proprio gli eccessi dell'antropocentrismo. La natura per Jonas è essenzialmente la natura *terrestre*: è essa che ha generato l'umanità che vi dimora - e sembra che vi dimorerà sempre - dipendente per ciò che concerne sia la sua sopravvivenza sia la sua identità essenziale. Sono le risorse di questa natura terrestre ad esser minacciate per una crescita smoderata poiché si tratta di una natura fondamentalmente limitata. Questa concezione fonda tutti gli argomenti, principi e ordini di ispirazione «ecologista» del *PR*. Ora, dal punto di vista delle tecnoscienze, dalla biochimica alla fisica, la natura terrestre non è che un piccolissimo aspetto della grande natura cosmica che costituisce il vero spazio infinito di espansione e di crescita della dinamica tecnoscientifica dell'umanità. Questa natura appare come illimitata e non proprio in pericolo di disordine tecnico da parte del capo dell'umanità. Una tale visione esige evidentemente una scala temporale a misura della natura cosmica: una nozione dell'evoluzione a portata cosmologica. H. Jonas non è certo creazionista (benché si possa sospettare - così come i teologi e molti filosofi - che egli rimpianga di non aver potuto esserlo), ma il suo concetto di evoluzione resta generalmente debole. Egli evita di sottolineare l'insegnamento della paleontologia riguardo al gran numero di specie scomparse, di mutazioni senza futuro; egli evita di assemblare sistematicamente l'evoluzione terrestre e l'evoluzione cosmica in generale, nella sua estensione spaziale e temporale gigantesca, che cela evidentemente altre potenziali linee evolutive di cui noi non sappiamo niente, senza che la nostra ignoranza ci permetta di privilegiare la Terra e la sua Umanità come l'alfa e l'omega dell'Evoluzione. H. Jonas evita soprattutto di considerare che l'evoluzione cosmica non è completa, che l'insegnamento della scienza ci informa che la durata futura dell'Universo si conta in miliardi,

decine, persino centinaia di miliardi di anni ancora, cioè gli resta almeno tanto tempo quanto è già durato «per» produrre l'uomo, la sua pretesa finalità ultima. Ciò che rende problematica l'argomentazione finalistica di H. Jonas, è che la Fine dei Tempi non è vicina e che restano all'uomo - al *cosmos* - miliardi di anni di evoluzione, di libertà, di avventura ... Il Principio antropico di H. Jonas che finalizza nell'uomo l'intera evoluzione non sa cosa fare di questo abisso temporale aperto davanti a lui e nel corso del quale il compito essenziale dell'umanità dovrebbe essere quello di preservarsi senza alterarsi. H. Jonas e il suo Principio antropico mancano di un'apocalisse vicina. Di questa Jonas pensa di poter leggere la minaccia insperata negli eccessi dell'Occidente tecnico. Ma egli sa bene che non si tratta dell'Apocalisse e che, se ci sono dei rischi e dunque delle responsabilità, gli uni e le altre non possiedono la dimensione onto-teologica che egli vorrebbe poter loro accordare.

In un universo che la cosmologia calcola dover durare ancora miliardi di anni, ogni finalismo antropocentrizzato appare come insignificante, assurdo. Salvo a considerare che *anthropos* stesso è libertà, apertura, indefinitezza, domanda... Ora, è questa ombra di inessenza dell'umanità che Jonas vuole scongiurare con il finalismo che stabilisce come, dalla sua apparizione, l'umanità sia piena e perfetta nella sua essenza e nella sua immagine. L'uomo non è utopico, cioè *di un altro posto*, di un altro luogo e di un altro tempo a venire.

Jonas assembla l'umanità e l'evoluzione in una maniera profondamente ambigua e filosoficamente insoddisfacente. Infatti, da una parte egli fa dell'uomo un prodotto immanente della e all'evoluzione, il prodotto più completo, valorizzato come tale dal processo finale che l'ha generato. Ma, nello stesso tempo, assolutizza questo valore, lo rende trascendente, cioè lo strappa al processo dell'evoluzione al quale l'umanità non potrebbe prendere parte quand'anche cominciasse a darsene i mezzi. La detrazione di questa operazione contraddittoria lascia una potenza infinita di cui è vietato l'uso: tutta questa durata cosmica futura aperta alla libertà umana di cui non ci si può appropriare.

Tutto sommato, la filosofia della natura di H. Jonas sembra potersi avvicinare a quella di Aristotele perché in effetti, malgrado alcune parvenze di modernità (apertura all'evoluzionismo), la sua rappresentazione della *physis* non è molto lontana da quella del filosofo greco. E' in modo retorico che Jonas si apre alla nozione di evoluzione, per trarne argomento in un senso che la considerazione del *cosmos* in evoluzione proposta dalle tecnoscienze non ammette.

3.4. *Lo statuto contraddittorio dell'umanità*

L'eminente valore dell'umanità generata dal processo, finalizzato ad essa, dell'evoluzione dipende dal fatto che l'essere umano è il vivente finalizzatore per eccellenza, cioè un essere di libertà, di scelta, di senso: un soggetto cosciente ed autonomo. Una tale qualificazione dell'umanità non si disgiunge da assonanze nichilistiche molto nette, poiché l'uomo si definirebbe essenzialmente per la sua capacità finalizzatrice, cioè per la sua capacità di inventare e porre degli scopi (valori, significati). Inoltre, questa capacità liberamente finalizzatrice dell'umanità, essendo stata generata dal processo evolutivo finalizzato, è ontologicamente legittimata. E' formalmente coerente (nel senso kantiano) e sostanzialmente fondato (dall'ontologia finalistica di H. Jonas) esigere che questa capacità finalizzatrice dell'umanità non si distrugga da sé, sia direttamente (auto-annientamento dell'umanità), sia per deterioramento del suo sostrato indispensabile (la natura). Ma è molto difficile accordare un contenuto preciso a questi divieti enunciando ciò che la libertà può fare e non, con il rischio di autodistruggersi. Dei divieti troppo sistematici e pesanti, come quelli suggeriti dall'euristica della paura che innerva l'etica della responsabilità jonasiana, rischiano di soffocare la libertà, la natura proiettiva, creatrice dell'umanità, con il pretesto di salvare la sua essenza, cioè precisamente la libertà finalizzatrice. C'è una contraddizione a voler preservare integralmente l'umanità così come è stata prodotta dalla natura, quando questa produzione dell'umanità è stata anche, di primo acchito (cioè da quando c'è stata l'umanità), storia, e dunque autoproduzione, intervento attivo (benché largamente incosciente) nel processo evolutivo, contro-natura poiché sviluppo della libertà, anche se questa trovasse, nella natura, delle prefigurazioni. Non si può limitare integralmente a partire dalla natura ciò che, per esistere, è anche contro-natura e che deve quindi correre il rischio dell'avventura, il rischio di perdersi; se non vuole correre questo pericolo, l'umanità rischia di perdersi ancora più sicuramente volendo preservarsi da ogni rischio.

H. Jonas tende a chiudere la questione «Che cosa è l'uomo?», cioè finge di avere una risposta alla domanda, di disporre della vera «immagine dell'uomo», che egli fa coincidere con l'uomo naturale - culturale, il vivente simbolico che deve assumere la sua condizione simbolicamente, cioè nel e attraverso il solo scarto simbolico. Derivata dal simbolo (dalla capacità di rappresentazione), la libertà inerente all'essenza

umana non potrebbe esercitarsi che simbolicamente, almeno per ciò che concerne la posta in gioco più grande: la condizione umana che è condizione di questa libertà. Questa condizione, la libertà può regolarla, migliorarla materialmente, ma non può cambiarla biofisicamente a rischio di negarsi. L'ambivalenza fondamentale dell'uomo, quella che concerne la sua propria condizione - accettata, rifiutata - non potrebbe, a pena di autodistruzione dell'umanità, esteriorizzarsi che simbolicamente senza mai divenire l'oggetto della manipolazione tecnica. O ancora: l'ambivalenza umana fondamentale non può analizzarsi che simbolicamente (nel senso dell'ermeneutica o anche della psicanalisi, analisi infinita), e non tecnologicamente ed effettivamente (analisi finita, efficace, esteriormente e sopprimendo le cause dell'ambivalenza).

Lanciando tali divieti «salutari», H. Jonas mutila la realtà umana e la tradisce col pretesto del suo «supremo bene», vale a dire la persistenza nella sua condizione, che comprende pertanto - e lì si nasconde la contraddizione del proposito di H. Jonas - il rifiuto di questa persistenza, la volontà di superamento effettivo (non solo di sublimazione simbolica): l'utopia.

3.5. Critica dell'argomento «de-ontologico»

Si tratta dell'argomentazione fondamentale che, legando l'essere e il bene nel momento in cui afferma la superiorità dell'essere sul non-essere, giunge alla conclusione secondo la quale «l'essere deve essere» e conseguentemente l'essere e il dover essere non sono separati da un abisso ontologico, ma piuttosto il contrario.

Ricordiamo che l'argomento si svolge schematicamente come segue: la semplice possibilità di essere valorizzato o svalutato costituisce un «di più», un valore. Ora, soltanto di ciò che è si può predicare che sia buono o cattivo. La capacità per il valore (*Fähigkeit zur Wert*, p. 100, edizione tedesca) - la «valorizzabilità» - è anche un valore in qualche modo (un arco-valore), presupposto da ogni (s) valutazione? Esso esige l'essere che, così, prevale sul non-essere invalutabile. Essendo valore o bene, l'essere *deve* dunque essere.

L'argomento si contraddice nella misura in cui svaluta necessariamente il non-essere (in rapporto all'essere), che diventa *ipso facto* «capace di valore». Si tratta di una vecchia storia che risale al parricidio del *Sofista*, in cui Platone è portato a riconoscere un certo essere dal non-essere e viceversa, e quindi un certo valore - significato - all'uno e all'al-

tro. Si potrebbero convocare qui tutti i filosofi, dall'idealismo dialettico all'esistenzialismo o al razionalismo critico, i quali accorderebbero al non-essere, alla negazione, un ruolo principale, essenziale, come fonte della libertà, del divenire, del progresso, del senso stesso. Agli occhi di Jonas, un tale riconoscimento del *nihil* porta al nichilismo, cioè al nemico che egli cerca di combattere.

Tuttavia, non si percepisce come l'essere solo possa rendere possibile la distinzione tra il bene e il male, il più e il meno, il valore e il non-valore. Queste distinzioni postulano la negazione, dunque il non-essere. In altre parole, la nozione di valore ha bisogno ugualmente dell'essere e del non-essere per operare (valorizzare, svalutare). Ciò che essa presuppone e che sarebbe quindi primario, non è né l'essere né il non-essere, ma tutti e due insieme, cioè la differenza o l'ambivalenza. L'essere solo non permette di *fare la differenza*. A partire da questa, che apre le cose, si può, secondo il caso, valorizzare l'essere o il non-essere, la stabilità o la libertà (ecc.), e riconoscere ancora all'opera, all'interno di *ognuno* dei termini di queste coppie, la differenza e l'ambivalenza all'infinito: la libertà è ambivalente, come l'avventura, come la prudenza, come il tempo, come l'essere stesso fin - paradossalmente - nella sua compattezza di identità, segno di eternità così come di morte, di pienezza così come di vacuità ... La filosofia di H. Jonas esprime una determinata scelta all'interno della ambivalenza degli esseri e delle cose; questa scelta è legittima, ma non è esente essa stessa da ambivalenza e da ambiguità, a tutti i livelli, compresa la sua pretesa filosofica che non è priva né di retorica né di sofismo. Certamente a H. Jonas piacerebbe, come ad ogni filosofo, che non fosse così. Ma tale è giustamente la condizione umana alla quale il filosofo non sfugge, che egli conferma anche per la maniera ipersimbolica ed ambigua che adotta tentando lo stesso di viverla, e tuttavia respingendola.

3.6. Critica dell'argomentazione fenomenologica

Allorquando denuncia l'ipostasi dei principi metodologici della scienza in metafisica, H. Jonas non esita a compiere un abuso dello stesso genere trasponendo ontologicamente dei contenuti dell'esperienza fenomenologica, senza giustificare assolutamente un tale passaggio cercando di mostrare - come è stato fatto da Husserl a Heidegger, fino a Gadamer (passando per l'accentuazione ermeneutica della fenomenologia) - che la fenomenologia costituisce, come tale (cioè come fenomeno-

logia), la sola ontologia legittima e possibile distinta dalla metafisica. La metafisica, che parla della «realtà in sé» e non come apparirebbe soltanto, è allora identificata come l'errore, legato all'illusione per cui sia possibile distinguere l'essere e il suo fenomeno, la (le) fenomenologia (e) e l'ontologia. Questo rigore fenomenologico non è né può essere la via di H. Jonas poiché egli crede che, benché tenti di sfuggire al dualismo, essa non evita il nichilismo, così come lo dimostrerebbe, per esempio, la filosofia di Sartre (*L'Essere e il Nulla*).

Bisogna dunque, per H. Jonas, uscire dal cerchio fenomenologico (che denuncia ogni metafisica e si equipara alla ontologia) antropocentrico (cioè nichilistico) senza, tuttavia, ricadere nel dualismo. Questa uscita, H. Jonas crede di poterla operare in modo non problematico traspone alcuni aspetti della esperienza umana nella filosofia della natura. Questa ipostasi o oggettivazione metafisica dell'esperienza fenomeno-antropologica della finalità, dell'intenzionalità, della volontà, dell'interiorità (ecc.) arreca a H. Jonas il beneficio immediato di un'apparente assolutezza della valorizzazione del più evoluto (l'umanità) e di un'apparente legittimità e oggettività dello sguardo antropologico (tipicamente soggettivo) retrospettivo lanciato sull'evoluzione decifrata come finalizzata all'umanità. Senza il passaggio dall'antropocentrismo fenomenologico ad una metafisica o una filosofia della natura, ogni valorizzazione dell'umanità non sarebbe che una auto-valorizzazione, cioè sospetta di soggettivismo, di decisionismo, di nichilismo, in breve non necessaria, non fondata. Ma questo passaggio, di cui H. Jonas ha bisogno, è evidentemente molto criticabile sia dal punto di vista filosofico contemporaneo sia dal punto di vista tecnoscientifico. Il primo punto di vista, sotto le specie della fenomenologia, accetta volentieri la critica jonasiana della scienza, notando ad esempio che questa lavora con un concetto della «natura» derivato, stretto, preso da un'esperienza, da un essere-al-mondo umano infinitamente più vasto e più ricco, più originale. Ma, accentuando così la priorità dell'esperienza contro «l'oggettività della scienza», la fenomenologia paga il prezzo: è la rinuncia a ogni metafisica, ad ogni fondazione. Un prezzo che H. Jonas rifiuta per le ragioni che sappiamo (la fenomenologia porta al nichilismo apocalittico). Egli non si tiene dunque in disparte, in una sospensione fenomenologica concernente il reale in sé e l'impegno dell'azione. Al contrario.

Dal punto di vista tecnoscientifico, il passaggio dalla fenomenologia dell'esperienza alla metafisica, cioè il passaggio dalla descrizione autoreferenziale della soggettività umana nei suoi rapporti con il mon-

do, a degli enunciati relativi alla realtà indipendente da questa soggettività ed anteriore ad essa, non è evidentemente più tollerabile. Infatti, il prezzo da pagare, per il passaggio dall'esperienza umana (antropo-logocentrica, soggettiva...) all'oggettività fisica è la rinuncia alla soggettività e a tutto ciò che la circonda: intenzione, volizione, interiorità, coscienza, finalità, senso... . Questo prezzo H. Jonas rifiuta anche di pagarlo in un certo senso, per la stessa ragione: il rifiuto del nichilismo.

Ma, respingendo così sia il rigore fenomenologico sia il rigore scientifico, H. Jonas si pone in una posizione ingiustificabile e quindi dogmatica che si esprime ultimamente con delle nozioni di una grande confusione, come questa «soggettività senza soggetto», al limite dell'animismo, del vitalismo, della fede, del mito.

3.7. *La posta in gioco pragmatica*

Valutare da un punto di vista pragmatico un discorso teorico o speculativo sarebbe come chiedergli le conseguenze e gli effetti pratici (decisioni, azioni, posizioni per la condotta concreta degli uomini nel reale) che esso comporta, dal momento che è creduto ed applicato da coloro i quali lo leggono. Non sarebbe forse inutile, oggi, misurare con questo metro tutti i testi e i discorsi che pretendono di nascondersi nella purezza teoretica o che non sembrano contenere altro interesse che la verità (oggettiva, non impegnata) parlando largamente di ciò che è e di ciò che si fa della scienza e della tecnica per esempio. Il *PR* non sfugge a questa valutazione pragmatica. Al contrario, aspira a degli effetti pratici, etico-politici importanti, e non sviluppa la teoria della fondazione che per rendere più sicuri quegli effetti.

Ora la valutazione pragmatica del *PR* suscita due importanti unità di obiezioni o di riserve che il riconoscimento delle «buone intenzioni» dell'autore non può attenuare, anche dal punto di vista di questo autore, poiché si tratta di *responsabilità* riguardo alle conseguenze di ciò che si dice e di ciò che si fa.

La prima unità riguarda la politica: il *PR* incoraggia il dubbio, se non una vera diffidenza, verso la democrazia ed un certo numero di valori che vi sono associati: pluralismo, progresso, senso della tolleranza e della relatività, importanza del dialogo, della discussione, del dibattito, del confronto dei punti di vista, importanza dell'opinione pubblica e della sua formazione, ecc.

La seconda unità riguarda le tecnoscienze, il loro dinamismo e la libertà della ricerca: a seguire il *PR* e le sue posizioni dogmatiche sull'essenza o la natura umana unite ad una euristica della paura che vede ovunque delle minacce contro l'umanità autentica, nessun dubbio che dei campi molto considerevoli ed elevati della ricerca debbano essere definitivamente vietati o, almeno, sottoposti ad una moratoria di durata indeterminata, freni e divieti prima di beneficiare della forza dello Stato (illuminato, secondo Jonas), al fine di essere effettivi.

L'introduzione del finalismo (e di tutto ciò a cui si associa a diversi gradi) nella filosofia della natura in evoluzione conduce così - in virtù del suo dogmatismo metafisico - ad un'attitudine reazionaria sul piano della promozione della libertà nell'umanità di oggi e di domani. Ciò non significa certo che tutte le critiche e gli avvertimenti di H. Jonas siano sbagliati o esagerati. E' abusiva solamente la volontà di fondazione di H. Jonas che appare come monologica e totalitaria e la cui conseguenza è quella di portare ad un capovolgimento della difesa della libertà (finalità) in non libertà.