

## A COSA SERVE LA FILOSOFIA?

Fabio FOSSA

In this essay I submit an hypothetical reading of the short notes concerning the practical use of philosophy which Hans Jonas wrote down at the end of the manuscript *Of the causes and uses of philosophy*. In order to do that, I focus the attention on Socratic Wisdom and Virtue first, where Jonas discussed Socrate's ethics, and secondly on Jonas's critique to Francis Bacon's doctrine of science, which he sketched in *Some philosophers' views on the human relevance of knowledge* and developed in later writings. My aim is to try and reconstruct Jonas's ideas concerning the practical value of philosophy as the science of the image of man and to show how this may be relevant to our technological age.

### 1.

Sin dalla nascita del pensiero filosofico la questione del suo valore reale non ha mai cessato di essere riproposta. Com'è noto, alcuni videro nella filosofia nient'altro che uno sterile sfoggio di capziose finezze dialettiche e nel filosofo un «mezzo uomo» «ridicolo, sconveniente, degno di essere preso a bastonate, (...) di natura servile, che mai aspirerà a cosa bella e nobile». <sup>1</sup> Così, ad esempio, testimoniano le idee di Callicle nel *Gorgia* (484c-486d; 505d), i motteggi di Aristofane nelle *Nuvole*, il riso della serva alla vista di Talete nel pozzo (Platone, *Thaet.* 174a). Allo stesso tempo, però, leggiamo anche dei successi pratici e politici di Talete (Aristotele, *Pol.* 1259a6; Erodoto, *Storie* 75, 170); e altri ancora credono che il valore della filosofia non sia da misurarsi sulla sua utilità privata o pubblica, ma esclusivamente su sé stessa come esercizio di ciò che di più nobile l'uomo ha in sé. Chi ha stabilito, d'altronde, che il filosofo debba essere *utile* agli uomini in generale? Perché il pensatore dovrebbe curarsi di chi, incapace di tenerne il passo, si abbandona al piacere di metterlo alla berlina? Si può ben capire Nietzsche quando rivendica per il filosofo «un diritto al cattivo carattere, essendo la persona che più di ogni altra è stata fino a oggi sbeffeggiata su questa terra». <sup>2</sup> Forse il divario che separa filosofia e vita umana non dev'essere colmato, ma scavato in un

---

<sup>1</sup> PLATONE, *Gorgia*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 95 (485b-d).

<sup>2</sup> Friedrich NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano 1977, p. 42.

abisso che dissuada i più dal provarne il salto - come pensava Eraclito, il nobile filosofo solitario. Forse tanto la conoscenza quanto i sapienti, come crederanno gli gnostici<sup>3</sup>, non sono di questo mondo.

Anche ai nostri giorni il profilo sghembo della filosofia continua a dividere l'opinione pubblica.<sup>4</sup> La giustificazione di sé davanti all'esigenze della vita ha dunque tutto l'aspetto di un compito infinito e insopprimibile del filosofare. La questione della propria utilità, in altri termini, sembrerebbe un problema *costitutivo* del pensiero filosofico, connesso agli uomini in carne ed ossa che lo pensano.

Tra i pensatori che nel secolo scorso hanno affrontato la domanda sull'utilità della filosofia un posto d'onore va riservato ad Hans Jonas. La sua 'intera vita testimonia il tentativo di affermare il valore pratico della filosofia,<sup>5</sup> come dimostra la cocente sofferenza per la condotta del maestro Martin Heidegger durante gli anni del Nazismo - non solo «una delusione personale, ma (...) un'autentica catastrofe della filosofia»,<sup>6</sup> poiché la filosofia dovrebbe «preservare la gente da cose del genere».<sup>7</sup> La stessa comprensione della filosofia di Jonas rimane mutila se non se ne coglie il radicamento nel mondo. Infatti, essa ha avuto un ruolo rilevante nella nascita della bioetica,

---

<sup>3</sup> La questione del rapporto tra lo spirito gnostico e il mondo terreno - più in generale, dell'anticosmismo dualista - è centrale non solo in Hans JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, Bompiani, Milano 2010, ma anche in ID., *Agostino e il problema paolino della libertà*, Morcelliana, Brescia 2007, e in ID., *Tra il Nulla e l'Eternità*, Gallio Editori, Ferrara 1992. Sugli studi jonasiani di carattere gnostico cfr. Ioan P. CULIANU, *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas*, L'erma di Bretschneider, Roma 1985; Nathalie FROGNEUX, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, De Boeck & Larcier s.a., Bruxelles 2001; Claudio BONALDI, *Hans Jonas e il mito*, Edizioni Mercurio, Vercelli 2007; Fabio FOSSA, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Hans Jonas e la gnosi*, Ets, Pisa 2014.

<sup>4</sup> È recentissima la proposta di estendere l'insegnamento della filosofia agli Istituti Tecnici e Professionali, che ha di nuovo portato alla ribalta l'antico dibattito sull'utilità della filosofia per la vita lavorativa e la comunità pubblica. Cfr. <http://www.indire.it/2017/12/20/filosofia-a-scuola-oggi-online-il-documento-aperto-del-miur/>.

<sup>5</sup> Sulla profonda unità, nel caso di Jonas, di esperienza vissuta e ricerca filosofica si veda Hans JONAS, *Scienza come esperienza personale*, Morcelliana, Brescia 1992 e la postfazione di Christian Wiese a Hans JONAS, *Memorie*, il melangolo, Genova 2008, pp. 317-348.

<sup>6</sup> Hans JONAS, *La filosofia alle soglie del Duemila. Una diagnosi e una prognosi*, il melangolo, Genova 1994, p. 41.

<sup>7</sup> JONAS, *Memorie*, p. 243.

dell'ecologia e dell'etica della tecnologia,<sup>8</sup> dando impeto a un nuovo corso del pensiero capace di avventurarsi al di fuori delle mura accademiche per affrontare temi “applicati” di estrema rilevanza sociale.

## 2.

La discussione jonasiana riguardo il valore pratico della filosofia merita di essere presa in esame alla luce della recente traduzione della conferenza *Sulle cause e gli usi della filosofia*<sup>9</sup> (1955), che può essere considerata la prima occasione in cui Jonas si dedica al tema in modo programmatico.

Sin dalle righe iniziali, però, il problema è affrontato da un'angolatura piuttosto singolare. Solitamente, infatti, sono prospettive esterne alla filosofia a chiederne conto in termini di utilità: la filosofia, cioè, figura *già* come uno strumento di cui si domanda la funzione, l'uso. Per avere diritto di esistere, la filosofia deve servire a qualcosa. A simili interrogativi si risponde quindi indicando i benefici, reali o supposti, che la pratica della filosofia apporta alla vita individuale e sociale dell'uomo<sup>10</sup>. Ad esempio, un approccio psicologico o sociologico potrebbe interpretare la filosofia come canale espressivo adeguato ad un tipo piuttosto inusuale di carattere umano, che nell'esercizio filosofico troverebbe la possibilità di scaricare le proprie energie psichiche - proprio come «l'alpinismo fa bene all'alpinista conformemente alle sue peculiari necessità psicologiche»<sup>11</sup>.

Tuttavia, secondo Jonas il problema è interno al filosofare stesso. La questione dell'utilità del pensiero filosofico, essendo inseparabile da quella del suo scopo, fa parte infatti della più generale indagine sulle cause della filosofia, che mira a renderne conto

---

<sup>8</sup> Su questi aspetti cfr. Paolo BECCHI, *La vulnerabilità della vita. Contributi su Hans Jonas*, La scuola di Pitagora editrice, Napoli 2008.

<sup>9</sup> Hans JONAS, *Sulle cause e gli usi della filosofia e altri scritti inediti*, ETS, Pisa 2017.

<sup>10</sup> Un esempio contemporaneo si può trovare nelle discussioni riguardo all'utilità di competenze filosofiche per la *leadership* aziendale o la buona gestione dell'ambiente lavorativo. Cfr. ad esempio Sally PERCY, *Why your board needs a Chief Philosophy Officer*, Forbes, <http://www.forbes.com/sites/sallypercy/2018/03/09/why-your-board-needs-a-chief-philosophy-officer/#36cc97f042e3>.

<sup>11</sup> JONAS, *Sulle cause e gli usi della filosofia*, p. 93.

in quanto fatto umano. L'indagine sull'uso della filosofia è così riformulata come domanda circa il motivo del filosofare: «Chiedere che cosa spinga l'uomo a filosofare è anche chiedere che cosa egli si aspetti di ottenere da ciò».<sup>12</sup> Il pensiero filosofico, dunque, è innanzitutto un fenomeno che appartiene al mondo della vita umana. Prima di ogni separazione, filosofia e vita vanno colti nella loro più banale unità: è sempre e solo un essere umano a fare filosofia.

L'indagine, dunque, non si situa su un livello psico-sociologico, ma ontologico. I motivi umani a cui Jonas è interessato non sono di tipo personale, ma stanno alla base della filosofia «considerata come un interesse perenne dell'umanità»<sup>13</sup>. Il problema dell'utilità della filosofia può essere affrontato solo a condizione di «indagare la natura di quell'essere che è *per* sua natura capace di un simile atteggiamento - l'Uomo come filosofo in potenza»<sup>14</sup>. La questione dell'utilità della filosofia non può essere decisa se non dall'indagine che ha come oggetto la natura dell'uomo, nel cui concetto è compresa la nozione di «ciò che è bene per lui secondo la sua vera natura»<sup>15</sup>.

La svolta ontologico-antropologica che Jonas imprime al discorso ridefinisce la questione in termini a cui la sensibilità contemporanea sembra essersi disabituata. È pur vero, però, che il domandare ordinario circa l'utilità del pensiero filosofico è paradossale: alla filosofia sembra essere richiesto di risultare utile esattamente nel modo che ad essa è da sempre il più estraneo. La non-utilità, nel senso che *noi* comunemente intendiamo, è un carattere tradizionale della ricerca filosofica, che però si è sempre anche saputa come «massimamente utile in vista della vita buona».<sup>16</sup> Sembra proprio, quindi, che il problema dell'utilità della filosofia richieda una nuova discussione della nozione stessa di utilità:

---

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 90.

<sup>13</sup> *Ivi*, pp. 93-94.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 94.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 95.

<sup>16</sup> *Ibid.*

Che lo spirito moderno confonda la non-utilità con l'inutilità e tenda a interpretare noi filosofi in termini di stravaganza, dove lo spirito classico riconosceva un segno di nobiltà, potrebbe ben essere un sintomo del suo malessere.<sup>17</sup>

«Ma di ciò», continua Jonas, «dirò meglio più avanti». Il manoscritto in nostro possesso, purtroppo, non mantiene la promessa. Dopo le pagine dedicate alla questione delle cause del filosofare, Jonas torna solo brevemente sul problema dell'uso, limitandosi a metterlo in relazione con la celebre domanda *quod vitae iter sectabor?*<sup>18</sup> e a tracciare un elenco di scarse annotazioni. È possibile ritrovare quell'«unica linea di ragionamento»<sup>19</sup> che, nelle sue intenzioni, le teneva unite?

### 3.

Le note a cui mi riferisco fanno capo a due temi principali. Il primo è indicato in maniera esplicita da Jonas: la «ricerca di Socrate»<sup>20</sup>. Le relative annotazioni recitano:

Distinzione tra “natura” e “convenzione”. Che cosa è bene per natura? Che cos'è la virtù? La ricerca socratica. La caverna/“una vita senza ricerca non è degna di essere vissuta”/Pericoloso-anticonformista-martire/certamente non “ben integrato”<sup>21</sup>

Si capisce dunque da dove derivi la stranezza dell'impostazione jonasiana. Il filosofo sceglie di seguire una strada antica, che parla un linguaggio diverso da quello della modernità, assumendo così un punto di vista eccentrico rispetto al modo in cui siamo soliti discutere il problema dell'utilità della filosofia. Tuttavia, sembra pensare Jonas, la via socratica può condurre ad un punto di osservazione privilegiato, particolarmente adatto a rivelare le assunzioni implicite e i presupposti indiscussi del modo moderno di domandare a riguardo, revocandone così in dubbio l'intera impalcatura.

---

<sup>17</sup> *Ivi*, pp. 95-96. Sull'alta considerazione che la cultura greca riservava ai sapienti, della cui gloria gli stessi filosofi divennero partecipi, cfr. Hans JONAS, *Problemi di Libertà*, Nino Aragno editore, Torino 2010, pp. 51-53.

<sup>18</sup> Cfr. René DESCARTES, *Olympica*, in ID., *Opere Filosofiche 1*, Laterza, Roma-Bari 1986, pp. 4-7.

<sup>19</sup> JONAS, *Sulle cause e gli usi della filosofia*, p. 110.

<sup>20</sup> *Ivi*, pp. 109-110.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 110.

Indovinare in che senso Jonas ritenesse necessario riflettere sulla ricerca socratica per intendere meglio la questione del valore pratico della filosofia sarebbe piuttosto difficile, se non fosse lo stesso filosofo a suggerire la direzione da seguire. Il rimando alla riflessione socratica spiega infatti il motivo per cui nella medesima cartella in cui è conservato il testo di *Sulle cause e gli usi della filosofia* Jonas ripose anche un manoscritto dal titolo *Virtù e saggezza in Socrate*<sup>22</sup> (1950). Per quanto nella sua intenzione il saggio sia irriducibile alla traccia che vorrei provare a decifrare, i punti elencati da Jonas in conclusione alla conferenza sono qui oggetto di esplicita trattazione. È dunque lecito supporre che le annotazioni in questione rimandino proprio ai contenuti sviluppati qualche anno prima nel manoscritto dedicato all'etica socratica.

*Virtù e saggezza in Socrate* si apre con una discussione della correlazione dei concetti di natura, bene, fine e conoscenza<sup>23</sup> volta a presentare come l'ateniese proponesse di distinguere tra ciò che vale per convenzione e ciò che, invece, vale per natura - come indicato dalla prima nota. La saggezza di Socrate, spiega Jonas, germoglia dalla considerazione per cui l'uomo debba curarsi di ciò che è più degno di cura, cioè del proprio bene. Il bene proprio di un uomo, però, non è da ricercarsi nei caratteri personali di ognuno, ma nel «proprio essere ottimale» inteso come «il bene appropriato alla sua natura»<sup>24</sup>. Allo stesso tempo, il bene di una qualsiasi cosa è anche il suo fine, ciò in cui la cosa consegue la propria pienezza e perfezione. Nel caso dell'uomo, il raggiungimento della pienezza del proprio essere - un'attività continuativa, non uno stato raggiunto una volta per tutte - è chiamato felicità, ed è suggellato dal sentimento di piacere<sup>25</sup>.

---

<sup>22</sup> *Ivi*, pp. 57-81.

<sup>23</sup> Con ogni probabilità il libero ritratto del pensiero socratico schizzato in queste pagine ha come canovaccio l'*Apologia di Socrate*, il *Fedone*, e i libri IV-VII e IX della *Repubblica*; tuttavia, anche temi propri di Platone e Aristotele vengono richiamati e discussi. Una certa flessibilità nella rielaborazione delle fonti storiche è tipica dello stile di pensiero di Jonas, di gran lunga più interessato allo sviluppo interno del proprio discorso piuttosto che a precise ricostruzioni filologiche. Si tratta di un atteggiamento piuttosto libero nei confronti della tradizione che, per quanto criticabile, è in grado di far vivere il pensiero degli antichi e metterlo in relazione con i problemi della filosofia contemporanea in modi che risulterebbero forse impossibili, se prevalesse anche in questa sede l'acribia filologica.

<sup>24</sup> JONAS, *Sulle cause e gli usi della filosofia*, p. 57.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 60.

Per individuare il bene dell'uomo, dunque, è innanzitutto necessario conoscere che cosa l'uomo sia e che cosa gli si addica di più; quale sia, in altre parole, «quella particolare condizione in cui la natura della cosa è pienamente realizzata, (...) in cui la tal cosa è perfettamente ciò che è in essenza»<sup>26</sup>. La conoscenza del bene dell'uomo, perciò, richiede la conoscenza dell'essenza dell'uomo, poiché il concetto di uomo contiene il concetto del suo bene e dunque anche il concetto del suo fine. Nelle intenzioni di Socrate, conoscenza dell'essenza e conoscenza del bene sono un'unica cosa; ed è proprio tale unità che permette di cogliere la differenza tra ciò che è bene per convenzione e ciò che è bene per natura. Come scrive Jonas, «l'idea dell'uomo ne manifesta il fine e rappresenta il bene dell'uomo»<sup>27</sup>.

Fine e bene dell'uomo non può che essere la conoscenza - da cui il famoso motto «una vita senza ricerca non è degna di essere vissuta» (Platone, *Apologia* 38a), che Jonas riporta tra le note che sto discutendo. Se, infatti, essenza e bene coincidono, e se la vera conoscenza ha per oggetto le essenze, conoscere significa «essere presso l'essere, al modo dell'essenza», e dunque «essere presso il bene»<sup>28</sup>. Nulla di più degno può essere pensato per la parte dell'uomo che rende possibile la conoscenza delle essenze, ovvero l'intelletto (*nous*). «L'essenza della mente», e dunque il suo bene e il fine realizzando il quale essa si compie, «consiste nella comunione con l'essenza»<sup>29</sup>.

#### 4.

Che il sommo bene del *nous* coincida poi con il sommo bene dell'uomo in generale è la tesi fondamentale dell'antropologia socratica, la quale si fonda su un netto dualismo di anima intellettiva e corporea<sup>30</sup> a sua volta inscritto nel più ampio dualismo metafisico

<sup>26</sup> *Ivi*, pp. 57-58.

<sup>27</sup> *Ivi*, pp. 58-59.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 66.

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> «Questo genere di dualismo», nota Jonas, «non coincide né con il dualismo di *res extensa* e *res cogitans*, cioè con la scissione di esistenza fisica [25] esterna e coscienza (la quale comprenderebbe sensazioni, desideri, pensiero razionale e ragione riflessiva), né con il dualismo di natura inanimata e vita» (*ivi*, p. 77). La particolarità del dualismo socratico consiste nell'inscrivere la scissione fin dentro l'anima dell'uomo, determinando così una duplicità intima fatta di desideri, impulsi e forze psichiche contrastanti in quanto appartenenti a diversi ordini ontologici. Mentre lo spirito moderno è abituato

di essere e divenire. Per Socrate, l'intimo dell'uomo è una scena su cui si gioca uno scontro tra fini. Da una parte, il lato corporeo dell'esistenza impone le proprie necessità e promuove i propri interessi. Non si tratta, qui, solo della ricerca dei piaceri immediati; anche l'impulso politico all'accumulo del potere, che è sempre potere su altri corpi a favore del proprio, e l'impulso economico alla ricchezza, che sono sempre mezzi di gratificazione indiretta del proprio corpo, rientrano nel lato dell'esistere dominato dalla corporeità.

I fini del corpo, tuttavia, appartengono alla sfera dell'animalità e, più in generale, alla dimensione del divenire. È la dignità noetica dell'uomo, invece, a rivelarne la vera natura. La parte intellettuale dell'anima rende l'uomo partecipe del mondo immutabile e divino delle essenze, il cui valore è incommensurabile al piano di esistenza che trascina l'uomo nella dimensione del divenire. L'esistere autentico dell'uomo consiste dunque nell'elezione della parte migliore di sé a fine della propria vita - il che implica il controllo e la disciplina delle parti meno nobili, da mettere al servizio dell'esercizio del *nous*. I desideri del *nous*, infatti, non si realizzano in modo naturale; il modo dell'affermazione naturale è proprio degli impulsi corporei. Perché la parte noetica prevalga sui suoi antagonisti è necessario che l'uomo prenda coscienza della propria condizione ontologica e affermi la dignità dell'intelletto in una vita dedicata al suo esercizio. In ciò consiste la virtù socratica: essa è «il modo specifico attraverso cui l'uomo può realizzare il proprio bene naturale»<sup>31</sup>. La virtù richiede disciplina, impegno e dedizione; ma solo chi si mette al servizio della conoscenza può incamminarsi sulla via dell'essenza, e quindi della realizzazione di sé.

La vita dedicata al conoscere rivela e allo stesso tempo realizza la vita migliore dell'uomo. In ciò, per il sapiente, consiste la massima utilità della filosofia: essa porta ordine nel caos dei fini in costante competizione che imperversa nell'intimo dell'uomo,

---

ad opporre materia e spirito, corpo e anima, passione e intelletto, desiderio e logica, istinto e ragione, secondo Jonas la cultura greca pensava il *nous* come dotato di propri impulsi e pulsioni, come attraversato «da un desiderio tutto suo, da una forza motivante» (*ibid.*). In questo senso il dualismo socratico, con le sue influenze orfiche, può essere avvicinato - ma non sovrapposto - al dualismo gnostico. Sui dualismi antichi e moderni cfr. Hans JONAS, *Organismo e Libertà*, Einaudi, Torino 1999, pp. 15-35 e Nathalie FROGNEUX, *Hans Jonas ou la vie dans e monde*, pp. 101-150.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 79.

permettendo così la piena espressione di ciò che è migliore e la partecipazione, per quanto lecito, dell'individuo all'idea.

## 5.

La pratica della filosofia, dunque, non può che generare due tipi umani incapaci di riconoscersi: da una parte l'uomo comune che segue le leggi del corpo e che, agli occhi del saggio, vive una vita da schiavo nella caverna; dall'altra «quei tipi strani chiamati filosofi»<sup>32</sup>, soggetti tanto sinistri, pericolosi e anticonformisti da indurre a farne dei martiri.

La massima utilità della filosofia, che Socrate rivendica provocatoriamente poco prima di essere condannato a morte<sup>33</sup>, non sembra infatti essere alla portata dell'uomo che ignora la propria essenza noetica. Ma allora solo la conoscenza, come Jonas sottolinea in più occasioni, ha le qualità necessarie per giudicare del proprio valore: «Solo la saggezza ha l'ultima parola sull'utilità o l'inutilità della filosofia»<sup>34</sup>. Aspettarsi che la filosofia abbia un'utilità pratica nel senso corporeo del termine, d'altra parte, sarebbe un controsenso. Se l'oggetto della vera conoscenza sono le essenze, la filosofia non può che esercitarsi come contemplazione, come *theoria*: «dal momento che (le essenze, *n.d.r.*) non sono soggette al divenire, non sono nemmeno soggette ad azione, cioè sono al di là di ogni rapporto pratico»<sup>35</sup>.

Che la filosofia esista nella dimensione della non-utilità corporea non significa però che sia *inutile*. Al contrario, la conoscenza è un mezzo indispensabile per la vita buona, in quanto rivela la gerarchia dei fini e indica la strada della piena realizzazione di sé. Essa indica il fine al servizio di cui deve essere messa ogni utilità corporea. In più, la filosofia è un elemento della vita buona stessa, non solo in quanto supporto per lo sviluppo delle virtù che permettono un esercizio costante e appropriato del *nous*, ma soprattutto come esercizio stesso di questa facoltà<sup>36</sup>.

---

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 93.

<sup>33</sup> PLATONE, *Apologia*, 36b-e.

<sup>34</sup> JONAS, *Sulle cause e gli usi della filosofia*, p. 91. Sul problema della partigianeria della ragione, per cui essa non possa riconoscere altro giudice per il proprio caso che se stessa, cfr. *ivi*, pp. 69-71, 91-92.

<sup>35</sup> *Ivi*, pp. 65-66.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 114.

La sapienza socratica, dunque, è una *scienza dei fini*: permette di orientarsi nella selva degli scopi che si propongono alla vita umana, di stimarne il valore, di gerarchizzarne le pretese e, infine, di comprendere a quali è in assoluto più degno dedicare la propria cura. L'utilità di un simile sapere non può evidentemente essere misurata in termini corporei, in quanto appartiene ad un livello epistemologico superiore. È solo in tale contesto che trova senso la dimensione inferiore della corporeità, la quale è mezzo e supporto all'espressione della parte migliore dell'uomo.

La ricerca socratica predispone così gli strumenti per rispondere alla successiva questione sollevata nelle note: «La sfida pragmatica della non utilità: cosa dire a riguardo?»<sup>37</sup>. Comprendere il valore pratico della filosofia come scienza dei fini permette di superare l'opposizione corporea di utilità e inutilità. L'utilità corporea trova il proprio senso nel discorso filosofico, e non viceversa. Per questo motivo la non-utilità della filosofia non può essere compresa in termini di utile e inutile: è all'interno della dimensione esplorata dalla filosofia che utile e inutile assumono il loro significato.

La soluzione socratica, quindi, ricolloca il contrasto di filosofia e vita su basi del tutto singolari. L'innalzamento del filosofo al di sopra degli uomini comuni e l'idea di una loro vita inautentica non può che acuire il problema del riconoscimento sociale del filosofo e del suo valore pratico. L'accusa di irrilevanza rivolta alla filosofia si aspetta una risposta che rispetti i propri criteri e il proprio linguaggio, mentre Socrate sconvolge entrambi i termini e struttura la questione su nuove fondamenta.

Ciò che Jonas tiene a sottolineare, però, è il fatto che lo spirito greco seppe trovare una via, per quanto eccentrica, capace di distinguere tra utilità, inutilità e non-utilità della conoscenza, e di mostrare come solo un'interrogazione che si situi nella dimensione della non-utilità possa affrontare in maniera adeguata la questione dei fini dell'uomo, nel quale ogni domanda sull'utile si iscrive. Il recupero della distinzione di utilità, inutilità e non-utilità, nonché della determinazione della filosofia come scienza dei fini, è in definitiva il motivo per cui si è resa necessaria una riconsiderazione del percorso socratico. Ciò offre la chiave di lettura del secondo gruppo di annotazioni.

---

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 110.

6.

Il confronto con il pensiero antico permette dunque di ridefinire il punto della discussione. A essere sotto processo non è più la filosofia, quanto il criterio stesso di utilità che si suppone sia chiamata a soddisfare: «Invece che una difesa, attacchiamo piuttosto e analizziamo la posizione dell'utilità»<sup>38</sup>. Secondo Jonas il campione di tale posizione, la cui influenza sul modo moderno di porre il problema è decisiva, è Francis Bacon. Intorno al suo pensiero ruotano le note appartenenti al secondo gruppo: «L'ideale baconiano della conoscenza/“potere” il regno dell'uomo/“per l'utilità e il potere del genere umano»<sup>39</sup>.

Per intendere il senso in cui, agli occhi di Jonas, l'influsso di Bacon sia stato determinante nel ridisegnare i confini del dibattito sull'utilità della filosofia, bisogna rivolgersi innanzitutto a *Prospettive filosofiche sull'importanza della conoscenza per l'uomo*<sup>40</sup> (1956) - l'ultimo dei materiali raccolti in *Sulle cause e gli usi della filosofia* - dove Jonas riassume in brevi cenni la dottrina della conoscenza di Bacon, non mancando di sottolineare proprio gli aspetti a cui le note rimandano.

In Bacon le nozioni di conoscenza e della sua rilevanza si capovolgono, segnando una rivoluzione che Jonas pone senz'altro a fondamento di una nuova epoca. L'appiattimento del concetto di utilità sul lessico dello strumento, infatti, è da imputare alla trasformazione baconiana della conoscenza in scienza tecnologica. Se è vero, poi, che Bacon fu più profeta che cronista, e che le sue previsioni hanno trovato

---

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> *Ivi*, pp. 113-116. Sebbene alcune rilevanti pagine siano dedicate a Bacon in *Dell'uso pratico della teoria* (vedi nota 60), l'interpretazione definitiva della filosofia baconiana come colonna portante della visione tecnocentrica del mondo sarà elaborata solo più tardi in un lungo saggio dal titolo *Dopo il XVII secolo: il significato della rivoluzione scientifica e tecnologica* (Hans JONAS, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, il Mulino, Bologna 1991, pp. 95-139). Il saggio è il precipitato di un corso universitario del 1967 intitolato *Scientific and Technological Revolution*, di cui è conservata una trascrizione presso lo *Hans Jonas-Archiv* dell'Università di Konstanz sotto la dicitura HJ 1-1. La filosofia di Bacon, con particolare attenzione per la *Grande Instaurazione* e la *Nuova Atlantide*, è discussa nelle lezioni VIII-X. Il testo del corso è stato recentemente pubblicato nella *Kritische Gesamtausgabe Der Werke von Hans Jonas, Band II.2 - Ontologische und wissenschaftliche Revolution*, Rombach, Freiburg i.Br. 2013, pp. 1-198.

compimento negli ultimi due secoli, analizzarne criticamente la posizione circa l'utilità del sapere significa cogliere nelle sue prime fasi quella stessa impostazione che determina anche il nostro domandare circa l'utilità della conoscenza in generale e della filosofia in particolare.

7.

Secondo Bacon, spiega Jonas, la conoscenza è potere, cioè poter-fare: le «opere» sono il sigillo di ogni autentica conoscenza<sup>41</sup>. La verità del sapere, e di conseguenza la sua rilevanza, si misura in relazione alle possibilità di previsione, controllo e manipolazione che rende disponibili. Non si persegue la conoscenza per entrare in comunione con l'essenza o per portare a compimento la propria natura; e tantomeno l'oggetto della conoscenza è situato in una dimensione ontologica ulteriore a cui si accede solo per via contemplativa<sup>42</sup>. Per comprendere il reale statuto del sapere, al contrario, è necessario disfarsi di simili speculazioni e rifondare l'edificio epistemologico su basi empiriche<sup>43</sup>.

Se l'oggetto del conoscere appartiene alla dimensione del divenire, del processo, allora deve essere interrogato secondo i propri termini, cioè attivamente, tramite

---

<sup>41</sup> JONAS, *Sulle cause e gli usi della filosofia*, p. 115.

<sup>42</sup> Sulla critica baconiana all'ideale teoretico cfr. Francesco BACONE, *Scritti Filosofici*, UTET, Torino 2009, pp. 533, 539, 556, 582, 612, 626, 641.

<sup>43</sup> Cfr. *ivi*, p. 522. Bacon sottolinea spesso la sterilità del sapere degli antichi, tramandato pressoché inalterato fino ai suoi giorni (*ivi*, pp. 524, 553, 583-585). Ciò lo porta a disperare della tradizione e a formulare la celebre metafora del fiume (*ivi*, p. 524). Non è però questo l'unico modo in cui Bacon si rivolge agli antichi. Più volte egli inquadra la relazione tra sapere antico e nuovo anche nei termini della diversità di principi che rende impossibile il confronto e il giudizio dell'uno sull'altra, salvando così e l'onore dei classici e l'intraprendenza dei moderni (cfr. *ivi*, pp. 547-548, 558, 572). Il vero obiettivo polemico di Bacon è il principio di autorità e il conformismo acritico che ne deriva; gli errori della filosofia antica sono dovuti solo alla giovinezza del popolo greco. Con il mutare delle condizioni storiche e l'accrescersi dell'esperienza umana, non c'è da stupirsi che il sapere ponga esigenze nuove e necessiti di essere rivisto e aggiornato (cfr. *ivi*, pp. 583-585, 595). Queste due valutazioni della sapienza greca, una più dura e l'altra storicamente consapevole, si accostano nella *Grande Instaurazione* senza risolversi mai del tutto l'una nell'altra. Gli aforismi a ciò relativi derivano in gran parte dal testo della *Redargutio Philosophiarum* (cfr. *ivi*, pp. 401-438), che in forma discorsiva presenta esaustivamente la «confutazione delle *teorie*, cioè delle filosofie e delle dottrine tradizionali» (*ivi*, p. 620).

l'esperimento, così da coglierne la logica segreta<sup>44</sup>. La natura svelata è poi, allo stesso tempo, natura artificialmente riproducibile, controllabile, sfruttabile. Lo scopo della conoscenza è assumere la gestione del patrimonio materiale e piegarlo al servizio del suo padrone, l'uomo scientifico<sup>45</sup>. L'essenza della scienza baconiana, dunque, consiste nel guadagnare una posizione di controllo nei confronti del conosciuto. In definitiva, la natura oggetto di scienza è risorsa o mezzo e il fine del conoscere è «il perfezionamento della eredità terrena dell'uomo»<sup>46</sup>, cioè l'instaurazione del regno dell'uomo sul mondo.

Ecco la dimensione di senso entro cui la scienza tecnologica si lega indissolubilmente alla questione dell'utilità, trascinando con sé ogni altra forma di conoscenza davanti al medesimo tribunale: verità e utilità sono la medesima cosa<sup>47</sup>. La scienza moderna, con il suo immenso potenziale, è al servizio dei «bisogni» e delle «aspirazioni dell'uomo»<sup>48</sup>: è utile nel senso più strumentale del termine, in quanto rende possibile una produzione di beni e uno sfruttamento di risorse in grado di assecondare qualsiasi necessità umana e, dunque, di promuovere la civilizzazione.

La scienza tecnologica, come conoscenza dello sfruttabile e del controllabile, è dunque un sapere strumentale, cioè relativo ai mezzi. La sua stessa struttura sembra quindi richiedere, come necessario complemento, un sapere dei fini che ne caratterizzi l'uso. Ma è davvero così? Lo spirito tecnologico sembra indicare una terza via. Al problema del fine dell'uso, pensa Bacon, si può ben dare una risposta formale. Non è necessario interrogarsi sul contenuto positivo dell'"idea di uomo". Non c'è, d'altra parte, conoscenza alcuna che possa informare del suo bene: la portata del sapere comprende solo le leggi di causa ed effetto a cui l'oggetto non può che obbedire. Tuttavia, il controllo scientifico del mondo può ingenerare da sé un sistema sociale e

---

<sup>44</sup> Cfr. *ivi*, pp. 539, 610. L'opposizione chiave di contemplazione e manipolazione, secondo cui il primo modo di conoscere lascia che il conosciuto si riveli per quello che è, mentre il secondo implica una violenza epistemologica, è già presente in JONAS, *Sulle cause e gli usi della filosofia*, pp. 104-105.

<sup>45</sup> Cfr. BACONE, *Scritti Filosofici*, pp. 542-543. Si tratta dell'aspetto più celebre delle dottrine baconiane, che torna più volte nella *Grande Instaurazione*: cfr. *ivi*, pp. 551, 552, 621, 636, 795.

<sup>46</sup> JONAS, *Sulle cause e gli usi della filosofia*, p. 115.

<sup>47</sup> La coincidenza di verità teorica e utilità pratica del sapere è più volte affermata nel *Novum Organum* (BACONE, *Scritti Filosofici*, pp. 585-6; cfr. anche *ivi*, pp. 631-632, 643).

<sup>48</sup> JONAS, *Sulle cause e gli usi della filosofia*, p. 115.

politico che sostenga la riproduzione materiale dell'esistenza umana, dando ad ognuno la possibilità di vivere la propria vita come meglio crede. Nelle celebri parole del Padre della Casa di Salomone:

Fine della nostra istituzione è la conoscenza delle cause e dei segreti movimenti delle cose per allargare i confini del potere umano verso la realizzazione di ogni possibile obiettivo.<sup>49</sup>

Per Bacon, dunque, l'avanzamento scientifico è destinato a sedare qualsiasi frizione morale e politica. I problemi della ragione pratica scemeranno una volta che la gestione scientifico-tecnologica delle risorse avrà instaurato il regno dell'abbondanza, svuotando di senso ogni lotta per la sopravvivenza e ogni forma di predominio dell'uomo sull'uomo. «La conoscenza», quindi, «è sì uno strumento, ma ad essa ci si affida perché promuova la massima realizzazione di tutti i fini desiderabili attraverso la semplice messa a disposizione dei mezzi»<sup>50</sup>. Se il senso strumentale di utilità è l'unico disponibile, la scienza tecnologica rimane l'unica conoscenza utile e degna di essere perseguita.

## 8.

Ma dove è scritto che l'avanzamento scientifico debba servire il benessere dell'uomo in generale? Da dove deriva una simile obbligazione umanitaria? Il pensatore inglese sembra intuire il divario che separa le due dimensioni. La caratterizzazione baconiana dell'uomo di scienza, di capitale importanza per comprendere la tensione che attraversa la sua dottrina, ne riflette appieno la scissione.

La questione del profilo morale dell'uomo di scienza baconiano è piuttosto complessa. Non pare del tutto corretto, da una parte, ridurre lo scienziato di Bacon ad un mero tecnico: secondo Rossi, ad esempio, la scienza baconiana presenta dei valori *interni* che ne guidano la buona applicazione<sup>51</sup>. Tuttavia, quando Bacon affronta il problema morale dell'uso, il linguaggio della scienza lascia puntualmente spazio a quello della fede. Non a caso la *Prefazione* alla *Grande Instaurazione* si conclude con una invocazione a Dio e alla comunione di scienza e fede:

<sup>49</sup> BACONE, *Scritti filosofici*, p. 855. Cfr. anche *ivi*, pp. 537, 591, 705.

<sup>50</sup> JONAS, *Sulle cause e gli usi della filosofia*, p. 116.

<sup>51</sup> BACONE, *Scritti filosofici*, pp. 16-17.

Infine vogliamo ammonire tutti gli uomini perché non perdano di vista i veri fini della scienza e non la ricerchino come un godimento per l'anima o come un oggetto di contese o per umiliare gli altri o per il proprio interesse o in vista della fama o della potenza ed altri motivi inferiori di questo tipo, ma in vista dei benefici e delle necessità della vita. La perfezionino e la coltivino in spirito di carità.<sup>52</sup>

La possibilità che la scienza sia messa al servizio di valori non cristiani, cioè che persegua fini *non veri*, sembra dunque riconosciuta, il che è perlomeno problematico se si vuole difendere la tesi dell'unità *interna* di scienza e spirito di carità. Sembra invece che la scienza, in sé, possa essere messa indifferentemente al servizio di fini umani opposti. All'uomo sono allora necessarie «la retta ragione e la sana religione» per esercitare *nel modo giusto* «quel suo diritto sulla natura che ad esso compete per largizione divina»<sup>53</sup>. E sebbene non manchi il richiamo alla retta ragione, l'assoluta preponderanza dei riferimenti alla *Caritas* cristiana nei passi in cui il problema dell'uso del potere scientifico è discusso non può che suggerire che il suo ruolo, in questi casi, consista nel rivolgersi alla sana religione.

Gli ideali morali sono quindi *interni* alla scienza baconiana in un senso tutto particolare: la scienza - nella sua ideale realizzazione, di cui lo scienziato come essere umano è ritenuto responsabile - implica la sana religione che ne determina l'uso nel segno della carità. Per quanto non sia la scienza a porre il valore morale del proprio uso, per Bacon essa si compie davvero solo nella relazione con l'umanitarismo, il quale manifesta una primaria componente religiosa. L'informazione sull'uso del potere scientifico-tecnologico non è - non può essere - interna all'analisi della natura, ma deve esserle comunicata da un sapere di genere diverso. L'unione armonica di questi saperi deve però essere rimandata alla coscienza dell'uomo di scienza<sup>54</sup>. Nelle parole di Jonas:

Il presunto valore benefico della scienza (concetto che richiede, perché significhi qualcosa, l'aggiunta: nelle mani degli scienziati) poggia in definitiva sulla presunta benevolenza dell'uomo di scienza - un'ultima reminiscenza dell'antica idea dell'effetto nobilitante della conoscenza su colui

---

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 529.

<sup>53</sup> *Ivi*, pp. 636-637.

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 603.

che conosce. Ma allo stesso tempo lo scienziato è già descritto nei termini dello specialista compartimentalizzato e non è ormai più il vero rappresentante della conoscenza.<sup>55</sup>

Sebbene Bacon si sforzi di istituire una connessione essenziale tra le due dimensioni, l'eterogeneità normativa di scienza tecnologica ed esistenza umana è inaggirabile. Nessuna componente *interna* alla struttura della scienza tecnologica porta un riferimento necessario al benessere dell'uomo come proprio fine ultimo. L'unica relazione interna che essa intrattiene con la dimensione della finalità umana consiste nella necessità di presentarsi come attività degna di essere perseguita, essendo la scienza tecnologica sempre e comunque espressione del lavoro dell'uomo. Tale dignità coincide ovviamente con la sua utilità, con la capacità di mettere a disposizione beni e risorse. La scienza tecnologica, in altre parole, si propone automaticamente come fine formale, perseguendo il quale si suppone di ottenere le condizioni per il conseguimento di qualsiasi fine possibile. L'utilità in sé, come potenziale indeterminato d'azione, è l'unico, paradossale scopo ultimo che la scienza baconiana può offrire all'uomo e, come tale, non contiene alcuna indicazione normativa sull'uso che è bene, è giusto, è degno fare di tale potenziale.

In definitiva, Bacon cade vittima dell'illusione insita nel caricare l'avanzamento tecnologico di valori umanitari, quando invece la sua dinamica progressiva risponde solamente a criteri propri, dettati da una logica interna di sviluppo autonomo<sup>56</sup>. Perché

---

<sup>55</sup> JONAS, *Sulle cause e gli usi della filosofia*, p. 116. Essendo l'impresa scientifica di natura collettiva più che individuale, l'idea aristotelica per il cui il possesso del sapere può tradursi anche in saggezza nel ricorso alle scienze pratiche non è più percorribile, per il fatto che il singolo scienziato non possiede un sapere completo, ma parziale e strumentale. Inoltre, lo scienziato partecipa dei benefici prodotti dalla scienza non in misura massima, come il filosofo aristotelico, ma in misura minima, in quanto non può usufruire dell'ozio che l'abbondanza prodotta dalla scienza al servizio dei bisogni mette a disposizione del genere umano. Mentre nello schema aristotelico l'ozio, la libertà dalle preoccupazioni materiali della vita, è una condizione della ricerca del sapere, qui è un frutto del sapere stesso, ma al di là della portata dello scienziato. È evidente, dunque, che la nuova teoria del sapere non possa concepirsi come alternativa alla antica, in quanto lascia scoperto ciò che è invece il punto centrale della concezione *teoretica*: la questione della realizzazione della vita umana oltre ai suoi meri aspetti materiali.

<sup>56</sup> Questo risultato tornerà d'ora in avanti costantemente nella riflessione del filosofo e giocherà un ruolo cruciale nell'impostazione della sua proposta etica. Altre formulazioni della logica interna della tecnologia si trovano, oltre che in *Dell'uso pratico della teoria*, di cui diremo più oltre, in Hans JONAS,

la scienza dei mezzi sia *davvero* utile, dunque, è necessario un sapere dei fini che ne imbrigli la corsa e ne illumini l'applicazione. Per questo, sembra pensare Jonas, è necessario imboccare di nuovo la via antica che conduce alla conoscenza dell'"idea dell'uomo" e che nobilita il viandante in virtù del cammino stesso.

La proposta jonasiana, è chiaro, non è da interpretare nel senso di un recupero integrale della filosofia socratica, la quale rappresenta un'irripetibile esperienza storica della ragione umana. Tuttavia, il domandare antico offre al pensatore un grimaldello che permette di scardinare l'influsso sovrachiantante della scienza tecnologica sull'intera visione del mondo contemporanea. Si può così gettare nuova luce su strade da tempo abbandonate che, però, meritano forse di essere ripercorse.

La soluzione baconiana, che si rivolge al sentimento di pietà degli uomini di scienza per tenere sotto controllo il potere della loro creatura, non è d'altra parte adatta alle fattezze e alle esigenze dello spirito contemporaneo. La scienza tecnologica è un prodotto della ragione laica: e per quanto il singolo uomo di scienza possa sempre essere uomo di fede, la scienza tecnologica come fenomeno epistemologico non può accettare all'unanimità una soluzione religiosa di questo stampo. La filosofia al contrario, intesa come riflessione sui fini e sui valori degni di essere affermati in una vita umana, può forse incontrare la scienza sul medesimo piano della "retta ragione" e stimolare un confronto paritario tra le due prospettive. Conclude quindi Jonas:

Che l'immagine dell'uomo non vacilli, si offuschi o sbiadisca, che gli uomini non si riducano a formiche tecnologiche o a edonisti senza anima o a marionette frastornate dal nostro furibondo potere, ciò va oltre la religione, che si fonda unicamente sulla fede.<sup>57</sup>

## 9.

Criticare Bacon muovendo da Socrate permette a Jonas di comprendere come la questione del valore pratico della filosofia, per essere affrontata correttamente, richieda una revisione della nozione moderna di utilità. Quest'ultima appartiene al contesto semantico dello strumento e della risorsa, di cui la conoscenza tecnologica è scienza. È

---

*Il principio responsabilità*, Einaudi, Torino 2009, pp. 13-14, 40-41, 159-161, 179-181, 212 e, nella maniera forse più chiara e sistematica, nei primi due capitoli di Hans JONAS, *Tecnica, medicina e etica*, Einaudi, Torino 1997, pp. 7-36.

<sup>57</sup> JONAS, *Sulle cause e gli usi della filosofia*, p. 110.

utile il mezzo che serve il fine a cui l'uso è preposto. Appare dunque evidente la natura eteronoma del concetto di utilità: esso esige un riempimento esterno, la comunicazione di un fine che dia senso all'intera struttura dell'uso.

La soluzione formale implicita nella caratterizzazione della conoscenza come potere risulta in verità solo una copertura del problema dei fini dell'uomo. Se assunta come fine in sé, la scienza tecnologica sostituisce alla normatività dell'esistenza umana la propria, facendo dell'uomo un mezzo del proprio autonomo sviluppo. In un'organizzazione sociale dove il ruolo della tecnologia è preponderante, assumerne l'avanzamento come fine ultimo non può che significare sottomettere i fini dell'uomo alla logica interna del fenomeno tecnologico, adeguando i valori umani ai criteri dello strumento. Per evitare di ridursi a “formiche tecnologiche” è allora necessario riproporre la domanda socratica circa il fine e il bene dell'uomo e inscrivere la dimensione dell'esistere tecnologico nel contesto così istituito.

A differenza del fenomeno scientifico-tecnologico, che presenta un profilo autosufficiente, la ragione scientifico-tecnologica sembra invece portare nel proprio intimo un richiamo alla ragione filosofica di stampo socratico. D'altra parte, le due ragioni - per così dire - sono solo astrattamente separabili. È sempre un uomo a fare scienza, e spetta ad ogni uomo il domandare circa la propria essenza e i propri fini. Il problema filosofico dei fini appartiene all'uomo di scienza tanto quanto il problema scientifico del progresso tecnologico appartiene all'uomo filosofico. «In definitiva», come scrive Jonas, «la questione dell'uso si risolve sempre in una vita dedicata alla verità»<sup>58</sup>; dedicata, cioè, alla ricerca infinita relativa all'“immagine dell'uomo” e alla sua affermazione su questa terra.

Il problema dei fini è il punto in cui si rivela l'effettiva inseparabilità delle indagini scientifiche e filosofiche su noi stessi e ciò che ci circonda. La consapevolezza dell'intrinseca positività valoriale del fenomeno tecnologico e della necessità di una sua riassunzione in un contesto di riflessione morale è sempre più diffusa nell'attuale panorama culturale. Di tale rinnovata consapevolezza sono testimoni le diverse etiche applicate che, a partire almeno dagli anni sessanta del secolo scorso, si sono concentrate sugli aspetti morali legati all'esercizio della ragione scientifica, come l'etica medica e

---

<sup>58</sup> *Ibid.*

clinica, la bioetica, il computer *ethics*, la roboetica, l'etica dell'intelligenza artificiale e così via.

Simili indirizzi di ricerca, pur essendo spesso nati in ambito disciplinare o professionale, appartengono di fatto e di diritto alla filosofia, e provano come il progresso scientifico non si giustifichi da sé agli occhi dell'uomo, ma necessiti di essere continuamente declinato all'interno del più ampio contesto etico, sociale e politico nel quale si iscrive. Sebbene la multidisciplinarietà delle etiche applicate sia innegabile, è altrettanto impossibile disconoscere il ruolo maieutico che il pensiero filosofico ha giocato nel loro affermarsi non solo tra le mura accademiche, ma anche e soprattutto nel mondo sociale. Un processo a cui Jonas, fedele alle sue conclusioni circa l'utilità del sapere filosofico, non ha mancato di prendere parte in prima persona, elaborando un'*etica per la civiltà tecnologica* e esplorandone alcune rilevanti applicazioni<sup>59</sup>.

## 10.

La trattazione definitiva del problema del valore pratico della filosofia sarà oggetto della conferenza *The practical uses of theory*, tenuta da Jonas nel 1958 in occasione del 25° anniversario della University in Exile. Il discorso di Jonas, poi riformulato in saggio e infine incluso in *Organismo e Libertà*<sup>60</sup>, venne accolto con grande entusiasmo dagli ascoltatori - «la cosa più filosofica che tu abbia mai detto», secondo il giudizio di Leo Strauss<sup>61</sup>.

---

<sup>59</sup> Il riferimento è a JONAS, *Il principio responsabilità* e a JONAS, *Tecnica, medicina e etica*, i cui sottotitoli sono rispettivamente *un'etica per la civiltà tecnologica e prassi del principio responsabilità*. Una testimonianza interessante della continua interazione tra il pensiero di Jonas e la dimensione delle etiche applicate è l'invito - e la relativa corrispondenza, conservati presso lo *Hans Jonas-Archiv* sotto la dicitura HJ 23-4-11 e HJ 23-10-3/8 - a partecipare ad una conferenza dal titolo *Ethical Problems in Engineering and Applied Science*, organizzata da Paul Durbin presso l'università del Delaware il 16-17 giugno 1977. La prima sessione del convegno consistette in una tavola rotonda sul tema della tecnologia nella filosofia di Jonas, a cui parteciparono (oltre a Jonas) Don Ihde e Stuart Spickert.

<sup>60</sup> Hans JONAS, *The practical uses of theory*, "Social Research", 26, 1959, pp. 127-150; poi come cap. VIII in ID., *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, Northwestern University Press, Evanston 2001, pp. 188-210 e come cap. X in ID., *Organismo e Libertà*, pp. 239-262.

<sup>61</sup> Perlomeno secondo il resoconto in JONAS, *Memorie*, p. 254-256. Può essere interessante notare come la via aperta in questi anni da Jonas - ovvero il recupero ermeneutico dell'approccio antico per criticare, passando da Bacon, la visione tecnocentrica del mondo - sia battuta, in anni successivi, con

Alla luce degli inediti raccolti in *Sulle cause e gli usi della filosofia* certamente stupisce leggere, nelle pagine delle *Memorie* dedicate all'evento, l'osservazione secondo cui fu questa la prima volta in cui il problema della «radicale differenza tra il ruolo della conoscenza nel senso antico e in quello moderno»<sup>62</sup> interessò il filosofo. La correlazione di *Dell'uso pratico della teoria* con i documenti raccolti in *Sulle cause e gli usi della filosofia* e, in particolare, con le annotazioni di cui abbiamo proposto una lettura, è difficile da negare. I temi accennati in conclusione alla conferenza del '55 - il modo in cui la filosofia greca è riassunta e ricostruita per servire i fini del discorso, la presentazione della filosofia baconiana, il suo collegamento alla scienza tecnologica moderna, l'analisi del concetto di uso - servono evidentemente da lavoro preliminare e quasi da indice per *Dell'uso pratico della teoria*. Se si considera poi il fatto che, nelle righe successive delle *Memorie*, Jonas descriva la propria riflessione come un paragone tra il ruolo della conoscenza in Aristotele, Platone, gli Stoici e Bacon, ci si renderà immediatamente conto dell'importanza giocata in questo quadro dallo scritto *Prospettive filosofiche sull'importanza della conoscenza per l'uomo*, che presenta in brevi schizzi le tesi sulla rilevanza della conoscenza proprio in Aristotele, Socrate, lo stoicismo e Bacon.

Il problema dell'uso della filosofia e la sua particolare impostazione rappresentano uno snodo capitale nella riflessione jonasia. L'analisi della scienza tecnologica, che giocherà un ruolo importantissimo nella produzione successiva di Jonas<sup>63</sup>, affonda le radici nelle tematiche che la questione dell'utilità del pensiero filosofico richiede di approfondire. Quello che fu un punto cruciale della filosofia jonasia rimane anche per noi una questione centrale. Comprendere la necessaria correlazione del sapere scientifico sul mondo e sull'uomo, delle possibilità di azione che la tecnologia mette a disposizione, e di una riflessione che fissi lo sguardo sull'«immagine dell'uomo» e sui fini dell'esistenza umana rimane ancora oggi una sfida fondamentale e gravida di

---

sorprendenti affinità da altri allievi di Heidegger. Si veda ad esempio il saggio *L'attitudine naturale dell'uomo alla filosofia* (1971) in Hans-Georg GADAMER, *La ragione nell'età della scienza*, il nuovo melangolo, Genova 1999, pp. 113-124, o il saggio *La fatalità del progresso* (1961) in Karl LÖWTH, *Storia e fede*, Laterza, Milano 1985, pp. 145-169.

<sup>62</sup> JONAS, *Memorie*, p. 254.

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 256.

conseguenze per il futuro della nostra specie. Il ruolo della filosofia come scienza dei fini o dell’“idea dell’uomo” rivela la particolare forma contemporanea della sua non-utile, massima utilità.

## Bibliografia

ARISTOFANE, *Le nuvole*, a cura di A. Grilli, RCS Libri S.p.A., Milano 2001.

ARISTOTELE, *Politica*, a cura di R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari 1993.

Francesco BACONE, *Scritti Filosofici*, a cura di P. Rossi, UTET, Torino 2009.

Paolo BECCHI, *La vulnerabilità della vita. Contributi su Hans Jonas*, La scuola di Pitagora editrice, Napoli 2008.

Claudio BONALDI, *Hans Jonas e il mito*, Edizioni Mercurio, Vercelli 2007.

Ioan P. CULIANU, *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas*, L'erma di Bretschneider, Roma 1985.

René DESCARTES, *Opere Filosofiche 1*, a cura di G. Galli, E. Garin e A. Tilgher, Laterza, Roma-Bari 1986.

ERODOTO, *Storie*, a cura di L. Annibaletto, Mondadori, Milano 1993.

Fabio FOSSA, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Hans Jonas e la gnosi*, Ets, Pisa 2014.

Nathalie FROGNEUX, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, De Boeck & Larcier s.a., Bruxelles 2001.

Hans-Georg GADAMER, *La ragione nell'età della scienza*, a cura di G. Vattimo e A. Fabris, il nuovo melangolo, Genova 1999

Hans JONAS, *The practical uses of theory*, "Social Research", 26, 1959, pp. 127-150.

Hans JONAS, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico. Saggi filosofici*, a cura di A. Dal Lago, il Mulino, Bologna 1991.

Hans JONAS, *Scienza come esperienza personale. Autobiografia intellettuale*, traduzione di F. Tomasoni, Morcelliana, Brescia 1992.

Hans JONAS, *Tra il Nulla e l'Eternità*, a cura di G.R. Rilke, Gallio Editori, Ferrara 1992.

Hans JONAS, *La filosofia alle soglie del Duemila. Una diagnosi e una prognosi*, a cura di C. Angelino, il melangolo, Genova 1994.

Hans JONAS, *Tecnica, medicina e etica. Prassi del principio responsabilità*, a cura di P. Becchi, Einaudi, Torino 1997.

Hans JONAS, *Organismo e Libertà. Verso una biologia filosofica*, a cura di P. Becchi, Einaudi, Torino 1999.

Hans JONAS, *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, foreword by L. Vogel, Northwestern University Press, Evanston 2001.

Hans JONAS, *Agostino e il problema paolino della libertà. Studio filosofico sulla disputa pelagiana*, a cura di C. Bonaldi, Morcelliana, Brescia 2007.

Hans JONAS, *Memorie. Conversazioni con Rachel Salamander*, traduzione di P. Severi, il melangolo, Genova 2008.

Hans JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, a cura di P.P. Portinaro, Einaudi, Torino 2009.

Hans JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, a cura di C. Bonaldi, Bompiani, Milano 2010.

Hans JONAS, *Problemi di Libertà*, a cura di E. Spinelli e A. Michelis, Nino Aragno editore, Torino 2010.

Hans JONAS, *Sulle cause e gli usi della filosofia e altri scritti inediti*, a cura di F. Fossa, ETS, Pisa 2017.

Hans JONAS, *Kritische Gesamtausgabe der Werke, Band II.2 - Ontologische und wissenschaftliche Revolution*, Herausgegeben von J.P. Brune, Rombach, Freiburg i.Br. 2013.

Karl LÖWITZ, *Storia e fede*, Laterza, Milano 1985.

Friedrich NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano 1977.

PLATONE, *Eutifrone, Apologia di Socrate, Critone*, cure di B. Centrone e A. Taglia, Einaudi, Torino 2010.

PLATONE, *Fedone*, a cura di M. Valgimigli e B. Centrone, Laterza, Roma-Bari 2000.

PLATONE, *Gorgia*, a cura di F. Adorno, Laterza, Roma-Bari 2007.

PLATONE, *Repubblica*, a cura di F. Sartori, M. Vegetti e B. Centrone, Laterza, Roma-Bari 2001.

PLATONE, *Teeteto*, a cura di F. Ferrari, RCS Libri S.p.A., Milano 2011.

### Sitografia

Documento aperto del MIUR su “filosofia a scuola oggi”:  
<http://www.indire.it/2017/12/20/filosofia-a-scuola-oggi-online-il-documento-aperto-del-miur/>

Sally PERCY, *Why your board needs a Chief Philosophy Officer*, Forbes:  
<http://www.forbes.com/sites/sallypercy/2018/03/09/why-your-board-needs-a-chief-philosophy-officer/#36cc97f042e3>

### Materiale inedito di Hans Jonas

HJ 1-1: Scientific and Technological Revolutions.

HJ 23-4-11 e HJ 23-10-3/8: Invito alla conferenza *Ethical Problems in Engineering and Applied Science* e relativa corrispondenza.