



Intorno a Hans Jonas

Temi filosofici e incroci culturali

a cura di EMIDIO SPINELLI
con la collaborazione di FLAVIA PALMIERI

UNIVERSITÀ

Intorno a Hans Jonas

Temi filosofici e incroci culturali

a cura di **EMIDIO SPINELLI**

con la collaborazione di **FLAVIA PALMIERI**

UNIVERSITÀ

Questo volume è stato pubblicato grazie ai fondi del “Progetto SEED 2022”, realizzato presso il Dipartimento di filosofia della Sapienza Università di Roma.

tab edizioni

© 2026 Gruppo editoriale Tab s.r.l.
viale Manzoni 24/c
00185 Roma
www.tabedizioni.it

Prima edizione giugno 2026
ISBN versione cartacea 979-12-5669-410-5
ISBN versione digitale open access
(licenza CC BY-NC-ND 4.0) 979-12-5669-411-2

Indice

- p. 7 Prefazione
Emidio Spinelli
- 9 *Upwards and Downwards. Hans Jonas and the Dual Tension of the Platonic system*
Emidio Spinelli
- 35 *Influenze aristoteliche in Hans Jonas*
R. Loredana Cardullo
- 65 *A False Binary? Hans Jonas's Concept of Jewish and Christian Philosophy*
Giuseppe Veltri
- 93 *Hans Jonas: Identity and "Othering"*
Gereon Wolters
- 115 *Le radici antropologiche del pensiero di Hans Jonas*
Oreste Tolone

- p. 145 *“Fatalismus wäre Todsünde”. Hans Jonas on Freedom, Responsibility, and the Critique of Fatalism*
Luca Settimo
- 173 *L'opacité de la liberté au seuil d'une nouvelle époque. Hans Jonas, Cornelius Castoriadis et Corine Pelluchon*
Nathalie Frogneux
- 203 *«L'ultima parola della saggezza». La “contemplaxis” come paradigma etico in Hans Jonas*
Giovanni Scarafile
- 227 *Indice dei nomi*
- 231 *Autrici e autori*

Prefazione

Quando si affronta la riflessione filosofica di un grande pensatore diventa possibile, quasi per una forma di naturale osmosi, proporre uno sguardo mai miope, perché pronto invece ad accogliere prospettive di lettura multiple, genuinamente capaci di restituire lo spettro ampio delle sue vicende biografiche, dei suoi interessi, dei suoi punti di vista, delle sue prese di posizione.

Una simile, felice situazione si è verificata (e si verifica) nel caso dell'approccio esegetico che un gruppo di studiosi e studiosi ha, da più anni, deciso di rivolgere alla figura e alla produzione (già resa pubblica o ancora inedita) di Hans Jonas (1903-1993), un pensatore che ha attraversato tutto il 'secolo breve', lasciando un segno profondo in più campi del sapere e rappresentando dunque un punto di riferimento sicuramente importante per molte questioni filosofiche ancor oggi di primaria importanza.

Sulla scia di questa oggettiva e produttiva opportunità di studio, dunque, è nato il volume che qui si presenta. Autrici e autori diversi per formazione, provenienza, stili di scrittura e modalità ermeneutiche si sono ritrovati insieme, anche grazie a due *workshop* internazionali, svoltisi presso il Dipar-

timento di filosofia della Sapienza Università di Roma (per l'esattezza nel dicembre del 2024 e nel novembre del 2025), accomunati tutte e tutti dalla convinzione di poter offrire un contributo originale e significativo all'avanzamento degli studi su Jonas, collocandolo nel quadro più ampio di tematiche cruciali tanto sul piano storico quanto su quello teoretico.

L'obiettivo di questo sforzo a più facce e su più livelli appare chiaro sfogliando le pagine di questo volume miscelaneo: mostrare, ancora una volta e con forza, che in Jonas vige un intreccio ineludibile fra *bios* e filosofia e che dunque ogni aspetto delle molteplici svolte della sua esistenza si lega indissolubilmente a momenti teorici di alto livello e a problemi che, senza trascurare la necessità di un confronto costante con la tradizione precedente, non smettono di costituire un impegnativo banco di prova per chiunque prenda sul serio il 'mestiere' di filosofo.

Nel licenziare queste pagine non posso non ringraziare, sentitamente, Flavia Palmieri, che ha collaborato alla confezione del volume, in ogni suo passo e aspetto, realizzando anche l'indice dei nomi.

Upwards and Downwards

Hans Jonas and the Dual Tension of the Platonic system¹

Emidio Spinelli

Abstract: In this contribution, I do not attempt to enumerate the many possible references to Plato and his works scattered throughout Jonas's writings; rather, I focus on one of his lectures (*Major Systems of Philosophy*), in which the comparison with Plato does not take the form of a detailed or almost "manualistic" reconstruction, nor does it claim to provide an account in the manner of a historian of philosophy. Instead, it is characterised by a marked and self-conscious theoretical approach, with the ultimate aim of showing that Plato's philosophical position is oriented towards rejecting the idea of an unbridgeable gap between the intelligible and the sensible world, or the dichotomy within being between subject and object.

Keywords: Plato, Hans Jonas, Didactic Approach, Philosophical Systems, Dualism.

1. In this contribution, I summarise and rework some of the conclusions already reached in Spinelli 2019.

1. A Systematic Plato?

Surely it is not easy to reconstruct the “intellectual relationship” that Hans Jonas entertained, against the solid background of an unquestioned esteem and at the same time in a perspective of overcoming that is also the fruit of critical autonomy, with a great thinker of the past: with that Plato, who not only constitutes (as much by continuity as by opposition) the pivot of decisive traditions of ancient thought, but who can also be regarded as the source with which the entire Western intellectual tradition has come to terms, depicted, moreover, hyperbolically, *à la Whitehead*, as a sort of long, uninterrupted “glossa” or procession of footnotes precisely with respect to Plato².

My first aim, with this contribution, is clear. I would first like to nurture a conscious revival of interest in the *Wirkungsgeschichte* of the heritage of thought left to us by Plato. At the same time, however, I would like to focus on some of the fundamental characteristics of Hans Jonas’s reading of the past, highlighting in particular the intriguing dynamics of his everyday didactic work, in more than one way and in more than one case capable of escaping the banality of the already said, offering itself instead as a stimulating aid to thinking for his young listeners in training.

In any case, I would like to make a general and preliminary remark, to clear the field of any possible misunderstanding.

Jonas cannot be labelled as a “historian of philosophy”, since the way in which he works and relates to the past has

2. See Whitehead 1978: 39.

different characteristics, more inclined perhaps to a theoretical gaze or in any case always marked by the desire to examine the problem in itself, before and even more than tackling it (in a narrowly philological or even worse “doxographic” spirit) according to an empty and tired adherence to the “rhyme of previous opinions”. This does not mean, in any case, turning one’s back on respect for those opinions or, worse still, distorting them, transforming them into a terrain of conquest in which and on which to impose one’s own positions or prejudices. The balance to which Jonas aspires is certainly difficult to achieve: it seems clear, in fact, that he has no intention of presenting a history of philosophy *stricto sensu*, because he is rather interested in providing a sort of introduction to philosophical thought itself, based on the personal and original use of certain historical examples³.

Before entering *in medias res*, moreover, I believe it is necessary to make a couple of preliminary considerations that illuminate the certainly not secondary role acknowledged in general to Plato in the Jonasian relationship with the past.

Firstly, it should be recalled how Jonas, in an essay in which he comes to terms with the very possibility of making the course of history comprehensible, confesses, without any rhetoric, that we would not be the men we are «ohne Homer, Plato, Bibel usw.». And a little further on, returning significantly precisely to Plato’s *auctoritas*, he adds a clear consideration, even in his articulate dictation, which deserves to be quoted in full:

3. See therefore Jonas 2017: 55, and some useful comments by Fabio Fossa (Jonas 2017: 16).

Aber besser natürlich ist der gelesene Plato als der ungelesene, um uns über die Antezedentien und Konstituentien unser selbst zu belehren (ich spreche jetzt nicht von seiner philosophischen Gültigkeit), und der historisch recht verstandene besser als der von der Überlieferung entstellte oder von uns zurechtgemachte. Hier haben wir die Lust des Wiedererkennens, des Rückgangs auf die Ursprünge, der Rettung des Verschütteten, der Erneuerung und Vertiefung unseres Seins. Nur so dringen wir durch die unsichtbare Sedimentierung desselben, nur so eignen wir uns selber uns zu⁴.

This unequivocal *laudatio* can be juxtaposed with at least two other pages that are biographically very significant in order to give an account of Jonas's intellectual physiognomy. In fact, analysing the strong impact and success had by what was hailed as his most important book, *Das Prinzip Verantwortung*, Rachel Salamander, in the *Vorwort* to Jonas's *Erinnerungen*, praising and at the same time regretting «die ruhige Stimme von Hans Jonas»⁵, writes appropriately:

Das Projekt der Moderne, die Befreiung des Menschen durch fortschreitende Naturbeherrschung, die Utopie aller Avantgarden seit Beginn der Neuzeit verlor ihre bezwingende Suggestionskraft. Fortschritt wurde als Verhängnis erfahren. Diesem Fatalismus setzte Hans Jonas seine Verteidigung der Normalität des menschlichen Lebens entgegen. Ein an Plato und Kant geschultes Denken suchte die Fragen und Antworten zu geben, die ein vernünftiger Umgang mit dem

4. Thus we read in Jonas 1992: 78.

5. Jonas 2003: 12.

gewaltigen Wissen und mit der alle bisherigen Grenzen überrennenden Macht der Naturwissenschaften provoziert. Technikfeindlichkeit genauso ablehnend wie Wissenschaftsgläubigkeit vertraute Jonas dem mittleren Weg⁶.

However, it is legitimate to ask whether Jonas's position, when confronted with the alternative influence of Plato and Kant, remains equidistant or whether it instead shifts, more or less appreciably, towards one of the two theoretical poles of reference just mentioned. The answer would seem to be at hand, at least if we can (or rather, perhaps, must) heed the words of Jonas himself, again in a passage from the interview on which his *Erinnerungen* are based. Asked whether Kant or Plato are more important to him, he observes:

Die Antwort ist: Plato – natürlich. Kant hat uns zwar mit manchem sehr viel Unmittelbareres zu sagen, war er doch der Mensch des 18. Jahrhunderts, und die Verbindung zwischen Erkenntniskritik und Moralphilosophie bei Kant ist für uns weit handlicher. Da kann man direkt zitieren. Bei Plato dagegen muß man einen viel weiteren Weg zurücklegen, um ihn aktuell verwertbar zu machen. Aber natürlich ist Plato der Größte, der, den man immer wieder neu studieren, entdecken muß, während man sich bei Kant schließlich auskennen kann. Bei Plato kommt man nie zu einem Ende. Das ist die große Grundlegung der westlichen Philosophie⁷.

6. Jonas 2003: 11-12.

7. Jonas 2003: 351-352, n. 12 (italics are mine).

2. A Theoretical Approach

As I mentioned at the outset, I will not attempt here to enumerate the many possible references to Plato and his works that are scattered throughout Jonas's writings. Instead, I would like to shift my attention to one of his lectures, in which the comparison with Plato does not have the punctuality of an almost "manualistic" reconstruction, nor does it claim to provide an account as a "historian of philosophy", but is rather characterised by a marked and conscious theoretical approach.

This is indeed the strong approach that dominates the Jonasian course entitled *Major systems of philosophy*⁸. This is a series of lectures (11 to be exact), given by Jonas at the New School in the period from 18 June to 25 July 1963.

This course is focused, in a total and all-encompassing way, on the analysis of a theoretical category of primary importance, that of "system", within which to revive distant and different positions, in time and in the hermeneutic structures that characterise them, establishing comparisons and juxta-

8. In the Jonasian *Nachlass* preserved in the Philosophisches Archiv of the University of Konstanz, the typescript bears the signature HJ 3-8-1. In this case, fortunately, the course has already been published: for the new edition, from which all references will be taken, see Jonas 2012: 199-273 (for further "archival" indications see Jonas 2012: 282-283, while for some bio-bibliographical information concerning Stephen K. Levine, author of the notes collected in the original typescript, see Jonas 2012: 358, n. 6). The systematic approach is already confirmed by the brief description of the course in the *Memorandum* that accompanied the announcement of the Jonasian course: «An introduction to philosophical thought through a comparative survey of types of speculation in ancient and modern philosophy. The major systems, selected for their historical and theoretical importance, will be considered as representing different choices of first principles for a total interpretation of reality» (Jonas 2012: 283).

positions that point to affinities or dissonances, rather than to the idea of a progressive development by continuous accumulation. This option does not enslave itself to a passive respect for the chronological order of presentation of the philosophers treated, nor does it close itself in the requirement, useful in other cases but perhaps almost pedantic in such a theoretical framework, of absolute philological completeness of the references or commentary notes. Against this backdrop, Plato is called upon as one of the actors, certainly not in the background, in a broader script, constructed by Jonas through decidedly original choices of continuity or opposition, unconventional and functional solely to his very personal portrayal of those «philosophical brushstrokes» that characterise a systematic framework deeply present and at work in the history of Western philosophy, from its beginnings in Greece at least until Kant's «Copernican revolution»⁹.

I will limit myself to analysing a few pages that examine the Platonic position within the general framework; but first, I consider it essential to offer some food for thought on the notion of system itself, as it is understood and presented by Jonas.

3. The Notion of “System”

From this point of view a brief examination of the salient points that emerge from *Lecture 1* (18 June 1963; 201-205) is

9. For a historiographically very dense reconstruction of the birth of the concept of “system of philosophy” (with and from Brucker onwards), see Catana 2008 (for Plato see ch. 3.III).

absolutely essential. In fact, in a completely preliminary and, I would say, programmatic way, Jonas is concerned to provide his students with a definition of a “philosophical system” and the characteristics that distinguish it in his eyes.

Thus, after having premised that not all philosophies have organised themselves by constructing a “system”, he clearly defines what a *systema* is (and the use of a Greek term seems significant to me, which already in its etymological root shows the standing together of something, the unity that keeps a given object compact): we can speak of a system if and only if we are faced with the combination or, more literally, the “standing together” (*togetherness*) of several elements, that is to say, what must be understood as «a unity of a plurality»¹⁰. The possibility of thinking of such a form of unity is significantly linked to the fact that it is characterised, always and in any case, by a requirement that cannot be eliminated: a context of holistic coherence, resulting from an operation of selecting certain aspects or elements to the detriment of others, left in the background and/or consciously ignored. To reinforce this last aspect, moreover, Jonas goes so far as to state that «the history of philosophical systems is a history of the violence done to the infinite manifoldness in the name of a unity which must be selective»¹¹.

Wanting to identify an even deeper trace of historical constancy, according to occurrences that are found in very different movements and epochs, Jonas intends to corroborate the thesis according to which «implicitly one has a

10. Jonas 2012: 201.

11. Jonas 2012: 202.

system wherever one satisfactorily answers the question “why”», to the point that with an interpretation that would perhaps have made the Aristotle of the first book of *Metaphysics* happy, from the very beginning of a philosophical speculation conceivable as systematic «the original expectation was that there is an intelligibility to things which derives ultimately from the intelligibility of the first principles». Jonas then sets a further milestone and emphasises as a common feature, capable of offering an ordered and coherent picture of the universe, in search of its rational unification, the «determination that things in a system are not haphazard and that the range of their variability is determined», even in the strong sense of a causal determination, which holds physical objects together and allows a calculation of their occurrence¹².

Due to space constraints, I cannot go over all the details of the systematic reconstruction of Plato offered by Jonas. I limit myself only to recalling two interpretative elements that constitute the basic framework of this reconstruction.

Jonas’s entire analysis rests on the conviction that Platonic philosophy has two clear and unequivocal “sources” (two *fountainheads*, to use the Jonasian term). The first, which we might describe as distinctly “ontological”, is linked to the traditional (and traditionally at home since the earliest reflections of the so-called pre-Socratics) question: “What is Be-

12. For quotations in this paragraph see Jonas 2012: 204. The last notation, in particular, proves fruitful as much, in general, for all those “scientific systems” that literally seem to break out at least from the full emergence of modern science in the 17th century as already in the ancient world, when attention is shifted, for example, to the systematic character of atomistic theories, anchored according to Jonas to a form of radical causal determinism, which aims at rendering a few first principles heuristically basic.

ing?”. The second, which instead seems to move along tracks that cannot but sound productively epistemological to us, is the one that asks: “What is knowledge?”. Even more, however, the particular perspective angle from which Jonas intends to reconstruct Plato and his “system” is oriented by what he adds as a comment on this exegetical starting point: «the fact that the answer to these two questions is *one* constitutes the main principle of Platonic thought and Platonic dualism»¹³.

Everything is therefore at stake in the attempt to establish a unitary connection between being and the nature of knowledge that concerns it. Here Jonas immediately launches himself into a well-known and well-established distinction (see for example *Timaeus*, 27d), between becoming on the one hand, understood as that which is always subject to change and flowing – uninterruptedly *on the way*, as it is specified here – and moves along the line of time from what was to what will be, and being on the other, that which instead stays, remaining eternally identical to itself and consequently rejecting any temporal determination linked to the past or future¹⁴. To this we can add the gnoseological corollary, by virtue of which all things that fall within the first unstable sphere (sensible or corporeal or material things, the object of perception and therefore only of opinion, belief, *doxa*) are subtracted from any form of genuine knowledge, reserved instead for those realities, true and solid, that are subtracted from space and time, admitting no change whatsoever, since they are what they

13. Jonas 2012: 235.

14. For an initial orientation about the Platonic doctrine of “degrees of being” see Vlastos 1981. On the “two-world theory” see also Horn 1997.

necessarily are. This latter type of “true Being”, qualified as “an object of thought”, cannot, however, be cognitively obtained directly, but only by passing through and starting from sensible objects. Thus, the question of the “what is” of anything in the corporeal sphere must lead to the identification of its “*whatness*”, of its identity as being capable of being representative of an essence¹⁵: and it is here that the need for a world of ideas that fully embodies that essence arises.

Beyond the many problems that such a dualistic approach might raise, what characterises Jonas’s peculiar reading is a basic conviction: although it is undeniable that there is a down here dimension and an up there dimension, Platonic philosophy would in no way aim to radically oppose them. Instead, it should be read as the constant attempt to bring them into continuity, overcoming all forms of abstract dualism and granting space only to a duality that seeks mediations rather than ruptures.

In the light of this interpretation, Jonas in his course privileges certain crucial junctures (and thus certain dialogues in particular) of Platonic philosophy, which in his eyes should make clear exactly the effort to guarantee both the ascent towards the perfect world of ideas and the descent from there towards the imperfect world of sensible becoming.

In this sense, the examination of the Platonic concept of *eros* becomes central for Jonas.

15. See Jonas 2012: 236-237.

4. The Drive of “Eros”

Without prejudice to the dimension and tripartite structure of the soul, in fact, Plato feels the need to bring another actor into play; for him there is a need for an *addendum*, indeed a very important if not crucial one in the entire development of his doctrine, that can theoretically justify the intellectual ascent towards ideas: the reference here is to the Platonic doctrine of *eros*, which traverses all stages of reality. This is therefore the true spring that drives the *nous*, that animates it and enables it to grasp the highest manifestations of being. What is most important to Jonas here is to emphasise how in Plato there is no room for the modern and only modern distinction between emotions on the one hand and the intellectual sphere on the other. Not only are the lower parts of the soul moved by some (perhaps even negative) form of *eros*, but reason itself, in its highest degree, has its own *eros*, capable of mediating the progressive ascent through the various levels of reality¹⁶.

In the description of the mode of action of this all-positive and propulsive form of *eros*, the debts that Jonas contracts with some of the most significant pages of the *Symposium*¹⁷ are evident. Only such *eros*, in fact, can be characterised as something «in-between non-Being and Being, poverty and abundance», therefore as a legitimate *metaxy* (see in particular *Symposium*, 202a-b), because, resorting to the new mythical genealogy entrusted to the tale of Diotima, son of *Penia* and *Poros*, structurally placed between possession and dep-

16. Jonas 2012: 248.

17. On the meaning and value of Diotima's discourses I refer to Sier 1997.

riation (see in particular *Symposium*, 203b-204a). Underlying this erotic tension is a kind of “basso continuo”, which characterises all embodied souls: the desire for immortality, the general hallmark of *eros*, which therefore makes itself available to create the conditions to overcome the imperfection of our mortal condition and open the gateway to perfection, represented by the knowledge of pure forms. This yearning for immortality manifests itself at once as a desire not to be swallowed up by the flow of time, but then reveals itself in different ways, degrees and aspects (see therefore Plato, *Symposium*, 208e ff.). For all beings confined solely to the sensible dimension, without access to the nobility of the intellectual part of the soul, hence for all non-human “creatures”, the only form of pale and non-definitive immortality attainable, but still lacking in consciousness, is given in the efforts to perpetuate the species. The situation is different for humans, for whom this animal dimension is no longer sufficient. A first sphere in which human beings seem to seek immortality is that of fame to be handed down to future generations, due either to their actions in the *polis* or, for example, to their great artistic productions, to which a form of «honour in perpetuity» seems to be destined¹⁸. A still further level is identified, by name, in Socrates and his peculiar exercise of an *eros* with an eminently pedagogical function.

Apart from the notation that Jonas seems here, as elsewhere, to distinguish Socrates from Plato and thus enlist in the party of those who believe it possible or at least legitimate to describe a Socratic physiognomy that is its own and

18. Jonas 2012: 248.

not crushed on the Platonic one, it seems to me necessary to point out that from the way in which his position is reconstructed, one should rather think of a sort of cross-reference to the second and third discourse of Diotima in the *Symposium*. Referring in fact to these pages, in an implicit but evident way, Jonas can attribute to the pedagogical force of Socrates' eros not only its rootedness «in the process of procreation», but also, and I would say above all, its ability to identify «the (potential) beauty in other souls». If it seems undeniable that the starting point of such a form of eros is represented by the horizon of bodies and their physical beauty, equally undeniable is the fact that it aspires to go further, without remaining confined in the folds of a mere sexual satisfaction. Here begins a kind of ascent, which coincides, with good fidelity, with the degrees of the *scala amoris* revealed by Diotima in the perfect and contemplative mysteries: it moves, not without recalling the centrality of the concept of virtue, «from beautiful bodies, through beautiful deeds and souls, to the form of beauty itself» (see in particular *Symposium*, 209e-212c). Thus we arrive at the idea of the Good, but by leveraging the pleasant and propulsive contact with an embodied soul, capable of exercising its intellectual activity to the full. In this sense Jonas feels legitimised to go further, to leave, we might add, the pages of the *Symposium* to move towards a well-known image from the *Theaetetus*, 149a, which allows him to directly attribute to Socrates the task of guiding the ascent and therefore to assimilate his function to that of a “midwife”¹⁹.

In any case, the supreme point of arrival of such an eros remains fixed: the eternal forms of being, conceived in

19. For the quotations in this paragraph see Jonas 2012: 248.

their hierarchical order, which has its apex in the idea of the Good. All this “theoretical” effort, this communion with forms represents the true passage of the *nous* towards the eternal, the definitive abandonment of the dimension of becoming, thus truly a sort of «taste of immortality»²⁰.

If this is the field of action of *eros*, all projected upwards, what can and must be said of the opposite movement, that which descends from the forms downwards? Or rather, how is to be understood the fact, evident from the order that also characterises the world down here, that even on the part of the forms one must presuppose some kind of “conversion” downwards, in the direction of the realm of what never remains identical to itself, but always changes? The sphere of becoming itself seems to place itself as intermediate between being and non-being and therefore cannot be completely heterogeneous with respect to being, it must in some way have absorbed some trait of it; in short, something must shine out from among the sensible objects, otherwise not even the Platonic doctrine of reminiscence would be comprehensible and philosophically justifiable: in fact, in Jonas’s eyes, it shows and confirms «that the sensuous world is not divorced from the intelligible one». Having said this and sensed this formal presence in the world, however, a question remains strong in the air, formulated with extreme clarity in the concluding part of *Lecture 8*: «how is the intelligible universe transposed to the realm of the sensible?»²¹.

20. Jonas 2012: 249.

21. Jonas 2012: 249.

5. The Downward Passage and the Order of the Cosmos

At the beginning of *Lecture 9*, after providing a kind of *résumé* of some key points already discussed in the previous lectures, Jonas offers an answer to that question.

He first reiterates the non-formal or merely neutral character of Platonic reason, to be considered rather as a faculty capable of selecting its own objects and above all endowed with its own will. Jonas insists on this point: «the will to know is inseparable from the organ of knowledge itself. Will and intellect are not two things (though the will also operates at levels below reason)»²². The landing place of this intellectual will is the world of forms, the “fuel” for its ascent is *eros*, while the ontological place in which all this takes place is that reality that alone can act as a bridge between the sensible world of becoming and the intelligible world of true being: the soul. It, according to Jonas, in fact belongs to both worlds together, not limiting itself to its spiritual guise, since it shares in the temporal dimension, insofar as it is the principle of movement in living things²³. In short, unlike Descartes, Plato does not confine the soul to mere interiority, but makes its presence and directive force felt in the natural world, given that at the same time it gives life to things and performs the highest functions of knowledge.

22. Jonas 2012: 251.

23. In brackets, Jonas adds (Jonas 2012: 251): «there must also be a principle in the universe ultimately stemming from the soul»; this statement remains obscure to me; one way in which it seems possible to understand it is to see in it a reference, perhaps imprecise or inaccurately recorded by those who collected the lecture notes, to the world soul of the *Timaeus*.

How then, platonically, is the transition *downwards*, from being to becoming, to be understood? It can also be encapsulated in a very dry and at the same time allusive question: «the question is, how does the connection between the pure forms and that which is in the cave work ‘downward’»? This is a problem of particular importance, which must also be resolved in the light of the observation that in the sensible world there are ideal traces («intimations of forms», Jonas calls them) capable of setting in motion the process of our *anamnesis*, which occurs only and exclusively because that which is subject to change is not entirely separate from that which is immutable. In order to bridge the gap just mentioned, the first road to take, platonically, would seem to be that of identifying in the sphere of being and for being itself elements and characteristics of non-contradictory compatibility with respect to the world of becoming. The textual place that, according to Jonas, is most helpful in this sense is the well-known section of the “gigantomachy” in the *Sophist* (esp. 245e-246c), the battleground between «the physiologists and the friends of forms». There is no need to dwell on the greater or lesser philological fidelity of Jonas’s reference, which nonetheless immediately presents the two options in the field according to a rigid oppositional scheme: on the one hand, the “materialistic” doctrine that drags everything down to earth, in the direction of a reality supported by a *dynamis* («power», so Jonas translates), understood solely and unilaterally as change; on the other hand, the denial of any form of movement or change for true Being, constituted by the realm of forms. The Stranger from Elea, without apparently taking a stand in favour of one of the two warring parties, widens the scope and broadens the reflection, em-

phasing the impossibility of conceiving true Being without certain attributes: «intelligence, [...] and therefore life, and therefore soul». So it seems that the friends of forms, above all, are wrong when they think of forms totally devoid of movement/mutation, entirely inactive. The «test» (as Jonas literally says) for such a course correction is once again the phenomenon of knowing: it can only legitimately take place against the backdrop of a reality that is not dualistically divided into two completely incommunicable parts, but instead must embrace both things that change and things that never change. In the light of this *test* proposed by the Stranger, both the unilateral solutions put forward by “physiologists”, devoted to a radically deaf materialism, and those who, “idealistically”, reduce everything to absolutely immutable forms devoid of any contact with things, fail and must be eliminated²⁴.

Here, what needs to be clarified is rather the way in which this contact takes place. Here Jonas recalls Plato's original expressions, the formulas or images that should serve to ground the very possibility that Being is present in the dimension of becoming: in addition to *parousia*, also *methexis*, namely the well-known «participation» (alternatively indicated as «sharing in»: perhaps with implicit thought directed towards a passage in *Parmenides*, 132d?)²⁵, as well as *mimesis* (i.e. «imitation», «copies of»: could it be

24. For the quotations in this paragraph see Jonas 2012: 251-252. On this issue see also Wiitala 2018.

25. If one shares the impression of a Jonasian reinterpretation that is in some way conditioned or at least *also* directed by the exegetical middle- and neo-Platonic hypothesis, this theme of “participation” could take on a very strong weight and would deserve further investigation: for useful reflections on this subject see d’Hoine-Michalewski 2012.

thought that Jonas has in mind here the opening part of Book X of the *Republic*?).

However, it is not these unproductive metaphors that can account for the interconnection between forms and sensible things. Again, and forcefully, Jonas believes he must identify another and more solid place of mediation: the soul, since «without the interposition of soul-force, order in the universe could not be accounted for. The relative knowability of the sensible is due to soul mediating between the forms and matter». This decisive function acknowledged to the soul, however, seems to shift the focus from a sphere strictly related to a kind of “psychology of the individual” to the broader terrain of the structures of the whole *kosmos*. Precisely for this reason, I believe, the next, immediate textual reference that Jonas offers his students moves towards the dense pages of *Timaeus* (and even in the absence of footnotes, one cannot help but hear the echo of *Timaeus*, 29b-37d). The objective of this Platonic writing is effectively summarised as follows: in it «there is set forth a philosophical doctrine of creation, an ontological history of the universe, the way in which the universe becomes receptacle for the ideal forms (which is itself a process that cannot happen in time)». The subsequent description of the way in which this process takes place, broadly following Plato’s dictate, presents it as entrusted to a deity, the demiurge, who is not «a free inventor of a world» but rather uniquely and *par excellence* the «mediator». He is the craftsman of the highest level, who, looking at the eternal paradigms constituted by forms, moulds the sensible, to the (limited) extent that it, given its opaque resistance and passivity, can accommodate ideas, in its function as a receptacle, which exists «outside

true Being, which is capable of receiving something (Plato had something like space in mind)». This is an ordering action that is given and fulfilled with respect to a *hyle* or matter already given and present; in Jonas's eyes, it can even justify the initial label he used with respect to the *Timaeus*, presented as a text that contains, as we have already read, «a philosophical doctrine of creation»²⁶.

Leaving aside this peculiar (and questionable) exegesis, linked to the way Jonas understands the concept of “creation”, which seems to represent a constant in his reinterpretation of the myth of the demiurge in the *Timaeus*, what comes to the fore is the search for the reason why this supreme craftsman should turn towards the “bottom” of the sensible world. The answer is simple and clear: the point of reference and the source of his action is the world of ideas, and even more precisely that “form of the forms” which is the idea of the Good, explicitly presented as devoid of envy and indeed eager to be communicated outwards, towards the world. Thus everything that flows from it, including the world itself, cannot but be placed under the aegis of the good and indeed the best, to the point that the demiurge will perform his task solely and exclusively «for the sake of order and increasing perfection»²⁷. And it is here, perhaps it is good to reiterate it in a parenthetical but very clear manner, that one measures the whole, unbridgeable, indeed immeasurable, distance between Plato's worldview (although perhaps, according to Jonas, not of the later Platonism of the Plotinian form?), which considers the cosmos

26. For the quotations in this paragraph see Jonas 2012: 252.

27. Jonas 2012: 253.

as the good work of a good demiurge, and any more or less articulate (and nihilistic) Gnostic form of anti-cosmic eschatological dualism, which instead transforms the world into a place of absolute negativity²⁸.

In the work of formation and orderly arrangement of the structure of the cosmos, another fundamental element emerges, on which Jonas briefly dwells, but which on other occasions and lecture courses he will make the subject, a few years later, of specific attention and indeed almost of precise commentary²⁹. It is the question of time, which is immediately declined by means of a clear opposition. On the one hand, we have the dimension of eternity, characterised by an uncontaminated “is”, which eludes duration, any flowing from what has been to what will be, thus configuring itself not as “endless time”, but rather as “the pure present”. It finds its realisation in the accomplished realm of pure forms, radically distinct, even so, from the receptacle. The latter, unable to accommodate any form in its fullness and entirety, remains enveloped in its spatial dimension and consequently also in that of a continuous time, understood then as «a means for the realisation of the intelligible in the sensible». This is the sense of the continuous process of becoming, which, however, is not to be considered as true

28. This is a thesis forcefully reiterated by Jonas in his studies on Gnosticism; useful considerations are also proposed by Brune in Jonas 2012: XIV-XV, as well as 336-337, n. 1. Nor should it be forgotten that such a vision of an animated and quasi-intellectual cosmos, rightly brought closer to Plato's sensibility and position, as well as correctly enriched by an explicit reference to the *Timaeus* demiurge, is also explicitly examined by Jonas in his *Organismus und Freiheit*: see therefore Jonas 2010: 135-136.

29. See, therefore, within his *Nachlass*, the typescript of a course he taught from 27 September to 27 November 1971, whose title is emblematic: *Theories of Time* (signature: HJ 3-6-1); see also Spinelli 2022 and Jonas (*forthcoming*).

progress; the installation of forms in the sensible world can never be complete, revealing itself to be constantly fragmentary, in the sense that one form replaces another, replaces the previous one. Only this alternation of forms, which Jonas believes responds «to certain laws which are themselves forms», can give some sense, not totalising but always partial, to the uninterrupted flow that characterises the sensible world, even once ordered by the demiurge for the good, indeed for the better.

With this doctrine, which seems to emphatically re-affirm the presence of what is intelligible in the sensible, albeit subject to continuous change, Plato aims to install intelligence in things, thus making it «an intrinsic aspect of reality itself», according to the lesson of the Stranger of Elea in the *Sophist*, mentioned earlier. The mind is not separated as if by an abyss from external objects; this prospect of a radical and irreconcilable split cannot be imputed to Plato, towards whose solution Jonas seems to be decidedly better disposed, but rather (once again, one would say, knowing the drastic negative judgement constantly pronounced by Jonas) traced back to Descartes³⁰.

This is why, as he closes his discussion of Plato to open up to other forms of idealism, typical of modern philosophy, indeed of what has been called «der rebellische Geist der fruhen Neuzeit»³¹, Jonas feels the need to openly state this difference. Although the presence of a dualistic system must be admitted in both thinkers, Plato is not Descartes³². The

30. For the various quotations see Jonas 2012: 253.

31. Thus Brune entitles a rich paragraph of his introduction: see Jonas 2012: XXIX-XXX.

32. See also Jonas 2012: XIII-XIV, n. 14.

latter is the true and most radical responsible for that type of dualism, which is absolutely unacceptable, «between consciousness, the ego, and everything else, a dualism of subject and object», the most serious consequence of which, in Jonas's eyes, «was the banishment of spiritual features from external reality». Plato's philosophical option is very different, since he seems rather oriented towards rejecting the idea of an unbridgeable gap between the intelligible and the sensible world, or even the dichotomy within being between subject and object, a gap and a dichotomy made inevitable by the Cartesian doctrine and harbingers of even more radical developments, such as, for example, that linked to Berkeley's doctrine of *esse est percipi*, a sort of «subjective idealism» that leaves room for subsistence to ideas alone, a conclusion that is extreme and, according to Jonas, absolutely opposite to what Plato had supported and defended with his doctrines³³.

This is not the place to re-propose, by closely analysing the last part of *Lecture 9*, Jonas's reconstruction of the more or less dualistic modern systems and the reactions to them. It unfolds by dwelling not only on Berkeley, but also on the attacks made by English empiricism on certain characteristics or consequences of Cartesianism: from Locke's polemic against innate ideas to Hume's demolition of the very concept of cause, in the name of simply accepting the uniformity of nature and a factual, non-rational necessity, to arrive beyond the Scylla of rad-

33. See Jonas 2012: 253-254. Brune insists on the fact that *even* the Kantian "revolution" ended up transforming «den cartesischen Dualismus in einen Dualismus zwischen phänomenaler und noumenaler Welt»: see Jonas 2012: XXXV.

ical forms of «subjective idealism» and the Charybdis of an equally radical and one-sided empiricism, all the way to the profound revision of the very foundations of the problem of knowledge, brought about by Kant with his «transcendental idealism»³⁴, entrusted to the pages of the *Prolegomena* and the *Critique of Pure Reason*, texts to which the subsequent lectures in *Major Systems of Philosophy* are in fact dedicated.

But that is another story, which is beyond the scope of the task I set myself in this contribution...

References

- Catana, L., 2008, *The Historiographical Concept 'System of Philosophy'. Its Origin, Nature, Influence and Legitimacy*, Brill, Leiden-Boston.
- d'Hoine-Michalewski, P., 2012, *Ontology and Epistemology: Ideas and Participation*, in R. Chiaradonna (a cura di), *Filosofia tardoantica*, Carocci, Roma: 173-191.
- Horn, C., 1997, *Platons 'episteme'-'doxa'-Unterscheidung und die Ideentheorie*, in O. Höffe (Hrsg.), *Platon: Politeia*, Akademie Verlag, Berlin: 291-312.
- Jonas, H., 1992, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Insel Verlag, Frankfurt a. M. (note that in the most recent critical edition, the new *Kritische Gesamtausgabe*, the contributions collected in this text have been published separately in different volumes rather than as a single block).
- Jonas, H., 2003, *Erinnerungen*, Insel Verlag, Frankfurt a. M.-Leipzig.
- Jonas, H., 2010, *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas. Philosophische Hauptwerke*, Band I/1: *Organismus und Freiheit*. Philo-

34. See again Jonas 2012: 254-256.

- sophie des Lebens und Ethik der Lebenswissenschaften*, Hrsg. von H. Gronke, Rombach, Freiburg i. Br.-Berlin-Wien.
- Jonas, H., 2012, *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas. Philosophische Hauptwerke*, Band II/2: *Ontologische und wissenschaftliche Revolution*, Hrsg. von J.P. Brune, Rombach, Freiburg i. Br.-Berlin-Wien.
- Jonas, H., 2017, *Sulle cause e gli usi della filosofia e altri scritti inediti*, saggio introduttivo e traduzione di F. Fossa, ETS, Pisa.
- Jonas, H., (forthcoming), *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas. Philosophische Hauptwerke*, Band II/1: *Zeit und Freiheit. Über den Geist der Antike und Spätantike*, Hrsg. von E. Spinelli in Verbindung mit S. Bancalari, Rombach, Freiburg i. Br.-Berlin-Wien.
- Sier, K., 1997, *Die Rede der Diotima. Untersuchung zum platonischen "Symposion"*, Teubner, Stuttgart-Leipzig.
- Spinelli, E., 2019, *Obiettivo Platone: a lezione da Hans Jonas*, ETS, Pisa.
- Spinelli, E., 2022, *Tempo antico: Hans Jonas e il Timeo di Platone*, "Synzetesis" 9: 81-96.
- Vlastos, G., 1981, *Degrees of reality in Plato*, in Id., *Platonic Studies*, Princeton University Press, Princeton (2nd ed.): 58-75.
- Whitehead, A.N., 1978, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, Free Press, New York.
- Wiitala, M., 2018, *The Argument against the Friends of the Forms Revisited: Sophist 248a4-249d5*, "Apeiron" 51: 171-200.

Influenze aristoteliche in Hans Jonas

R. Loredana Cardullo

Ma ci sono poi sempre quei retrogradi come me che restano fedeli all'idea che ci sia ancora qualcosa da imparare dalla filosofia classica su come si possa domandare e pensare. (Jonas 2000: 14)

Abstract: Following the publication of *Das Prinzip Verantwortung*, Hans Jonas's thought came to be associated with neo-Aristotelianism, a classification he did not endorse. This article assesses the validity of this claim by examining the possible influence of Aristotelianism on his work, with particular reference to unpublished lectures on time and freedom from the 1970s, preserved at the University of Konstanz. While these materials do not suggest a strong Aristotelian commitment, in certain works – where Jonas's attention to the dimension of the sensible world and its ethical implications emerges more clearly – the presence of Aristotelian motifs appears more significant than the author himself acknowledges.

Keywords: Aristotle, Time, Freedom, Philosophical Biology, Ethics of responsibility.

Premessa

«In verità, nelle mie riflessioni personali Aristotele non ha avuto un grande ruolo, ma devo dire che, quando *Das Prinzip Verantwortung* venne pubblicato, alcuni dissero immediatamente: “Il suo pensiero contiene qualcosa di aristotelico”».

Così afferma Hans Jonas nelle sue *Memorie*, dettate nel settembre del 1989 a Rachel Salamander, una studiosa ed editrice tedesca che aveva conosciuto il filosofo tramite il marito, Stephan Sattler, il quale ne aveva frequentato le lezioni presso la Ludwig-Maximilian-Universität di Monaco e ne condivideva in particolare la passione per Plotino¹. Nelle opere di Jonas, in effetti, i riferimenti ad Aristotele sono frequenti, ma non sembrano decisivi per l'elaborazione delle sue teorie più note. Pur citandolo spesso, egli non lo assume – almeno non in modo esplicito – come punto di riferimento privilegiato per i propri principi fondamentali, ruolo che appare invece riservato ad altri autori antichi, quali gli Stoici, Plotino e Agostino. Nonostante ciò, all'uscita di *Das Prinzip Verantwortung*, da più parti il pensiero jonasiano venne collocato nell'alveo del neo-aristotelismo², ma,

1. Jonas 2008: 264. Racconta Salamander che, una volta convinto Jonas a raccontare in sintesi la sua biografia, le loro conversazioni si protrassero per due settimane, per la durata di un'ora e mezza circa al giorno. Ne vennero fuori 33 nastri completamente incisi. Jonas era un affascinante narratore: «là dove altri uomini incantano per la bellezza e lo charme, lui affascinava per l'eloquio» (Lore Jonas, in Jonas 2008: 8). «Senza il suo eloquio, quasi pronto per la stampa, non sarebbe stato possibile trarne un libro nel suo linguaggio. Rileggendo il testo trascritto, lo avevamo già lì, nero su bianco. Le nostre domande divennero superflue. Doveva parlare solo Hans Jonas» (Salamander, in Jonas 2008: 19).

2. Jonas 2008: 264: «al che andrebbe aggiunto, come aneddoto, che uno dei primi ad aderire al mio libro, quando, nel 1979, uscì in tedesco, fu Gadamer – un giorno mi mandò una lettera abbastanza lunga che iniziava con le parole: “Caro

per questa stessa ragione, venne anche giudicato obsoleto e conservatore da tutti quegli studiosi che erano contrari a una ripresa di posizioni aristoteliche³. Jonas, in verità, non era molto convinto dell'associazione del suo pensiero con il neo-aristotelismo, ma commentò positivamente, e anche un po' ironicamente, con queste parole: «Personalmente non mi sarei collocato in quell'area, ma non è neppure possibile opporsi. In ogni caso, quella in cui ero finito non era proprio una cattiva compagnia»⁴.

Negli ultimi anni, gli studi sul pensiero di Jonas si sono arricchiti di un importante rinvenimento: una serie di *Lectures* inedite, tenute dal filosofo per gli studenti della New School for Social Research negli anni Settanta, dedicate ai temi del tempo e della libertà, scoperte nel suo lascito, conservato presso il Philosophisches Archiv dell'Università di Konstanz⁵. Tali lezioni risultano utili ad un'indagine come questa, volta a comprendere il ruolo che Aristotele riveste nel pensiero jonasiano; difatti, grazie alla loro impostazione storico-teoretica e alla finalità didattica, offrono un'analisi puntuale e approfondita – quasi sotto forma di un commento continuo

signor Jonas, con la presente vorrei dichiararmi un grato lettore del suo libro". E a un certo punto scriveva: "Attraverso di esso mi sono reso conto che Aristotele torna a essere per noi sempre più importante". E lì c'è senz'altro qualcosa di vero, e dopo che anche Robert Spaemann, filosofo cattolico con evidenti propensioni aristoteliche, come dimostra il suo libro *Die Frage wozu*, pubblicato insieme con Reihard Löw, potei fare ben poco per non essere inserito in una forma di neo-aristotelismo». Sul neo-aristotelismo di Jonas cfr. Berti 1991.

3. Ad esempio dai filosofi che gravitavano attorno alla Scuola di Francoforte (Jonas 2008: 265).

4. Jonas 2008: 265.

5. Per maggiori informazioni sul lascito jonasiano e in particolare sulle 14 lezioni sulla libertà e le 7 lezioni sul tempo cfr. Uhlemann 2001, Jonas 2010, Spinelli 2002, Spinelli 2022.

– dell'evoluzione concettuale dei due concetti, consentendoci così di cogliere con chiarezza, nella fattispecie, il pensiero di Aristotele a riguardo ma soprattutto l'interpretazione e il giudizio che Jonas formula nei confronti della fonte aristotelica.

In questo breve contributo verranno principalmente analizzati – citati testualmente nella loro versione originale in inglese – i riferimenti al pensiero aristotelico contenuti nelle *Lectures* sul tempo. Le *Lectures* sulla libertà sono state studiate eccellentemente da Emidio Spinelli, che – oltre a essere l'artefice del ritrovamento di questi materiali inediti – le ha tradotte in italiano e discusse in varie pubblicazioni; per questo esse non verranno qui esposte analiticamente ma restituite rapidamente, per quanto riguarda la loro “sezione aristotelica”, alla fine di questa rapida ricognizione. Ciò ci permetterà di avere qualche elemento in più per capire se e in che misura in generale il pensiero del filosofo di Stagira sia presente e incida nello Jonas più maturo, come segnalato da numerosi autorevoli studiosi.

1. Il tempo come problema filosofico. Le “Theories of Time” di Hans Jonas

Prima di avviare il suo ciclo di lezioni dedicate al concetto di tempo, Jonas si chiede come mai questo tema abbia esercitato, nel corso dei secoli, un fascino così persistente su letterati e filosofi. La sua risposta fa capo a quello che egli considera il carattere fondamentale del tempo: la sua elusività⁶, ma ne evidenzia anche la potenza, la forza do-

6. Jonas lo definisce «the most elusive of all phenomena» (Jonas, *Theories of Time*: 5).

minante e distruttiva, a cui l'uomo sa di non potere in alcun modo sottrarsi⁷. Proprio questi tratti, inevitabilmente, hanno sollecitato secondo Jonas una riflessione razionale profonda e costante a partire già dalle epoche pre-filosofiche. Nell'intenzione del loro autore, le *Lectures* sul tempo avrebbero dovuto toccare le tappe fondamentali della storia di questo concetto, dalle sue origini mitico-letterarie sino ad Heidegger e a Bergson, ma il testo che ci rimane non va oltre Agostino, il cui pensiero al riguardo peraltro viene solo accennato. Jonas, in effetti, volendo affrontare il tema con grande attenzione e accuratezza, seleziona alla fine pochi autori da analizzare in profondità, per non correre il rischio di sintetizzare troppo, banalizzando la trattazione; afferma: «there is always a certain danger to study that extense over such a wide span of time – it may degenerate into a survey course. We shall be rather selective and do only certain stages, selectively but thoroughly»⁸.

Fortemente influenzato dal pensiero di Heidegger, sotto la cui guida aveva lavorato alla stesura della tesi di laurea⁹, Jonas riconosce nel tempo una dimensione costitutiva dell'essere e dell'uomo, di quell'esser-ci (*Dasein*) che, in quanto essere temporale, si trova immerso e “gettato” nel mondo, ineluttabil-

7. «[...] with regard to time we have no choices and cannot in any way have any self-determination – with regard to our situation in time. At the same time everyone or at least thoughtful people, from the beginning of reflection, were aware that somehow time is all-powerful, that do what we may, everybody's time will come – to die, to cease being» (Jonas, *Theories of Time*: 2).

8. Jonas, *Theories of Time*: 1.

9. Sul rapporto conflittuale che ebbe con Heidegger si veda Jonas 2010: *passim*. Jonas si laureò con Heidegger a Marburg, su consiglio di Bultmann (Jonas 2010: 98 ss.), con una tesi sulla Gnosi il 29 febbraio 1928; commentò simpaticamente a proposito della data: «un anno bisestile, per cui il giorno della mia laurea ricorre solo ogni quattro anni» (Jonas 2010: 100).

mente destinato alla morte. La concezione heideggeriana del tempo (*Zeit*), inteso come chiave di accesso al senso dell'essere (*Sein*), e della temporalità come senso ontologico della cura (*Sorge*), permea le *lectures* jonasiane sul tempo. Tale concezione rappresenta infatti per Jonas il momento culminante della storia del problema, l'esito ultimo del suo sviluppo, nel quale il tempo viene integrato all'interno di una più ampia visione ontologica ed etico-morale. In Heidegger, la stessa dottrina dell'essere si struttura attorno al concetto di tempo e l'esistenza umana appare profondamente segnata dal peso di una temporalità implacabile, fonte di angoscia, di senso di finitezza e di fragilità. Questo aspetto, che enfatizza a tinte fosche la caducità dell'esistenza dell'uomo, com'è noto, verrà successivamente rifiutato da Jonas che, ormai distante dalle posizioni del suo antico maestro, per le note motivazioni ideologiche e politiche¹⁰, si opporrà a ogni concezione negativa o pessimistica dell'esistenza. Alla luce di una nuova teoria, insieme metafisica ed etica, egli affermerà infatti, contro ogni sorta di nichilismo, antico e moderno, che, nonostante tutto, il mondo «non è mai un luogo ostile»¹¹.

10. A tale proposito si veda in particolare Jonas 2010: 243 ss. «Dopo la guerra la mia attività filosofica si sviluppò inizialmente nel segno del distacco dall'esistenzialismo di Heidegger, al quale io contrapponevo la mia filosofia della vita. Una delle spinte fu certamente lo choc per il comportamento di Heidegger durante il periodo nazista, per il suo discorso dal rettorato, tenuto a Friburgo il 27 maggio 1933 [...]. Nel mio periodo londinese avevo sentito dire che era diventato nazista [...] per me, sul quale Heidegger aveva avuto una grande influenza, quella fu una delusione terribile, amara, una delusione relativa non soltanto alla sua persona, ma anche alla capacità della filosofia di preservare la gente da cose del genere».

11. Questa è l'espressione con la quale Jonas rifiuta il dualismo "gnostico" tra l'uomo e il mondo e manifesta il suo amore per il mondo vivente, visto nella sua organicità e unità indissolubile di materia e forma, corpo e spirito. Come afferma Christian Wiese nella post-fazione alle *Memorie*: «Malgrado tutta la sof-

Prima di giungere a questa prospettiva conclusiva, Jonas ripercorre nelle sue lezioni la storia del concetto di tempo, muovendo simbolicamente dalle origini della civiltà umana. Nell'epoca pre-filosofica egli individua una concezione del tempo caratterizzata da un tratto eminentemente terrificante. Le antiche mitologie occidentali intendevano il tempo come una potenza distruttrice («its dominant aspect was a destructive one») e lo raffiguravano sotto le sembianze di un vecchio, barbuto («an old man, bearded») e feroce¹². Attraverso un'analogia forzata, il tempo, *Chronos*, veniva identificato con il dio Crono, *Kronos*, padre di Zeus, al contempo generatore e divoratore dei propri figli («naturally begot and devoured his children»), padre sì ma egualmente distruttore, implacabile¹³.

Anche più avanti, in età ellenistica e post-alessandrina, quando il tempo venne personificato nella figura mitologica dell'*Aion*, una potenza eterna dalla testa leonina avvolta da serpenti, la sua rappresentazione rimase altrettanto inquietante: la temporalità continuava a essere associata alla morte e alla falce, che la simboleggiava iconograficamente. In ogni caso, l'immagine dominante del tempo restava quella di una forza implacabile che, pur dando origine alle cose, le conduceva inevitabilmente alla distruzione.

Solo con l'avvento della filosofia prese avvio una concezione non più mitologica ma razionale del tempo, nella qua-

ferenza, della quale Jonas è pienamente consapevole, il mondo dunque non è un "luogo ostile" dal quale occorra fuggire, purché l'essere umano accetti come un dono la sua capacità di pensare, di percepire e di agire in modo responsabile, un dono che – come tributo reso a questa vitalità – porta in sé, irrevocabilmente, la sua negazione, ossia la morte» (Jonas 2008: 333-334).

12. Jonas, *Theories of Time*: 2.

13. Jonas, *Theories of Time*: 3.

le esso appariva come un fenomeno a sé¹⁴, senza quelle note emozionali che ne avevano caratterizzato l'indagine nell'epoca precedente: «the emotional climate which determined the earlier representations of time, recedes entirely. This is one of the characteristics of the philosophical approach – abstraction from the involvement as a dispassionate attitude»¹⁵.

Jonas suddivide la storia “filosofica” del tempo in due grandi fasi, collocando da una parte Aristotele, dall'altra Plotino, Agostino, Kant e Heidegger. In un primo momento, coincidente con l'epoca classica, il tempo venne considerato prevalentemente come un fatto cosmico, un fenomeno naturale («a cosmic fact, a cosmic phenomenon»), un oggetto di conoscenza («that which is experienced, apprehended or known by a consciousness, by a subject») da analizzare sul piano cosmologico ed epistemologico; solo successivamente, a partire dalla tarda antichità, si sviluppò una visione ontologica ed esistenziale del problema, nella quale l'attenzione si spostò dal tempo in quanto oggetto conosciuto all'ente che lo conosce, ossia dal cosmo all'anima e, quindi, dall'esteriorità all'interiorità dell'uomo. Vale la pena leggere le stesse parole, chiarissime e riassuntive, di Jonas:

So, a subtle passage takes place, from time as an object of knowledge to the knowledge of time – i. e. how time is known becomes itself a topic in the treatment of the topic of time. In other words, time is conceived as in some way belonging to the record of the psyche; the soul (without time emanating

14. Jonas, *Theories of Time*: 4-5: «Time is considered as something in itself whether I live or die, whether I am there or not».

15. Jonas, *Theories of Time*: 4.

from it) is the locus in which time is experienced. Time is, of course, experienced both out there, but the experiencer also experiences it within his own self-time is not only an object of the soul's cognitive faculty, apprehended by the soul, but resides in or affects the soul. So, it is at the same time both object and subject of knowledge¹⁶.

Da questo momento in poi il tempo divenne un problema propriamente metafisico ed etico, e la sua indagine passò gradatamente dall'ambito cosmologico a quello psichico, ontologico ed esistenziale. La svolta in questa storia, secondo Jonas, si deve a Plotino e ad Agostino; di quest'ultimo Jonas riassume emblematicamente la celebre frase tratta dalle *Confessioni*, pienamente rivelativa del carattere sfuggente del tempo ma anche del cambiamento di prospettiva cui viene sottoposto il tema dal pensatore cristiano: «I always know what it is, but at soon as I am asked to tell what it is, I don't know it anymore»¹⁷.

2. Aristotele nelle "Theories of Time", fra Platone e Plotino

With him [Aristotle] begins the philosophical domain in the history of the problem. (Jonas, *Theories of Time*: 6)

Tre sono i grandi testi filosofici antichi sui quali Jonas, nelle sue *Theories of Time*, basa la sua trattazione del problema del

16. Jonas, *Theories of Time*: 5.

17. Jonas, *Theories of Time*: 2. Il riferimento è a *Confessioni* XI 17: «Cos'è dunque il tempo? Se nessuno mi interroga lo so; se volessi spiegarlo a chi mi interroga, non lo so».

tempo nel mondo antico: il *Timeo* di Platone, la *Fisica* di Aristotele (precisamente i capitoli 10-14 del IV libro) e il trattato plotiniano *Sull'eternità e il tempo*, l'*Enneade* III 7. Prima di affrontare la posizione aristotelica, alla quale dedicherà ben tre *lectures* (IV, V e VI), perché a suo dire è stata la prima ad avere affrontato in maniera pienamente filosofica il tema del tempo («with him begins the philosophical domain in the history of the problem»)¹⁸, Jonas inizia ad analizzare la dottrina del tempo in Platone, così come viene esposta nel *Timeo*. Per quanto la consideri «the first stage in the philosophical discussion of time»¹⁹, in realtà Jonas colloca la concezione platonica del tempo in una fase ancora semi-mitica («half-mythical») e non ancora speculativo-dialettica della cultura umana. Le lezioni dedicate a Platone sono ampie e appassionante, sebbene il tempo non assuma ancora, nel filosofo ateniese, un vero spessore ontologico autonomo, ma resti inserito nel più ampio disegno cosmologico narrato dal pitagorico Timeo. Nel trattare del tempo in Platone, Jonas coglie l'occasione per delineare i tratti essenziali del platonismo e per mettere in guardia i suoi studenti da alcune interpretazioni tradizionali fuorvianti: in primo luogo respinge l'accusa di un dualismo radicale, sottolineando la stretta correlazione tra la sfera sensibile e quella intelligibile; inoltre nega al Demiurgo una natura propriamente divina, chiarendone piuttosto la funzione metaforica di principio causale, interpretandolo come una sorta di *façon de parler*²⁰. In questo quadro Jonas espone la teoria platonica del tempo inseren-

18. Jonas, *Theories of Time*: 6.

19. Jonas, *Theories of Time*: 15.

20. Jonas, *Theories of Time*: 23. Per la lettura jonasiana della dottrina platonica del tempo si veda Spinelli 2022.

dola organicamente nel sistema complessivo del filosofo ateniese. A partire dalla celebre distinzione di *Timeo* 27d 5-28a 1 tra ciò che sempre è senza avere generazione e ciò che sempre diviene, senza mai essere, egli mostra come Platone collochi il tempo tra le realtà divenienti, fisiche e derivate, riservando invece l'eternità – intesa come a-temporalità – al regno dell'intelligibile. Poiché il tempo è un prodotto buono di un Demiurgo buono, che ha ordinato il mondo sensibile sul modello del Vivente eterno, esso è necessariamente copia di qualcosa di ontologicamente superiore: dell'eternità. Da qui la celebre definizione platonica del tempo come «immagine mobile dell'eternità»²¹. In quanto tale, il tempo condivide con il mondo sensibile l'impossibilità di permanere identico a sé stesso, ma, proprio perché immagine dell'eterno, non è destinato a perire. In definitiva, secondo la lettura jonasiana, Platone non fornisce un'analisi del fenomeno del tempo in quanto tale, ma semplicemente lo inquadra nel contesto del racconto verisimile del *Timeo*, presentandolo come una struttura fondamentale del mondo sensibile, derivata dalla sfera sovrasensibile.

Ad Aristotele Jonas dedica tre *lectures*, dalla IV alla VI, riservandogli uno spazio sostanzialmente equivalente a quello assegnato prima a Platone e poi, più avanti, a Plotino. Fin dall'inizio, tuttavia, egli giudica insufficiente la trattazione aristotelica del tempo, poiché – a suo avviso – essa resta prevalentemente ancorata a un'interpretazione epistemologica del fenomeno e solo marginalmente si apre, nella parte conclusiva di *Fisica* IV 14²², a quella che per il filosofo

21. *Tim.* 37d 1-7.

22. *Phys.* IV 14, 223a 16 ss.

tedesco costituisce la dimensione più autentica del tempo, ovverosia il suo rapporto con l'anima e il ruolo decisivo che la temporalità svolge nella vita e nell'esistenza umane. Per una lettura metafisica ed esistenziale del tempo – come Jonas ha già chiarito – sarà necessario attendere Plotino, nella tarda antichità, e soprattutto Kant, in età moderna.

Nonostante questi limiti, Jonas riconosce ad Aristotele il merito di essere stato il primo ad avere affrontato il problema del tempo in una prospettiva autenticamente filosofica, svincolata da schemi mitologici o semi-mitici. La trattazione monografica del tema si trova esposta principalmente in *Phys. IV* 10-14, ma riferimenti al tempo si trovano anche in altri scritti aristotelici di filosofia della natura, come alcuni trattati sugli animali e il *De generatione et corruptione*, mai però secondo una visione di ordine metafisico, etico o psicologico. Nella *Fisica*, Aristotele sviluppa infatti «a rigorous dialectical analysis of time in connection with the fact of motion and change in the world»²³, collocando così l'indagine sul tempo all'interno dello studio dei fenomeni naturali. Il tempo viene considerato un fenomeno fisico o cosmologico, un oggetto di conoscenza, definito in relazione al movimento e al mutamento, ossia alle caratteristiche fondamentali del mondo sensibile. Solo in modo marginale – *marginally* – alla fine di *Phys. IV* 14, Aristotele si porrà il problema della sua conoscibilità e del suo rapporto con ciò che lo conosce, vale a dire con l'anima umana. Questa è sostanzialmente la critica maggiore che Jonas muove ad Aristotele, e cioè di avere colto il problema fondamentale, ma di averlo solo accennato:

23. Jonas, *Theories of Time*: 54.

Aristotle begins almost marginally at the end of his treatment of time in the “Physics” – not in the “Psychology” – and has a brief paragraph – marginally!! – which considers the question whether there can be time without a soul, taken as it were as a record of time – whether something entirely soulless can have time. But here, what Aristotle speaks about is the strictly cognitive aspect of time – an epistemological aspect²⁴.

L'analisi di Jonas, puntuale e didascalica, inizia con un'attenta lettura commentata del capitolo 10 di *Phys. IV*. Applicando al tema il consueto metodo dialettico-aporetico, Aristotele si chiede:

se [il tempo] sia da annoverare tra le cose che sono o tra quelle che non sono, e quindi quale sia la sua natura. Si potrebbe sospettare, dunque, che esso non sia affatto o che sia a malapena e in modo oscuro a partire da queste considerazioni. Una parte di esso, infatti, è stata e non è, una parte sarà e non è ancora. E da queste <parti> è costituito sia il tempo infinito sia quello che si consideri di volta in volta. Ma sembrerebbe impossibile che ciò che è costituito da cose che non sono partecipi dell'essere²⁵.

Si tratta della prima di una serie di difficoltà che – Jonas specifica – non è Aristotele a porsi ma «which have plagued thinking people, among them some of the earlier Greek thinkers»²⁶. Una seconda difficoltà riguarda il problema del-

24. Jonas, *Theories of Time*: 6.

25. *Phys. IV* 10, 217b 31-218a 3.

26. Jonas, *Theories of Time*: 55.

la co-esistenza delle parti del tempo (*Phys.* IV 10, 218a 3 ss.). Jonas riassume così l'argomento aristotelico: in generale, ciò che è divisibile ed esiste deve avere parti che esistono, almeno in parte, simultaneamente; il tempo, però, pur essendo divisibile, si articola in passato e futuro (*past and future*), che *non sono*, e in un presente (il *now*) che sembra sfuggire a ogni stabilità. Il problema, dunque, non è solo che le parti del tempo non esistono, ma che non coesistono mai. Si potrebbe pensare che il tempo esista almeno nel suo presente, nell'“ora”. Aristotele però nega che l'ora sia una parte del tempo: una parte deve poter misurare il tutto ed essere omogenea ad esso, mentre l'ora è priva di estensione²⁷. Il rapporto tra ora e tempo è infatti analogo a quello tra punto e linea: così come la linea non è composta di punti, il tempo non è composto di “ora”. Ne segue un paradosso: ciò che sembra più reale nel tempo, il presente, non possiede un essere proprio. Il passato non è più, il futuro non è ancora, e l'ora è un limite che continuamente svanisce. Aristotele si chiede allora se il “now” sia sempre lo stesso o sempre diverso. Se fosse sempre diverso, non sarebbe possibile spiegare quando un'ora perisce senza violare la struttura del continuo; se fosse sempre identico, verrebbe meno la distinzione tra prima e dopo e tutto risulterebbe simultaneo. L'ora risulta così indispensabile per pensare il tempo, ma impossibile da concepire come una sua parte costitutiva.

Aristotele passa quindi in rassegna le teorie dei predecessori, in particolare quelle che identificavano il tempo con il moto cosmico, come la rivoluzione della sfera celeste. Tali concezioni vengono respinte perché non rendono conto

27. Jonas, *Theories of Time*: 57. Il brano di riferimento è *Phys.* IV 10, 218a 7.

della divisibilità del tempo, della sua universalità e dell'impossibilità di ammettere più tempi simultanei. Tuttavia, Aristotele conserva un elemento decisivo delle teorie precedenti: l'intima connessione tra tempo e movimento. Jonas insiste su questo punto centrale: il tempo non può essere identificato con il movimento, ma non può neppure essere pensato senza di esso. Il movimento avviene in un corpo determinato e in un luogo determinato, mentre il tempo è ovunque lo stesso e mette in relazione movimenti diversi. Inoltre, il movimento può essere veloce o lento, mentre il tempo non lo è: rapidità e lentezza sono definite dal tempo, non viceversa. Ne segue che l'identificazione del tempo con il movimento – o con qualsiasi tipo di cambiamento, incluso quello psichico – è insostenibile. Al tempo stesso, Aristotele mostra che senza percezione di cambiamento non vi è esperienza del tempo: quando non avvertiamo alcun mutamento, come nel sonno profondo o nello stato di incoscienza, non ci sembra che il tempo sia passato. Questo dimostra che il tempo è inseparabile dal cambiamento, pur non essendo identico ad esso. La posizione aristotelica si colloca dunque tra due errori opposti: il tempo come realtà completamente indipendente dal movimento e il tempo come movimento stesso²⁸.

Da qui prende avvio la definizione positiva del tempo. Ogni movimento possiede una struttura interna ordinata secondo un "prima" e un "poi". Il tempo non è movimento²⁹, ma ciò che nel movimento è numerabile secondo questa struttura. Per questo Aristotele definisce il tempo come «numero

28. Cfr. Jonas, *Theories of Time*: 66.

29. *Phys.* IV 10, 218b 18-20.

del movimento secondo il prima e il poi»³⁰. Jonas chiarisce che “numero” non va inteso in senso puramente matematico, ma ontologico: il tempo è ciò che risulta dal contare/numerare il movimento, ossia dal renderlo misurabile nella sua successione ordinata. Questo conduce al problema del rapporto tra tempo e anima. Se il tempo è numero, e il numero richiede qualcuno che conti, il tempo dipende dall’anima? Aristotele risponde distinguendo tra ciò che è numerabile e ciò che è numerato: il movimento è numerabile anche senza essere effettivamente contato, mentre il tempo come numero in atto richiede un’anima che numeri. Il tempo non è quindi soggettivo, ma è una realtà relazionale, che sta tra il mondo e l’anima. Nel momento in cui si chiede se possa esistere tempo senza il soggetto numerante, Aristotele non fa dipendere il tempo dall’anima in senso soggettivo o idealistico: l’anima è necessaria per misurare il tempo, non per farlo esistere. Il tempo ha il suo fondamento nel movimento reale delle cose, mentre l’anima ne rende possibile la determinazione e la misurazione.

In conclusione, Jonas mostra come Aristotele superi sia le concezioni mitico-cosmologiche del tempo sia le aporie iniziali, collocando il tempo in una categoria ontologica adeguata: non quella della sostanza, ma quella della misura e della relazione. Il tempo non è un ente autonomo, non è una forza, non è identico al cambiamento, ma è l’ordine misurabile del divenire, inseparabile dal movimento e tuttavia distinto da esso³¹. Ciò che Jonas critica in generale della trattazione aristotelica è soprattutto il suo carattere astrat-

30. *Phys.* IV 11, 219b 1-2.

31. *Phys.* IV 11, 219a 1.

to; per questo è costretto a soffermarsi a lungo su un'analisi puntuale del testo della *Fisica*, stimolando in tal modo anche un ampio dibattito in aula. All'inizio della quinta *lecture*, «prima di lasciare Aristotele», Jonas esprime apertamente il fastidio che gli ha causato la tecnicità della trattazione aristotelica e, in parte, giustifica così la difficoltà incontrata nel commentarla e nel riassumerne i punti principali:

The treatment of time by Aristotle is a very formal and technical one, and the treatment of that treatment, again, which is my task is a very arduous matter. You will have noticed in reading these chapters in the fourth book of the "Physics", that the abstractness of the discussion is not a very inviting manner to discuss the problem of time. Let us try to extricate from highly technical discussion of Aristotle, those main features which show what kind of conception of time he had, and articulates here³².

Quando, lasciato Aristotele, passa a discutere il problema del tempo in Plotino, Jonas non nasconde la sua predilezione per l'indagine del neoplatonico, che si pone su un piano diverso, già metafisico, e allo stesso tempo dà il giudizio finale sulla dottrina aristotelica che ha appena finito di commentare; la ritiene piuttosto arida, sobria e priva di qualsiasi speculazione:

This is a very interesting piece of writing and in some respects much more exciting than Aristotle's treatment of time, which is rather dry, sober, and without any speculation apart from

32. Jonas, *Theories of Time*: 71.

such marginal reflection as on the more destructive than constructive aspect of time, in which, as we said, Aristotle is not particularly philosophical, or that about psyche being or being not necessary for there being time. But on the whole it is a very technical operational discussion of time in relation to movement, cosmic movement, the “now” in its different meanings and so on, the repeatability or non-repeatability of time [...]. But in Plotinus the discussion of time leads into the heart of ontology of the theory of the very meaning of being, reality. Plotinus is a Platonician, rather a Platonist, but with a vengeance³³.

3. Le “Lectures on Freedom”. Cenni sulla “sezione aristotelica”

Le *Lectures* sulla libertà si compongono di 14 lezioni, tenute da Jonas presso la New School for Social Research nella primavera del 1970. Perché la scelta di trattare in maniera monografica il tema della libertà? Probabilmente era naturale per uno studioso che aveva seguito le lezioni sull'esistenzialismo, che si era legato a Husserl, Bultmann e Heidegger, che aveva vissuto la peggiore delle privazioni della libertà a causa delle persecuzioni razziali, affrontare il tema della libertà, anche nel suo rapporto con il determinismo. Proprio attorno a questi anni Jonas maturava i suoi interessi di natura etica e la libertà, già da Sant'Agostino e fino a Kant, veniva considerata il fondamento della morale, quel postulato della ragion pratica senza il quale non avrebbero avuto alcun senso premi o castighi.

33. Jonas, *Theories of Time*: 105.

Il problema della libertà – un tipico enigma morale – e le questioni relative alle sue radici storiche si adattavano, in modo più specifico e potremmo dire quasi ‘contingente’, alla nuova direzione assunta dalla filosofia di Jonas non appena egli cominciò a riflettere sugli enormi rischi della nostra era tecnologica e sui nuovi “doveri” degli esseri umani derivanti dal nostro atteggiamento di fronte al “Prometeo scatenato”³⁴.

Nelle *Lectures on Freedom*, Jonas intende trattare il tema della libertà da un punto di vista storico-teoretico e prevede di partire dagli antichi per giungere fino ai filosofi suoi contemporanei. Alla fine – come nel caso delle lezioni sul tempo – la sua analisi si arresterà ad Agostino. Su Aristotele Jonas si sofferma nella *lecture II*, precisando subito che lo Stagirita affronta il tema della libertà nel quadro dell’etica, senza farne però ancora ancora un *problema*. Questo elemento costituisce già una discriminante. Jonas preferirà autori più speculativi, come gli stoici e Agostino. Per Jonas l’interesse principale di Aristotele è quello di stabilire quando un’azione sia imputabile, cioè degna di lode o biasimo. Per questo, nel III libro dell’*Etica Nicomachea* – del quale Jonas commenta in particolare i seguenti passi: 1109b 30, 36; 1110a 4, 8-26; 1110b 1-9; 1111a 21-32; 1111b 4; 1114a 20 – non viene analizzato il concetto di libertà (*eleutheria*), ma, piuttosto, la distinzione tra volontario (*hekousios*) e involontario (*akousios*). Un’azione è volontaria quando il principio del movimento è nell’agente e questi è consapevole delle circostanze; è involontaria quando è compiuta sotto costrizione o per ignoranza delle circostanze particolari. Aristotele riconosce

34. Spinelli in Jonas 2010: XIII.

tuttavia un'ampia zona intermedia di azioni "miste", come quelle compiute sotto minaccia: non sono pienamente libere, ma restano in larga misura volontarie, poiché l'agente vi acconsente e ne è ancora il principio motore. In questo senso, la libertà più alta non coincide semplicemente con il volontario, ma con il dominio della ragione sulle passioni. Su questa base Aristotele sostiene anche che l'uomo sia in larga misura responsabile del proprio carattere, poiché quest'ultimo si forma attraverso azioni volontarie ripetute. Jonas valuta questa posizione come un esempio paradigmatico della concezione classica della libertà. Egli sottolinea che, per Aristotele, «la libertà è considerata una questione di potere o di capacità e del suo successo, e non materia di possibilità teoretica», e che quindi «non vi era nessun problema logico implicato nella dottrina antica della libertà»³⁵. In altre parole, Aristotele non si chiede se la libertà sia compatibile con la causalità universale, ma se l'agente abbia effettivamente potere di agire e di governarsi.

Jonas introduce una critica decisiva alla trattazione aristotelica. Egli osserva che le affermazioni aristoteliche sulla responsabilità dell'individuo per il proprio carattere devono essere lette insieme al riconoscimento che tale carattere si forma attraverso l'educazione nell'ambito della *polis*, spesso in un'età in cui l'agente non è ancora autonomo. Per questo Jonas avverte che «le affermazioni di Aristotele sull'essere responsabile dell'uomo per la formazione del proprio carattere devono essere prese insieme alle sue affermazioni sul formarsi del carattere attraverso l'educazione e il corpo po-

35. Jonas 2010: 26-28 (28-29 J.).

litico»³⁶. Da qui segue il limite storico della posizione aristotelica. La dottrina della volontarietà presuppone una *polis* relativamente omogenea nei valori, mentre «in una società dove ci siano norme in conflitto» essa non è più applicabile in modo pieno, ma solo in circostanze limitate. Inoltre, la stessa esclusione degli schiavi – possesso di altri uomini – dalla possibilità di una vita virtuosa mostra quanto la concezione aristotelica della libertà sia legata a una struttura sociale determinata e contingente, quella dell'Atene del IV secolo, struttura che verrà ribaltata e fortemente modificata nelle epoche successive, in seguito al crollo delle *poleis* e all'avvento di posizioni cosmopolitiche, che condurranno alla condanna della schiavitù e a prospettive di giustizia sociali differenti. In definitiva, Jonas non respinge la teoria aristotelica della libertà, ma ne circoscrive la validità: la sua gli appare una teoria potente della responsabilità pratica, coerente entro l'orizzonte della *polis* greca, ma non una soluzione universale al problema moderno della libertà.

È evidente che nemmeno nella trattazione del tema della libertà, Aristotele appassioni il prof. Jonas; notevole apprezzamento invece il filosofo tedesco manifesta nei riguardi dello stoicismo, che per lui costituisce un momento decisivo di svolta teoretica nello studio di questo problema. Nell'esprimere plauso per la dottrina stoica della libertà, della quale apprezza la profondità metafisica e la visione logica, Jonas critica Aristotele e ne riepiloga i passaggi salienti, che a suo parere si limitano a una descrizione non problematizzata di tipi di azione umana:

36. Jonas 2010: 37 (46 J.).

Si può affermare che la Stoa sia la prima scuola filosofica a dedicare esplicita attenzione alla libertà come problema e come scopo per l'uomo. Aristotele si occupava semplicemente del fatto che, delle nostre azioni, alcune sono volontarie e altre involontarie, alcune di natura mista e così via, e non si può dire che con Aristotele incontriamo un *problema* della libertà umana. Ciò che troviamo è una descrizione di tipi di azione umana, che ricadono sotto l'una o l'altra classe di atti, ad esempio azioni libere, azioni non libere e azioni in parte libere³⁷.

4. Aristotele sullo sfondo della biologia filosofica e dell'etica di Jonas. Rilievi conclusivi

L'idea di fondo, del resto condivisa da tutte le filosofie morali che tornano a richiamarsi oggi alla metafisica aristotelica, è che non sia possibile rendere vincolante l'etica se l'essere viene concepito in modo ateleologico e svalutativo. (P.P. Portinaro in Jonas 1990: XIX)

Il *De anima* è il primo trattato di biologia filosofica. (Jonas 1999: 18).

L'analisi che abbiamo fin qui condotto sulle *Lectures* inedite di Jonas dedicate a tempo e libertà, sia pure nella sua estrema rapidità, ha dimostrato come le indagini storico-teoretiche del filosofo tedesco, pur partendo sempre dalle posizioni dei grandi filosofi classici (Platone e Aristotele), abbiano privilegiato autori post-classici e tardo-antichi. Erano quelli gli anni in cui Jonas scopriva di nutrire un grande interesse

37. Jonas 2010: 55 (77 J.).

per la filosofia della natura e per l'etica, due ambiti che nella sua particolare visione ontologica, apparivano strettamente connessi e correlati. A suo parere, i due temi che nella filosofia contemporanea apparivano cruciali nella considerazione filosofica dell'essere e dell'uomo, il tempo e la libertà, non avevano ancora assunto in epoca classica quella funzione essenziale che già con le scuole ellenistiche e poi più avanti nel neoplatonismo e nel Cristianesimo avrebbero acquisito. Lo stoicismo suscita una grande ammirazione in Jonas, soprattutto perché in esso egli riscontrava per la prima volta una considerazione unitaria del reale, una visione panteistica e organicistica, in cui ogni parte esiste in funzione e in vista del tutto, in cui la libertà assume una connotazione profondamente etica e anche la questione della temporalità viene inquadrata in una prospettiva ontologico-esistenziale. Invece, rispetto a Plotino e ad Agostino, il giudizio di Jonas è duplice: da una parte egli apprezza il fatto che dalla tarda antichità in poi i temi del tempo e della libertà avessero assunto un'allure profondamente speculativa, ma dall'altra parte considerava necessario discuterne a fondo le posizioni per condannarne gli aspetti dualistici. Era in quel periodo, infatti, che secondo Jonas si era formata e consolidata quella visione anti-mondana e dualistica, tipica dello gnosticismo, che si era diffusa anche nella contemporaneità in certe filosofie nichilistiche e che occorreva necessariamente combattere e confutare in nome di un nuovo paradigma in cui natura e uomo non fossero più contrapposti ma correlati.

L'evoluzione del pensiero di Jonas, dagli studi sulla *Gnosis* – culminati in un'opera di ampio respiro³⁸ – fino alla for-

38. Jonas 1934, 1954. Trad. italiana: Jonas 1995.

mulazione della nuova proposta etica per la civiltà tecnologica, fondata su una filosofia eco-biologica e sul “principio responsabilità”, è ben nota, ma spesso oggetto di fraintendimenti. Non a tutti, infatti, risulta evidente come l’iter del pensiero e della produzione scientifica di Jonas, a prima vista frammentario e disarticolato, presenti in realtà una struttura profondamente coerente, nella quale i diversi momenti della ricerca si tengono e si richiamano in modo sistematico e unitario. Già nello studio sullo gnosticismo, infatti, Jonas aveva avviato una critica radicale di ogni forma di opposizione dualistica tra bene e male, tra Dio e mondo, tra uomo e natura, respingendo tanto le visioni dualistiche che allontanavano l’uomo dal suo ambiente, descritto come un posto ostile, inospitale come il proprio corpo, quanto quelle svalutative o strumentali che conducevano a una visione della natura come semplice oggetto di dominio e di sfruttamento, *altro* rispetto all’uomo. In opposizione a tali concezioni, entrambe eredi del “principio gnostico”, egli affermava la necessità di ri-considerare la natura come un tutto organico, del quale ogni specie vivente – inclusa quella umana – costituisce una parte integrante. Alla luce di ciò, il successivo interesse per l’ambito biologico, sviluppatosi dopo la pubblicazione dell’opera sulla gnosi, non va interpretato come una svolta improvvisa o come un mutamento radicale degli orizzonti di ricerca del filosofo, bensì come il coerente completamento di un percorso teorico, avviato con l’analisi di un modello storico paradigmatico di dualismo, che ne metteva in luce la fallacia e la pericolosità per una corretta visione della realtà.

La formulazione dell’etica della responsabilità, che rappresenta l’ultimo grande interesse e traguardo scientifico

di Jonas, costituisce quindi l'esito più maturo della sua ricerca: essa mira a valorizzare l'essere concependolo come un organismo vivente unitario, composto da parti essenziali e strutturato come una rete di relazioni orientate alla propria conservazione e al proprio benessere. In questa concezione della natura come organismo dotato di valore intrinseco, da rispettare nei suoi diritti, e di cui l'essere umano non solo è parte ma è anche responsabile, in quanto la sua esistenza è teleologicamente orientata, crediamo che Aristotele abbia sicuramente esercitato – forse in modo non pienamente consapevole per Jonas stesso – un'influenza tutt'altro che marginale. In realtà, come è stato sottolineato, anche nelle lezioni sulla libertà il metodo utilizzato è aristotelico; la libertà è infatti trattata come un *πολλαχῶς λεγόμενον* e analizzata nei diversi sensi che essa assume nel tempo³⁹. Tuttavia, ciò che è opportuno individuare qui, in conclusione di questo studio, è l'apporto teoretico-concettuale aristotelico che è possibile riscontrare nell'ultimo Jonas. Sicuramente sullo sfondo dell'intera biologia filosofica jonasiana sta la filosofia aristotelica della natura, quale si evince dagli *Scritti biologici*. Qui, oltre a rappresentare il regno naturale come una *scala* progrediente dal più semplice al più complesso, dove ogni elemento ha un suo preciso e indispensabile ruolo, che contribuisce alla piena realizzazione del benessere dell'intero organismo vivente, Aristotele afferma che ciascun individuo, anche il più infimo e apparentemente disgustoso, «ha del meraviglioso»⁴⁰. La concezione aristotelica dell'essere sensibile, sinolo in-

39. Spinelli in Jonas 2010: XVI.

40. Aristot. *Part. an.* I 5, 645a 16-23.

disgiungibile di materia e forma, di corpo e anima, non può non avere esercitato un'influenza determinante sulla concezione jonasiana della vita e della realtà, intesa come un organismo vivente in cui non esiste contrapposizione tra parte e tutto, tra uomo e natura, tra spirito e materia. Se ancora l'Aristotele della *Politica* insisteva sulle differenze naturali e sociali, l'Aristotele filosofo della natura ribadisce l'unitarietà dell'intera sfera vivente. In *Organismo e libertà*, il *De anima* è citato esplicitamente come il primo trattato di biologia filosofica; qui, la concezione "gerarchica" dell'anima, che va dalle funzioni psichiche più basilari (*dynameis* vegetativa e sensitiva) a quelle più elevate (*dynamis* intellettuale), dove l'inferiore è non solo contenuto nell'elemento superiore ma gli è fondamentale ed essenziale e ne determina la stessa esistenza, appare a Jonas come un esempio chiaro e ancora oggi valido di una realtà profondamente correlata e continua, quella naturale. Afferma:

Aristotele leggeva questa gerarchia nella testimonianza data dalla vita organica, senza necessitare per questo dell'idea di evoluzione; il suo scritto *De anima* è il primo trattato di biologia filosofica. Le condizioni teoriche, alle quali il suo grande esempio potrebbe venire ripreso nel nostro tempo, sono molto diverse dalle sue; ma l'idea di una gerarchia, di una progressiva sovrapposizione di strati, con dipendenza di ogni strato superiore da quelli inferiori e mantenimento di tutti quelli inferiori in quello rispettivamente più alto, continuerà a mostrarsi indispensabile⁴¹.

41. Jonas 1999: 18.

Riguardo al concetto di libertà, a lui tanto caro, questa teoria aristotelica della continuità delle forme e delle strutture viventi conferma per analogia la presenza di barlumi di libertà già nella sostanza vivente primordiale e la sua piena evoluzione nell'essere umano, ultima tappa della scala evolutiva continua della natura:

Tuttavia l'intento di una parte delle nostre ricerche sarà di mostrare come negli oscuri moti della primordiale sostanza organica risplenda per la prima volta un principio di libertà all'interno della necessità infinitamente estesa dell'universo fisico: un principio estraneo a soli, pianeti e atomi⁴².

Ma l'eredità sicuramente più evidente dell'ontologia aristotelica in Jonas consiste nella sua profonda configurazione teleologica, la stessa che verrà attaccata violentemente in età moderna a favore di una causalità efficiente e meccanica. Com'è noto, dalle pagine di *Fisica II* 8⁴³, emerge una visione teleologica della realtà: tutto esiste in vista di qualcosa e la realizzazione del fine (*telos*) coincide con la piena attuazione della propria essenza, che sia tecnica o naturale. Se ogni ente – dalla sega al cavallo all'uomo – possiede una sua propria funzione (*ergon*) e se la piena attualizzazione di tale funzione ne rappresenta la virtù (*arete*), allora soltanto nella piena realizzazione della propria funzione si consegnerà il sommo bene di ogni ente, orientato verso quella vita buona (*eu zen*), intesa come *flourishing life*, nella quale consiste la fe-

42. Jonas 1999: 19.

43. Sulla causalità finale in *Phys.* II, si veda, da ultimo, Falcon 2024 e la bibliografia riportata.

licità, l'*eudaimonia*. Che tutto concorra alla realizzazione di un fine comune, come le singole parti rispetto al buon funzionamento dell'intero organismo, è teoria jonasiana, ma era anche un caposaldo della filosofia aristotelica. Lo sfondo teleologico, da cui deriva la fondazione ontologica dell'etica di Jonas, è decisamente aristotelico. In un momento in cui in Germania si assisteva alla *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*⁴⁴, Jonas dimostrava un medesimo sentire, pur non aderendo formalmente a tale corrente. La concezione aristotelica dell'essere, a cui è intrinsecamente connesso un valore e, di conseguenza, un diritto ad esistere, sta sullo sfondo della teoria jonasiana di un'etica che scaturisce direttamente dall'ontologia. E tale teoria non infrange la cosiddetta legge di Hume o *fallacia naturalistica*⁴⁵, poiché tra essere e dover essere, tra descrizione fattuale e prescrizione morale, non c'è alcun salto logico ma piena continuità, uno sviluppo di carattere finalistico. Il dover essere è già implicito nell'essere e, riguardo all'uomo, gli impone la cura e la responsabilità per ciò che non ha voce né può far valere i suoi propri diritti, cioè per la natura e le generazioni future. Negli stessi anni questa concezione veniva sostenuta dal neo-aristotelista scozzese Alasdair MacIntyre nel famoso libro *After the virtue*⁴⁶. A queste posizioni, fatte proprie poi dai sostenitori dell'etica delle virtù⁴⁷, e alla ripresa della metafisica aristotelica, da cui deriva direttamente una concezione etica rispet-

44. Sulla questione rinvio a Riedel 1972-1974 e a Volpi 1980.

45. Per la cosiddetta Legge di Hume si veda Hume 1999: 496. Sulla *fallacia naturalistica* si veda Moore 1972: 93-94.

46. MacIntyre 1981.

47. Per un'introduzione generale all'etica delle virtù si vedano Russell 2013, Campodonico-Croce-Vaccarezza 2018.

tosa della natura e intenzionata a ricostruire un rapporto più autentico tra l'uomo e il pianeta, in nome di un nuovo senso del limite e di un nuovo umanesimo, solidale con una natura che ci è madre e non nemica, Jonas si richiama nella sua ultima opera; ma si tratta di posizioni chiaramente neo-aristoteliche, come già Gadamer e Apel avevano con entusiasmo dichiarato⁴⁸.

Riferimenti bibliografici

- Berti, E., 1991, *Il neoaristotelismo di Hans Jonas*, "Iride" 6: 227-231.
- Campodonico, A. – Croce, N. – Vaccarezza, M.S., 2018, *Etica delle virtù. Un'introduzione*, Carocci, Roma.
- Falcon, A., 2024, *La natura secondo Aristotele. Guida alla lettura di Fisica II*, Carocci, Roma.
- Hume, D., 1995⁵, *Trattato sulla natura umana* (libro II, parte III, sez. 3), in Id., *Opere filosofiche*, a cura di E. Lecaldano, Laterza, Bari.
- Jonas, H., 1934, *Gnosis und spätantiker Geist*, Teil I: *Die mythologische Gnosis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Jonas, H., 1954, *Gnosis und spätantiker Geist*, Teil II: *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Jonas, H., 1990, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, trad. it. di P.P. Portinaro, Einaudi, Torino (ed. or. *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Insel Verlag, Frankfurt a. M. 1979).
- Jonas, H., 1995, *Lo gnosticismo*, a cura di R. Farina, SEI, Torino.
- Jonas, H., 1999, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, a cura di P. Becchi, Torino.

48. Berti 1991: 227.

- Jonas, H., 2000, *Sull'orlo dell'abisso. Conversazioni sul rapporto tra uomo e natura*, a cura di P. Becchi, Einaudi, Torino.
- Jonas, H., 2008, *Memorie: conversazioni con Rachel Salamander*, premessa di L. Jonas, il melangolo, Genova.
- Jonas, H., 2010, *Problemi di libertà*, a cura di E. Spinelli e A. Michelis, Aragno, Torino.
- Jonas, H., *Theories of Time* (segnatura: HJ 3-6-1) [la paginazione si riferisce al dattiloscritto; il corso sarà edito in *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas. Philosophische Hauptwerke*, Band II/1: *Zeit und Freiheit. Über den Geist der Antike und Spätantike*, Hrsg. von E. Spinelli in Verbindung mit S. Bancalari, Rombach, Freiburg i. Br.-Berlin-Wien].
- MacIntyre, A.C., 1981, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN).
- Moore, G.E., 1972², *Principia Ethica*, trad. it. di G. Vattimo, Bompiani, Milano.
- Riedel, M. (ed.), 1972-1974, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Rombach, Freiburg.
- Russell, D.C. (ed.), 2013, *The Cambridge Companion to Virtue Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Spinelli, E., 2002, *Hans Jonas: il mondo antico e i problemi della libertà*, "ChaosKosmos" 3: 1-15.
- Spinelli, E., 2022, *Tempo antico: Hans Jonas e il Timeo di Platone*, in S. Bancalari-E. Spinelli (a cura di), *La dimensione filosofica del tempo in Hans Jonas*, "Syzetesis" 9: 81-96.
- Uhlemann, B., 2001, *Le Nachlass de Hans Jonas aux Archives philosophiques de l'Université de Costance*, "Études phénoménologiques" 17/33-34: 155-162.
- Volpi, F., 1980, *La rinascita della filosofia pratica in Germania*, in C. Pacchiani (a cura di), *Filosofia pratica e scienza politica*, Francisci, Abano Terme: 11-97.

A False Binary?

Hans Jonas's Concept of Jewish and Christian Philosophy

Giuseppe Veltri

Abstract: This essay reassesses Hans Jonas's *Jewish and Christian Elements in Philosophy*, questioning whether the binary between “Jewish” and “Christian” thought is conceptually valid. It argues that “Jewish philosophy” is a modern construct shaped by Christian categories, rather than a premodern self-description. While Jonas presents Western thought as a tension between Athens and Jerusalem, the essay contends that Christianity mediated Jewish ideas, thereby blurring this duality. It further critiques Jonas's focus on biblical Judaism, introduces alternative perspectives such as continuous creation, and questions his genealogy of voluntarism. Ultimately, it argues that Western philosophy emerged from asymmetrical, intertwined traditions rather than from a clear-cut binary.

Keywords: Hans Jonas, Jewish Philosophy, *Creatio ex nihilo et continua*, Voluntarism, European Thought.

The question of how to conceptualise Jewish philosophy – and of its place within the general history of philosophy –

could easily fill entire shelves and repositories with essays, commentaries, and scholarly disputes. It is therefore hardly surprising that no consensus exists regarding the very existence of a philosophy that can legitimately bear such qualifiers as “Jewish”, “Hebraic”, or “pertaining to Judaism” in either a historical or an intellectual sense.

The issue remains unresolved even when one attempts to ground it in the distinction between internal and external perspectives on the object of inquiry. Neither the adoption of an internal standpoint nor the self-conscious positioning of a Jewish philosopher or historian who situates himself – historically or analytically – outside the Jewish tradition allows for the attainment of a genuinely neutral vantage point. The etic/emic dichotomy, though widely problematized and in part rejected in contemporary sociological and anthropological discourse¹, engages this problem in a structural rather than incidental manner. It becomes particularly salient when one confronts the far-from-settled question of the very existence of a Jewish religion or a Jewish theology in a strict sense; that is, one grounded in religious texts, practices, and traditions. The difficulty lies not merely in defining the object of inquiry, but in the epistemological presupposition that enables – or prevents – its recognition as a coherent and autonomous analytical category (Veltri 2018).

Hence, there is no consensus regarding the emergence of the concept itself (Veltri 2018: 69-145). The term “Jewish philosophy” was not employed by Jewish authors prior to

1. On the topic of Greek thought and the Jewish tradition in Jonas, see Fossa 2017.

the nineteenth century, when it was taken up by Leopold Zunz, the so-called father of the *Wissenschaft des Judentums*, or “Science of Judaism” (Veltri 2023). Zunz, a Jewish philologist, adopted the term from Christian scholarly literature, where it had already been coined and appropriated in earlier centuries as part of broader attempts to classify Jewish intellectual traditions according to philosophical categories familiar to Western thought.

I shall not enter into this complex debate here, referring instead to my own and others’ studies that have addressed the problem in detail (Veltri 2018). I wish to underline only one general aspect. In Hellenistic Judaism, particularly within the Alexandrian milieu, and later in early Christianity, a widespread belief emerged: namely, that philosophy was nothing other than the wisdom of Moses, and that it had therefore served as the matrix or origin of Greek thought. Yet it remains unclear whether this supposed union between Athens and Jerusalem was intended to privilege one over the other. What matters is that already in antiquity, there was a lively debate concerning the origins of Greek wisdom and its possible connection with the Mosaic tradition. During the Middle Ages – especially through the mediation of Arabic and Islamic philosophers – the question resurfaced in new forms. Strikingly, however, no Jewish thinker, from Isaac Israeli to Ovadiah Sforno, ever referred to himself as a Jewish philosopher.

In Christianity, which was deeply indebted to Alexandrian Judaism, the belief persisted that Greek wisdom was derived from Hebrew wisdom – a notion we also find echoed in Jewish thinkers such as Maimonides (Veltri 2018). It must nevertheless be acknowledged that the rise of kabba-

listic writings further encouraged this tendency, and it is therefore not surprising that Christian intellectuals were among the first to coin and propagate the very theme of a “Jewish philosophy”.

1. Questioning Jonas's Binaries

When Hans Jonas began his reflections on the essence of philosophy with reference to Judaism, the field was already well established and by no means barren. By that time, a significant body of literature had emerged that considered the philosophies of minorities and the tension between the universal and the particular – an opposition that touches philosophical language's very claim to absoluteness. This brief essay is exclusively devoted to selected aspects of Jonas's study *Jewish and Christian Elements in Philosophy: Their Share in the Emergence of the Modern Mind*².

From a literary point of view, the present contribution takes the form of a commentary on Jonas's text, offering a structured summary of some of his arguments. Readers already familiar with Jonas's essay will recognise certain formulations, which are intentionally retained not for the purposes of imitation or quotation, but in order to preserve the *ductus* of the text and to more accurately convey his ar-

2. Originally presented at the International Congress of Learned Societies in the Field of Religion, held in Los Angeles in September 1972, and included in Robinson 1972, subsequently published in “Social Research” 15 (1973) and revised and republished in Jonas 1974. Note taken from Jonas 1974: 21, unnumbered footnote. On his essay, see also Kajon 2018, and, with more focus on Jewish philosophy and the creation, also Zafrani 2017.

gumentative intention. My own reflections and critical interventions will be clearly signposted and explicitly distinguished from the reconstructed argument, so as to avoid any confusion between exposition and interpretation.

According to Jonas, Western civilisation is characterised by a dual constitutive heritage deriving from Judaeo-Christian and Graeco-Roman antiquity, a combination that is historically unique and structurally formative for European intellectual history. This dual inheritance has generated enduring internal tensions that have shaped Western modes of self-reflection, particularly since the emergence of historical-philosophical consciousness in modernity. Both components must therefore be regarded as integral to any adequate understanding of Western thought.

Jonas rightly emphasises a duality, yet his account ultimately collapses this distinction into a single, monolithic complex. As he writes:

Judaism and Christianity in themselves are distinctly separate, to be sure; but when considering them as elements of the Western tradition, we must bear in mind that Christianity alone, or almost alone, transmitted the Jewish share – simply by what it contained of Judaism in its own original constitution, or by what it later appropriated from it into its own armory when both had their encounter with philosophy³.

If Christianity is indeed the sole vector of transmission, the attentive reader is compelled to ask where the purported binarity actually resides. The very opposition between

3. Jonas 1974: 22.

Athens and Jerusalem is itself a Christian construction – a distinction already articulated by Tertullian, yet absent from the biblical corpus, both canonical and deuterocanonical, as well as from Hellenistic Judaism and rabbinic literature. In short, this duality is not an original feature of those traditions; rather, it is a retrospective theological reordering that projects Christian categories onto the past and thence onto the entirety of Western intellectual history⁴.

In contrast to the position of Emmanuel Levinas⁵, I maintain that this contraposition is absent from the Talmud and Midrash, as well as from early medieval Jewish writings. Maimonides does address the notion of alienated wisdom, yet he does not posit a fundamental opposition between revelation and philosophical reason. For him, the Greeks appropriated – or “stole” – wisdom; they did not set it in principled contradistinction to revelation.

Yet Jonas correctly perceived the difficulty of disentangling Jewish elements from the Christian strand that transmitted them, and he recognised the deeper problem posed by the relation between revelation and philosophy. On his account, Judaism and Christianity define themselves through revealed truth, whereas philosophy is grounded in reason. This binary tension raises a decisive question: Can religious elements properly belong to philosophy, or do they constitute an intrusion that compromises philosophical autonomy? If the latter, then studies of Jewish and Christian influences would be primarily historical, documenting external interference rather than genuine philosophical integration.

4. Veltri 2001; 2013: 23-40.

5. See Veltri 2013: 240-251.

Nevertheless, even if the labels “Jewish philosophy” or “Christian philosophy” are ultimately judged to be contradictory, acknowledging that contradiction is itself a philosophical achievement. Sustained engagement with revealed truth forced philosophy into radical self-reflection, permanently altering its character, sharpening its critical awareness, and transforming the climate of philosophising in ways that distinguish it from the relative moderation of ancient thought.

Having thus set aside an initial false binarism between Christianity and Judaism, Jonas proceeds to articulate a second one: the assumed antinomy between faith and reason. In doing so, he keeps in view the fact that both movements ultimately presuppose a form of faith – one that may come into tension with the rationality that is taken to guide philosophical inquiry. This implicit symmetry, however, risks obscuring the distinct epistemic functions that faith and reason assume within different intellectual and religious traditions, thereby reinforcing an opposition whose historical and conceptual validity remains far from self-evident.

Jonas’s reflection is more complex than it might initially appear, for he downplays the Jewish influence on Christianity on the basis of a simple yet decisive observation: whereas philosophy can be historically dated and located, religion consists of intertwined elements which, once they enter philosophical reflection, are difficult to analyse in their precise genealogy. In other words, the relationship between faith and reason becomes philosophically significant when religious themes penetrate conceptual reflection. At first, they may function as dialectical counterpoints; over time, however, they are assimilated, since philosophy is practised

by historically situated agents. Motifs deriving from revelation may thus be integrated into philosophical discourse, detach themselves from theological authority, and be reformulated as autonomous concepts – a process that modernity would describe as “secularisation”. One may therefore speak of Jewish or Christian elements within philosophy without positing a distinctively “Jewish” or “Christian” philosophy in a strict sense.

Jonas, in this respect, is tracing the trajectory of Christian intellectual development rather than that of Judaism – apart, perhaps, from Alexandrian Judaism, which in certain respects flowed into early Christianity. The authority to which he ultimately appeals is therefore a Christian one: an authority embodied in the institutional continuity of the Church and in its capacity to define doctrine.

Judaism presents a markedly different configuration. In antiquity and well into the medieval period, it had no centralised theological authority that could be compared to the Church. Normativity was articulated primarily in halakhic terms, and even then through a plurality of schools and academies that frequently stood in open disagreement with one another. Authority emerged from dialectic, from debate, from the cumulative weight of interpretation – not from a single magisterial voice capable of imposing doctrinal closure.

The Middle Ages did not fundamentally alter this structure. Maimonides, for example, gathered the vast sea of knowledge dispersed throughout rabbinic literature and reshaped it into a coherent and architectonic system. He did so in two complementary works: in the *Moreh Nevukhim*, written in Arabic to address the intellectually educated

elite beyond the confines of the rabbinic world, and in the *Mishneh Torah*, composed in Hebrew to reach his colleagues within the rabbinic establishment. In both cases, however, he deliberately refrained from citing his sources or reproducing the halakhic debates underlying his conclusions.

Ordinarily, a philosophical treatise or a halakhic code would require extensive commentary, references, and dialectical engagement. Maimonides instead presents himself as the voice that systematises and concludes. The intricate discussions of earlier generations – the dialectical labour of the Talmudic sages and the Geonim – are absorbed into a lucid synthesis that aspires to clarity and finality. Yet this very strategy reveals both the strength and the vulnerability of his project. Without the centuries-long process of argumentation, clarification, and controversy that preceded him, such a synthesis would not have been possible. His authority rests entirely upon the intellectual groundwork laid by others.

For this reason, despite his immense influence, Maimonides never established an authority comparable to an Aristotelian *ipse dixit*. His rulings and philosophical positions were received, debated, contested, and sometimes openly opposed. This applies not only to Halakhah, but also to philosophy. Authority in Judaism remained fundamentally dialogical and juridical rather than dogmatic and doctrinal: grounded in interpretation and legal reasoning rather than in the definitive pronouncement of a centralised theological institution.

Hence, it is difficult to identify an analogous structure to Christian dogmatic authority within Judaism. Secularism, accordingly, emerged from different sources and rest-

ed on different foundations, closely tied to the processes of emancipation. However, this is a broader issue, one that lies beyond the scope of the present argument. Judaism and Christianity follow different paths.

Yet a further difficulty remains, according to Jonas: distinguishing, within Western thought, what is specifically Jewish from what is Christian. Christianity largely mediated the transmission of Jewish ideas to the West, thereby limiting the possibility of an independent Jewish philosophical influence. Even where there was a direct impact, reception occurred through Christian intellectual categories, producing hybrid formations. Identifying specifically Jewish elements thus requires an analytical disentanglement of components that were historically perceived as inseparable.

This is the pivotal point of Jonas's entire argument. Although he begins from the premise that Christianity served as the vector of Jewish philosophical transmission, he ultimately relativises its role by granting philosophical relevance primarily to ideas of Jewish origin. Elements inherited from Judaism – above all the doctrine of creation and its implications for natural theology and anthropology – proved amenable to philosophical elaboration. By contrast, specifically Christian doctrines such as incarnation, the Trinity, and salvation largely resisted rational assimilation and remained classified as suprarational mysteries. Thus, within a predominantly Christian intellectual framework, it was the Jewish component that exercised the more substantial philosophical influence. Only in modern speculative philosophy, most notably in Hegel's philosophy of Spirit and history, did themes such as incarnation receive systematic

philosophical treatment – and even then only through radical conceptual transformation.

In fairness, it must be clarified at precisely this point in the argument that the “Judaism” envisaged by Jonas is not the Jewish tradition as understood by the rabbis, the medieval masters, or early modern authorities, but solely and exclusively the Bible. The entire discourse of the Oral Torah – that is, the Talmud, the Midrash, and halakhic literature – is not taken into account. This omission is truly critical, for classical and medieval Judaism consistently maintained that the Written Torah is inseparable from its oral counterpart. Nor are Philo or the Jewish Graeco-Hellenistic tradition cited or meaningfully considered. This narrowing of perspective has significant consequences, not least for the interpretation of *creatio ex nihilo*, which becomes conceptually truncated when detached from the doctrine of continuous creation, as will be shown below.

2. “Creatio ex nihilo” and “creatio continua”

It is hardly surprising that Jonas places particular – and exclusive – emphasis on the doctrine of *creatio ex nihilo*, because in his view, it is the decisive element in the history of Jewish philosophy in Christian garments. Transmitted to Western philosophy through Christianity yet rooted in biblical thought, creation represents, for him, the most significant Jewish contribution to the philosophical tradition. Its most controversial claim – that the world had a beginning in time – directly challenged the classical philosophical consensus, shared by Aristotelian and Neoplatonic systems,

according to which the world is eternal and co-eternal with the divine principle. What might at first seem a merely temporal disagreement in fact revealed profoundly divergent ontological frameworks.

In classical philosophy, the doctrine of the world's eternity underpinned an all-encompassing metaphysical system: the cosmos was conceived as the necessary outflow of a rational and immutable divine principle, integrated with it in a continuous hierarchy of intelligible being governed by necessity. I will not cite the extensive secondary literature on this matter in the present essay, since the trajectory outlined by Jonas follows a well-established path in the history of philosophy and in the historiography of both Christian and Jewish thought.

The biblical affirmation of creation unsettled this structure. By positing a beginning in time, it did not merely introduce a chronological disagreement, but called into question the foundations of classical metaphysics, substituting contingency for necessity, will for intellect, and singularity for universality. Although the revealed character of creation could not be fully assimilated into philosophical reasoning, its conceptual implications gradually reshaped philosophical reflection from within.

Over time, this tension eroded the classical continuum linking God and the world and opened the way to a new configuration of thought. The growing separation between the divine and the cosmos contributed decisively to the modern split between philosophy of nature and philosophy of the subject. In this respect, the biblical challenge to the eternity of the world signalled a profound reorientation of Western philosophy as a whole.

At the close of the prolonged confrontation between biblical creationism and classical metaphysics, Francis Bacon could still contrast ancient philosophy – which viewed the world as an image of God – with biblical revelation, which denied divinity to the world and reserved the *imago Dei* for humanity alone. Whatever the sincerity of Bacon’s appeal to Scripture, the enduring force of biblical monotheism decisively reshaped philosophy and science⁶. By lowering the ontological status of nature, it weakened the classical vision of a graded, quasi-divine cosmos⁷.

This shift was gradual. Medieval thinkers initially adopted Neoplatonic and Aristotelian frameworks, yet philosophy re-emerged within a religious horizon in which the eternity of the world became a theological challenge. Theologians responded philosophically. In Islamic *Kalam*, contingency rather than necessity defined reality: if the world necessarily followed from God, then its structure would be deducible *a priori*. Since it is not, it must result from divine will. Contingency thus became evidence of creation – but at the cost of threatening causal intelligibility.

The Islamic philosopher Al-Ghazālī radicalised this position by denying necessary connections in nature: events follow one another, but causality belongs to God alone. This occasionalism anticipated later scepticism. Maimonides answered by preserving both creation and rational order: while the world as a whole is contingent, its internal relations follow necessary laws once established. Natural causal-

6. I will not repeat Jonas’s footnotes here; they can easily be found online in Jonas 1974.

7. On the topic of the *imago Dei* in Jonas, see Settimo 2023.

ity applies *intra mundum*, not to the relation between God and creation. Reason cannot prove *creatio ex nihilo*, only its plausibility – an epistemic boundary later echoed by Kant.

Thomas Aquinas advanced the debate by distinguishing *creatio ex nihilo* from temporal beginning. Creation from nothing, he argued, is rationally demonstrable even if the world's beginning in time is not. Yet Christian mysteries – the Trinity, incarnation, resurrection – remain suprarational: reason can show only their non-contradiction. Faith thus assumes primacy where intellect fails, sharpening the dialectic between reason and revelation and preparing the path towards late medieval voluntarism.

The argument from contingency identifies createdness negatively: the world lacks the necessity classical metaphysics attributed to it. This entailed a deliberate devaluation of nature, grounding its absolute dependence on God. *Creatio ex nihilo* radicalised this dependence: what arises from nothing requires continuous divine conservation. However, dialectically speaking, this negativity yielded a positive revaluation of individuality. If matter is created, then God knows and wills particulars; individuals are not mere instantiations of universals, but directly intended beings. This emphasis, converging with nominalism, elevated knowledge of particulars and reshaped ontology and epistemology. *Creatio ex nihilo* also transformed the concept of matter. No longer pure potentiality, matter became positively actual, sharply distinguished from nonbeing. This ontological elevation prepared the way for modern science, in which matter is treated as an autonomous component of reality rather than a metaphysical abstraction.

More importantly – and this is what I wish to emphasise

here – Jonas does not sufficiently consider a further doctrine of creation: one that likely emerged from a synthesis of creationism and the eternity of matter, and which proves highly relevant for understanding Renaissance philosophy. Having already treated this theme in another essay written for a Festschrift (Veltri *forthcoming*), I shall confine myself here to summarising its principal elements.

Ancient cosmology is structured around a basic opposition: creation with a temporal beginning versus the Aristotelian doctrine of the world's eternity. Between these poles lie intermediate positions. Some reject eternity based on revelation, while others affirm the eternity of both God and matter, positing an eternal efficient cause and an eternally caused world. In this latter view – found, for example, in the Jewish-Hellenistic philosopher Aristobulus – creation itself is eternal: God creates continuously, just as He is eternal. The conception is not only Jewish: it can also be found in Augustine («God works even now [*operatur usque nunc*], sustaining and administering creation»)⁸ and it constitutes a pervasive idea at least in Lurianic Kabbalah.

The issue of the creation and conservation of matter extends beyond theology into physics and chemistry. As Antoine-Laurent de Lavoisier famously declared, «rien ne se perd, rien ne se crée, tout se transforme» (nothing is created or destroyed, only transformed); this maxim provides the foundational articulation of the modern law of the conservation of matter. Its philosophical roots, however, reach back to pre-Socratic thought. As Simplicius reports, Anax-

8. «Quomodo nobis jam nota sunt in eis operibus, quæ Deus usque nunc operator»: *De Genesi ad Literam*, in Augustine 1836: 321, 422a.

agoras maintained that nothing truly comes into being or passes away; what appears to be generation or destruction is merely the mixing and separation of existing elements. This claim – that generation and corruption are not true ontological events, but merely structural transformations within pre-existing being – anticipates the principle of the conservation of matter, which later reappears in both metaphysical and proto-scientific contexts.

Creatio ex nihilo and the conservation of matter were also discussed by Jewish philosophers. The Venetian rabbi and philosopher Simone Luzzatto adopts this principle and incorporates it into his own philosophical framework. In *Socrate, ovvero dell'humano sapere* (1651), he extends the idea of persistence without annihilation to the problem of the world's origin. For Luzzatto, both *creatio ex nihilo* and the doctrine of eternal matter are equally unprovable – equally “impossible” – metaphysical hypotheses⁹.

The theme of *creatio continua* and the conservation of matter was a central preoccupation of seventeenth-century philosophy, as even a cursory reading of Francisco Suárez, Descartes's *Meditationes*, or – after Simone Luzzatto – Nicolas Malebranche readily shows. Within a broadly traditional theological framework, Luzzatto attributes the origin of the cosmos to an efficient cause endowed with wisdom, goodness, and infinite power. This position is formally compatible with the doctrine of *creatio ex nihilo* and aligns him with medieval Jewish philosophers who rejected the Aristotelian thesis of the eternity of matter. Yet Luzzatto simultaneous-

9. Due to the brevity of this essay, I will not repeat the entire problematic here, which the reader may find discussed in Veltri *forthcoming*.

ly insists that both the doctrine of *creatio ex nihilo* and the eternity of matter are equally “impossible” to demonstrate. In a characteristically sceptical gesture, he suspends doctrinal closure and privileges inquiry over metaphysical dogmatism.

Luzzatto’s real interest lies not in the metaphysics of divine production, but in the dynamics of corporeal elements. Generation and corruption affect only composites; the primordial constituents remain stable, indivisible, and incorruptible. In this respect, he echoes Lucretian atomism, in which nothing arises from nothing and all change results from the recombination of eternal elements. The sceptical inflection he gives to this framework may be seen as a distinctively Jewish contribution to early modern philosophies of matter – one that brackets questions of divine activity and the eternity of matter alike, and instead foregrounds the epistemic limits of metaphysical speculation.

Returning to Jonas, it seems to me that *creatio ex nihilo* is not the most suitable locus for demonstrating the transmission of a philosophy of creation as a specifically Jewish philosophy. Precisely on this question, Judaism and Christianity stand in striking proximity. In both the Thomistic synthesis, corroborated by his quotation of Maimonides, and the broader doctrine of divine conservation, the metaphysical structure is largely shared. The world’s dependence on God, the distinction between Creator and creation, and the insistence on ontological contingency form a common conceptual framework. At this point, it is therefore difficult to isolate a distinctly Jewish philosophical contribution that would not already appear within a Christian articulation of the same doctrine.

3. The Concept of the (Divine) Will

Jonas continues his argument by emphasising that at the centre of these medieval and early modern developments stands the concept of the will. The will becomes the principle that explains contingency and individuality: it is the power that chooses existence over nonexistence. Whereas the intellect apprehends universals and remains tied to the order of essence, the will mediates the transition from essence to existence and thus grounds the facticity of the world. Creationist theology therefore foregrounded the divine will as the ultimate source of contingency – a move that found its philosophical counterpart in the elevation of the human will as a metaphysical category. From Augustine's anthropology through Jewish and Islamic creationist traditions, and culminating in late medieval and early modern voluntarism, a distinctively Western metaphysics of the will emerged from the sustained dialectic between biblical faith and Greek intellectualism. Within this synthesis, the Jewish contribution is primarily metaphysical, tied to the doctrine of creation and transmitted through the Arabic-Jewish intellectual sphere.

Jonas proceeds by arguing that the specifically Christian contribution – shaped above all by Augustinian theology – is more existential and interiorised, centring on the drama of the self, sin, and redemption. While Jewish thought consistently affirmed human freedom of will, it neither elevated the will to absolute primacy nor embraced the radical voluntarism that later characterised parts of Christian theology. Nor did Judaism cultivate the same suspicion towards nature or concentrate eschatology so exclusively on

the fate of the individual soul. Christianity, by contrast, intensified both voluntarism and individualism. Anchored in the doctrines of incarnation, original sin, and salvation – especially as interpreted through the Pauline-Augustinian lens – it radicalised the subjective dimension of human existence and cast it in stark, binary terms. Thus, although voluntarism and individualism originated within the Jewish confrontation with Greek intellectualism, it was within the Christian context that these motifs were sharpened, absolutised, and transformed into decisive forces in the formation of Western philosophical self-understanding.

Jonas pushes his argument further by showing how the medieval debate over universals culminated in the triumph of individualism through nominalism, while voluntarism reached its most systematic articulation – independently of nominalism – in the thought of John Duns Scotus. Scotus asserted the primacy of the will over the intellect on both the human and divine levels. In human cognition, the will initiates and directs the activity of the intellect, determining its objects and ends; intellectual insight, when it influences volition at all, does so only in the service of an antecedent and sovereign will. The will thus becomes first in the order of causality and actuality, radically free, self-determining, and not bound by the necessities of essence.

This primacy of the will, Scotus adds, entails a profound epistemological shift. Large portions of natural theology, together with the central mysteries of Christianity, are declared rationally indemonstrable and assigned to the sphere of faith – conceived now as an act of will rather than of intellect. Even beatitude is relocated to the volitional domain, breaking decisively with the classical and scholastic tradi-

tion that identified fulfilment with knowledge. At the same time, Scotus enhances the cognitive dignity of individuality by introducing *haecceitas* (“thisness”) as a formal principle intrinsic to each being. Individual existence, understood as “ultimate reality”, becomes a perfection rather than a defect, enabling the intellect to know singulars as such. This move further undermines classical essentialism while preserving a minimal but robust realism.

More consequential still is Scotus’s doctrine of the divine will. God’s will is absolutely sovereign, constrained only by logical consistency, and the laws of nature and morality are valid solely because God wills them. Moral norms thus derive not from intelligible essences, but from divine volition. This reverses the classical, Socratic position – according to which the good is good independently of will – and establishes a fundamental linkage between value, will, and power.

Within a theological framework, this voluntarist grounding of normativity remains stable because divine wisdom, though inscrutable, is trusted. Once that framework dissolves, however, the structure collapses. With the disappearance of the divine will as guarantor, normativity can only be grounded in human will and power. What began as an exaltation of divine sovereignty thus culminates paradoxically in the human assumption of value-creation without objective guidance. Through the combination of Scotus’s legacy and nominalism, the medieval distinction between natural and instituted law was first erased in favour of divine institution and then reduced to human institution alone. This shift marks a decisive transition from medieval to modern thought and reveals the latent “explosive” potential of voluntarism in the history of Western philosophy.

Up to this point, we have followed Jonas's rhetorical construction. His analysis is extraordinarily dense – so dense, in fact, that any concise presentation inevitably simplifies it. Yet it is precisely within this density that in my view, a decisive omission becomes visible: Jonas does not clearly articulate the fundamental distinction that underlies the modern concept of individualism. He speaks of consciousness, but he does not fully develop its intrinsic binarity – the tension between moral consciousness and epistemological consciousness.

It is certainly true that the moral sense of *conscientia*, as formulated in Latin philosophy and later transformed by Augustine, became dominant in medieval psychology. Within this framework, conscience primarily functions as an inner tribunal, the site of moral judgement and responsibility before God, and thus as an ethical category. But the decisive shift occurs elsewhere. The foundation of the modern concept of individual consciousness may indeed be linked to voluntarism, yet voluntarism explains only the moral dimension of inwardness. The emergence of the modern knowing subject requires a different transformation: Descartes's introduction of an epistemological notion of consciousness or perception¹⁰.

With Descartes, *conscientia* is no longer merely the awareness of moral action; it becomes the principle of epistemic certainty. The *cogito* is not simply an act of reflection, but the foundational ground of knowledge itself. The individual thus emerges not only as a moral agent, but as a knowing subject – the locus in which truth is validated. It is in this

10. Barth 2013; Hennig 2007; Diemer 2017.

displacement from the ethical to the epistemological that the modern concept of the individual takes shape.

Far-reaching consequences follow from this transformation, including the emergence of new sciences of the human being, such as medical psychology, and, more broadly, the methodological centrality of subjectivity in modern knowledge. Consciousness ceases to be merely an inner moral forum; it becomes the constitutive structure through which reality is accessed and verified.

For this reason, I cannot fully agree with the Jonasian perspective that interprets Christianity primarily through its moral dimension without sufficiently accounting for the trajectory by which early modern scepticism both challenged and reshaped inherited theological categories, thereby contributing to the formation of modern epistemology. To reduce Christianity to its ethical function is to overlook the complexity of its conceptual transformations and the role they played in the genealogy of Western individualism.

Conclusions

Jonas ends his study without dogmatism, fully aware that the questions he raises resist definitive closure. He maintains that the trajectories set in motion by the encounter between Jewish-Christian revelation and Greek philosophy extend deep into modern and contemporary thought. Their imprint can be seen in the Baconian fusion of knowledge and power, in Descartes's elevation of the autonomous ego and its epistemic insecurities, in Nietzsche's doctrine of the will to power, and in Heidegger's fundamental ontology.

Within this long development, Kant represents a decisive attempt at synthesis. His moral philosophy unites voluntarism and rationalism in the categorical imperative, which draws simultaneously on a Hebraic conception of unconditional normativity, a transformed Christian notion of moral autonomy, and a classical grounding in universal reason. For Jonas, Kant exemplifies a broader pattern: throughout the history of Western philosophy, the classical intellectualist tradition remained the dominant current, while Jewish-Christian elements entered as catalytic forces that reshaped but never replaced it.

The final and most ambitious effort to reconcile these traditions appears in Hegel's dialectical system. At a moment when both Christian and classical sources were losing their immediate authority, Hegel constructed a philosophical framework capable of absorbing even the one Christian doctrine that had long resisted conceptual assimilation: incarnation. In Hegel and his successors, this doctrine re-emerges in a secularised form as a philosophy of history in which redemption becomes immanent to the historical process. Although this bears certain affinities with Jewish messianism, Jonas argues that the idea of history as a self-operative medium of salvation is more plausibly rooted in Christian theology, particularly in the notion of the Spirit's activity between incarnation and consummation.

For this reason, any sharp distinction between Jewish and Christian elements within the Western tradition must remain provisional. Yet one conclusion clearly stands out: the formative encounter between Athens and Jerusalem continues to shape modern philosophical self-understanding. The distinctive trajectory of Western civilisation can

be traced to this historically contingent but decisive meeting of two unique intellectual constellations. From it, there emerged the characteristic tensions that define Western thought – between rationalism and voluntarism, universality and individuality, theory and *praxis*. Whether this configuration ultimately enriches or distorts philosophical reflection remains an open question, but it explains why Western philosophy developed along a path unlike that of any other civilisation and why its unresolved tensions continue to structure the present.

Until now, we have been following Jonas's argumentation. He is certainly correct in emphasising that the Christian and Jewish elements within the Western tradition are not cleanly separable. The two traditions developed through mutual borrowings, intersections, and – at times – explicit or implicit appropriations of concepts and intellectual materials judged suited to their respective worldviews. Ideas migrated, were reframed, and were absorbed into new theological and philosophical constellations. The boundaries between “Jewish” and “Christian” elements are thus historically porous rather than doctrinally fixed.

The use of shared categories to interpret reality and the past is therefore not merely a sign of doctrinal convergence. It also reflects a strategic and, in some respects, sceptical accommodation: the selective adoption of conceptual tools from surrounding traditions in order to secure the survival and continuity of one's own. This accommodation does not erase difference, but it does complicate any attempt to draw a rigid line between dual inheritances. What appears as a dual tradition is often the result of layered transmissions, asymmetrical power structures, and reciprocal reinterpretations.

The more decisive factor, however, is historical rather than purely conceptual. For centuries, Christianity functioned as the dominant, institutionalised religion of the West. Through its universities, ecclesiastical structures, and philosophical curricula, it transmitted its theological assumptions as the normative intellectual framework of European culture. Judaism, by contrast, lacked comparable institutional power within the same cultural sphere. Its philosophical production was often marginal, mediated, or dependent upon external intellectual frameworks. Consequently, what later appears as a “Christian” philosophical achievement may in part rest upon earlier Jewish contributions that were transmitted, transformed, and ultimately absorbed into Christian intellectual systems¹¹.

In conclusion, Jonas is right to insist that the Western tradition cannot be neatly divided into Jewish and Christian components, and that its characteristic tensions – between rationalism and voluntarism, universality and individuality, and theory and praxis – arose from their long and complex entanglement. Yet the historical asymmetry between the two traditions, together with the strategic accommodations that shaped their mutual exchanges, means that the genealogy of Western thought cannot be reconstructed simply by tracing doctrinal lines of descent. What we call “Western philosophy” is the product of a layered and uneven process of transmission, reinterpretation, and institutional consolidation. Its distinctive trajectory – unlike that of any oth-

11. This by no means implies that Jonas failed to perceive the danger inherent in the Christian appropriation of Judaism, nor the complexity of the Jewish response, oscillating between emancipation and Zionism. See Wiese 2007.

er civilisation – emerged from the contingent but decisive encounter between Athens and Jerusalem, an encounter whose unresolved tensions continue to shape the present.

References

- Augustine, St., 1836, *De Genesi ad Litteram*, in the Benedictine Fathers (eds.), *Sancti Aurelii Augustini Hipponensis episcopi Opera Omnia*, pars 3, Gaume Fratres, Paris: 321d-422a.
- Barth, C., 2013, *Leibnizian Conscientia and Its Cartesian Roots*, “*Studia Leibnitiana*” 43/2: 216-236.
- Diemer, A., 2017, *Bewußtsein*, in J. Ritter-K. Gründer-G. Gabriel (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie Online*, Schwabe, Basel; <https://doi.org/10.24894/HWPh.46> (accessed February 14, 2026).
- Fossa, F., 2017, *Ancient Wisdom and the Modern Temper: On the Role of Greek Philosophy and the Jewish Tradition in Hans Jonas’s Philosophical Anthropology*, “*Philosophical Readings*” 9/1: 55-60; <https://doi.org/10.5281/zenodo.826109>.
- Hennig, B., 2007, *Cartesian Conscientia*, “*British Journal for the History of Philosophy*” 15/3: 455-484.
- Jonas, H., 1974, *Jewish and Christian Elements in Philosophy: Their Share in the Emergence of the Modern Mind*, in Id., *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ: 21-44.
- Kajon, I., 2018, *Jewry and Judaism in Hans Jonas*, Hans Jonas Institut; https://hansjonasinstitut.de/files/2018/06/KAJON_Siegen-2018.docx (accessed February 15, 2026).
- Robinson, J. (ed.), 1972, *Religion and the Humanizing of Man*, Council on the Study of Religion, Waterloo, ON.
- Settimo, L., 2023, *Hans Jonas’s Reflections on the Human Soul and the Notion of Imago Dei: An Explanation of Their Role in Ethics and Some*

- Possible Historical Influences on Their Development*, “History of European Ideas” 49/5: 870-884; <https://doi.org/10.1080/01916599.2022.2164600>.
- Veltri, G., 2001, *Atene e Gerusalemme: Il contrasto tra ermeneutica e filologia critica nell'opera di Friedrich August Wolf*, “Laurentianum” 42: 53-65.
- Veltri, G., 2013, *Language of Conformity & Dissent: The Imaginative Grammar of Jewish Intellectuals in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Academic Studies Jewish Press, Boston, MA.
- Veltri, G., 2018, *Alienated Wisdom: Enquiry into Jewish Philosophy and Scepticism*, De Gruyter, Berlin-Boston.
- Veltri, G., 2023, “Philosophy, the Unrivalled Majesty”: An Analytical and Historico-Philological Reading of Leopold Zunz’s Criticism of (German) Philosophy, “Bollettino della Società Filosofica Italiana” 7: 26-49.
- Veltri, G., forthcoming, *Jewish Endurance and the Conservation of Matter: Simone Luzzatto’s Social Meta/Physics and Its Contradictions*, in N. Garshtein-S. Harvey-G. Veltri (eds.), *Studies and Texts in Medieval Jewish Philosophy and Science*, Brill, Leiden.
- Wiese, C., 2007, *The Life and Thought of Hans Jonas: Jewish Dimensions*, Brandeis University Press, Waltham, MA.
- Zafrani, A., 2017, *Jüdische Philosophie*, in D. Böhler-B. Herrmann (eds.), *Jonas-Handbuch: Leben–Werk–Wirkung*, J.B. Metzler, Stuttgart: 57-65.

Hans Jonas: Identity and “Othering”

Gereon Wolters

Abstract: This paper primarily examines the biography of Hans Jonas from the perspectives of identity and “othering”. Originally a sociological concept associated with a person’s or group’s identity, it has more recently become a central concept in philosophy as well. The paper investigates Jonas’s national identity, in relation to corresponding processes of othering, as well as his linguistic identity. Despite the profound traumas he endured – most notably the Shoah, which claimed his mother’s life – Jonas maintained his German linguistic identity. Perhaps this was also the decisive reason why he decided to bequeath his scholarly estate to the Philosophical Archive at the University of Konstanz.

Keywords: Hans Jonas, Identity, Othering, Palestine, Nazism.

1. Introduction: Identity and Othering

The papers of our volume focus on the *philosophy* of Hans Jonas. I have not contributed much to Jonas research, but

I had the privilege of knowing him personally. Therefore, I would like to discuss not so much his philosophy as his *biography*, particularly from the perspective of identity and “otherness”. As a first step, I would like to take a closer look at these terms, which are central to our topic¹.

“Othering” is one of the terms that Anglophone philosophy, and even more so Anglophone sociology, have bestowed upon us. It developed in the context of postmodern and postcolonial debates, in which the older philosophical concept of identity has recently assumed a central role. The concept of identity – often also referred to as cultural identity – with its group conformity is gradually replacing the concept of universalism coined by the Enlightenment, according to which ideas, ideals, rights and duties etc., should in principle apply to all people. In the context of identity, this basic universalistic idea is replaced by concepts such as race, class, skin color, gender, political affiliation, religion, values, and many others, each with its own ideals, rights, and duties. For every identity concept of “us”, there are, usually more or less stigmatized, “others”, that is, those who belong to a different race, skin color, class, or group. The “other” and the related “othering” are, in a certain sense, the complementary term for “identity”. We can differentiate ourselves from others only if we have a certain idea of ourselves and, above all, of the groups to which we believe we belong.

I’ve done some research in the European languages I understand, but haven’t found an equivalent for “othering”. Even Italian seems to have only a neologism as an equiva-

1. In the following, I draw on Wolters 2020.

lent. On the website² I found that othering «represents the process of making another person or group “other” in a philosophical sense». However, the author must admit: «I can’t find a way to translate this expression into Italian». Finally, he suggests: «Perhaps “estrangle” and “estrangement”».

The scientific treatment of identity concepts occurs in the so-called Social Identity Theory (SIT), which – as far as I know – was founded in the 1970s by Henri Tajfel (1919-1982) and John Turner (1947-2011). Here, social identity is characterized as «that part of an individual’s self-concept which derives from his knowledge of his membership of a social group (or groups) together with the value and emotional significance attached to that membership»³. Or, in the words of the *APA Dictionary of Psychology*: «A conceptual perspective on group processes and intergroup relations that assumes that groups influence their members’ self-concepts and self-esteem, particularly when individuals categorize themselves as group members and identify strongly with the group»⁴.

Peter Herriot provides a striking concrete embodiment of this idea in his book *Religious Fundamentalism and Social Identity: People*

see themselves, at least in part, as having a social identity. I am a pious and faithful Muslim, and God has chosen me to do his will. I am a Bible-believing Baptist, and God has reserved a place in heaven for me. I am a Haredi Jew, and

2. <https://italian.stackexchange.com/questions/14079/come-tradurre-othering-in-italiano> (seen October 2024).

3. Tajfel 1981: 255

4. <https://dictionary.apa.org/social-identity-theory> (seen November 2025).

God honours those like me who scrupulously obey the Torah:
 [...] Social identities direct behavior which relates to groups.
 [...] Such behavior may include conformity with the group
 and cohesion within it, the stereotyping of members of other
 groups, favoritism towards members of one's own group; and
 discrimination against members of other groups⁵.

In this way, social identities become part of the self. But they are «not fixed and static in nature». An important additional consideration is that social identities «can be used to guide behavior». Herriot states:

A social identity will be particularly salient if the similarities within one's own category, and the differences with an out-group, are both maximized. We as group X have to be as much alike as possible, and as different as possible from "them"⁶.

Social psychologists speak of *prototypes*, that express the self-image of group members, and *stereotypes*, which describe members of other groups. «Self-esteem may be gained, not by enhanced status, but simply by the very fact of belonging. These people (in the group) welcome me and accept me as one of them (provided I think, feel, speak, and act as they do). Now I am one of us»⁷. As we have seen, the construction of social or group identity is inextricably linked to a negative complement: the construction of what in English is known as the "outgroup". We talk about "others". Others

5. Herriot 2007: 26 f.

6. Herriot 2007: 30, 32.

7. Herriot 2007: 37.

are excluded from the group. This is what is called “othering”. The exclusion of others at the group level usually also includes individual exclusion.

2. Identity and Othering in Jonas

2.1. *National Identity*

In the following I will take a look at the biography and then at the work of Hans Jonas, using the concepts of identity and othering. How do prototypes of one’s own group and stereotypes of others form? How strong are identity and othering?

One of the most important characteristics of social identity is belonging to a particular country or nation. For most of us, “I’m Italian” or “I’m German” are important criteria of our social and cultural identity. And this respective ingroup, with its prototype, contrasts with the rest of the world as an outgroup, with numerous stereotypes: “Germans..., Italians..., Americans,” etc. Let’s now take a look at Jonas’s national prototype, or rather, let’s see if he has one. In a long autobiographical interview of 1982⁸, the first thing that strikes the eye is that the concept of nation as a criterion of identity plays no role for Jonas. Instead, he speaks of the concept of “homeland” (*Heimat*). He begins by distinguishing between «a very private and intimate concept

8. An abridged version of the interview was broadcast on July 11, 1982, as part of the series “Zeitzeugen des Jahrhunderts” (Contemporary Witnesses of the Century) on German television channel ZDF. A printed version can be found in Jonas 1991.

of *Heimat*, in which one feels at home in a more restricted environment» and a «broader sense of *Heimat* [...], in which country or ethnic or collective environment one feels at home»⁹. For many, this broader concept also includes the “native landscape”. Jonas quickly has to give up: «I grew up in an industrial city on the Lower Rhine, Mönchengladbach, which has no particular scenic attractions; it is located in the Lower Rhine plain, halfway between Düsseldorf and the Dutch border»¹⁰. – As someone who comes from there, I can only confirm Jonas’s assessment of the lack of scenic attractions “in the Lower Rhine plain” and the resulting lack of connection to the landscape.

Young Jonas’s attitude can be interpreted as meaning that his so-called national identity has no *spatial* component. There is no geographical area that young Jonas could call “home” or “fatherland” (*Heimat* or *Vaterland*).

2.2. Jewish Identity

However, it wasn’t just the Lower Rhine’s lack of scenic appeal that prevented Jonas from developing a sense of homeland (*Heimatgefühl*) in the broadest sense. There was also the

early awareness of being an outsider, of not fully belonging [...]. I realized very early, even though there wasn’t strong anti-Semitism in my environment, that I belonged to a special group [...]. The mere fact of being in a class room where I was the only Jewish student was a fact known to everyone and in

9. Jonas 1991: 21.

10. Jonas 1991: 21 f.

no way hidden. [...] I can't say that my classmates were in any way rude to me, not at all, but we were different¹¹.

Jonas mentions the different religious education classes and holidays and continues: «Being different also manifested itself in terms of temperament, it manifested itself in the way I spoke, different from my classmates»¹². Jonas then answers the interviewer's question: «Different in what sense?» – and this answer takes us to Italy:

When I came to Italy for the first time, as a student from Freiburg, and sat in the cafés of Italian cities, and heard the Italians talking around me, and saw them gesticulating, I thought: "Here I am at home; I have a natural aptitude for the way they speak". First of all, I always spoke much louder, I gesticulated, I used my hands to speak, something that German boys didn't do, certainly not those from the countryside. [...] I had a very, very lively relationship with the German language and had a very rich vocabulary, which then found expression in my school essays. This was also a Jewish characteristic. Jews are an extraordinarily verbal people. [...] In this Germanic environment, the greater verbosity or attachment to words of the Jewish people was expressed very strongly¹³.

One could perhaps say that Jonas's *communicative* identity, like his lack of geographical identity, contributed to his lack of a sense of home. Despite his love of the German lan-

11. Jonas 1991: 29 f.

12. Jonas 1991: 30.

13. Jonas 1991: 30 f.

guage, Jonas seems more Italian than German when it comes to performing.

The feeling he himself described as “being an outsider” had already found another central component related to identity in Jonas as a schoolboy – «at the age of 16, 17» he says. Perhaps it also stemmed from the pubescent boy’s resistance to his father. Because Jonas’s father

belonged to the wing of Judaism that wanted the complete integration of Jews into Germany, including German culture. Their organization was the Central Association of German Citizens of the Jewish Faith [*Zentralverein Deutscher Staatsbürger Jüdischen Glaubens*] – a programmatic name. He said: “Judaism is a denomination like Protestants, Reformed and Catholics [...] and we are confessional Jews, but in terms of nationality [*volksmäßig*] and politics we are Germans, German citizens of Jewish faith”. My father was the president of the Mönchengladbach-Rheydt branch of the Central Association of Citizens of the Jewish Faith, and he had to realize that of all the young Jews in Mönchengladbach, the only one who had become a Zionist, and that of his own free will, was his son¹⁴.

His father’s concept of assimilation denied a central component of Jewish tradition: unlike Christian identity, Jewish identity is determined by two components: an *ethnic* one and a *religious* one. The assimilation of German Jews into what was called “Germanness” (*Deutschtum*), as his father argued, meant abandoning the ethnic component of Jew-

14. Jonas 1991: 32 f.

ish identity and retaining only the religious one. The young Hans Jonas contrasted this with the ethnic concept of *Zionism*. This essentially consisted of the Jewish people strengthening or recovering their ethnic identity by forming a state in the Holy Land. Instead of "homeland" or "nation" in the usual sense, the feeling of belonging to the Jewish people – a people still without a homeland – becomes the central component in the formation of young Jonas's identity. He recounts his early years of study, which he began in Freiburg in 1921 at the age of 18:

My solidarity lay with the nascent settlements in Palestine and the Zionist movement in Germany. And my place in the Zionist movement was determined by my membership in a Zionist student organization [...]. We learned Jewish things with great enthusiasm, we learned Hebrew [...] and we talked endlessly about Palestine¹⁵.

With Zionism, a *spatial* component of social identity enters the life of young Jonas for the first time alongside his affiliation with Judaism. However, it concerns a geographical region in which he does not live, or rather, does *not yet* live: Palestine. – On behalf of the League of Nations and following the collapse of the Ottoman Empire, Palestine had been a British mandate territory since 1920. And Jonas is preparing to emigrate: unlike many others, he didn't just talk. He wanted to go to Palestine personally and participate in the building of a Jewish state. He realized that there wasn't so much a need for academics like himself as for solid

15. Jonas 1991: 38 f.

people, like farmers, even though he wanted to work there as a teacher if possible. So, the city boy Jonas decided to learn agriculture.

«After the first four semesters, I thought it was time to do something for the realization [of the Zionist idea], and I hired myself for a season, from spring to late autumn, as an apprentice to a German farmer to learn agriculture». His idea was that «everything I'm learning here in Germany, including philosophy, I will eventually use as a teacher in Palestine. And going to Palestine means being connected to agriculture»¹⁶.

However, he had to realize «that I would never be a good farmer». «It was a great education, but at the same time it confirmed to me that I wasn't cut out for it. I tried it and returned to my studies, ultimately deciding to devote myself to philosophy» (Jonas 1991: 40).

It seems to me that with this negative agricultural experience even the Zionist project of emigrating to Palestine was dead for Jonas. As far as I can see, he himself doesn't mention it. His failure in agriculture laid the foundation for Jonas's great philosophical career. What's significant is that in the publications of this entire period, despite Jonas's intense development of Jewish identity, there is no negative or aggressive othering of his non-Jewish environment.

2.3. *Jewish Identity and Othering*

It probably would have remained that way had the Nazis not seized power in Germany in 1933 and had the persecu-

16. Jonas 1991: 39.

tion of the Jews not followed. Jonas emigrated to England in September 1933 and from there to Palestine in 1935. Due to political circumstances, an option now arose that Jonas had practically abandoned ten years earlier, after his discouraging experience in agriculture in 1923: that of personally participating in the creation of a Jewish state. This meant that the *spatial* component of his identity returned – forcefully – and this time in a concrete form.

Jonas's emigration also marked a turning point from the perspective of *othering*. His Jewish identity had clearly emerged since his final years at high school. But, as already mentioned, his numerous memoirs on the identity prototype do not contain any clear development of a stereotype based on *othering*. The situation was about to change with the development of a new prototype, linked to emigration from Germany and immigration to Palestine.

A year after arriving in Palestine, Jonas joined the Haganah, a military organization of Jewish immigrants, whose primary purpose was to defend Jewish settlements from Arab attacks¹⁷. Here, the Palestinian Arabs were the "others". In hindsight, Jonas must admit that perhaps this "othering" wasn't entirely correct: «Until the Arabs responded forcefully to the Balfour Declaration and the Jewish immigration and land purchases that began with it, we generously ignored their existence. I must confess with shame that I didn't think much of it myself»¹⁸.

17. Cf. "Haganah" in Wikipedia: «Formed out of previous existing militias, the Haganah's original purpose was to defend Jewish settlements against Arab attacks; this was the case during the 1921 Jaffa riots, the 1929 Palestine riots, the 1936 Jaffa riots, and the 1936-1939 Arab revolt in Palestine, among others».

18. Jonas 2003: 76.

With the outbreak of World War II on September 1, 1939, Jonas began an almost desperate effort to convince the rulers of the British Mandate of Palestine to form a Jewish brigade that could participate in the war against Germany. At the same time, he began campaigning among German Jews in Palestine for participation in this brigade, which still did not exist. The Hans Jonas Archive in Konstanz preserves the manuscript of a lecture Jonas gave in various versions. The German title reads: «Unsere Teilnahme an diesem Kriege – Ein Wort an jüdische Männer (September 1939) [Our Participation in This War – A Word to Jewish Men (September 1939)]»¹⁹.

It begins with the words: «This is our hour; this is our war». And he continues:

It is the hour for which we have awaited these mortal years with despair and hope in our hearts: the hour when we would be granted, after having helplessly endured every dishonor and every injustice, every physical robbery and moral desecration of our people, to finally meet our mortal enemy face to face, weapon in hand; to demand redress. [...] This is the war by which alone this evil can be eradicated from the world; without which it would have proliferated without measure or limit, with our destruction in its wake, therefore it is our war. [...] Our willingness to sacrifice must be no less than that of the sons of the states that declared war on Hitlerism. [...] If any nation was challenged to fight by Hitler, it is ours²⁰.

19. PAUK: HJ 5-9-40 – Published in Jonas 2013: 61-76.

20. Jonas 2013: 61.

Interestingly, in this text, the "other" against which war is being called is not "Germany", but, as just quoted, "Hitlerism", or "Hitler's sphere of power", or "Hitler's tyranny"²¹. The word "Germany" does not appear even once in this war discourse. It is also interesting to note that the "we" in this warlike context is not only the Jews, but also the Christians. Jonas says that from an ideal, non-military perspective, this war is «a war of two principles, one of which, in the form of Western Christian humanity, also administers Israel's heritage to the world; the other, the cult of inhuman power, signifies the absolute negation of this heritage». It is an «anti-pagan struggle»²². In short: in this warlike context of 1940, the prototype of Jonas's identity is not only Judaism, but also the Judeo-Christian West, which is called upon to wage war. The stereotype, however, is "pagan Hitlerism". This will change over the course of the war.

In 1940, Jonas's wish came true. Winston Churchill founded a Jewish brigade in the British Army, "The Jewish Brigade Group". Jonas immediately volunteered and initially served «in the Eastern Mediterranean and North Africa». He later participated «in the Italian campaign [...] as an artilleryman, for five long years»²³. And now it is no longer "Hitlerism", but "Germany", that increasingly becomes the object of othering, of stereotype. And once again, Italy shines in a resplendent light: Jonas marches north with the Jewish brigade and learns of the

21. Jonas 2013: 61.

22. Jonas 2013: 70 f.

23. Koelbl 1989: 120.

almost miraculous role that the common Italian population, including the church clergy, had played in saving the Jews. [...] The Italians were never fascists the way the Germans were National Socialists. A completely original humanity was not lost there. Of course, Nazism existed there too. But somehow the common Italian people did not embrace it²⁴.

In his last lecture, a week before his death, on January 30, 1993, at the awarding of the Nonino Prize, he cited the story of the rescue of two Jewish women by the Italian Christian community, which they themselves had told him in Udine. After the completely different positive experiences of his trip to Italy as a student, he said that this story «confirmed forever a love I had already felt for the Italian people in earlier, happier days»²⁵.

The Germans in Italy, on the other hand, were «terrible». They «were actually the dominators, especially after Mussolini's deposition»²⁶. The extent to which “the Germans” had become the focus of Jonas's othering becomes even clearer during the invasion of Germany. Not least, the terrible news that his mother had been killed in Auschwitz in 1942 shaped his relationship with Germany for many years to come:

At least this Germany was destroyed, at least we drove through destroyed cities. I found something right in that. If we had been conscripted into a Germany that hadn't been

24. Jonas 1991: 63.

25. Jonas 1994: 23.

26. Jonas 1991: 64.

destroyed, I don't think the members of the brigade would have been able to refrain from committing acts of violence²⁷.

He also states: «As far as I am concerned, the German people could simply go to hell»²⁸. The only exceptions to this condemnation were a few scholars, whom Jonas visited in 1945, who had not collaborated in any way with the Nazis. These were the theologian Rudolf Bultmann and the philosophers Julius Ebbinghaus and Karl Jaspers. A friendship also developed with his publisher, Ruprecht of Göttingen, although Jonas was not ready for the second volume of *Gnosis und spätantiker Geist*, whose typesetting the publisher had saved during the Nazi era, to be published «in the country that murdered my mother»²⁹. This did not happen until almost a decade later, in 1954.

During the Israeli War of Independence of 1948/49, Jonas was again active in the army «for about a year», this time as a «staff officer in the young artillery. I was demobilized in the spring of 1949»³⁰.

2.4. *The Meaning of Linguistic Identity*

Subsequently, Jonas's Zionist prototype of Heimat slowly dissolved. In an interview shortly before his death, he stated:

The concept of homeland has long been lost to me. First of all, it encompassed my emigration from Germany. The country I

27. Jonas 1991: 64.

28. Jonas 2003: 227.

29. Jonas 2003: 233.

30. Koelbl 1989: 120.

had chosen was Palestine with the prospect of a future Jewish state, which ultimately came to pass – Israel. Then, simple academic fate [...] brought me first to Canada and finally to the United States. So I can't say I still identify with one particular country and say that I feel at home there.

He continued:

One thing is true, however: the German language has always remained my natural means of expression, regardless of everything that has happened [...]. In my private life, this is reflected in the fact that I have always spoken only German with my wife, also originally from Germany, even though we only met in Jerusalem³¹.

The German language may also have been a key reason why his entirely negative stereotype of Germany slowly began to change from the mid-1950s onwards. Although he refused all professorship offers in Germany, his contacts and travels there steadily increased. Lectures, awards, and honorary doctorates piled up. And it seems to me that nowhere was Jonas's philosophical work more intensely received than in Germany, although Italy is not far away. While he had prevented the publication of the second volume of *Gnosis und Spätantiker Geist* in Germany until 1954, he wrote his late major work, *The Principle of Responsibility* (*Das Prinzip Verantwortung*), in German.

It was precisely *The Principle of Responsibility* and its reflections on the philosophy of biology and medical ethics

31. Jonas 1993: 91.

that made a strong impression on me in the 1980s. That's why I decided to take a bold step. I wanted to secure Jonas's scholarly legacy in the new Philosophical Archives at the University of Konstanz. On November 23, 1988, I wrote to Jonas, among other things:

Among the philosophers writing in German (and what a German!) and originally from Germany, you, most esteemed Mr. Jonas, have made your vast historical-philosophical erudition, combined with broad scientific knowledge, fruitful for authentic philosophical research like no other. Moreover, as such a philosopher, you have taken a stand on contemporary questions of life and death – something, as is well known, that is unfortunately quite distant from philosophers in Germany. It would therefore be a great gain for our archives and for philosophy in Germany if you decreed that, after your death, your literary legacy be returned to the country where your life and philosophical thought began, to the country where this thought has such a profound and significant impact today, but also to the country whose inhabitants expelled you more than 50 years ago and who, had they had the opportunity, would have murdered you. I sincerely hope this question does not seem impertinent or inappropriate. The high esteem in which your work and your person are held, and the associated desire to make this work – even in its unpublished parts – fruitful for the advancement of philosophy in Germany, have allowed me to make this request³².

32. PAUK: HJ-6-21-2 («Unter den deutsch (und was für ein deutsch!) schreibenden und aus Deutschland stammenden Philosophen haben Sie, verehrter Herr Jonas, wie kein zweiter eine umfassende philosophiehistorische Gelehrsamkeit, verbunden mit breitem wissenschaftlichen Wissen für genuin philoso-

Jonas replied to me on January 31, 1989:

I would have liked to answer your letter of November 23 a long time ago, but all sorts of things got in the way. The main thing is quite simple to say: I feel quite inclined to the idea you suggested regarding my literary heritage and would be happy to discuss further details with you. There would be an opportunity to do so during my next probable visit to Germany in June/July of this year. [...] Naturally, I would also be happy to have you visit here, if your itinerary were to take you to New York before then. I won't deny that it was the blunt conclusion of your penultimate paragraph that made me lean toward your proposal: this is a new tone, not the way the past was discussed in Germany in the first decades after 1945³³.

Thus, Hans Jonas's academic legacy – despite all the terrible things that had happened – returned to the country, whose language was an important part of his identity.

phische Spekulation fruchtbar gemacht. Sie haben darüber hinaus – was Philosophen in Deutschland bekanntlich und leider eher ferne liegt – als ein solcher Philosoph zu den gegenwärtigen Fragen auf Leben und Tod Stellung bezogen, stets beachtet, für viele wegweisend. Deshalb wäre es für unser Archiv ebenso wie für die Philosophie in Deutschland ein großer Gewinn, wenn Sie verfügten, dass Ihr literarischer Nachlass nach Ihrem Tod wieder in das Land zurückkehrt, in dem Ihr Leben und ihr philosophisches Denken seinen Ausgang genommen hat, in das Land, in dem dieses Denken heute große und wichtige Wirkung ausübt, aber auch in das Land, dessen Bewohner Sie vor mehr als 50 Jahren vertrieben haben und Sie, wenn sie Gelegenheit dazu gehabt hätten, ermordet hätten. – Ich hoffe sehr, dass Ihnen die vorliegende Anfrage nicht dreist und ungebührlich erscheint. Die hohe Schätzung Ihres Werkes und Ihrer Person und der damit verknüpfte Wunsch, dieses Werk – auch in seinen unveröffentlichten Teilen für die fernere Philosophie in Deutschland fruchtbar zu machen, schienen mir diese Anfrage zu erlauben»).

33. PAUK: HJ-6-21-2. Letter draft.

3. Universalist Identity in the Late Work and Concluding Remarks

There were two reasons why Jonas abandoned his original intention to live in Israel as a Zionist. First, after his return to Palestine, all attempts to find an academic position had failed. This had become all the more urgent since Jonas had married and his first child was born in 1949. The second reason is related to this. After receiving an offer for a position in Canada, he said to himself:

Let's not kid ourselves, there will be no peace here in our lifetime; for the Arab world to come to terms with its defeat and with our very existence is not to be expected in this generation. And we must be prepared for the fact that there will be a permanent state of war here in one form or another, or at least a permanent readiness for war³⁴.

Jonas said this more than 40 years ago, on July 11, 1982, in a television interview about his assessment of the situation in 1949. Unfortunately, he has been proven right to this day.

In the summer of 1949, the Jonas family moved to Canada and from there to the New School for Social Research in New York in 1955, where he taught until 1976.

Jonas's call to war in 1939 was a call in which not only Jews but the entire Christian-Jewish Western world stood on the side of "us". Thus, in the combative situation of war, a new "we" emerges, representing an expansion of his former Jewish identity. The others now also become clearly visible – unlike the Arab

34. Jonas 1991: 75.

Palestinians before. They are the “pagan” Nazis, who were soon generally replaced by “the Germans” as the war progressed.

This expansion of his personal Jewish identity in the threatening situation of war corresponds in a certain sense to the universalism of his later philosophy. It begins in the so-called “teaching letters” to his wife Eleonore during his time as a soldier in the Jewish Brigade Group. In these letters, he develops the basic ideas of a philosophy of life. In his later philosophy, not only the Christian-Jewish West, but the entire humanity, whose existence is threatened, now takes center stage in his thinking. This occurs from two perspectives: first, because of the equal organic constitution of all humans, and second, because of the threat posed to humanity as a whole by the destruction of its environment. The aforementioned late major work, *Principle of Responsibility*, has the subtitle: *An Ethic for Technological Civilization*. There, Jonas criticized Kant’s abstract categorical imperative: «Act only according to that maxim whereby you can at the same time will that it should become a universal law». Against this, Jonas argues that

here the basic consideration of morality is not moral per se, but logical [...] But there is no self-contradiction in the idea that humanity will one day cease to exist, and therefore not even in the idea that the happiness of present and future generations is purchased with the misfortune or even the nonexistence of subsequent generations – just as, conversely, that the existence and happiness of subsequent generations is purchased with the misfortune and sometimes even the annihilation of current generations³⁵.

35. Jonas 1979: 35.

For Jonas, therefore, a new categorical imperative applies: «Act in such a way that the effects of your actions are compatible with the permanence of real human life on earth»³⁶.

I suggest that the philosophical universalism of the late Jonas also expresses personal feelings of identity. It is clear that in a universalistic identity of this kind, there cannot be *othering*.

A personal observation at the end: What particularly struck me in the context of my theme is Jonas's enormous foresight, both in the Palestinian problem and in that of environmental destruction.

References

- Herriot, P., 2007, *Religious Fundamentalism and Social Identity*, Routledge, London-New York.
- Jonas, H., 1979, *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Suhrkamp, Frankfurt/M. (engl. transl. by D. Herr, *H. Jonas. The Imperative of Responsibility: In Search of Ethics for the Technological Age*, Chicago University Press, Chicago 1984).
- Jonas, H., 1991, *Hans Jonas: Erkenntnis und Verantwortung – Gespräch mit Ingo Hermann in der Reihe „Zeugen des Jahrhunderts“*, Hrsg. von I. Hermann, Lamuv, Göttingen.
- Jonas, H., 1993, *Der ethischen Perspektive muss eine neue Dimension hinzugefügt werden* – Ein Interview mit Mischa Damaschke, Horst Gronke und Christoph Schulte (Berlin/Potsdam), "Deutsche Zeitschrift für Philosophie" 41/1: 91-99.

36. Jonas 1979: 36.

- Jonas, H., 1994, *Rassismus im Lichte der Menschheitsbedrohung*, in D. Böhler (Hrsg.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, Beck, München: 19-29.
- Jonas, H., 2003, *Hans Jonas: Erinnerungen. Nach Gesprächen mit Rachel Salamander*, Pref. R. Salamander, ed. und Afterword. C. Wiese, Insel Verlag, Frankfurt a. M.-Leipzig.
- Jonas, H., 2013, *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas*, Band III/2: *Herausforderungen und Profile: Jüdisch-deutscher Geist in der Zeit – gegen die Zeit*, Hrsg. von S. Lalla, F. Preußger, D. Böhler, Rombach, Freiburg i. Br.-Berlin-Wien.
- PAUK – Philosophisches Archiv an der Universität Konstanz: <https://www.kim.uni-konstanz.de/phil-archiv/das-philosophische-archiv/>.
- Koelbl, H., 1989, *Jüdische Portraits: Photographien und Interviews*, Fischer, Frankfurt: 120-123.
- Tajfel, H., 1981, *Human Groups and Social Categories: Studies in Social Psychology*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Wolters, G., 2020, *Constructing the Religious ‘Other’*, in C. Ferrini (ed.), *Human Diversity in Context*, EUT, Trieste: 101-120.

Le radici antropologiche del pensiero di Hans Jonas

Oreste Tolone

Abstract: This contribution examines the anthropological roots of Hans Jonas's thought, showing how *The Phenomenon of Life* can be understood within the tradition of German philosophical anthropology, despite the absence of explicit references to its main figures. The article situates Jonas's work within a lineage running from Scheler and Plessner to Portmann, highlighting the continuity between his philosophical biology and the Plessner–Portmann line. It emphasizes the centrality of the organism as a philosophical category capable of overcoming Cartesian dualism and reductionist views of life, thereby allowing subjectivity to be rethought as a graded and immanent dimension. Within this framework, human specificity appears as a radicalized tendency already inscribed in life.

Keywords: Philosophical Anthropology, Philosophical Biology, Hans Jonas, Adolf Portmann, Helmuth Plessner, Ontology of the Living Being.

1. Il “fenomeno della vita” e l'antropologia

Se cominciamo a leggere *The Phenomenon of Life* e lo collochiamo negli anni in cui è stato scritto, e cioè negli anni Cinquanta, per chi ha studiato a lungo autori come Scheler, Plessner, Gehlen, Portmann, esso appare a tutti gli effetti un testo di antropologia filosofica, e dunque collocabile nell'alveo di questa tradizione filosofica tedesca. Sebbene venga pubblicato negli anni Sessanta in America e Settanta in Germania, la sua ideazione si inserisce in una fase storica, che dalla fondazione aveva condotto al pieno sviluppo della nuova antropologia¹. Mentre infatti *Die Stellung des Menschen im Kosmos* di Max Scheler e *Die Stufen des Organischen und der Mensch*² di Helmuth Plessner – i testi fondativi di questa disciplina/movimento – risalgono agli anni Venti (sono entrambi del 1928), gli altri due testi fondamentali, che appartengono a una fase in cui vengono tentati nuovi approcci³, sono degli anni Quaranta. *Der Mensch*, di Arnold Gehlen viene pubblicato infatti nel 1940 (ma profondamente riveduto dopo la Seconda guerra mondiale), mentre i *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*, di Adolf Portmann, risalgono al 1944⁴.

Colpisce, quindi, come è stato ampiamente fatto notare da più parti – Grene, Pöggeler, Franzini Tibaldeo, Becchi⁵ –

1. *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, Haeper & Row, New York 1966, venne pubblicato per la prima volta in America nel 1966, e successivamente, con delle modifiche, in Germania nel 1973 con il titolo *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1973. Si veda la Prefazione di Hans Jonas a *Organismo e libertà, Verso una biologia filosofica* (Jonas 1999a).

2. Scheler 1991; Plessner 1975.

3. Fischer 2008: 134 ss.

4. Portmann 1951.

5. Rasini 2010: 269-284.

l'assenza pressoché totale di riferimenti espliciti, citazioni, rinvii all'impianto *tout-court* dell'antropologia filosofica, che a prima vista sembra essere la naturale interlocutrice dell'opera. Colpisce il totale scollamento che viene percepito nella lettura di un volume, che appare la naturale continuazione di una riflessione pluridecennale, la quale nel *Phenomenon of Life* sembra trovare uno dei suoi apici. Tanto più che il volume di Adolf Portmann già aveva collocato l'antropologia filosofica all'interno di uno stretto e serrato confronto con la biologia e potremmo dire con la *biologia filosofica*; non soltanto per il tramite dei *Biologische Fragmente*, ma soprattutto di una serie di interventi sul ruolo della luce e della superficie opaca, quale strumento di comunicazione umana e prima ancora organica in senso lato⁶. Il volume di Marjorie Grene, *Approaches to a Philosophical Biology* (1965)⁷, non a caso, tirava in ballo, come esponenti di tale corrente *in primis* Portmann, Plessner, Buytendijk, ma anche Straus e Goldstein, come ci ricorda Joachim Fischer⁸. L'antropologia filosofica, dunque, era già da tempo declinabile nei termini di una biologia filosofica, anche in virtù del contributo proveniente da una serie di filosofi-medici, filosofi-biologi, filosofi-zoologi.

È vero, il confronto con i contributi delle scienze era stato parte integrante della nascita di tale movimento, che si era avvalso sin dall'inizio degli studi di Wolfgang Köhler, Jakob von Uexküll, Luis Bolck: l'antropologia filosofica di Scheler e Plessner era nata proprio con l'intento di delineare un'immagine di uomo che tenesse conto degli apporti

6. In italiano si veda: Portmann 1989.

7. Grene 1965.

8. Fischer 2008: 363 ss.

sempre più frequenti delle scienze naturali, evitando gli assunti metafisici e privilegiando un confronto diretto con gli animali. Tuttavia, superata questa prima fase – nella quale il contributo della scienza appare in chiave prevalentemente ricettiva – la biologia e la medicina, per mano ad esempio di Adolf Portmann e Viktor von Weizsäcker, diventano sempre più centrali⁹.

Per questo, come ci ricorda Grene in una recensione a Jonas, è sorprendente il silenzio assordante della sua opera rispetto a temi e autori, a lui noti, come Straus o Plessner¹⁰. Subito dopo, però, ci fornisce in qualche modo anche una spiegazione: lo Jonas “americano” sottace i riferimenti alla letteratura tedesca, né più né meno di quanto la “tedesca” Grene sottaccia quelli alla letteratura americana. Quello che affiora sembra essere un reciproco ignorarsi, che, come ha sostenuto tra gli altri Rasini, può dipendere da un problema di “anacronismo”: dalla distanza, per certi versi anacronistica, percepita rispetto alle indagini scientifiche e filosofiche di trenta anni prima¹¹. Dall’altro, però, l’esigenza – al termine del conflitto – di una discontinuità sembra avere la meglio, il bisogno di porre uno stacco con una certa tradizione di pensiero tedesca ha il sopravvento sul riconoscimento dei debiti o delle affinità con tutto ciò che fosse accaduto “prima”. Qualcosa di simile, secondo il medico-filosofo Dieter Janz¹², era avvenuto a proposito della “rifondazione” dell’antropologia medica americana, totalmente ignara dei fondamenti filosofici di tale svolta, riscontrabili ad esempio

9. Cfr. von Weizsäcker 1997.

10. Grene 1966.

11. Cfr. Rasini 2010: 283.

12. Conversazione privata, Gargnano, estate 2015.

nelle riflessioni antropologiche di Viktor von Weizsäcker e Alexander Mitscherlich. Più che essere una cerniera tra filosofia continentale e analitica¹³, più che fare da tramite tra due fasi e tradizioni divergenti, Jonas sembra spinto dal bisogno di prendere le distanze dalla propria patria e dalla filosofia di quell'epoca – pur essendone egli stesso espressione. L'idea di non rimettere mano alla filosofia che aveva lasciato prima della guerra, a quel quadro concettuale, a quella visione filosofica e linguistica del mondo, sembra andare di pari passo con l'impegno e la promessa a non rimettere piede in Germania¹⁴. Ciò che affiora sembra, dunque, una sorta di *damnatio memoriae*, che si manifesta nel non voler ricucire un filo che si è interrotto e che egli non ha alcuna intenzione di rammendare.

2. La linea Plessner-Portmann

A ogni modo tale apparente cesura nella seconda fase del pensiero di Jonas lascia sul terreno delle tracce, che ci consentono di compiere un percorso a ritroso illuminante. In una delle rare occasioni in cui Jonas ne fa menzione, e cioè in *Erkenntnis und Verantwortung*¹⁵, egli lascia emergere quale sia un elemento che consente questa transizione dalla prima

13. Becchi 1999: X.

14. Jonas 2003, trad. it. 2008: 111: «Io feci un giuramento segreto, un voto: di non ritornare mai più, se non come soldato di un esercito invasore». Sempre nella stessa opera affiora un altro sentimento che sembra accompagnare Jonas nei confronti della Germania: «Ci sono stati anni in cui, alla domanda su quale fosse stato l'attimo di più intensa felicità della mia vita, avrei risposto: "Quel momento – la vista delle città tedesche distrutte..."» (Jonas 2003, trad. it. 2008: 177).

15. Jonas 1991: 98 ss.

alla seconda fase, dall'Europa all'America: a quale parte del passato filosofico egli si ancora per la rielaborazione di una propria e originale filosofia, che superi "l'apprendistato", che le opere sullo gnosticismo rappresentavano ai suoi occhi¹⁶. In un passo di tale intervista, infatti, affiora il *trait d'union*:

uno dei punti di debolezza della formazione filosofica tedesca, soprattutto di quella migliore, è che non è stata presa in considerazione alcuna conoscenza delle scienze naturali. Nessuno studente di filosofia veniva incoraggiato a studiare fisica o matematica, chimica o biologia, per esempio. Mi ricordo, però, che Karl Jaspers mi disse: sai, le cose filosoficamente importanti che stanno accadendo oggi, di cui il filosofo deve prendere nota, non si trovano nella filosofia, ma in alcuni scienziati, per esempio Adolf Portmann. Adolf Portmann è uno zoologo che partendo dal proprio soggetto, l'esistenza animale, è arrivato a domande che superano lo schema del pensiero scientifico naturale, conducendo quasi involontariamente a dimensioni filosofiche¹⁷.

Per il tramite di Portmann è probabile che Jonas sia venuto a conoscenza dell'opera di Plessner – i riferimenti al quale, diretti o filosofici, sono praticamente assenti, se si esclude un rapido passaggio nelle *Erinnerungen*¹⁸. A prescindere, tuttavia, dai riferimenti espliciti, l'intera impo-

16. «Volendo parlare della mia filosofia essa inizia senz'altro non con la Gnosi, ma con i miei studi su una biologia filosofica. In confronto l'opera sulla Gnosi non era altro che il mio saggio di garzone» (Jonas 2003, trad. it. 2008: 98). Cfr. Russo 2004: 11-12.

17. Jonas 1991: 104.

18. Come riferisce Michelini 2008: 80: «Jonas e Plessner si conoscevano e con tutta probabilità si erano letti reciprocamente». Cfr. Fischer 2008: 242.

stazione filosofica del secondo Jonas sembra condividere, consapevolmente o inconsapevolmente, una serie di assunti di fondo su cui aveva fatto leva l'antropologia filosofica, in particolare quella della linea Plessner-Portmann. La sovrapposizione, per certi versi, è talmente ampia, che si rischierebbe un elenco di affinità e condivisioni, di distinguo e divaricazioni. Meno marcata, invece, sembra la contiguità con le riflessioni di Scheler e Gehlen.

Innanzitutto, l'appello alla biologia, alla zoologia e al mondo del vivente in generale – che si evince anche da questo passaggio – sembra andare incontro al bisogno di una filosofia rinnovata, che fuoriesca dalle sacche del pensiero astratto e accademico¹⁹, dialogando direttamente con le scienze in modo critico – come metteranno ben in evidenza sia Joachim Ritter sia Jürgen Habermas²⁰. In secondo luogo, l'idea sottesa che si evince da tale riflessione è che sia necessario non delegare lo studio della natura esclusivamente alla scienza, ma che al contrario, essa vada concepita “filosoficamente”²¹. Un vivente consegnato alle esclusive attenzioni della scienza (contemporanea e riduzionistica) è infatti condannato a rimanere un vivente incompreso nella sua più profonda struttura ontologica; così come lo studio di un corpo inanimato non è sufficiente alla piena comprensione del medesimo corpo vivo, agente, dotato di intraprendenza e soggettività. Tale proposito nasce da una fiducia condivisa,

19. Cfr. Russo 2004: 18. P.P. Portinaro, nell'*Introduzione al Principio responsabilità*, parla, a proposito di Heidegger, di «insofferenza verso il suo arrogante distacco dagli affari umani» (Jonas 1999b: XV).

20. Tolone 2000: 11-13.

21. Come sostiene tra l'altro Plessner, nella *Prefazione agli Stufen* (Plessner 1975: III), e come sostiene Jonas nell'*Introduzione a Organismo e libertà* (Jonas 1999a: 7 ss).

ossia che il corpo vivente, l'organismo, possano rappresentare un "oggetto", che per sua natura sia in grado di mettere in crisi l'assunto riduzionistico²², proprio del dualismo cartesiano, dunque dal riconoscimento di uno spessore ontologico alla scienza biologica. La biologia, come studio di ciò che è vivo (più che della vita in generale), consente all'antropologia filosofica da un lato di collocare la riflessione sull'uomo nel più ampio campo del vivente nelle sue varie gradazioni – e dunque di sganciarsi da un dibattito metafisico – dall'altro, di evitare le secche di un'antropologia schiacciata sui presupposti coscienzialisti fenomenologici e heideggeriani. A Jonas consente di imbracciare un'arma potente, nella sua personale battaglia contro il dualismo, percepito come uno «degli avvenimenti decisivi nella storia spirituale dell'umanità»²³.

3. Jonas e il distacco da Heidegger

Tanto in Plessner quanto in Jonas, dunque, è radicata la convinzione che il dualismo rappresenti una semplificazione della realtà, che ha nel monismo riduzionistico delle scienze un suo esito finale: esito che viene percepito da entrambi come lesivo della specificità del vivente. «Los von Descartes»²⁴, non dimentichiamolo, è l'esortazione con cui Plessner invita a superare la "Fundamentalisierung" cartesiana, al fine di evitare il divorzio del fisico dallo psichico, dell'esterno

22. Jonas 1974, trad. it. 1999: 95-139.

23. Jonas 1999a: 21.

24. Plessner 1975: 42 ss., trad. it. 2006: 66 ss.

dall'interno, recuperando la "natura animata" e negando di conseguenza l'idea che la scienza naturale sia l'unico modo plausibile e valido di rapportarsi alla natura. Così come in entrambi è radicata la convinzione che il vivente rappresenti un grimaldello capace di scardinare o quanto meno di mettere in crisi tale luminoso monismo. L'attenzione di entrambi agli studi di biologia è dunque un modo non solo di collocare la scienza nel cuore della filosofia, ma anche la filosofia nel cuore della scienza. Tale appello alla vita assume, quindi, le sembianze di una via terza²⁵ rispetto alle due opzioni alternative e cioè quelle del vitalismo e del riduzionismo. L'unità psicofisica del vivente non si presta a una lettura unilaterale e costringe il pensiero filosofico a un ripensamento non solo epistemologico, ma soprattutto a una riconsiderazione globale del mondo alla luce della comparsa, in esso, del vivente.

Un collante, se possibile ancor più forte, è quindi rappresentato dalla loro ostile resistenza al tentativo heideggeriano di aggirare (o addirittura di delegittimare) il diritto della filosofia di occuparsi dell'organico. L'intera impostazione dell'ontologia heideggeriana ha infatti come presupposto, che ogni tipo di indagine ontica, in particolare quella sull'uomo, sia incapace di comprendere profondamente il proprio oggetto se non viene preceduta da un'ontologia fondamentale; solo dopo una comprensione del *Da-sein*, cioè dell'ente che ha una precomprensione dell'essere, è possibile una conoscenza delle cose. Per Heidegger il problema non è quindi quello di mettere a confronto l'uomo con l'animale o la pianta, ma di chiarire l'originalità dell'ente che sa por-

25. Cfr. Michellini 2008: 78 ss.

si la domanda sull'essere, per cui la riduzione preventiva dell'uomo a esser-ci precede ogni tipo di biologia, psicologia o antropologia. In quest'ottica, l'essere corpo è la condizione necessaria affinché l'essere ci-sia: è l'essere che spiega il corpo, non il corpo a spiegare l'essere, è l'ontologia fondamentale che dà senso all'antropologia e non l'antropologia a chiarire la costituzione della totalità. Heidegger, in altre parole «ritiene che l'esistenza contenga la vita come una sua possibilità, non il contrario; vita e corpo rappresentano solamente un modo di esser-ci, quasi fossero epifenomeni, variabili necessarie nel farsi evento dell'essere»²⁶. La vita non rappresenta dunque una categoria fondamentale, bensì una forma "privativa" dell'essere, uno dei modi in cui l'essere si fa evento. Nessuno studio dell'ente può pertanto contribuire alla comprensione dell'essere, per cui il tentativo compiuto dall'antropologia filosofica, e in particolare da Plessner, viene considerato – in *Kant e il problema della metafisica*²⁷ – come l'espressione della decadenza, la forma moderna di metafisica del soggetto, che in modo arrogante pretende di poter dire qualcosa di sensato sulla natura dell'uomo a partire dal mondo della vita. Al contrario, secondo Plessner, proprio tale ontocentrismo consolida un'immagine di uomo totalmente gravata da quei tradizionali assunti soggettivisti, coscenzialisti, antropocentrici, quasi vetero-testamentari (secondo la critica di Günter Anders)²⁸ a cui tanto Jonas che Plessner si oppongono. Come dichiara quest'ultimo nella *Premessa* alla seconda edizione degli *Stufen*, rivolgendosi al

26. Tolone 2010: 29.

27. Cfr. Heidegger 1929, trad. it. 1985: 181.

28. Anders 2001.

primo Scheler e ad Heidegger «le differenze biologiche non vogliono dire nulla... attraverso la natura non si dà l'essere umano. Quest'ultimo diventa ciò che è mediante il suo rapporto con Dio. Alla teomorfia dell'uomo nel senso di Scheler, corrisponde l'ontomorfia, nel senso di Heidegger»²⁹.

In Plessner la domanda sull'essere diventa la domanda sull'essere che ci circonda, sul mondo, sul rapporto fra corpo e ambiente, poiché «esistere può solo chi vive»³⁰. Così, sia Plessner che Jonas vogliono superare la barriera insormontabile posta dal dualismo tra uomo e natura, interiorità ed esteriorità, svincolarsi dall'immagine di un uomo estraniato dalla comunità dell'essere, il cui sguardo, concentrato esclusivamente su se stesso lo condanna a una forma di nichilismo senza speranza³¹. Ora, in questo senso, tanto l'antropologia filosofica di Plessner quanto la biologia filosofica di Jonas sembrano nascere per contrasto, possiedono cioè come termine negativo di riferimento Heidegger. Come dichiara Plessner:

in opposizione a questo, noi sosteniamo la tesi che l'uomo nel suo essere si distingue da ogni altro essere per il fatto che non è né il prossimo né il più lontano da se stesso, eppure attraverso l'eccentricità della sua forma di vita incontra se stesso come elemento in un mare di essere e così, malgrado il carattere affine al non essere della sua esistenza, appartiene allo stesso essere di tutte le cose di questo mondo³².

29. Plessner 1975: 11.

30. Tolone 2000: 213.

31. Russo 2004: 183.

32. Plessner 1975, trad. it. 2006: 5-6.

Jonas, dal canto suo, rifugge l'idea, propria della modernità, di un essere umano «incommensurabile rispetto alla realtà esterna e materiale». L'estraneità e la solitudine dell'uomo rispetto alla natura³³ è sicuramente un fenomeno della modernità (dualistica) – pensiamo semplicemente a Pascal e Cartesio – ma per il primo Jonas è soprattutto l'espressione di un universo gnostico, di cui l'esistenzialismo heideggeriano rappresenta una versione contemporanea. A prescindere dalla differenza tra le due forme di nichilismo, ampiamente discusse dagli studiosi, è l'asettica modalità di esistenza propria della metafisica heideggeriana, eticamente indifferente e neutra rispetto a quella gnostica, ciò contro cui si rivolge la protesta di Jonas, e che filosoficamente assume le sembianze di un “ritorno al vivente”.

Tanto l'antropologia filosofica di Plessner, quanto la riflessione biologica di Jonas agiscono come inevitabile contrappunto all'imponente ontologia di Heidegger, al suo conseguente modo di intendere l'uomo e di collocarlo all'interno di un mondo di enti, nella cornice concettuale della differenza ontologica. Entrambi, ribaltando la critica heideggeriana all'antropologia, prendono le distanze da un pensiero, che permane a loro parere nell'alveo della tradizione idealistica e soggettivistica moderna³⁴.

4. Plessner e Jonas

I punti di partenza, gli assunti dei due filosofi sono per molti versi assimilabili, come ha messo in luce anche Francesca

33. Cfr. Franzini Tibaldeo 2009: 41.

34. Jonas 1991: 100 ss.

Michelini³⁵. In entrambi l'ostilità al dualismo conduce a un superamento dell'opposizione tra interiorità ed esteriorità, che li spinge a ripensare i concetti di soggettività, intendendoli non più come un'attribuzione esclusivamente umana – e perciò legata alla presenza di consapevolezza, coscienza e dunque al *logos* – ma come proprietà del vivente nelle sue varie forme. Da un lato, dunque, ciò conduce all'estensione, alla rivoluzionaria estensione della soggettività a tutte le forme viventi, dalle più elementari alle più complesse, introducendo una sorta di continuismo, che mal si conciliava con le teorie anche antropologiche del salto metafisico. Dall'altro, però, l'attribuzione di tale soggettività alla materia vivente³⁶ non sfocia nel nostalgico ritorno a una specie di materialismo pampsichista; l'intento post-dualistico di Jonas, infatti, presuppone che sia conservata una qualche forma di dialettica, una sorta di polarità tra gli elementi, che non può essere assorbita o eliminata dal ritorno al monismo. Tale esigenza si riscontra, ugualmente, nella idea di “posizionalità” di Plessner³⁷, la quale, con il suo duplice aspetto, caratterizza tanto la forma aperta della pianta, quanto la forma chiusa e centrata dell'animale, quanto quella eccentrica dell'uomo. L'idea di limite (*Grenze*), che sta alla base di queste tre forme di vita, e il loro modo di interagire con esso, dà origine a un essere, quello vivente, che instaura un *rapporto dialettico*, tanto con se stesso, il proprio corpo e il limite permeabile che lo contrassegna, quanto con il proprio ambiente. Il vivente

35. Cfr. Michelini 2008: 78-93.

36. Cfr. *Il problema della vita e del corpo nella dottrina dell'essere*, in Jonas 1999a: 15-35.

37. Cfr. Plessner 1975.

non è un'unità monolitica, ma un processo continuo di realizzazione di se stesso.

Rispetto a una prospettiva "dall'alto", come quella heideggeriana, sia Plessner che Jonas prediligono una prospettiva "dal basso" o "ascendente"³⁸; il primato dell'uomo non è l'assunto alla luce del quale ricostruire a ritroso le tappe di un confronto, ma eventualmente l'esito di un processo, che dalle forme più elementari del vivente tenta di risalire a quelle più complesse, fino all'uomo. La precomprensione che guida lo studio della natura è che l'uomo non sia altro rispetto alla natura, bensì parte di essa. L'esito non è scontato e la specificità per entrambi è da rintracciare all'interno di quello stesso processo.

Partire dal basso vuol dire privilegiare una prospettiva genetica, che non consente di interpretare il prima alla luce del poi, la vita alla luce dell'esserci, ma che al contrario affronta il problema dell'uomo e della sua originalità, a partire dal mare dell'essere di cui egli fa parte e da cui, in qualche modo, ha ricevuto in eredità la sua propria forma specifica. Non si può non tener conto del modo in cui l'uomo sia giunto a essere uomo, di come la materia e la vita si siano evolute, dando origine all'esistenza; è per questo che le domande fondamentali poste dall'antropologia fanno tutt'uno col mondo della materia. Occorre dunque capire come vada pensata la vita, che racchiude in sé l'esistenza come sua possibilità³⁹.

Ora, questo processo di ricostruzione dal basso, che in entrambi conduce a una rivalutazione della materia, man-

38. Cfr. Franzini Tibaldeo 2009: 147; Tolone 2010: 25.

39. Tolone 2010: 30.

tiene in Plessner una struttura gerarchica, per gradi, che nasce dal suo approccio fenomenologico⁴⁰, descrittivo, che gli consente di distinguere tre grandi articolazioni: pianta, animale, uomo. E la distinzione tra forma aperta, chiusa-centrata e chiusa-eccentrica ne è l'espressione. Quello che tuttavia manca, a differenza di Jonas, è la fluidificazione tra le tappe, il tentativo di ricostruire il processo di sviluppo che ha consentito lo scivolamento da un grado all'altro, fino all'irruzione di un essere aperto al mondo (*weltoffen*) ed eccentrico. Plessner fotografa tre macro-ambiti, ma non si avventura nel tentativo di ricostruire il processo genetico. Günther Dux, tra gli altri, ha lamentato tale mancanza, che ha come effetto quello di cristallizzare gli ambiti⁴¹, lasciando intendere, più delle intenzioni, l'esistenza di discontinuità. Inoltre, Plessner sembra soprattutto interessato a cogliere le leggi antropologiche che consentono la comparsa, nel mondo, di un essere eccentrico. Nonostante tali differenze, tuttavia, l'esito è analogo. Con l'uomo, nella natura, viene alla luce un essere esposto al nulla, soggetto a un costitutivo spaesamento e condannato ad essere per sua natura artificiale: «come essere eccentrico, non in equilibrio, privo di luogo e di tempo, eternamente posto nel nulla, costitutivamente spaesato, egli deve "divenire qualcosa" e procurarsi l'equilibrio. Egli se lo procura soltanto con l'aiuto delle cose extranaturali, che scaturiscono dal suo creare»⁴².

La vicinanza a Jonas è impressionante. L'uomo appare come un essere aperto, storicamente indeterminato, chia-

40. Cfr. Plessner 1983a: 88-104; Plessner 1985: 122-147.

41. Dux 1994: 114.

42. Plessner 1975, trad. it. 2006: 334.

mato a costruire se stesso in relazione al mondo, soggetto a un obbligo, (quasi di tipo morale) quello di “dovere pur di essere”, soggetto alla responsabilità di costruire artificialmente se stesso e il proprio mondo, senza la rete di sicurezza della natura. Egli è l’animale eccentricamente esposto al nulla e naturalmente bisognoso della tecnica, dell’artificio; il che lo rende un passaggio cruciale della vita, il passaggio nel quale la libertà, l’emancipazione dalla materia prende la direzione della storia, della costruzione artificiale della natura: per usare le parole di Jonas, un vero e proprio «salto metafisico», «una rivoluzione ontologica nella storia della materia»⁴³. La comparsa dell’uomo si colloca all’interno di una sorta di “dialettica materiale dell’organico” che conduce a una crescita di posizionalità la quale – pur non rispondendo a un intrinseco finalismo – ha come suo esito l’insorgere di una quasi-trascendenza (o potremmo dire di potenzialità quasi trans-animali)⁴⁴. Nell’uomo assistiamo «all’insorgere della natura contro se stessa», afferma Plessner nel saggio *Der Mensch als Lebewesen*; in lui è come se un pezzo di natura si ergesse contro la natura stessa, consentendo la sopravvivenza di un animale «che lascia l’animalità dietro di sé»⁴⁵. Con lui è come se la natura accettasse il rischio di barattare la sicurezza con la libertà, la certezza della sopravvivenza con la possibilità di margini di libertà superiori. Questo da un lato ci costringe a ripensare l’intera natura alla luce di questa ultima evenienza – la natura più che un automatismo governato da leggi ferree è un vero accadere, un fenomeno

43. Jonas 1999a: 114.

44. Franzini Tibaldeo 2015: 415-435.

45. Plessner 1983b: 231.

storico; dall'altro colloca l'uomo sotto una diversa luce, essendo egli colui che è chiamato, per sua natura a misurarsi con il proprio il-limite, con la possibilità di superare ogni limite, di perdersi nella potenza illimitata delle sue azioni, dei suoi artifici.

Qui però Plessner si ferma. Non tenta una lettura metafisica, né, a differenza di Jonas, si incammina sui sentieri della teologia, sia pure speculativa⁴⁶. Non gli interessa cogliere i risvolti potenzialmente metafisici del proprio percorso; né molto più accentuato è l'interesse per un'etica antropologica. Nel volume *Al di là dell'Utopia*, uscito nel 1959, tuttavia, sostiene la necessità di sfuggire alla tentazione dell'utopismo e delle profezie, che solleticano propria l'onnipotenza dell'essere eccentrico, costantemente insoddisfatto degli equilibri raggiunti; invita l'uomo, dunque, alla responsabilità: «l'uomo non può essere chiamato ad essere quello che è, cioè umano, se non rompe con il massimo, a cui invece sarebbe chiamato per dovere»⁴⁷. Jonas, al contrario, dà sostanza a tale etica sottintesa, inaugurando una vera e propria etica per l'età tecnologica, facendo appello alla teleologia aristotelica. Potremmo dire, che è come se Jonas completasse la riflessione antropologica, lì dove invece Plessner l'aveva troncata. Ma questo, probabilmente, perché alla base della riflessione etica e antropologica di Jonas vi è una ontologia, che pur essendo antagonista a quella heideggeriana, rimane fondamentale. Un'ontologia dell'organico che, inaugurando una metafisica concreta, porta con sé una certa antropologia e un'etica conseguente. Ciò metterebbe al riparo la propria

46. Cfr. Jonas 1988, trad. it. 2012.

47. Plessner 1959, trad. it. 1974: 184.

antropologia dall'accusa che invece Heidegger rivolse a quella di Plessner, ossia di rappresentare una semplice "ontologia regionale"⁴⁸.

Un'ultima considerazione rispetto a una categoria importante nel pensiero di Jonas, che non possiamo non collegare, in qualche modo, a Plessner: quella di mediata-immediatezza⁴⁹. Delle tre leggi antropologiche fondamentali, individuate da Plessner negli *Stufen*, quella della mediata-immediatezza (*vermittelte-Unmittelbarkeit*) è quella dal più spiccato potenziale ermeneutico⁵⁰. Essa, infatti, si rivela uno strumento utile per interpretare quel processo di fluidificazione del vivente, nei suoi diversi gradi, che era mancato in qualche modo a Plessner. Jonas, infatti, interpreta il processo che conduce a una progressiva emancipazione della vita dalla materia a vantaggio di una maggiore libertà⁵¹, come un processo di costante superamento della quasi-immediatezza che caratterizza le forme più elementari, vegetali di vita. L'organico sarebbe contrassegnato dall'instaurazione di un rapporto progressivamente più mediato e indiretto con il mondo circostante, che assume molteplici sembianze e che culmina, per così dire, nella capacità umana di vedere e di mediare il suo rapporto con le cose per mezzo di idee, immagini, simboli. Di questo Jonas parla ampiamente nel saggio

48. Cfr. Höhle 1994.

49. Plessner 1975: 344 ss.

50. Nathalie Frogneux evidenzia proprio come, mentre in questa prima fase antropologica, negli anni Cinquanta, Jonas tenda a sottolineare la continuità tra uomo e vivente, sulla linea, per così dire, di una mediata-immediatezza, a partire dalla fine degli anni Sessanta l'incommensurabilità della mediatazza umana viene progressivamente accentuata: cfr. Frogneux 2002: 53-67.

51. Tra i molti e lavori dedicati da Jonas al tema della libertà, ricordiamo: Jonas 2010.

Sulla nobiltà della vista e in *Homo Pictor*⁵². Questa capacità di porre-distanza, nell'uomo si colora anche della potenzialità negativa di “prendere-le-distanze” dal mondo circostante, e dunque di entrare a contatto con quel vuoto, con quel differimento, nel quale l'uomo rischia di perdersi – il nichilismo, nelle sue varie declinazioni, ne sarebbe un esempio. Al di là di tale pericolo, però, l'intero percorso che ha avuto inizio con la rivoluzione ontologica della vita si appoggia su questa “tendenza naturale”, che spinge l'immediato inserimento nel mondo, da parte della pianta, a un inserimento sempre meno mediato, ma più libero, da parte delle forme di vita umana e animale:

la mediatezza di azione vitale attraverso il movimento esterno è la caratteristica distintiva dell'animalità. Il percorso della sua *via indiretta* è la sede della libertà e del rischio della vita animale. Il movimento rivolto verso l'esterno è una spesa, che viene recuperata solo attraverso il successo finale. Ma questo successo non è assicurato. Per avere possibilità di successo l'azione che va verso l'esterno deve essere fatta in modo tale da poter anche fallire⁵³.

Motilità, percezione e sentimento, come sappiamo, sono, dunque, le tre caratteristiche propriamente animali, mentre la sepoltura, l'immagine e l'attrezzo quelli tipicamente umani che articolano questa loro capacità di mediatezza⁵⁴. Al di là delle caratteristiche, però, è certo che la «crescita di

52. Jonas 1999d: 204-223.

53. Jonas 1999a: 145.

54. Jonas 1992: 34-49.

una tale mediatezza può essere osservata lungo tutto il corso dell'evoluzione organica. Il metabolismo stesso, e pertanto già la vita vegetale è identità e continuità mediata»⁵⁵. Quello che in *Movimento e sentimento. Sull'anima animale* viene definito “principio della mediatezza”⁵⁶ – ritenuto alla base del fenomeno dell'animalità e della sua diramazione dalla forma di vita vegetale – appare dunque cruciale nella biologia filosofica di Jonas, e di esso risulta in qualche modo debitore al principio plessneriano della mediata-immediatezza.

5. Jonas, Portmann e l'importanza dell'immagine

Tale “distanzialità”, si articola nell'uomo soprattutto nella capacità di utilizzare immagini, di mediare il rapporto con il mondo per mezzo di idee, raffigurazioni evidentemente artificiali. Questa abilità eccentrica, per Plessner trova un radicamento biologico nelle ricerche di Portmann, ossia nella teoria della “nascita prematura”⁵⁷, in base alla quale questa straordinaria capacità di prendere le distanze dipende dal fatto che l'uomo venga al mondo prematuro e che dunque sia chiamato a concludere il proprio sviluppo biologico all'interno di un “utero artificiale”, di un costruito culturale, sociale, il quale diventa co-essenziale allo sviluppo di un

55. Jonas 1999a: 233.

56. Jonas 1999a: 142: «Il grande segreto della vita animale risiede esattamente nel vuoto, che essa riesce a mantenere aperto fra interesse immediato e soddisfacimento mediato, vale a dire nella perdita d'immediatezza che corrisponde al guadagno di spazio d'azione. Sensibilità, sentimento e facoltà motoria sono diverse manifestazioni di questo *principio di immanenza*, dunque dell'essenziale “distanzialità” dell'animale».

57. Cfr. Portmann 1951, trad. it. 2022: 75 ss.

essere naturalmente-artificiale e mediatamente-immediato. La natura dell'uomo, proprio in quanto inconclusa, prematura, richiede strutturalmente un intervento mediato e artificiale, che supplisca a un'innaturale e pericolosa apertura al mondo. Questo, da un lato fa emergere l'importanza trasversale di un tema, quello della natalità, che risulta, per motivi diversi centrale sia per Plessner e Portmann, che per Jonas e non ultimo Hannah Arendt⁵⁸. Dall'altro lascia emerge una convergenza importante tra Jonas e Portmann riguardo al tema delle immagini, della rappresentazione come *modalità espressiva* e non solo funzionale.

Portmann sembra essere un naturale interlocutore, rispetto al tentativo di collocare il valore emancipativo e di distanziamento delle raffigurazioni umane, all'interno di una "storia biologica dell'immagine". Ciò che infatti colpisce nei diversi lavori del biologo e filosofo svizzero, è il tentativo di mostrare come il ruolo dell'immagine svolga una funzione determinante, nel modo progressivamente più indiretto di inserirsi nel mondo, a partire dalle forme più elementari di vita. In più di un saggio, Portmann individua, come cruciale, il passaggio biologico mediante il quale la superficie degli organismi elementari da trasparente si trasforma in opaca⁵⁹. La superficie trasparente implica una perfetta corrispondenza tra conformazione interna e struttura esterna, e una comunicazione con l'esterno di tipo immediato e trasparente – proprio perché tutto è palese e non c'è nulla da nascondere; l'animale (ameba) è esattamente come appare,

58. Cfr. Arendt 1978, trad. it. 1987: 545 ss.; Arendt 1997: 164; Papa 2019.

59. Cfr. Portmann 1965: 7-32, trad. it. 1989: 19-43; Tolone 2012: 230-243; Vasconcelos 2023: 1-15.

l'interno e l'esterno sono tutt'uno e la funzione della superficie, del limite, consiste semplicemente nel farsi invisibile.

Nell'organizzazione complessa degli animali superiori, tuttavia, sopravviene un'opacità che rende l'epidermide un organo a tutti gli effetti, il cui scopo non è soltanto quello di proteggere o nascondere, ma di sviluppare una dialettica interno/esterno, la cui funzione non è semplicemente conservativa, ma espressiva. La possibilità di avere una superficie come organo di espressione dell'interiorità – e non solo come strumento finalizzato all'autoconservazione – sviluppa la possibilità di una comunicazione mediata e di un inserimento nel mondo sempre più indiretto, nel quale le immagini, le forme, i colori del manto giocano un ruolo centrale per lo sviluppo di una comunicazione complessa, ad esempio sociale, e per lo sviluppo di una interiorità differenziata e progressivamente più consapevole di sé. L'intero organismo sviluppa tecniche indirette di comunicazione, di auto-presentazione (*Selbstdarstellung*), attraverso le quali “impara” a comunicare simbolicamente con l'esterno, mediante colori, ornamenti, modelli, simboli⁶⁰, ecc. L'opacità, in primo luogo, consente una forma di occultamento e quindi una forma precoce di non-identificazione con il sé interiore: consente all'organismo sia di rivelare che di nascondere se stesso, sia di esprimere la funzionalità interna, sia di fornire una versione libera del sé, una versione dimostrativa. L'unità della vita, in qualche modo divisa, apre un mondo di infinite possibilità.

60. Per quanto riguarda il quadro teorico dell'attuale biosemiotica, si veda la voce: *Biosemiotics*, in Adamson-Gleason-Pellow 2016: 29-31; Sharov-Tønnessen 2021.

Se si osservano le attività viventi in tutta la loro ricchezza, anche i modi di comportarsi acquistano un significato, che non può essere inserito direttamente nel semplice ciclo di conservazione, ma che, per esempio, sono l'espressione di un'atmosfera; quindi, non hanno alcun valore di marcatura, ma un valore di rappresentazione⁶¹.

Evidentemente, non soltanto la produzione umana di immagini artificiali⁶² possiede il carattere della "inutilità biologica", ma in termini diversi tutte le immagini del vivente possiedono in sé un primo disancoraggio dai processi di pura autoconservazione: le immagini viventi, per quanto funzionali, rappresentano una modalità privilegiata del vivente di esprimere-se-stesso, un lusso prettamente estetico. Anzi, per certi versi, in Portmann Jonas trova l'espressione biologica più aderente al presupposto anti-riduzionistico della sua filosofia: non tutto nella vita è riconducibile al solo principio di autoconservazione. Qui addirittura, la conservazione sembra essere al servizio di una possibilità prevalente: la «massimizzazione della finalità, ossia la ricchezza dei fini perseguiti»⁶³, una vita multiforme rispetto allo scopo.

I "mezzi" di sopravvivenza quali percezione e sentimento non vanno mai giudicati solamente in quanto mezzi, bensì anche come qualità della vita stessa che va conservata e quindi come aspetti del fine della conservazione. È uno dei paradossi della

61. Portmann 1963: 244 (la traduzione è nostra); Coccia 2011.

62. Jonas 1999d: 206; cfr. Franzini Tibaldeo 2009: 261.

63. Jonas 1999b: 103.

vita che essa usi mezzi che modificano il fine divenendo essi stessi parte del medesimo⁶⁴.

I mezzi usati per il fine supremo della conservazione, le immagini, arricchiscono le finalità di ciò che va conservato, la vita, rivelando il suo fine decisivo, l'ascesa multiforme verso gli scopi, di cui la conservazione sembra farsi garante. In questo senso, l'interpretazione di Jonas sembra fornire una chiave di lettura della *Selbstdarstellung* di Portmann, che evita di produrre una sterile contrapposizione tra espressività e conservazione. E rintracciando in questa *tendenza* verso i fini ulteriori lo specifico della vita⁶⁵.

Conclusioni

L'autentico inizio della filosofia di Jonas, a sua detta, avviene con *Il fenomeno della vita* e nel segno sotterraneo dell'antropologia filosofica, che affiora come "eredità buona" da cui prendere le mosse per lo sviluppo di un pensiero personale. Il bisogno di intendere l'uomo come organismo tra gli organismi lo avvicina a temi e interrogativi, che Plessner e Portmann, in particolare, avevano già avanzato. Il principio di mediatezza, pur segnando un «nuovo livello di *mediatezza* nel rapporto dell'organismo con l'ambiente»⁶⁶, va collocato comunque all'interno di un processo vitale. La separazione intenzionale tra forma e materia che avviene nell'immagine,

64. Jonas 1999a: 147.

65. Cfr. Jonas 1988, trad. it. 2012; Tolone 2025.

66. Jonas 1999a: 233.

nell'*eidos* prodotto dall'uomo, va letta all'interno di un processo che individua già nella percezione una prima sorta di *disengagement*, poiché «la percezione "astrae" costantemente dall'immediato contenuto sensoriale, concedendo all'oggetto la sua identità al di là del mutamento delle sue visioni»⁶⁷. Anche in Jonas, come in una parte dell'antropologia filosofica tedesca, permane certo l'esigenza di confrontarsi con l'organismo per individuare una specificità, che possa magari giustificare una presunta eccezionalità umana. E tuttavia è la vita il vero evento che segna un discrimine rispetto al "prima", nel quale l'uomo gioca la sua partita carica di responsabilità.

Riferimenti bibliografici

- Adamson, J. – Gleason, W.A. – Pellow, D.N. (eds.), 2016, *Biosemiotics*, in J. Adamson-W.A. Gleason-D.N. Pellow (eds.), *Keywords for Environmental Studies*, New York University Press, New York: 29-31.
- Anders, G., 2001, *Über Heidegger*, Beck, München.
- Arendt, H., 1978, *The Life of the Mind*, Harcourt Brace Jovanovich, New York-London; trad. it. a cura di A. Dal Lago, *La vita della mente*, il Mulino, Bologna 1987.
- Arendt, H., 1997, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano.
- Becchi, P., 1999, *Presentazione*, in H. Jonas, *Organismo e Libertà. Verso una biologia filosofica*, Einaudi, Torino: IX-XX.
- Coccia, E., 2011, *La vita sensibile*, il Mulino, Bologna.
- Dux, G., 1994, *Für eine Anthropologie in historisch-genetisch Absicht. Überlegungen zur philosophischen Anthropologie Helmuth Plessners*, in Id.,

67. Jonas 1999a: 216.

- Der Prozeß der Geistgeschichte. Studien zur ontogenetischen und historischen Entwicklung des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Fischer, J., 2008, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Alber Verlag, Freiburg-München.
- Franzini Tibaldeo, R., 2009, *La rivoluzione ontologica di Hans Jonas. Uno studio sulla genesi e il significato di "Organismo e libertà"*, Mimesis, Milano-Udine.
- Franzini Tibaldeo, R., 2015, *Animale "transanimale" e umano nel pensiero di Hans Jonas*, "Pensando: rivista de filosofia" 6/11: 415-435.
- Frognoux, N., 2002, *Introduction : l'être déhiscent de l'humain*, "Revue Philosophique de Louvain" 10: 53-67.
- Grene, M., 1965, *Approaches to a Philosophical Biology*, Basic Books, New York.
- Grene, M., 1966, *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*, by Hans Jonas, "Commentary Magazine": <https://www.commentary.org/articles/marjorie-grene/the-phenomenon-of-life-toward-a-philosophical-biology-by-hans-jonas/>.
- Heidegger, M., 1929, *Kant und das Problem der Methaphysik*, Cohen, Bonn; trad. it. a cura di V. Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 1985.
- Hösle, V., 1994, *Ontologie und Ethik bei Hans Jonas*, in D. Böhler-I. Hoppe (eds.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, Beck, München: 105-127.
- Jonas, H., 1974, *Seventeenth Century and After: The Meaning of the Scientific and Technological Revolution*, in Id., *Philosophical Essays. From Ancient Creed to the Technological Man*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs (NJ): 45-80; trad. it. a cura di A. Dal Lago, *Dopo il XVII secolo: il significato della rivoluzione scientifica e tecnologica*, in H. Jonas, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, il Mulino, Bologna 1999: 95-139.
- Jonas, H., 1988, *Materie, Geist und Schöpfung. Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung*, Berlin, Suhrkamp Verlag; trad. it. di P. Becchi-R. Franzini Tibaldeo, *Materia, spirito e creazione. Reperto cosmologico e supposizione cosmogonica*, Brescia, Morcelliana 2012.

- Jonas, H., 1991, *Erkenntnis und Verantwortung*, a cura di I. Hermann, Lamuv, Göttingen.
- Jonas, H., 1992, *Werkzeug, Bild und Grab. Vom Transanimalischen im Menschen*, in Id., *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Insel, Frankfurt a. M.
- Jonas, H., 1999a, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, Einaudi, Torino.
- Jonas, H., 1999b, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, a cura di P.P. Portinaro, Einaudi, Torino.
- Jonas, H., 1999c, *Il problema della vita e del corpo nella dottrina dell'essere*, in Id., *Organismo e libertà, Verso una biologia filosofica*, Einaudi, Torino: 15-35.
- Jonas, H. 1999d, *Homo pictor: della libertà del raffigurare*, in Id., *Organismo e libertà, Verso una biologia filosofica*, Einaudi, Torino: 204-223.
- Jonas, H., 2003, *Erinnerungen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.; trad. it. di P. Severi, *Memorie, il nuovo melangolo*, Genova 2008.
- Jonas, H., 2010, *Problemi di libertà*, a cura di E. Spinelli, Aragno, Torino.
- Michelini, F., 2008, *Modelli dell'organico. Helmuth Plessner e Hans Jonas a confronto*, "Fenomenologia e società" 28: 78-93.
- Papa, A., 2019, *Nati per incominciare. Vita e politica in Hannah Arendt*, Vita e Pensiero, Milano.
- Plessner H., 1959, *Diesseits der Utopie. Zur Kritik der politischen Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.; trad. it. di F. Salvatori, *Al di qua dell'utopia*, Marietti, Torino 1974.
- Plessner H., 1975, *Die Stufen des Organischen und der Menschen. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Walter de Gruyter, Berlin-New York; trad. di V. Rasini, *I gradi dell'organico e l'uomo*, Bollati Boringhieri, Torino 2006.
- Plessner H., 1983a, *Der Mensch als Lebewesen*, in Id., *Conditio Humana*. GS, VIII, a cura di G. Dux et al., Suhrkamp, Frankfurt a. M.

- Plessner H., 1983b, *Mit anderen Augen*, GS, VIII: 88-104.
- Plessner H., 1985, *Phänomenologie. Das Werk Edmund Husserls*, GS IX: 122-147.
- Plessner, H., 2010, *Antropologia filosofica*, Morcelliana, Brescia.
- Portmann, A., 1951, *Zoologie und das neue Bild des Menschen. Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*, Rowohlt, Basel; trad. it. di O. Tolone, *Frammenti biologici per una immagine dell'uomo*, Mimesis, Milano-Udine 2022.
- Portmann, A., 1963, *Um eine basale Anthropologie*, in Id., *Biologie und Geist*, Herder, Freiburg-Basel-Wien: 234-246.
- Portmann, A., 1965, *Das Lebendige als vorbereitete Beziehung*, in Id., *Aufbruch der Lebensforschung*, Rhein Verlag, Zürich: 7-32; trad. it. di B. Porena, *La vita come rapporto preordinato*, in A. Portmann, *Le forme viventi. Nuove prospettive della biologia*, Adelphi, Milano 1989: 19-43.
- Portmann, A., 1989, *Le forme viventi. Nuove prospettive della biologia*, Adelphi, Milano.
- Rasini, V., 2010, *Hans Jonas e l'antropologia filosofica tedesca*, "Rivista di Filosofia" 2: 269-284.
- Russo, N., 2004, *La biologia filosofica di Hans Jonas*, Guida, Napoli.
- Sharov, A. – Tønnessen, M., 2021, *Semiotic Agency. Science Beyond Mechanism*, Springer, Berlin.
- Scheler, M., 1991, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bouvier, Bonn; trad. it. di G. Cusinato, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Franco-Angeli, Milano 2004.
- Tolone, O., 2000, *Homo Absconditus. L'antropologia filosofica di Helmut Plessner*, ESI, Napoli.
- Tolone, O., 2010, *Plessner, Heidegger e l'antropologia filosofica*, in H. Plessner, *Antropologia filosofica*, Morcelliana, Brescia.
- Tolone, O., 2012, *Adolf Portmann: the expressive function of technique*, "Ethics & Politics" 14/1: 230-243.

- Tolone, O., 2025, *Hans Jonas. Dall'eros cosmogonico all'amore personale*, "Archivio di Filosofia" 2-3: 293-304.
- Vasconcelos, T., 2023, *Animalidad y expresividad en la filosofía de Hans Jonas*, "Revista de Filosofia Aurora" 35: 1-15.
- Weizsäcker, V., von, 1997, *Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen*, in Id., *Gesammelte Schriften*, vol. IV, Suhrkamp, Frankfurt a. M.

“Fatalismus wäre Todsünde”

Hans Jonas on Freedom, Responsibility,
and the Critique of Fatalism

Luca Settimo

Abstract: This chapter examines Hans Jonas’s expression “Fatalismus wäre Todsünde” from his 1992 speech at the Free University of Berlin. Jonas argues that fatalism, understood as the belief that the harmful consequences of human action – particularly in relation to technological development – are unavoidable, undermines moral responsibility and becomes self-fulfilling by encouraging inaction. By contrasting Jonas’s view with strong forms of Stoic fatalism and with Heidegger’s pessimistic claim that «only a god can save us», this contribution shows that, although Jonas affirms freedom in a dialectical relation with necessity, he firmly rejects passive assent. Guided by his “heuristic of fear”, Jonas calls for active responsibility and moral vigilance in order to safeguard humanity’s future in the face of technological risk.

Keywords: Fatalism, Hans Jonas, Moral responsibility, Technological Risk, Heuristic of Fear.

In this contribution, I reflect on a well-known German expression used by Hans Jonas, namely “*Fatalismus wäre*

Todsünde” [“Fatalism Would Be a Mortal Sin” (my translation)]. The expression originates from a speech that Jonas delivered on June 11th, 1992, at the Free University of Berlin, on the occasion of receiving an honorary doctorate. In this speech, Jonas urged his audience not to succumb to the inner danger of fatalism – that is, the belief that the harmful consequences of human actions, especially those linked to technological advancement and those negatively affecting the environment and future generations, are unavoidable. According to Jonas, such an attitude risks becoming a self-fulfilling prophecy, insofar as perceiving disaster as inevitable only serves to bring about the very outcomes one fears by discouraging efforts to prevent them. A key passage from this speech reads as follows:

[...] *fatalism* is the one deadly sin of the moment [*Fatalismus die eine Todsünde des Augenblickes wäre*]. The impending fate that threatens us, that we would bring upon ourselves if we continued to mismanage the earth as we are currently doing, this misfortune we will only make all the more certain the more inevitable we consider it. I therefore warn against the inner danger of fatalism, which is almost as great as the outer danger that already exists through our own fault. Fatalism – that is, considering fate inevitable, irreversible – is self-fulfilling and will certainly bring about what the council of despair considers inevitable. Therefore, as an old man who has often learned that words are powerless, I would like to call out to you: Oh, don’t believe, don’t believe that things are inevitable, and don’t let yourselves be seduced by the advice of supposedly objective necessity, which we would be helpless in the face of. Hold fast to the fact that *how* one thinks, *what* one thinks,

what one says, and *how* one spreads ideas in mutual communication makes a difference in the course of events. Success is not guaranteed; but what is certain is that omitting the effort, abandoning the effort, will certainly lead to the disaster that we can foresee and whose foresight it is supposed to prevent. Forgive me for preaching to you in this admonishing manner, not only to you but also to myself.

Jonas’s characterisation of fatalism as «the one deadly sin of the moment» encapsulates the core of his ethical project. By employing explicitly theological language (specifically the German word *Todsünde*, which translates in English as “deadly sin”), Jonas does not merely denounce fatalism as an intellectual error, but presents it as a moral failure that undermines human responsibility. Fatalism, in his view, is a culpable surrender of agency, insofar as it treats impending catastrophe as unavoidable and thereby absolves human beings of the duty to act.

Crucially, Jonas identifies fatalism as a self-fulfilling disposition. The belief that disaster is inevitable actively contributes to the realisation of that disaster by discouraging resistance, reflection, and responsible action. In this sense, Jonas anticipates and rejects a quietist response to ecological and technological threats. The “inner danger” of fatalism (which he considers nearly as grave as the “outer danger”) produced, i.e., by human mismanagement of our planet, lies precisely in its capacity to paralyse moral agency from within.

1. Jonas 1994: 456. My translation. Emphasis in italics as in the original text for the corresponding German words. Text in brackets to show the original text.

Against this backdrop, Jonas's insistence that «how one thinks, what one thinks, what one says, and how one spreads ideas» affects the course of events, reveals his understanding of freedom as embedded in communication, deliberation, and shared responsibility. Jonas's warning is not a moralistic reproach but an existential appeal, grounded in the conviction that ethical responsibility consists precisely in resisting the temptation to declare the future closed and already decided.

Later in the book chapter, I will contrast Jonas's anti-fatalistic approach with the perspective of Martin Heidegger who was interviewed in 1966 on the threat posed by emerging technologies to humanity's future. On this occasion, he was asked the following questions by the interviewer: «Can the individual man in any way still influence this web of *fateful* circumstance? Or, indeed, can philosophy influence it? Or can both together influence it, insofar as philosophy guides the individual, or several individuals, to a determined action?»². In response to these questions, Heidegger famously replied that «[o]nly a god can save us»³.

In this light, for Jonas, fatalism becomes “sinful” (in a metaphorical sense) because it negates the very conditions of moral accountability and freedom upon which Jonas's ethics of responsibility depends. The expression “*Fatalismus wäre Todsünde*” is also part of the title of Jonas's book *Fatalismus Wäre Todsünde: Gespräche Über Ethik Und Mitverantwortung Im Dritten Jahrtausend* [Fatalism Would Be a Mortal Sin:

2. Heidegger 1981: 57. My emphasis in italics.

3. Heidegger 1981: 57.

Conversations on Ethics and Co-Responsibility in the Third Millennium (my translation)]⁴.

In this book chapter, I will examine Jonas’s critique of strong forms of fatalism implied by the expression “*Fatalismus wäre Todsünde*” (“Fatalism Would Be a Mortal Sin”), in relation to his ethical vision. We shall see that Jonas in fact believes that strong forms of fatalism risk undermining the significance of human choices and actions. Understanding these issues is crucial for grasping Jonas’s philosophical perspective on ethics, particularly in relation to our responsibility towards future generations. Arguably, the aforementioned German phrase helps us to understand Jonas’s ethical project. As explained by Spinelli: «[according to] Jonas [...] a strong form of fatalism risks destroying autonomous human action and relegates our freedom to the powerless realm of the internal self, which is incapable of affecting any single link in the pre-ordained chain of events»⁵.

4. Jonas 2005. This book includes Jonas’s own reflections and it was compiled and edited by Dietrich Böhler. It provides a philosophical exploration of ethics and responsibility in the modern world. Hans Jonas argues that fatalism, or the belief that the future is predetermined and unchangeable, is a morally reprehensible attitude. Instead, he advocates for a sense of co-responsibility and collective agency in shaping the future. Jonas discusses the challenges of modernity, including technological advancements and environmental degradation, and emphasises the need for humans to take responsibility for their actions and their impact on the planet. He argues that our actions have consequences that affect not just ourselves, but future generations and our planet as a whole. Through a series of conversations, Jonas explores the importance of ethics and moral responsibility in guiding human behaviour, particularly in the face of uncertainty and complexity. He emphasises the need for a new kind of ethics that takes into account the long-term consequences of our actions and the interconnectedness of human and environmental well-being. Overall, the book is a call to action, urging readers to take responsibility for their actions and to work towards creating a more sustainable and just future.

5. Spinelli 2001: 81.

This is particularly evident when Jonas affirmed (in one of his lectures delivered in 1970 at the New School for Social Research) that:

[t]he theoretical problem of the Stoics is how the freedom to assent or dissent, confirm or not confirm, struggle or not struggle, is compatible with the principle of universal determination, which *as* universal and all-encompassing should extend to the very act of willing itself. This theoretical problem was not satisfactorily solved by the Stoa. The principle of their solution is that we have to distinguish between what happens in the corporeal concatenation of cause and effect and what happens in the innermost sphere of our being, the sphere of our rational self-determination. How can these two things be made sufficiently separate from one another to claim autonomy for the one while the other is completely under the universal necessity?⁶

In relation to this quotation, Spinelli explains that we need to understand «[Jonas's] strong fight against any passive attitude and any form of resignation or quietism, to which he fiercely opposes [using] his active idea of a widespread, conscious, strong kind of *Verantwortung* (responsibility)»⁷.

Within the ancient Greek philosophical traditions, Jonas sees Stoicism as playing a crucial role. The renewed

6. Jonas 2010: 307. Emphasis in italics as shown in the original text. This book contains the text that Jonas wrote for the lecture courses he delivered in 1970 at the New School for Social Research. Cf. HJ 1-15-16, HJ 1-3-1 and HJ 1-3-2. These documents are stored at the *Philosophisches Archiv der Universität Konstanz* (Philosophical Archive at the University of Konstanz in Germany) in the section Hans Jonas (HJ) papers.

7. Spinelli 2021: 169.

stance of ancient Stoicism should be considered of central importance, because – as Spinelli has shown – it arguably surpasses Aristotle in systematically and comprehensively exploring the concept of human freedom⁸. The Stoic understanding of “fate”, and more broadly of “determinism”, represents a form of *heimarmene* (εἱμαρμένη). This Greek term literally means “what has been allotted” or “destiny/fate”; the root of this word derives from *meiromai* (to receive one’s share, to be allotted). In Stoic philosophy *heimarmene* designates the universal chain of cause and effect and the rational and necessary order of the *kosmos*. The Stoic endorsement of *heimarmene* leads to a deterministic view in which everything occurs out of necessity. At the same time, Stoics often equated *heimarmene* with *pronoia* (providence); meaning that there is not just blind fate, but a rational and divine order. As explained by Spinelli, for Jonas, «such a form of *heimarmene* also has a theological value, and thus must be identified with a specific form of “providence” or *pronoia*»⁹. Jonas explains this point as follows:

heimarmene is not merely the all-pervading necessity. It is also the principle of continual self-adjustment [...] The identification of universal causal necessity with wise providence is one of the crucial points of Stoic philosophical theology, which means a theology of nature. The divine is totally immanent in the universe in the form of the divine *logos*, which is identi-

8. Jonas 2010: 295; Spinelli 2021: 164. In particular, «[t]he best Stoic description of such a “holistic” approach to the entire field of the philosophical enterprise is maybe offered by Diogenes Laertius 7,39-40». Spinelli 2021: 173, n. 6.

9. Spinelli 2021: 165.

cal with the whole, and which is the ordering and governing principle of the whole¹⁰.

However, for Jonas, the existence of *heimarmene* and the effects of *pronoia* risk rendering human choices only “apparently” (not really) free. In particular, as explained by Spinelli:

Jonas maintains that the Stoic answer cannot open the space of a completely free choice, because we are unable to modify and alter the determined course of things and the events in the network of the *heimarmene*. Human *logos* can only limit itself to the knowledge of the whole, of its inner relations¹¹.

Moreover, according to Jonas, the Stoics pursue this idea of *Theoria* as contemplation, «not so much for the service of the delight of contemplation in the strict theoretical sense, i.e. in the sense of a dialectical penetration into the structure of being, but more in the religious sense of being able to discern the identity of one’s own innermost principle with the principle of the all»¹². Thus, Jonas’s critique of Stoicism rests on the claim that it ultimately confines human freedom to contemplative acceptance rather than transformative agency. Although Stoic *logos* provides insight into the rational order of the whole, it does not allow for genuine freedom understood as the capacity to intervene in and alter the course of events. Spinelli com-

10. Jonas 2010: 304-305. Cfr. Spinelli 2021: 165.

11. Spinelli 2021: 167.

12. Jonas 2010: 306. Cfr. Spinelli 2021: 167.

ments that this Jonasian interpretation is original «since this is a novel version [...] of the Greek love for contemplation or *Theoria*»¹³.

Jonas unmasks what he sees as a characteristic Stoic strategy: the dissolution of tragedy through unconditional assent to cosmic necessity: «[w]e should always be “in tune” with the overall and necessary structure of the *kosmos*, since the highest peak of our morality cannot but be represented by our complete and total agreement with the harmonious course of the world»¹⁴. According to Jonas,

[t]his is a Stoic trick by which the tragic aspect of man’s condition in a powerful world is eliminated and everything is turned to the good. Whatever happens, can be accepted as being for the good by the wise man who has made the cause of the cosmos [*kosmos*] his own and has therefore made the cause of God his own¹⁵.

Thus, according to Jonas, by equating moral excellence with complete harmony with the necessary order of the *kosmos*, Stoicism renders whatever happens “good” simply by redefining acceptance as virtue. Jonas labels this move a “Stoic trick” because it dissolves the tragic tension intrinsic to the human condition and, in doing so, empties moral responsibility of its substance. When goodness is identified with assent to what must occur, freedom is reduced to an inward reconciliation with necessity rather than exercised

13. Spinelli 2021: 167.

14. Spinelli 2021: 168.

15. Jonas 2010: 307. Cfr. Spinelli 2021: 168.

as responsible agency capable of resisting or redirecting the course of events.

After presenting the Stoic conception of freedom in his 1970 lectures on the notion of freedom, Jonas proceeds to critique Stoicism, observing that it seems to embrace an extreme form of fatalism. Such a stance, he argues, threatens to erode human moral autonomy, leaving little space for personal responsibility and effectively precluding the genuine possibility of change or moral development.

Jonas's 1970 lecture notes show that, although he saw Stoicism as emphasizing a deterministic view of the *kosmos*, he did not interpret this determinism in mechanistic terms¹⁶. It is clear that Jonas is critical of some forms of Stoic philosophy which endorse strong fatalism, since these views risk denying the importance of free human choices and actions¹⁷. However, it should be noted that at least some Stoic philosophers – such as Chrysippus (279-c. 206 BC) – believe that all human choices and actions are causally determined, but are also “up to us”¹⁸. Thus, there are also weaker versions of Stoicism which are compatible with Jonas's perspective. This observation is consonant with the argument proposed by Spinelli who writes:

[n]otwithstanding his clear critique of some (unacceptable) Stoic conclusions, proposed in order to interpret freedom as the (more or less enthusiastic) acceptance of a universal and necessary form of determinism, I suggest that Jonas does not

16. Spinelli 2001: 77.

17. Spinelli 2001: 81.

18. O'Connor-Franklin 2021.

want to completely refuse the Stoic lesson concerning the (unavoidable) link between freedom itself and necessity¹⁹.

Thus, while Jonas rejects Stoic fatalism, he still recognises the value of the Stoic insight: namely, that freedom is always exercised within a horizon of necessity. In other words, Jonas preserves the dialectical link between freedom and necessity, integrating it into an ethics of responsible action rather than passive acceptance. Arguably, the dialectical relation between freedom and necessity is fundamental to understand Jonas’s perspective. According to Jonas’s reflections in the philosophy of biology, metabolism is the common feature present throughout all living beings. Jonas’s understanding of metabolism is consonant with the presence of a dialectical relationship between freedom and necessity:

[t]he original condition of organism, even on the unicellular level, exhibits individuality as the venture of freedom by which a form maintains its identity through the change of its matter. *The freedom is dialectically balanced by necessity, the autonomy by dependence.* The selfhood here adumbrated has from the beginning its counterpart in the otherness of the world²⁰.

Jonas also states that «every living thing has a share in life’s “*needful freedom*” and “harbors within itself an inner horizon of transcendence”, for each organism must reach out to its environment to stay alive»²¹. Jonas identifies a dialectic

19. Spinelli 2021: 171.

20. Jonas 2001: 106. My emphasis in italics.

21. Jonas 2001: xiv. My emphasis in italics.

tical relationship between freedom and necessity in metabolism, which characterises each living being since «the organic [living] form stands in a dialectical relation of *needful freedom* to matter»²².

Several dialectical pairs can be identified in Jonas's writings, including freedom and necessity, mind and matter, soul and body, immortality and mortality, eternity and time, and subjectivity and objectivity²³. Moreover, different scholars have argued that there is a continuity between Jonas's reflections on St. Paul and St. Augustine (originally written in a letter by Jonas to Bultmann in 1929)²⁴ and Jonas's perspective on metabolism²⁵.

Specifically, in his book on St. Augustine and the problem of freedom Jonas comments on the issue of freedom in relation to Stoicism and Christianity²⁶. Jonas articulates this point clearly in a key quotation:

[i]t was only through the Jewish-Christian interpretation of existence that the actual horizon of [lived] experience was created in which freedom could – and indeed had to – become a problem. In Greek thought (late Stoicism, Epictetus), freedom is independence and self-sufficiency (*autarkeia*)²⁷.

22. Jonas 2001: 80. Italics as shown in the original text.

23. Settimo 2024: 67 and references therein.

24. Bultmann-Jonas 2020: 2-11 (which contains the text of Jonas's letter to Bultmann dated July 13th, 1929 [*Paulus-Entwurf-Brief an Bultmann vom 13.7.1929*]). Cfr. HJ-3-11-2 and HJ-7-12-27). This text was later translated by Jonas into English in Jonas 1971: 333-350 and Jonas 1974: 335-348.

25. Settimo 2024: 65-73 and references therein.

26. Jonas 1965: 25-33. Notably, the first edition of this book was published in 1930: cfr. Jonas 1930.

27. Jonas 1965: 25 (my translation).

This passage underscores Jonas’s claim that, in contrast to Stoicism, the Jewish-Christian framework problematises the notion of human freedom. According to the Stoic school, freedom is in fact conceived primarily as independence and self-sufficiency (*αὐτάρκεια*). The Jewish-Christian notion of human freedom must instead be reconsidered in light of the teachings of Rom 7:7-25, which we shall soon examine. In view of the foregoing discussion and the quotation just analysed, an important question arises: can Jonas’s critique of Stoicism be applied to the Judeo-Christian understanding of existence? I will argue that the answer to this question is negative.

Jonas explains that the restlessness of the soul (which Paul and Augustine relate to sinful actions) is caused by the loss of authentic freedom, and this stands in contrast to the ideal of peace of the soul depicted by the Stoics who instead endorse independence and self-sufficiency (*αὐτάρκεια*)²⁸.

Jonas specifically reflected on Rom 7:7-25 in the letter written to Bultmann in 1929²⁹. This biblical text portrays the existential condition of the faithful in confronting the demands of the divine law³⁰. The speaker in this Pauline passage struggles because, while they desire to obey the law, they come to recognise their inability to do so fully. Paul in fact writes: «What a wretched man I am! Who will rescue me from this body of death?» (Rom 7:24) The answer to this question can be found in Rom 7:25a, as shown in the biblical

28. This aspect has been commented on in detail by the Christian theologian Christof Landmesser (at the University of Tübingen): cfr. Krüger-Großmann 2023: 115-118.

29. See footnote 24.

30. Cfr. Bounds 2009; Burns 2018; Kantzer Konline 2020: 159-165.

text used by Saint Augustine: «*Gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum* [The grace of God through Jesus Christ our Lord]»³¹. This is the release of joy in the Pauline text, the joyful part of the *felix culpa* as a result of Adam's fall in the garden of Eden.

The biblical scholar Edgar W. Smith Jr. has noted a similarity between Rom 7:25a and a passage by the renowned Stoic philosopher Epictetus, who writes:

[a]t this instant I am being called to do something; at this instant I shall go home with the purpose of observing the due measure which I ought to maintain, acting with self-respect, with security, apart from desire and avoidance of things external; and in the second place I observe men, what they say, how they move, and this in no malignant spirit, nor in order to have something to censure or ridicule, but I look at myself the while, to see if I too am making the same mistakes. "How then, shall I cease to make mistakes?" There was a time when I too made mistakes, but now no longer, thanks be to God [χάρις τῷ θεῷ]³².

According to the biblical scholar Robert Jewett, this statement by Epictetus «refers to the philosopher's enlightenment as having overcome his former preoccupation with

31. Augustine, St., *Opera Omnia*, PL 40, *De diversis Quaestionibus ad Simplicianum – Liber primus*. Notably, this translation agrees with the fact that "gratia Dei" (the grace of God) is equivalent to the Greek expression ἡ χάρις τῷ θεῷ. Cfr. Hammond Bammel 1985: 359. Penna 2006: 80. However, in relation to Rom 7:25a, many other biblical manuscripts contain the expression χάρις τῷ θεῷ (without ἡ) [Rom 7:25a] which translates into English as "Thanks be to God".

32. Discourses 4.4.7 in Epictetus 1928: Book 4, Chapter 4, Section 7 as quoted by Smith 1971: 134. Cfr. Jewett 2007: 472-473, n. 159.

external success [...] [moreover, t]hat thanks were due to God or the gods was a common belief in the Greco-Roman and Jewish worlds»³³. Given that many biblical manuscripts contain the expression $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma\ \tau\tilde{\omega}\ \theta\epsilon\tilde{\omega}$ in Rom 7:25a³⁴, Jewett implicitly endorses the similarity between the text of Epictetus and the Pauline text.

Epictetus also wrote another text which, at first sight, seems to resemble Rom 7:24-25a:

[h]e, then, who can show to each man the contradiction which causes him to err, and can clearly bring home to him how he is not doing what he wishes, and is doing what he does not wish, is strong in argument, and at the same time effective both in encouragement and refutation. For as soon as anyone shows a man this, he will of his own accord abandon what he is doing³⁵.

Arguably, the message of Paul in Rom 7:24-25a is different from the teachings of Epictetus in his *Discourses* (whose text is shown above), because for Epictetus the problem related to human freedom is overcome and resolved by the inner peace which the intellect knows to possess once human beings are able, with their intellectual abilities, to overcome those errors which cause us to suffer. This is because, according to Epictetus, the intellectual knowledge provides self-sufficiency ($\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}\rho\kappa\epsilon\iota\alpha$), so that we can experience the serenity, peace and intellectual comfort of knowing that

33. Jewett 2007: 472-473, n. 159.

34. See footnote 31.

35. *Discourses* 2.26.4-5 (by Epictetus) as quoted in Pitta 2020: 209, n. 174.

we no longer make mistakes and that there is a fate which governs the world. For this reason, the existential state and message conveyed by Paul in Rom 7:24-25 is very different from the intellectual serenity articulated in the Stoic teachings of Epictetus. Jonas in fact notes that:

[f]or the Stoics, spiritual autonomy is the coveted prize of security of being (and that is what they mean by freedom). In Christianity, on the other hand, spiritual autonomy is the threshold of the abyss – the abyss of absolute moral subjectivity. This subjectivity is required to give an account of itself, and incurs guilt³⁶.

As explained by the biblical scholar Antonio Pitta, who comments on Epictetus's *Discourses* 2, 26, 4-5 (above) in relation to Rom 7:24-25a:

[f]reedom from this tragic condition [cf. Rom 7:24] does not come from knowledge, as for Epictetus, nor from the acknowledgement of guilt and the rites of expiation, as for popular Jewish piety, but only from God who sent his Son in the assimilation of sinful flesh to condemn Sin in the flesh (Rom 8:3)³⁷.

Thus, it is clear that the Pauline view in Rom 7:24-25a is very different to the Stoic view. Arguably, Jonas draws a

36. Jonas 1930: 12, as quoted and translated in Bultmann 1956: 143. Emphasis in italics as shown in the original text.

37. Pitta 2020: 208-209. Pitta also specifies that his view is «against [...] those [scholars] who reduce Paul's view of the ego to stoicism». Pitta 2020: 208, n. 173, and references therein.

distinction between the understanding of human will within Stoicism and Christianity. In particular, Jonas concludes his reflections on the problem of freedom in Stoicism and Christianity explaining that:

[b]y accepting God’s demand, man has also accepted to stand in his creaturely condition before God; by grasping his highest, ineluctably granted potential as a spirit, he has simultaneously ventured and exposed himself to the utmost [to the extreme consequences], so that his failure is certain. The fact that he experiences this is the meaning of this possibility and the purpose for which it has been granted to him. For despite its essential hopelessness, that aspiration to fulfil the law is not a frivolous presumption: it is indeed a tremendous undertaking, but one for which man must be prepared, since it constitutes God’s demand, and without it, grace is not prepared for him [without it, man cannot receive grace]. And this undertaking, assigned to him, finds its positive significance precisely in its desperate condition: since it is from God that man awaits his critical judgment, his creaturely condition must here manifest itself in its extreme possibility³⁸.

This quotation implies that, unlike Stoicism – which, as we have seen, is characterised by intellectual serenity and fatalism – Christianity reveals a restlessness in the mind and soul of the faithful, arising from their awareness of their inability to fulfill the divine law perfectly (cf. Rom 7:7-25). This restlessness is well described in St. Augustine’s famous

38. Jonas 1965: 33. My translation. My text in brackets to expound the meaning of some sentences.

prayer: «Thou hast formed us for Thyself, and our hearts are restless till they find rest in Thee [*fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*]»³⁹. Paul's antidote to this plight and restlessness is the union of the faithful in Jesus through baptism⁴⁰, so that the sinful human flesh can be redeemed through Christ's death and resurrection (cf. Rom 8:3).

To understand Jonas's aforementioned quotation more fully, it is necessary to recall that in his book on St Augustine and the problem of freedom, Jonas recognises and discusses the evolution of Augustinian theology concerning the relationship between *status sub lege* (state under the law) and *status sub gratia* (state under grace)⁴¹. In particular, Jonas distinguishes between the theology of the earlier and later Augustine. For the earlier Augustine, law and grace stand in an authentically dialectical relation: the faithful person's observance of the divine law and their experience of life in grace are mutually reinforcing dimensions of the same moral and spiritual reality. Neither is subordinate to the other;

39. St. Augustine of Hippo, *Confessions*, 1, 1.5 https://www.vatican.va/spirit/documents/spirit_20020821_agostino_en.html (last accessed on 16 April 2026).

40. In particular, as explained by Kantzer Komline «[i]n *nat. et gr.* 55.66 (CSEL 60:283) [...] Augustine invokes Paul's example to "get these people to grant that those who have not yet been baptized should implore the help of the grace of the savior... After all, he was not self-sufficient who said, *Wretched man that I am! Who will set me free from the body of this death?* (Rom 7:24)". For Augustine [...] Romans 7:24 describes someone who "seek[s] the sacrament of baptism" (*quaerit baptismatis sacramentum*) (*nat. et gr.* 55.65, CSEL 60:282)» (Kantzer Komline 2020: 160, n. 120). The abbreviation *nat. et gr.* refers to *De natura et gratia* (On Nature and Grace), a treatise by St Augustine, whereas CSEL stands for *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*.

41. Cfr. Bounds 2009; Burns 2018. Concerning the understanding of the notions of *status sub lege* and *status sub gratia* within Augustinian theology, cfr. Kantzer Komline 2020: 159-165 and references therein.

both are essential and inseparable in guiding human conduct and fostering salvation. This is also evident in Jonas’s 1929 letter to Bultmann; in this text he in fact explains that philosophy, despite its limitations, can «locate the extreme point at which faith in grace as the dialectical, “forward”- and “backward”-facing border to the other realm has its possible existential place»⁴².

In contrast, Jonas maintains that the later Augustine came to endorse a more dualistic relation between *status sub lege* and *status sub gratia*. This shift was largely the result of the historical context in which Augustine was writing – above all the need to confront the Pelagian controversy. Facing Pelagius, Augustine was compelled to insist that salvation is not achieved simply through good works or through obedience to the law. Rather, grace is indispensable even before we perform good works: in fact, for the later Augustine, without grace, the human will corrupted by sin, is incapable of performing truly good works⁴³. For Jonas, although the later Augustine intended to underline the aprioricity of grace over law, this emphasis risked generating a dualistic, rather than a genuinely dialectical understanding of the relation between the two states⁴⁴.

Some scholars have arguably taken Augustine’s anti-Pelagian stance to an extreme by downplaying or even denying

42. Bultmann-Jonas 2020: 7 as quoted and translated by Moore in Krüger-Großmann 2023: 145.

43. In particular, the Christian theologian Gustav Krüger has discussed Jonas’s reflections on the Augustinian understanding of *bonum propositum* (good intention) as *bonum* (good) and as *meritum* (merit) in relation to the Pelagian controversy. Cfr. Krüger 1930: 500; Settimo 2024: 56, 57, 196, 197.

44. Cfr. Settimo 2024: 51-89, 175-210.

the ongoing significance of obedience to the law⁴⁵. Against this tendency, which can also be observed in certain Protestant circles, Jonas defends an understanding of the law that remains in a dynamic, dialectical relation with grace, explicitly rejecting any rigid dualism between the two. Within this framework, it becomes clear why Jonas affirmed (as we have already seen) that:

[the] aspiration to fulfil the law is not a frivolous presumption: it is indeed a tremendous undertaking, but one for which man must be prepared, since it constitutes God's demand, and without it, grace is not prepared for him [without it, man cannot receive grace]⁴⁶.

Arguably, such a dialectical – rather than dualistic – relationship between *status sub lege* and *status sub gratia* (and between law and grace), provides the authentic existential condition of the Judeo-Christian faithful. If, by contrast, we endorse a dualistic relation between law and grace, we risk falling into strong forms of fatalism, which Jonas rightly criticises. For Jonas, any doctrine that undermines human freedom and moral accountability by negating the efficacy of human action is profoundly mistaken. This is why he characterises such fatalism, as we have seen, as a “mortal sin”. In summary, Jonas holds that fatalism destroys the very conditions of human responsibility. Against determinism, he advances a normative call to assume responsibility for

45. Cfr. Settimo 2024: 181-191; Palmer 2016: 123-136.

46. Jonas 1965: 33. My translation and my text in brackets to expound the meaning of a sentence.

the open future through deliberate and ethically grounded agency.

From this point of view, as already mentioned at the beginning of this book chapter, Jonas’s perspective diverges from the approach adopted by Heidegger. It is worth recalling a famous phrase used by Heidegger when he reflected on the impact of modern technology on humanity and on the possibility of saving humanity from its dangers: «[o]nly a god can save us»⁴⁷. With this statement, Heidegger emphasised that human beings cannot avert future catastrophes; they can only awaken a readiness to wait for it. As we have seen, Jonas does not agree with strong fatalistic views endorsed by some Stoic thinkers. Consequently, he also implicitly distances himself from the fatalistic attitude expressed by Heidegger, his former doctoral supervisor. In this sense, Jonas’s critique of fatalism extends not only to certain versions of Stoicism but also to the technological pessimism encapsulated in Heidegger’s remark.

Jonas proposes a concrete antidote to these strong forms of fatalism: namely, a heuristic of fear directed towards the possible harmful consequences of our present behaviour. Rather than preaching resignation before an already determined future, Jonas urges deliberate responsibility and prudent action grounded in the recognition that our choices are actively shaping the destiny of humanity and of our planet. In particular, Jonas discusses “the heuristics of fear” in his famous book *The Imperative of Responsibility*⁴⁸ and argues that in situations of radical uncertainty regarding the future

47. Heidegger 1981: 57

48. Jonas 1984: x, 26-27, 31, 201-203, 233.

consequences of technological power, it is safer and more rational to attend to warnings and dangers than to promises and hopes. He writes:

[the] uncertainty [related to the fact that our choices could result in catastrophic events in the future], which threatens to make the ethical insight ineffectual for the long-range responsibility toward the future – an uncertainty not confined, of course, to the prophecy of doom – has itself to be included in the ethical theory and become the cause of a new principle, which on its part can yield a not uncertain rule for decision-making. It is the rule, stated primitively, that the prophecy of doom is to be given greater heed than the prophecy of bliss⁴⁹.

In this passage, Jonas confronts a central difficulty of modern ethics: the radical uncertainty that surrounds the long-term consequences of human action, particularly in an age in which technological power renders possible irreversible and catastrophic outcomes. Rather than allowing such uncertainty to paralyse ethical deliberation or dissolve responsibility, Jonas insists that uncertainty itself must be integrated into ethical theory. Ethical reflection can no longer presuppose full knowledge of consequences; instead, it must operate under conditions of incomplete foresight while still remaining action-guiding.

Jonas's proposal of a new decision-making principle – namely, that «the prophecy of doom is to be given greater heed than the prophecy of bliss» – should not be read as an

49. Jonas 1984: 31.

endorsement of pessimism. On the contrary, it represents a normative strategy designed to preserve responsibility precisely where certainty is unattainable. Hence, ethical prudence demands that the possibility of irreversible harm weighs more heavily than uncertain prospects of progress.

This principle is consistent with Jonas’s broader dialectic of freedom and necessity which I presented earlier in relation to metabolism. Human freedom is exercised within a horizon of risk that cannot be eliminated, yet moral responsibility requires acting as if the future were open and vulnerable to present choices. Jonas endorses moral responsibility in human choices and actions, particularly in the context of ongoing technological advancement, calling for human freedom to be exercised responsibly, with restraint, foresight, and concern for future generations. In this sense, the heuristic of fear functions not as a paralysing emotion but as a rational guide that counterbalances technological hubris and the temptation to defer responsibility under the guise of uncertainty.

Jonas’s critique of fatalism presented in this chapter, implies that acknowledging uncertainty does not license resignation. Refusing to act responsibly in light of the uncertainty of future outcomes would itself amount to a dangerous form of fatalism. By transforming uncertainty into an ethical principle, Jonas seeks to ensure that moral responsibility remains in present decision making even in the absence of guarantees, and that safeguarding the future takes precedence over any short-term calculus of present advantage.

Jonas’s approach can be read as an antidote to Heidegger’s apparent endorsement of a strong form of fatalism, encapsulated in his claim that “only a god can save us” from

the perils of technological development. In contrast to such a stance, Jonas rejects any position that relinquishes human responsibility in the face of technological danger. His critique of strong forms of fatalism can be read in parallel with his critique of a dualistic understanding of law and grace, insofar as both risk undermining human agency and moral accountability. The importance of this issue for Jonas is evident in the fact that he returned to it even in the final months of his life – specifically, in his 1992 speech at the University of Berlin, where he reflected once more on the possibility of safeguarding humanity from the dangers posed by our present choices, particularly in the development of new technologies.

Jonas's message remains strikingly relevant today. One need only consider the potentially catastrophic consequences of certain scientific and technological experiments – for example, genetic interventions that could alter human nature itself. Jonas's reflections function as an invitation to pause, to think, and to deliberate responsibly. Our present choices and actions are already shaping the future; in this sense, we are actively participating in the construction of our destiny. Jonas therefore urges us to move away from fatalistic attitudes – whether those suggested by Heidegger or by strong versions of Stoicism – and to reaffirm the ethical significance of human agency.

In summary, Jonas's central claim is that although success is never guaranteed, the refusal to act is itself ethically decisive: abandoning effort makes catastrophe certain, whereas sustained responsibility preserves the openness of the future. This stance reflects Jonas's broader dialectical account of freedom and necessity, according to which human

beings are never absolutely free from constraints, yet always responsible for how they respond to them.

References

- Augustine, St., *Confessions*, 1, 1.5; https://www.vatican.va/spirit/documents/spirit_20020821_agostino_en.html; last accessed on 16 April 2026.
- Augustine, St., *Opera Omnia – editio Latina (PL40): De diversis Quaestionibus ad Simplicianum libri duo; Liber primus*; https://www.augustinus.it/latino/questioni_simpliciano/index2.htm; last accessed on 16 April 2026.
- Bounds, C.T., 2009, *Augustine’s Interpretation of Romans 7:14-25, His Ordo Salutis and His Consistent Belief in a Christian’s Victory over Sin*, “The Asbury Journal” 64/2: 20-35.
- Bultmann, R. – Jonas, H., 2020, *Hans Jonas an Rudolf Bultmann [letter – Freiburg, 13.7.29]*, in A. Großmann (ed.), *Briefwechsel 1928-1976: Mit einem Anhang anderer Zeugnisse*, Mohr Siebeck, Tübingen: 2-11.
- Bultmann, R., 1956, *Primitive Christianity in its contemporary setting*, Transl. by R.H. Fuller, Thames & Hudson, London.
- Burns, P., 2018, *Augustine’s Changed Interpretation of Romans 7 and His Doctrine of Inherited Sin*, “Supplement Series for the Journal of Religion & Society” 15: 104-127.
- Epictetus, 1925-1928, *The Discourses as Reported by Arrian, the Manual, and Fragments*, 2 vols., trans. and ed. by W.A. Oldfather, Loeb Classical Library, William Heinemann/Harvard University Press, London/Cambridge, MA.
- Hammond Bammel, C.P., 1985, *Der Römerbrieftext des Rufin und seine Origenes-Übersetzung [Vetus Latina]*, Herder, Freiburg.
- Heidegger, M., 1981, *Only a God Can Save Us: The Spiegel Interview (1966)*, trans. W.J. Richardson, in T. Sheehan (ed.), *Heidegger: The Man and the Thinker*, Precedent Publishing Inc., Chicago: 45-67.

- Jewett, R., 2007, *Romans: A Commentary*, ed. by E.J. Epp, assisted by R.D. Kotansky, Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible, Fortress Press, Minneapolis.
- Jonas, H., 1930, *Augustin und das Paulinische Freiheitsproblem: Ein philosophischer Beitrag zur Genesis der christlich-abendländischen Freiheitsidee*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Jonas, H., 1965, *Augustin und das Paulinische Freiheitsproblem: Eine philosophische Studie zum Pelagianischen Streit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Jonas, H., 1971, *Philosophical Meditation on the Seventh Chapter of Paul's Epistle to the Romans*, in J.M. Robinson (ed.), *The Future of Our Religious Past: Essays in Honour of Rudolf Bultmann*, SCM Press, London: 333-350.
- Jonas, H., 1974, *The Abyss of the Will: Philosophical Meditation on the Seventh Chapter of Paul's Epistle to the Romans*, in H. Jonas, *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J.: 335-348.
- Jonas, H., 1984, *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*, University of Chicago Press, Chicago.
- Jonas, H., 1994, *Fatalismus wäre Todsünde*, in D. Böhler (Hrsg.), *Ethik für die Zukunft: Im Diskurs mit Hans Jonas*, C.H. Beck, München: 455-456.
- Jonas, H., 2001, *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*, Northwestern University Press, Evanston.
- Jonas, H., 2005, *Fatalismus wäre Todsünde: Gespräche über Ethik und Mitverantwortung im dritten Jahrtausend*, Hrsg. von D. Böhler im Auftrag des Hans Jonas-Zentrums e.V., Lit Verlag, Münster.
- Jonas, H., 2010, *Problemi di libertà*, a cura di E. Spinelli, trans. A. Michelis, Nino Aragno Editore, Torino.
- Kantzer Komline, H.-L., 2020, *Augustine on the Will: A Theological Account*, Oxford University Press, Oxford-New York.
- Krüger, G., 1930, *Neue Augustinliteratur*, "Zeitschrift für Kirchengeschichte" 49: 494-501.

- Krüger, M.D. – Großmann, A. (Hrsg.), 2023, *Hans Jonas und die Marburger Hermeneutik*, Klostermann, Frankfurt.
- O'Connor, T. – Franklin, C., 2021, *Free Will*, in E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2021 Edition); <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/freewill/>; last accessed on 16 April 2026.
- Palmer, G., 2016, *Antinomianism Reloaded – or the Dialectics of the New Paulinism*, in E. Nathan-A. Topolski (eds.), *Is there a Judeo-Christian Tradition? A European Perspective*, De Gruyter, Berlin-Boston: 123-136.
- Penna, R., 2006, *Lettera ai Romani*, Volume II: Rm 6-11, EDB, Bologna.
- Pitta, A., 2020, *Tragic Situation and Tragic Style in Rom 7:725*, in A. Pitta, *Romans, the Gospel of God*, Pontifical Biblical Institute – Gregorian & Biblical Press, Rome: 173-209.
- Settimo, L., 2024, *The Philosophical-Theological Contributions of Hans Jonas: A Possible Enrichment for Christian Theology in Dialogue with Modern Natural Science*, Independently Published [S.L.], University of Nottingham.
- Smith, E.W., 1971, *The Form and Religious Background of Romans VII 24-25a*, “Novum Testamentum” 13/2: 127-135.
- Spinelli, E., 2001, *Hans Jonas: Freedom and Determinism in the Ancient World*, “Graduate Faculty Philosophy Journal” 23/1: 71-84.
- Spinelli, E., 2021, *Hans Jonas, Ancient Stoicism, and the Problem of Freedom*, in K. Lampe (ed.), *German Stoicisms: From Hegel to Sloterdijk*, Bloomsbury Academic, London: 161-174.

L'opacité de la liberté au seuil d'une nouvelle époque

Hans Jonas, Cornelius Castoriadis
et Corine Pelluchon

Nathalie Frogneux

Abstract: Even though we are aware of the urgent need to transform our consumerist and extractivist ways of life, individual freedom must contend with the influence of prevailing trends and shared cultural frameworks. This paper explores how the individual ethical imperative for rapid change is challenged by the difficulty of bringing about collective – or even civilizational – transformation. Three contemporary thinkers – Hans Jonas, Cornelius Castoriadis, and Corine Pelluchon – enable us to highlight the paradox between the optimism of the will and the pessimism of knowledge.

Keywords: Moral imperative, Freedom, Ecological Emergency, Optimism of the Will, Pessimism of Knowledge.

Introduction

Nous tentons de penser la situation de la liberté qui pressent la fin d'un monde et l'aube du monde de demain, c'est-à-dire la liberté au sein d'une époque intermédiaire de seuil historique. Elle peut être marquée par des changements irréver-

sibles brutaux, mais aussi des évolutions graduelles. Si les premiers caractérisent davantage les limites planétaires et les effondrements écologiques (*tipping points*)¹, les seconds caractérisent plutôt l'apparition d'une nouvelle époque. Face au constat de la crise écologique, la volonté n'est pas transparente à elle-même et ne suit pas le schéma linéaire qui irait de la connaissance du problème par des experts à une prise de conscience généralisée qui entrainerait un comportement social adéquat et un changement d'époque. En effet, quelle que soit la description du futur, qu'elle soit une prévision (description du futur prévisible), une prédiction plus stratégique (qui intègre l'effet d'annonce dans la description du futur) ou une futurisation (scénarios possibles à la suite des prédictions et des comportements qui en découleront), sa diffusion n'entraîne pas le changement de comportement, ni du plus grand nombre, ni même parfois des lanceurs d'alerte eux-mêmes. Comment penser l'action dans ce contexte qui redoute la catastrophe brutale tout en souhaitant la fin d'une civilisation délétère, et comment faire advenir un nouveau monde ? En réalité, la liberté est opaque, et dès lors un nouveau sens porté circulairement de manière individuelle et collective remplace peu à peu des significations dévitalisées, qui se maintiennent pourtant par la force d'institutions obsolètes.

1. Un monde problématique en péril

En 1979, le *Principe responsabilité* cherche à éveiller les consciences quant à l'urgence d'agir et la nécessité d'échap-

1. Voir Lenton 2019.

per à notre époque suicidaire. Jonas y alerte sur l'ampleur des succès qui risquent de mener notre civilisation technologique à son point d'inversion et à sa destruction. Toutefois, il ne s'agit plus ici de constater qu'une civilisation a créé les conditions de sa propre destruction, mais en l'occurrence que la civilisation technologique moderne a le pouvoir de détruire l'humanité, comme forme de vie biologique et comme réalité morale, c'est-à-dire une espèce capable de responsabilité. En ce sens, le diagnostic porte sur le risque de la sixième extinction, puisque notre biosphère est menacée. Alors, il faut se préserver de la logique de maîtrise quantitative et maximaliste moderne. Ainsi les plus grands succès peuvent connaître des points de bascule et se pervertir en raison de l'ambiguïté de la vie et de la liberté (humaine), qui contraste avec toute logique linéaire². A la logique purement quantitative et linéaire qui fait état sur une échelle de valeur unidimensionnelle que « plus est mieux », il faut substituer la logique qualitative des opposés introduite sur terre par les vivants pour qui le monde est polarisé entre favorable et défavorable, agréable et désagréable, vital et mortel, froid et chaud, etc. Une logique donc à double sens qui peut entraîner des renversements et des perversions.

Incompatible avec celle de la maximisation, la logique du vivant est celle de l'optimisation, qui suppose de se ménager des marges, puisque l'optimum n'est le maximum de rien. Se basant sur les caractéristiques du vivant, Olivier Hamant montre que le culte de la performance de nos sociétés modernes n'est pas soutenable pour les vivants, qui mobilisent le plus souvent leurs capacités de manière

2. Voir Frogneux 2025.

sous-maximale. Dans de rares occasions seulement, ils utiliseront leurs capacités au maximum, comme lors d'une poussée de fièvre à 40 degrés³. Ces brefs moments de performances doivent être entourés de moments vitaux de relâche ; faute de quoi, ils sont toxiques pour l'organisme. La robustesse des vivants suppose des zones d'incohérence et des marges d'action pour les situations de crise, car la réalisation de performances comporte un danger en soi et dans la durée. Passant de la description du vivant à la critique de nos sociétés qui vouent un culte à la performance, Hamant reconnaît la complexité du monde qui voue les solutions simplement cohérentes et maximalistes à aggraver la situation, car elles se heurtent à la logique inhérente au vivant⁴. Jonas semble accepter cette distinction entre robuste et performance lorsqu'il critique la mobilisation totale de la société pour l'amélioration de la santé, alors que nous ne sommes pas en guerre. Seul un danger total requiert une mobilisation totale⁵. Il pressent aussi le franchissement de seuils tels que nous les connaissons avec la description des neuf limites planétaires écologiques qui montrent une complexité inédite liée au franchissement des points de bascule à leurs interactions non prédictibles, ainsi qu'aux conséquences en chaîne⁶. Là aussi la prudence impose le respect des marges. À ces limites planétaires écologiques s'ajoutent les frontières économique-sociales (travail, alimentation, justice, démocratie, etc.) qui forment

3. Voir Hamant 2022.

4. Voir Hamant 2024.

5. Voir *Réflexions philosophiques sur l'expérimentation humaine*, in Jonas 2013 : 149-179.

6. Voir Rockström-Steffen-Noone *et al.* 2009.

un « donut » décrivant des seuils supérieurs et inférieurs à ne pas franchir pour nos sociétés⁷.

Décrivant des polycrises interconnectées qui comportent de possibles inversions, des points de non-retour et des interactions imprédictibles entre les facteurs écologiques et sociaux interconnectés, Michel Fabre décrit un « monde problématique »⁸, caractérisé par des problèmes pernicioeux en raison de leur polysémie, leur conflictualité, leur complexité, une spatio-temporalité critique et l'absence de véritable solution (comme pour la pauvreté par exemple). Fabre pose moins la crise écologique comme un paradigme culturel ou social que comme un problème pernicioeux qui aurait gagné l'ensemble de nos sociétés, que le déni et l'ignorance aggravent encore. Et Jonas semble pressentir ces analyses avec la notion de syndrome : « Il n'existe pas de formule passe-partout à notre problème, aucune panacée à la maladie dont nous souffrons. Le syndrome technologique est beaucoup trop complexe pour cela et il ne saurait non plus être question de s'en échapper »⁹. Multifactoriels, les problèmes pernicioeux risquent en outre de s'aggraver face à des solutions simples et globales, comme « jouer son va-tout »¹⁰, raison pour laquelle l'attitude éthique correcte semble de les maintenir à l'intensité la plus basse possible en créant des dynamiques de soulagement¹¹.

Ces descriptions font surgir la question de l'impuissance de la liberté voire de la perversion de la volonté face, d'une part, à un système économico-technologique cumulatif et,

7. Voir Raworth 2017.

8. Voir Fabre 2021.

9. Jonas 2000a : 191.

10. Voir Jonas 1990 : 55.

11. Voir Fabre 2025.

d'autre part, à des logiques écologiques et sociales de seuils selon lesquelles le meilleur peut entraîner le pire, tant en ce qui concerne l'intention que l'action elle-même et ses conséquences. En effet, dans un monde complexe et même incertain, l'étude anticipée de toutes les conséquences possibles pourrait entraîner une paralysie de la volonté, qui est trop consciente des limites intrinsèques de la prévision dans une logique de seuil. Alors la volonté qui rechercherait son point de perfection en évitant toute conséquence négative est vouée à l'impuissance tout comme quand elle recherche la pureté de son intention¹². Dans un monde problématique, l'incapacité à anticiper et prévoir les conséquences objectives de nos actions individuelles et collectives ne peut donc être compensée par la pureté des intentions subjectives. Entre une morale conséquentialiste et une morale déontologiste, entre l'incapacité d'anticiper toutes les conséquences et l'impossibilité de vouloir de manière pure, entre puissance et impuissance de la liberté, Jonas optera pour une éthique de la vertu qui assume l'opacité de la volonté et de l'action. En l'occurrence, l'excellence requise est celle de l'image de l'homme responsable qui n'est jamais certain d'avoir agi de manière purement adéquate¹³.

2. La responsabilité de chacun

Dans le *Principe responsabilité*, Jonas formule son impératif moral à la deuxième personne : « agis de façon que les ef-

12. Voir *L'abîme de la volonté* in Jonas 2013 : 335-348.

13. Voir à ce sujet le deuxième chapitre de Franzini Tibaldeo-Frogneux-Oliveira 2026.

fets de ton action ne soient pas destructeurs pour la possibilité future d'une telle vie authentiquement humaine sur Terre »¹⁴. La responsabilité s'adresse au sujet individuel, car la morale découle de la capacité à agir dans le monde : « Tu peux donc tu dois ». Pourtant, le pouvoir collectif issu du système technologique cumulatif correspond à un sujet moral collectif. Pourquoi Jonas n'écrit-il pas « Nous pouvons donc nous devons »? Sans doute parce qu'il revient à chacun d'éprouver un sentiment de responsabilité et de se sentir personnellement concerné par la situation, afin d'agir de manière adaptée et de vérifier que les effets obtenus sont bien désirés. Être responsable suppose de s'adresser à soi-même cet impératif en attestant de sa propre puissance d'agir¹⁵.

Puissance et impuissance de la subjectivité, qui devait initialement se trouver au cœur du *Principe responsabilité*, démontre la puissance de la subjectivité singulière par laquelle Jonas réplique aux théories qui soupçonnent l'évidence vécue et voient une pure illusion de la conscience se trompant elle-même lorsqu'elle croit agir dans le monde. Dès lors, renoncer à sa capacité d'action serait un « péché mortel »¹⁶. Et pourtant, cette capacité de la liberté à témoigner de soi ne conduit pas à une pure transparence et une puissance simple, car l'action collective n'est pas le résultat des actions individuelles agrégées. Ainsi dans *Dem Böse Ende näher*¹⁷, Jonas constate que les discussions des thèses sur l'euthanasie de Peter Singer sont piégées en Allemagne, car « le passé

14. Voir Jonas 1990 : 30-31.

15. Voir Jonas 2000b.

16. Jonas 1993a : 49-51.

17. Jonas 2000a.

projette des ombres effrayantes »¹⁸. Nous vivons en effet à l'ombre de « temps sombres »¹⁹. Le clair-obscur caractérise cette liberté effective dont nous ne disposons pourtant qu'imparfaitement, car elle est marquée par une humeur générale et anonyme à laquelle il est difficile de résister. Nous avons vu l'opacité cognitive des conséquences de l'agir et l'opacité morale des intentions, venons-en maintenant à son opacité social-historique de l'articulation entre la responsabilité individuelle et collective.

À la fin des années 1970, Jonas se pense encore dans la position de lanceur d'alerte ou d'un prophète sur le seuil d'un péril qu'il veut éviter : l'effondrement dû à l'anthropocène. La puissance humaine a acquis une force planétaire et nous sommes à « l'ère des “conséquences énormes” de l'action humaine »²⁰. Son ton et son diagnostic auront pourtant changé au début des années 1990 : le péril n'est plus futur, mais déjà présent. Jonas se demande en effet si le point de bascule qui entrainera un bouleversement inévitable est déjà franchi. Comment savoir si nous avons changé d'époque ? Cela nous conduit immédiatement à sa philosophie de l'histoire.

3. Un principe historique autogène

La question du changement d'époque s'est déjà posée pour Jonas lorsqu'il s'est intéressé à l'apparition et la cristallisation de l'esprit de l'Antiquité tardive. Comment une nou-

18. Voir Jonas 1993b : 63-64.

19. Voir Jonas 1990 : 206.

20. Voir Jonas 2013 : 177-178.

velle civilisation surgit-elle ? Comment la pensée classique a-t-elle cédé la place au phénomène gnostique ? Une nouvelle civilisation suppose un principe autogène qui offre davantage de sens que le précédent. Une époque réalise pleinement un principe, car elle offre une vision complète du monde et dès lors une anthropologie, une cosmologie, une épistémologie et une praxéologie, mais aussi une morale. La question est donc : quel principe autogène surgit de manière libre et spontanée pour donner du sens à toutes les dimensions d'une existence historique ?

Pour Jonas, l'Antiquité tardive s'est cristallisée autour du « principe gnostique »²¹ qui se laissait lui-même résumer comme « dualisme anti-cosmique ». La modernité quant à elle a vu converger une neutralisation de la nature grâce à la métaphysique cartésienne, les mathématiques ont cessé d'être contemplatives et le dualisme a démembré le réel : son principe étant technologique. En réponse à celui-ci, le *Principe responsabilité* convoque un changement d'époque et de civilisation, puisque la « civilisation technologique » est suicidaire à brève échéance.

Le principe spirituel d'une époque, son unité spéculative interne originale, est un transcendantal historique, qui apparaît à la fois comme son ferment et son résultat, au-delà des voix dissidentes qui restent relatives au courant dominant. Ainsi, les deuxième et troisième siècles de la période hellénistiques ne se laissent pas comprendre comme des siècles de décadence de la pensée antérieure, grecque classique, ni le gnosticisme comme une hérésie, du christianisme ou du judaïsme. En eux, surgit un nouvel esprit et une nouvelle

21. Jonas 1977 : 13. Voir *Gnosticism*, in Jonas 1967 : 336-342.

époque, avec sa vitalité propre d'origine orientale, qui fut transformée dans le bassin méditerranéen. Jonas réplique ainsi aux explications historico-causales qui réduisent le présent au passé, car il s'interroge moins sur la genèse d'un nouvel esprit qu'il ne constate sa présence, c'est-à-dire ses formes « historico-matérielles » ou « existentielles » qui font le sens d'une époque.

Autour de la cristallisation spéculative explicite et de la cohérence forte de ce phénomène gnostique en son point d'acmé (les Mandéens), une aura affective et imaginaire l'entourait, abritant des incohérences à sa périphérie spatiale et temporelle (Origène et Plotin pensaient combattre le gnosticisme tout en partageant son esprit). Pour souligner le caractère plurifactoriel qui surgit comme un événement contingent avec des contours flous aux extensions spatiales et temporelles lâches, Jonas parle de « syndrome gnostique »²². De manière similaire, au début de la modernité, le monisme de Spinoza est une critique *interne* au dualisme cartésien et donc un monisme post-dualiste. La deuxième acception de l'opacité de la volonté signifie qu'elle est portée par l'esprit de son temps, collectif et anonyme, dont elle ne peut se détacher et résister que partiellement. Par la suite, Jonas rend compte de la confluence de facteurs théoriques et pratiques qui ont donné lieu au surgissement de l'esprit moderne (*Temper*) à savoir son immanence, ses options explicatives et ses héritages croisés. Dans sa bioéthique, il n'hésitera pas à défendre la finitude contre une tentation de vie illimitée, ainsi que le droit de mourir contre la compréhens-

22. Voir *Le Syndrome gnostique : typologie d'une imagination et d'une sensibilité* in Jonas 1977 : 443-463.

sion d'un corps divisible et partageable. Face à la tentation de l'immanence moderne, il défendra aussi l'image de Dieu en devenir et la transcendance des choix éthiques²³. Pourtant, il se sait partager l'existence de *homme technologique* qu'il critique de *l'intérieur* et donc « à contre-courant »²⁴.

4. D'une époque à l'autre

Loin de se limiter à une recherche en histoire des religions, *Gnosis und spätantiker Geist* pose les bases de la philosophie de l'histoire de Jonas. À l'école de Heidegger, il met en évidence un *transcendental historique* (*geschichtlich*) comme l'esprit d'une époque qui répond librement et collectivement à sa situation. Producteur et produit de son époque, le *Dasein* (gnostique en l'occurrence) est *a priori* au fondement des attitudes empiriques et les conditionne sans les déterminer. Ainsi, à ce niveau transcendantal, l'histoire de l'esprit et l'histoire de la liberté coïncident dans la raison et le langage objectivant²⁵.

Par la suite, Jonas se dégagera de cette conception historiciste et double cette notion de transcendantal historique (la civilisation gnostique, l'humeur moderne, la civilisation technologique, etc.) d'un transcendantal anhistorique qu'il établit dans sa biologie philosophique, à savoir un corps vivant et une liberté ambivalente qui s'exerce dans le monde²⁶, et qui sera le critère d'évaluation des transcendantsaux historiques.

23. Jonas 1994.

24. Voir Jonas 2013.

25. Voir Frogneux 2019.

26. Voir Jonas 2026.

Issu d'un tout autre courant philosophique, en l'occurrence marxiste, Cornelius Castoriadis propose une philosophie de l'histoire étrangement similaire à celle de Jonas. En effet, selon Jonas, la phénoménologie de Husserl et Heidegger s'en tient à sa dimension subjective et au corps propre : dès lors, « restait néanmoins hors de portée de l'examen subjectif ce qu'est le sens objectif de quelque chose comme la faim : à savoir que l'animal humain a besoin de nourriture et, qui plus est, d'une certaine quantité (chose que rappelaient volontiers les marxistes) »²⁷. N'entendant pas se tourner vers le marxisme, Jonas fit le détour par les sciences et en particulier la biologie pour penser l'objectivité du corps. Mais Castoriadis nous offre un détour fécond que ne dédaignerait pas Jonas. En 1944, il écrit à son épouse Lore : « prendre les détails au sérieux, les respecter plonger en eux. Tout cela se résume dans la recommandation de préserver les droits de la réalité. L'esprit existe pour elle, comme elle pour l'esprit. Ces deux-là ne doivent pas se tourner le dos »²⁸. Sur la dialectique subjectif-objectif et dans son constat de la supériorité du matérialisme sur l'idéalisme, Jonas semble rejoindre la dialectique entre instituant et institué chez Castoriadis, mais celui-ci lui donne une dimension concrète et matérielle plus importante.

Pour Castoriadis, la circularité entre imagination individuelle et imaginaire collectif permet de comprendre que le principe d'une époque surgit au cœur d'un processus d'autonomisation et de signification. Économiste, philosophe et psychanalyste, Castoriadis connaît l'opacité de la

27. Jonas 1988.

28. Jonas 2005 : 280-281.

volonté, même si sa confiance en la liberté l'a éloigné du marxisme par sa critique du matérialisme historique. Très tôt, il pressent la gravité de la crise écologique et la nécessité de sortir d'un imaginaire collectif qui génère des inégalités inacceptables, ainsi qu'une aliénation de la volonté²⁹. La modernité née avec le projet rationnel et émancipateur s'avère développer une « pseudo-maîtrise, pseudo-rationnelle ».

Selon Castoriadis toute société s'institue par la création d'un imaginaire propre qui est lié à des conditions et des productions matérielles. Les significations conspirent à l'institution d'un imaginaire collectif. Un imaginaire n'est pas un récit ou un ensemble de représentations, car il s'incarne pour ainsi dire à travers les corps, les usages, les instruments, la langue, les pratiques domestiques, etc. qui sont autant d'institutions. Il demande ainsi :

Qu'est-ce que le capitalisme ? Une foule innombrable de choses, de faits, d'événements, d'actes, d'idées, de représentations, de machines, d'institutions, de significations, de résultats – que nous pouvons tant bien que mal, ramener à quelques institutions et quelques significations nucléaires ou germinales. Mais ces institutions et ces significations sont, auraient été, effectivement impossibles hors la temporalité effective instaurée par le capitalisme, hors ce mode particulier d'auto-altération de la société qui fait irruption avec dans et par le capitalisme, et qui finalement en un sens est le capitalisme³⁰.

29. Voir Castoriadis 2014.

30. Castoriadis 1975 : 308. Notons que Jonas utilise également la notion de germe pour désigner ces possibles ouverts par le passé et qui peuvent resurgir à tout moment.

Castoriadis forge le néologisme « social-historique » pour souligner que la société s'institue autour d'un principe ouvert et en devenir. « Le social-historique et flux perpétuels d'auto altération – et ne peut être qu'en se donnant des figures « stables » par où il se rend visible, et *visible à* et pour lui-même aussi, dans sa réflexivité impersonnelle qui est aussi une dimension de son mode d'être ; la figure « stable » primordiale est ici l'institution »³¹. En s'instituant par ses créations autonomes, le social-historique se dote d'une relative stabilité, qui deviendra ensuite rapidement une source d'hétéronomie. En effet, à peine instituées, les nouvelles institutions vont s'imposer à leur tour comme contraignantes.

Ne se situant pas *in nihilo*, ni *cum nihilo*, les créations individuelles seront des créations pures, *ex nihilo*, dans un processus de critique et de prise de distance à l'égard de l'institution instituée. Pour Castoriadis, chaque société se crée à partir d'un imaginaire social, qui est auto-altération par le fait d'être travaillé par les imaginations individuelles qui ne sont pas indépendantes, mais s'insèrent de manière circulaire dans l'imaginaire collectif. Celui-ci les rend possibles et résulte de leur altération. Toutefois, les imaginations individuelles ne seront instituantes que dans la mesure où elles trouveront un accueil et qu'elles signifieront au sein du social.

Pour ces deux auteurs, l'esprit du temps est bien collectif et anonyme : il porte les individus autant qu'il est porté par eux³². S'il apparaît clairement avec un peu de recul historique, la difficulté est de le saisir pour ses contemporains.

31. Castoriadis 1975 : 283.

32. De manière très proche, Dominique Bourg et Sophie Swaton parlent

Délimiter un phénomène qui est représenté par une diversité d'individus entraîne dans le cercle bien connu qui consiste à se servir de l'unité présumée de cette diversité pour lui assigner un nom générique, puis à se servir de la signification de ce nom afin de définir l'unité de cette diversité et décider en conséquence d'y inclure tel ou tel individu³³.

Pour décrire ce foyer historique unique à travers des réalisations incomplètes ou incohérentes, il faut faire preuve d'une « oreille musicale », c'est-à-dire entendre l'esprit ou l'humeur qui les habite. Jonas définit l'esprit du temps comme « l'horizon nécessaire a priori de la compréhension du monde et de soi pour l'époque concernée et les sujets empiriques de celle-ci, à l'intérieur de laquelle doit s'accomplir chacune des tentatives différentes et des modifications respectives d'interprétation explicites, qui sont par ailleurs, en tant que réalités empiriques, soumises aux causes mondaines »³⁴. Cette circularité du surgissement historique permet de décrire sa spontanéité, c'est-à-dire la liberté comme principe de l'histoire où confluent des formes signifiantes d'une époque. En effet, en termes castoriadiens, l'institution imaginaire de la société est pour ainsi dire travaillée par la force créative de la monade psychique et des individus de manière circulaire, puisque ceux-ci peuvent résister à un

de « paradigme » (mécaniste) : « Un paradigme est une matrice collective qui encadre nos actions et pensées. [...] Un Paradigme n'est pas un ensemble d'idées claires et distinctes mais plutôt une impulsion à agir et penser une dynamique vis-à-vis de laquelle nous pouvons nous départir d'une passivité originelle ». Bourg-Swaton 2021 : 69. Et Bourg désigne la crise écologique comme un mal transcendantal.

33. Voir Jonas 2013.

34. Jonas 2017 : 184-185.

imaginaire devenu obsolète ou aliénant, mais ils peuvent aussi favoriser l'institution d'un nouvel imaginaire. Dans son incessante remise en question, l'institution imaginaire de la société comporte toujours une dimension instituante et une dimension instituée.

Ceci permet de penser les marges de la société et les moments intermédiaires, lorsque l'institution est instable. Alors certaines institutions peuvent être contradictoires, incohérentes ou incomplètes car elles sont traversées par des significations divergentes. Pour Jonas, l'esprit du temps se révèle comme syndrome, avec à ses marges la possibilité que les individus s'opposent à un esprit qui les emporte ou résiste à un nouveau principe autogène. Pour Castoriadis, la société est composée de strates significantes qui ne sont ni homogènes ni hiérarchisées, mais qui, entre unité et multiplicité, entre détermination et chaos indifférencié, composent un Magma. Le social-historique est en réalité un magma de magma, c'est-à-dire qu'il ne se présente pas comme un tout cohérent ou ensemblisable. Les significations sont donc ouvertes dans la mesure où elles peuvent perdre une part de leur pertinence ou au contraire en gagner. Entre deux moments accomplis de ces principes autogènes se trouvent des zones de passage ou de seuil. Mais peut-on passer de manière volontariste de l'un à l'autre ? Rendre obsolètes certaines significations et les remplacer par des institutions plus significantes, tel est le pouvoir concret de la prise de conscience relative à de nouvelles connaissances scientifiques ou philosophiques.

Dans ce cadre, il apparaît que nous faisons face à deux types de seuils : les seuils à ne pas franchir car ils mèneraient à notre propre destruction, et les seuils qu'il faut franchir rapidement afin d'instituer de nouvelles significations so-

cial-historiques. Si tout nous laisse penser que nous risquons de franchir des seuils destructeurs sous peu, en revanche l'institution d'un nouvel imaginaire collectif tarde à s'instituer, notamment parce qu'il devrait rendre insignifiant l'ancien.

5. La strate naturelle

La signifiante et l'insignifiante ne sont pas le pur produit d'une époque, car elles peuvent trouver un critère extérieur : celui de la strate naturelle du magma, celui du transcendantal anhistorique ou des limites écologiques. Dans son texte *Change and Permanence*, Jonas distingue en effet la dimension historique du transcendantal d'un transcendantal supra-historique, qui n'est autre que notre condition biologique : « bien que subhistorique elle-même, elle imprègne tout ce qui est historique et ne peut être laissée de côté dans notre récit »³⁵. Non seulement ce transcendantal rend possible des significations historiques globales, mais il permet aussi de juger de leur pertinence et de leur destructivité à l'égard de la strate biologique : « nous sommes des créatures, certainement pas des créateurs »³⁶. Jonas et Castoriadis s'accordent sur une matérialité donnée, qui limite notre création *ex nihilo* à des significations, des formes et des figures. *Homo pictor* est créateur d'*eidè*.

Ainsi, le transcendantal historique se distingue d'un transcendantal anhistorique qui en est la condition de pos-

35. Jonas 2013 : 251.

36. Jonas 2010 : 126 (notre traduction).

sibilité : un corps, une liberté ambivalente qui s'exerce dans le monde et l'appartenance à une communauté naturelle des espèces vivantes au sein de la biosphère partagée. Toute interprétation (Jonas) ou institution (Castoriadis) sociale et historique, théorique ou pratique, qui la nie s'avère soit intenable sur le long terme, soit auto-contradictoire (en rendant notre vécu inexplicable). Le respect de ce transcendantal anhistorique sous-tend la plupart des positions éthiques de Jonas. La strate biologique ne dicte pas positivement les significations historiques collectives, mais elle les limite négativement, car elle est la condition dans laquelle la liberté-esprit est ambiguë et qui doit se maintenir avec le risque d'autodestruction que cela entraîne. Jonas est donc « conservateur » non pas à l'égard des choix sociaux-historiques, mais à l'égard de la liberté qui les a rendu possibles. Pour Jonas comme pour Castoriadis, la liberté n'est pas totale, car elle fait fond sur des conditions matérielles de possibilité qui la limitent, mais la liberté est en revanche totale dans la création de significations. Castoriadis et Jonas s'accordent sur la nécessaire médiation du langage pour atteindre cette strate naturelle et donc sur sa capacité de la nier et de la transformer. Ainsi, rien dans la nature ne nous garantit un type de significations respectueux de la nature elle-même et au contraire, la liberté humaine peut s'anéantir soit en se paralysant, soit en détruisant ses conditions de possibilité.

Pour souligner cette relation complexe, Castoriadis insiste sur le fait que le social-historique est étayé sur la strate présociale ou naturelle.

Dire que l'institution de la société *s'étaye* sur l'organisation de la première strate naturelle veut dire qu'elle ne la reproduit pas, ne la reflète pas, n'est pas *déterminée* par elle d'une

manière quelconque ; elle y trouve une série de conditions, de points d'appui et d'incitations, de butées et d'obstacles³⁷.

Cette strate est donc la condition du social, qui ne peut être niée sous peine de mort. Autrement dit, toutes les institutions sociales doivent en tenir compte, même si elles produisent une infinité de significations possibles et même contraires les unes aux autres. Comme la robustesse, ce transcendantal anhistorique ne s'impose que négativement par des limites inhérentes aux organismes et aux écosystèmes. En effet, il ne dicte pas le sens historico-matériel (Jonas) ou le social-historique (Castoriadis). Ainsi, ni hérité ni contraint par la strate naturelle, le social-historique se construit de manière autonome. La liberté de nos choix collectifs n'est face qu'à elle-même. Alors pris de vertige en regardant cet abîme circulaire, nous optons souvent pour des réponses hétéronomes, voire dogmatiques.

6. La vulnérabilité au cœur d'une nouvelle rationalité

Enfin, nous voudrions mobiliser la pensée de Corine Pelluchon. Philosophe politique, héritière de la phénoménologie lévinassienne, elle s'inspire aussi de la théorie critique de l'école de Francfort et de Castoriadis. Ici aussi, nous opérons par transfert de vocabulaire et porosité des concepts. Comme Jonas, Pelluchon reprend la question de la faim, mais à partir des nourritures auxquelles nous nous rapportons avant même de rencontrer le visage d'autrui. Or, les nourritures partagées

37. Castoriadis 1975 : 319.

requièrent le respect des limites planétaires et la justice. Sa phénoménologie critique montre que notre manière d'accéder aux nourritures donne un sens et un goût au monde, qui peut être plus ou moins doux ou âcre, voire amer, solidaire ou destructeur.

Penser le monde comme nourriture, ce n'est pas user d'une simple image pour illustrer la manière dont l'extérieur devient intérieur, comme lorsqu'on ingère un aliment, le digère et en retire de l'énergie. [...] En effet, manger, c'est toujours manger avec et par les autres, parce que les aliments que je consomme ont été préparés par quelqu'un qui les a cuisinés, que je le connaisse ou non, ou qu'il a planté l'arbre dont je prélève les fruits³⁸.

Par les nourritures l'ouverture au monde est d'emblée qualitative et humaine. Et c'est même le métabolisme commun à tous les vivants, selon Jonas, qui doit se nourrir et introduit au sein de la matière inerte et neutre, de l'hétérogénéité. Les nourritures sont de ce dont nous vivons tous : la musique, le bon pain, la vue d'un paysage, l'amitié, etc.

À partir de sa phénoménologie d'une corporéité concrète et vulnérable, Pelluchon rend compte des interactions et les interférences entre nos choix individuels et leurs conséquences collectives de long terme. À partir des nourritures, il est possible de comprendre comment chaque société s'organise autour d'un méta-concept qu'elle nomme « Schème » et définit comme

38. Pelluchon 2015 : 22-23.

l'ensemble des représentations et des choix sociaux, politiques, économiques et technologiques qui constituent la matrice d'une société et organisent les rapports de production, attribuent une certaine valeur à certaines activités et à certains objets et imprègnent l'esprit des gens, conditionnant les comportements et colonisant l'imagination³⁹.

Caractéristique de la première modernité, le schème de la domination faisait reposer l'émancipation sur une rationalité instrumentale, dévitalisée et dévitalisante, et la capacité à dominer la nature, les autres et soi-même, ce qui a engendré une triple violence. Cette répression de notre vulnérabilité a ainsi transformé toutes les dimensions de la société (agriculture, élevage, politique, travail et vie sociale) en une sorte de guerre sans merci, dont nous mesurons aujourd'hui la destructivité. La seconde modernité qu'elle appelle de ses vœux devra remplacer ce Schème par celui de la considération, afin qu'advienne l'époque des *Lumières à l'âge du vivant*. Pelluchon comme Castoriadis posent que les Lumières coïncident avec le moment critique d'une philosophie et d'une politique capables d'assumer l'autonomie de la société et le choix de ses significations, sans s'en remettre à des Anti-Lumières ou des dogmes hétéronomes qui sont toujours des positions de repli.

Cette description est donc normative : notre époque intermédiaire doit instituer la considération singulière et accélérer la disparition de l'ancien Schème. « La transition écologique apparaît comme la traduction concrète d'un mouvement plus profond conduisant progressivement à la

39. Pelluchon 2021 : 98.

destitution du schème de la domination et à son remplacement par le schème de la considération qui caractérise les nouvelles lumières »⁴⁰.

Comme Jonas, Pelluchon revendique une « interprétation « existentielle » des faits biologiques »⁴¹, car « nous sommes seuls et sans excuses », c'est-à-dire que notre existence se caractérise par l'absence de fondement (ou par le sans-fond dirait Castoriadis), puisque nous sommes collectivement responsables des significations historiques que nous choisissons.

La démocratie apparaît alors moins comme un régime ou un ensemble d'institutions que comme une méthode et un mode de vie impliquant la participation des individus et exigeant que les mesures collectives ne soient ni décrétées de manière verticale et bureaucratique ni déduites de principes figés⁴².

Mais cette option existentielle implique aussi que la liberté est ambiguë, ce qui, d'une part, rend complexe et incertaine la succession entre les intentions, les choix, les actions et leurs conséquences ; et d'autre part, confère au mal une grandeur négative, c'est-à-dire une réelle destructivité. « Être existentialiste, c'est philosopher à partir du tragique, sans ignorer la réalité du mal ni la vulnérabilité des individus aux pouvoirs autoritaires et totalitaires »⁴³. Les seuils ne sont pas des zones de passage linéaire.

40. Pelluchon 2024 : 28.

41. Jonas 2026 : 19.

42. Pelluchon 2021 : 185.

43. Pelluchon 2024 : 297.

Pour autant, Pelluchon n'envisage pas de sortir de manière brutale de ce type de sociétés marquées par la domination car le schème de la considération n'inverse pas celui de la domination, mais conserve l'idéal de la raison et de l'universel en s'articulant cette fois au vivant. Pour penser le seuil à franchir, et pas celui à éviter, Pelluchon conçoit les mouvements novateurs sur le modèle du magma de magmas, dont les strates refluent ou affleurent à la surface en fonction d'une signification centrale autogène. Si la logique des magmas intègre une certaine fluidité, Pelluchon (2024) va plus loin avec son existentialisme marin. Le basculement qui permet de voir la terre depuis la mer force une conversion du regard et, avec l'expérience heuristique de la submersion, elle précipite la destitution d'une existence de la domination. Une plongée dans la mer nous permet de comprendre que le seuil peut être franchi de deux manières : positivement ou négativement. Elle nous donne le sentiment de liberté et de retour à la nature, mais aussi le risque de noyade dans un élément menaçant qui n'est pas le nôtre.

7. La pseudomorphose

Revenons à la question posée au début de ce texte. Alors même que Jonas souligne d'une part, la complexité du rapport entre la volonté subjective et l'esprit d'une époque, et d'autre part, le caractère systémique et global de l'action qui requiert notre responsabilité, il adresse son impératif à la deuxième personne du singulier comme sujet de la responsabilité, confiant dans sa capacité à modifier et à inverser le cours de la civilisation technologique. Pourtant, il ne défend

pas la théorie des « petits gestes écologiques » qui entraîneraient causalement par contamination, de proche en proche, une inversion du cours des choses. Il sait que l'histoire ne procède pas par agrégation. Il n'entend pas davantage se contenter de la « morale du colibri », qui, face à une situation désespérée trouverait du réconfort à avoir agi autant qu'il le pouvait.

Par contre, il pense qu'un nouvel esprit peut se couler dans l'ancien monde et le faire implorer. À nouveau, pour comprendre sa philosophie de l'histoire, il faut remonter aux travaux sur le gnosticisme. Dans celle-ci, il s'inspire d'Oswald Spengler, marginal de la science qu'il trouve purement génial dans sa définition de la pseudomorphose spécifique des temps intermédiaires : lorsqu'une « nouveauté génératrice [...] un principe nouveau, autonome, s'organisant de l'intérieur »⁴⁴ apparaît sous d'anciennes formes qu'il subvertit. Ce concept géologique de « pseudomorphose » désigne l'institution d'un esprit nouveau et révolutionnaire qui se développe au sein de la société civile et trouve sa voie dans les interstices et les incohérences. La révolution ne procède pas par décapitation mais par infiltration. Corine Pelluchon parlera quant à elle de « signes avant-coureurs » d'un monde à venir qui sont déjà bien présents.

L'esprit tourmenté de la période de seuil semble hésiter entre deux mondes et se caractérise tant par d'anciennes formes dévitalisées que par une vitalité nouvelle qui cherche à s'instituer. Durant l'entre-deux que constitue la période d'un seuil historique, l'esprit est

44. Jonas 2017 : 255.

forcément syncrétique et ne manifeste pas immédiatement son nouveau principe original. Quelle qu'en soit la complexité, cette période ne nous réduit sans doute pas à l'impuissance morale et politique, car, de manière irrémédiable, l'insignifiance gagne les anciennes institutions d'un monde devenu obsolète. Même si les institutions politiques adéquates restent à construire, les nourritures anciennes perdent leur goût, et de nouvelles manières de comprendre nos relations à nous-mêmes, aux autres vivants humains et non-humains, présents, passés et futurs apparaissent. Cet esprit de l'entre-deux qu'est le seuil est marqué par des contradictions et de la violence, car l'ancien monde continue de se défendre parfois en instituant des remparts et des digues pour étouffer cette nouvelle vie qui bouillonne et murit à couvert.

Si l'hypothèse que Jonas formule à contre-cœur d'un despote éclairé peut convenir pour éviter de franchir le seuil irréversible de la catastrophe, en revanche aucun despote éclairé ne peut faire émerger l'esprit d'un nouvel âge. La signification nous est entièrement confiée et nous devons la faire émerger collectivement avec la charge supplémentaire de sauver ses conditions de possibilité. Dans cette période pseudomorphique, nous devons tous agir résolument en première personne là où nous sommes, en nous sentant concernés par la situation qui est la nôtre, mais sans pouvoir en contrôler les conséquences ou le cours.

Alors le franchissement des seuils peut apparaître de manière inattendue et positive, cette fois dans une situation particulière et locale. Faisant fi de l'esprit du temps au cours de la deuxième guerre mondiale, Jonas découvre que certaines personnes ont protégé des Juifs dans la ville de

Udine⁴⁵. Castoriadis voit une forme irréversible de changement au sein du social-historique et de l'imaginaire collectif avec les luttes féministes du début du XX^e siècle soudain aidées par l'apparition d'une contraception chimique fiable. Ainsi, certaines significations qui semblaient marginales peuvent-elles progressivement devenir centrales et engager de véritables révolutions historiques avec la force et la fertilité du magma volcanique. « On peut alors aspirer au vivre *pour*, c'est-à-dire un amour du monde dépassant ce qui est requis sur le plan politique. Tel est le sens de la considération qui est non une vertu, mais une attitude globale favorisant l'émergence de vertus intersubjectives et environnementales »⁴⁶.

Face à l'angoisse et à l'insécurité du passage, Pelluchon offre une traversée par l'espérance⁴⁷. À la faveur d'une distinction inscrite dans la langue française, elle montre que contrairement à l'espoir, l'espérance qui a renoncé à tout objet particulier accepte la plongée dans l'incertitude, mais elle reste vigilante aux signes avant-coureurs minimes de l'esprit porteur d'une nouvelle époque. La solastalgie et l'éco-anxiété risquent d'occulter ces signes et de nous plonger dans une mélancolie écologique, tandis que la vigilance écologique nous éveille et nous mobilise pour ce qui est déjà-là. Dans une période pseudomorphique, seule la première personne du singulier peut contribuer à créer des relations et des réseaux qui préparent l'esprit d'une nouvelle époque.

45. Jonas 1996 : 198-202.

46. Pelluchon 2020 : 112.

47. Voir Pelluchon 2023.

Bibliographie

- Bourg, D. – Swaton, S., 2021, *Primauté du vivant. Essai sur le pensable*, PUF, Paris.
- Castoriadis, C., 1975, *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris.
- Castoriadis, C., 2014, *De l'écologie à l'autonomie*, Le Bord de l'eau, Lormont.
- Fabre, M., 2021, *Un avenir problématique. Éducation et responsabilité d'après Hans Jonas*, Éditions Raison et passions, Dijon.
- Fabre, M., 2025, *Jonas et les problèmes de l'anthropocène : de l'utopie des solutions à la sagesse des seuils*, “La Pensée écologique” 1/11: 39-63, shs.cairn.info/revue-la-pensee-ecologique-2025-1-page-39?lang=fr.
- Franzini Tibaldeo, R. – Frogneux, N. – Oliveira, J., 2026, *Hans Jonas : Philosophy as personal Engagement*, Springer, Cham.
- Frogneux, N., 2019, *La figure d'Ouroboros ou le schème du sens selon Hans Jonas*, “Revue Philosophique de Louvain” 117/2: 375-398.
- Frogneux, N. (ed.), 2025, *Hans Jonas, une philosophie des seuils*, “La Pensée écologique” 1/11; <https://shs.cairn.info/revue-la-pensee-ecologique-2025-1?lang=fr>.
- Hamant, O., 2022, *La Troisième voie du vivant*, Odile Jacob, Paris.
- Hamant, O., 2024, *De l'incohérence. Philosophie de la robustesse*, Odile Jacob, Paris.
- Jonas, H., 1967, *Gnosticism*, in P. Edwards (ed.), *Encyclopedia of Philosophy*, vol. 3, Macmillan and Free Press, New York: 336-342.
- Jonas, H., 1977, *La Religion gnostique*, trad. L. Evrard, Flammarion, Paris.
- Jonas, H., 1988, *La science comme vécu personnel*, trad. R. Brisart, “Études phénoménologiques” 8: 9-32.
- Jonas, H., 1990, *Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, trad. J. Greisch, Cerf, Paris.

- Jonas, H., 1993a, *Fatalismus wäre Todsünde*, in D. Böhler-R. Neuberth (Hrsg.), *Herausforderung Zukunftsverantwortung: Hans Jonas zu Ehren*, Lit Verlag, Münster: 49-51.
- Jonas, H., 1993b, *Dem bösen Ende näher. Gespräche über das Verhältnis des Menschen zur Natur*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Jonas, H., 1994, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, Payot, Paris.
- Jonas, H., 1996, *The Outcry of Mute Things*, in L. Vogel (ed.), *Mortality and Morality*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois: 198-202.
- Jonas, H., 2000b, *Puissance ou impuissance de la subjectivité ? Le problème psycho-physique aux avant-postes du Principe responsabilité*, trad. Ch. Arnsperger, Cerf, Paris.
- Jonas, H., 2000a, *Une éthique pour la nature*, trad. S. Courtine-Denamy, Desclée de Brouwer, Paris.
- Jonas, H., 2010, *Anima e corpo. Conversazione con Vittorio Hösle*, in P. Becchi, *Hans Jonas. Un profilo*, Morcelliana, Brescia: 105-128.
- Jonas, H., 2017, *La Gnose et l'esprit de l'Antiquité tardive. Histoire et méthodologie de la recherche*, traduit et présenté par N. Frogneux, Mimesis, Milano.
- Jonas, H., 2005, *Souvenirs*, trad. S. Cornille et Ph. Ivernel, Bibliothèque Rivages, Paris.
- Jonas, H., 2013, *Essais philosophiques. Du credo ancien à l'homme technologique*, Vrin, Paris.
- Jonas, H., 2026, *Le Phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique*, trad. D. Lories, Puf, Paris.
- Lenton, T.M., et al., 2019, *Climate tipping points—too risky to bet against*, “Nature”, 595: 592-595.
- Pelluchon, C., 2015, *Les Nourritures*, Seuil, Paris.
- Pelluchon, C., 2020, *Réparons le monde. Humains, animaux, nature*, Rivages Poche, Paris.
- Pelluchon, C., 2021, *Les Lumières à l'âge du vivant*, Seuil, Paris.

- Pelluchon, C., 2023, *L'espérance ou la traversée de l'impossible*, Payot, Paris.
- Pelluchon, C., 2024, *L'être et la mer. Pour un existentialisme écologique*, Puf, Paris.
- Raworth, K., 2017, *Donought economics: seven ways to think like a 21st-Century economist*, Random House, London.
- Rockström, J. – Steffen, W. – Noone, K. *et al.*, 2009, *A safe operating space for humanity*, "Nature" 461: 472-475; <https://doi.org/10.1038/461472a>.

«L'ultima parola della saggezza»

La “contemplaxis” come paradigma etico
in Hans Jonas

Giovanni Scarafile

Abstract: This essay interprets Hans Jonas's philosophy as a decisive move beyond the dichotomy between *theoria* and *praxis*, advancing “contemplaxis” as an ethical paradigm. Drawing on his reflection on the “last word of wisdom,” it argues that contemplation intrinsically generates responsibility, and that action must remain bound to a vision of being and to the recognition of the “too far”. In critical dialogue with principialisme, casuistry, and care ethics, *contemplaxis* emerges as a circular model that integrates vision and decision within the horizon of technological responsibility.

Keywords: Theoria-Praxis; *Contemplaxis*, Responsibility, Applied Ethics, Limit.

1. Filosofia senza voce: neutralità, decidofobia e responsabilità

La prospettiva dalla quale intendo interrogare il pensiero di Hans Jonas è quella del filosofo morale che si domanda quale sia oggi la reale incidenza del proprio lavoro nel mondo.

La filosofia morale esercita un'influenza pubblica estremamente ridotta, inversamente proporzionale alla mole delle sue produzioni accademiche. Non si tratta soltanto di visibilità mediatica, ma di una marginalità più profonda nei processi di orientamento collettivo, che trasforma il filosofo in una figura residuale, tollerata più che ascoltata. Come osserva Nathalie Frogneux: «Oggi dobbiamo ammettere che il vedere danni reali e localizzati non è stato sufficiente a farci cambiare atteggiamento o ad adottare nuove opzioni socio-politiche. Così, mentre non siamo più di fronte a un'ignoranza della minaccia, ci troviamo confrontati con una negazione della sua ampiezza e della sua gravità»¹. La diagnosi non riguarda un deficit cognitivo, ma una cecità volontaria, una rimozione che nasce paradossalmente dalla conoscenza stessa. Sarebbe ingenuo pensare che la filosofia sia estranea a questa dinamica. La sua crescente afasia pubblica è anche il sintomo di una rinuncia interna, di un ripiegamento che l'ha consegnata a un'autosufficienza che è in realtà impotenza mascherata.

Come osserva Possenti, la filosofia contemporanea tende a vivere del presente, ad accontentarsi del commento del quotidiano o a rifugiarsi in esercizi di alta specializzazione che rinunciano a ogni pretesa di orientamento². In entrambi i casi viene abbandonata l'ambizione di dire qualcosa di vincolante sul senso del vivere comune. È questo vuoto che Jonas coglie quando descrive l'attuale condizione etica come un «Niemandsländ»: «il nuovo territorio della prassi collettiva che abbiamo inaugurato con l'alta tecnologia è, per la te-

1. Frogneux 2020: 73.

2. Cfr. Possenti 2021.

oria etica, ancora una terra di nessuno»³. La metafora indica uno spazio strutturalmente scoperto, in cui l'agire ha oltrepassato i confini dell'etica tradizionale senza che sia emersa una responsabilità adeguata. Si manifesta così la scissione tra potenza e criterio che definisce la situazione morale del presente. Questa influenza non può essere imputata solo a fattori esterni; vi è una responsabilità interna alla filosofia. Da un lato, essa si è abituata a pensarsi come attività retrospettiva, sostituendo il confronto con la realtà con un intreccio autoreferenziale di teorie su teorie. Come osserva Gabriel Marcel: «nasce così un senso di disagio e inquietudine quando si pensa a questi filosofi che trattano la loro disciplina come una proprietà privata»⁴. La filosofia tende a chiudersi in ambiti difesi come territori esclusivi, nei quali il sapere non è più chiamato a rispondere al mondo⁵.

Dall'altro lato, la filosofia ha rinunciato a misurarsi con la dimensione della decisione. La diagnosi di Kaufmann sulla «decidofobia»⁶ conserva una sorprendente attualità: essa

3. Jonas 1979: 7. Trad. mia.

4. Marcel 2024: 28.

5. A questi elementi, che rinviano a una crescente autoreferenzialità della filosofia accademica, si affianca oggi, in modo apparentemente paradossale, un diffuso richiamo al dialogo tra i saperi e all'esigenza di un approccio interdisciplinare per affrontare problemi di portata globale. Tuttavia, a fronte di questa dichiarata esigenza, va rilevato come i meccanismi istituzionali di valutazione e di progressione di carriera continuano a premiare in modo quasi esclusivo l'elevato grado di specializzazione intradisciplinare. Ne deriva una tensione strutturale tra ciò che viene invocato a livello teorico e ciò che è incentivato a livello pratico. In questo senso, Marcelo Dascal ha osservato: «C'è una domanda di disciplinarietà contraria al parlare di interdisciplinarietà. La gente ha paura di essere troppo interdisciplinare perché questo può pregiudicare la carriera. Funziona così. È un paradosso amministrativo come pure concettuale» (Scarafile 2011: 6).

6. «La decidofobia è anche la paura di cadere. Le persone non temono tutte le decisioni. I decidofobici, lungi dal temere le distinzioni minuziose, posso-

descrive non un difetto occasionale, ma un tratto strutturale del fare filosofia contemporaneo, una strategia intellettuale attraverso cui il filosofo si sottrae al rischio della presa di posizione. La possibilità di una sospensione neutrale viene meno in Jonas a partire dalla trasformazione ontologica dell'agire: «con alcuni sviluppi della nostra potenza si è modificata la natura stessa dell'agire umano»⁷, sicché anche il non-decidere assume una rilevanza etica ineludibile. In Jonas la responsabilità non nasce da un giudizio successivo all'azione, ma si manifesta già nell'esperienza originaria dell'altro vivente. Come chiarisce Micha H. Werner: «una forma di esperienza non scientifica, che si dà nella relazione con un altro essere animato e consente un accesso immediato al valore, manifestando immediatamente la responsabilità nei confronti dell'essere incontrato»⁸. La neutralità non è più una posizione preliminare legittima, ma una rimozione dell'esperienza da cui la responsabilità prende avvio. Il filosofo morale si trova così in una posizione paradossale: chiamato a parlare di responsabilità, fatica a sottrarsi a una postura che privilegia la distanza.

È qui che il racconto del clown di Kierkegaard acquista la sua forza simbolica⁹. Il clown annuncia l'incendio dietro le quinte, ma il pubblico ride, scambiando l'avvertimento per parte dello spettacolo. La tragedia è nella trasformazione dell'annuncio in intrattenimento¹⁰. Jonas riconosce que-

no anzi compiacersene. Poiché l'immersione nelle decisioni microscopiche è un buon modo per evitare le decisioni fatali» (Kaufmann 1973: 8).

7. Jonas 1979: 15.

8. Werner 2008: 223.

9. Cfr. Kierkegaard 2013: 129.

10. La difficoltà qui evocata non riguarda soltanto l'inefficacia comunicativa dell'annuncio, ma la struttura stessa della responsabilità morale come esigenza

sta logica quando si riferisce al paradigma cassandrino: «La profezia di sventura è fatta per scongiurare il proprio avverarsi, e sarebbe la massima ingiustizia deridere in seguito gli “allarmisti” perché alla fine non è andata così male. In questo caso siamo di fronte a un atto performativo il cui scopo è invalidare il proprio contenuto»¹¹. Ciò che è in gioco è il paradosso di una parola che, nel tentativo di evitare la catastrofe, si espone al rischio di essere neutralizzata. Se la filosofia morale vuole sottrarsi alla propria irrilevanza, deve accettare di parlare come se l'incendio fosse reale, perché lo è. Come scrive Jonas: «*come si pensa, che cosa si pensa, che cosa si dice e come si diffondono le idee nella comunicazione reciproca fa la differenza nel corso delle cose*»¹².

Rispetto a tali questioni la filosofia di Jonas risulta oggi dirimente. Il percorso che seguirò si propone di chiarire come alcuni testi fondamentali consentano di ripensare il ruolo della filosofia morale in una condizione segnata dalla sua crescente irrilevanza pubblica e da un'accresciuta responsabilità dell'agire umano. Muoverò dalla diagnosi jonasiana della filosofia come attività che non può sottrarsi alla domanda sul proprio senso, mostrando come questa autoriflessione costituisca la condizione per sottrarsi tanto alla neutralità del commento quanto alla paura della decisione.

za di giustificazione. Come osserva Holger Burckhart, attribuire responsabilità significa presumere che un soggetto agente sia in grado di rendere conto a se stesso e agli altri delle ragioni del proprio agire e dei suoi effetti. «Senza questa aspettativa di giustificazione, il discorso sulla responsabilità perderebbe ogni senso morale e si ridurrebbe a una mera causalità priva di valore» Burckhart 2020: 41. In questo senso, l'inascolto dell'annuncio non neutralizza solo l'urgenza pratica, ma incrina il circuito discorsivo attraverso cui la responsabilità può essere assunta come tale.

11. Jonas 1984: 120.

12. Jonas 2017a: 464.

Cercherò poi di chiarire come la distinzione tra cause e usi della filosofia permetta di riformulare il problema dell'«utilità» in termini non funzionalistici. Infine, mostrerò come questa impostazione prepari il passaggio decisivo dalla questione metafilosofica a quella etica: la filosofia, proprio perché non si giustifica per i suoi effetti immediati, diventa capace di porre limiti, di riconoscere il «troppo in là» e di accompagnare criticamente l'espansione della prassi tecnica. L'«ultima parola della saggezza» non chiude il discorso, ma ne delimita la responsabilità storica.

2. L'ultima parola della saggezza

Nel saggio *Sulle cause e gli usi della filosofia*, Jonas considera la filosofia come si considererebbe un viandante che, dopo un lungo cammino attraverso territori sconosciuti, si ferma improvvisamente a interrogarsi non solo sulla direzione del proprio andare, ma anche e soprattutto sulle ragioni originarie della sua partenza, su ciò che lo ha spinto a mettersi in cammino e che continua a sostenerlo nonostante le incertezze della via.

La filosofia, proprio perché nulla risparmia al proprio interrogare, non può sottrarsi alla domanda sul proprio senso: deve rendere conto della propria origine, delle forze che la mettono in movimento e del valore che essa può avere per la vita umana. Non si tratta di una giustificazione esterna, fondata su risultati misurabili secondo i criteri dominanti dell'efficacia, ma di un ritorno riflessivo alle sorgenti stesse del filosofare, a quel momento inaugurale in cui l'interrogazione prende avvio.

Jonas mostra come la filosofia nasca là dove ciò che sembrava ovvio smette improvvisamente di esserlo, quando il terreno sotto i piedi si incrina e il familiare si rivela enigmatico. Questa esperienza originaria è la meraviglia: non lo stupore per l'eccezionale, ma il risveglio dell'attenzione di fronte a ciò che è sempre stato sotto i nostri occhi e che, proprio per questo, non avevamo mai veramente guardato. Come un bambino che guarda il mondo per la prima volta, l'uomo filosofante scopre che ciò che credeva di conoscere è in realtà solo superficialmente posseduto. Ma la meraviglia è solo la soglia; ciò che spinge davvero oltre è il desiderio di conoscere, che Jonas interpreta come un amore per l'essere, una tensione a stare presso le cose non per usarle, ma per comprenderle nella loro verità.

In questa luce, la filosofia appare come il punto più alto di un movimento che attraversa tutta la vita: dal semplice sentire al comprendere. Tuttavia, questo movimento non conduce mai a un approdo definitivo, a un porto sicuro dove finalmente riposare; la filosofia non è un rifugio, ma una navigazione che non garantisce la vista della terra promessa. Proprio per questo, essa è costretta a interrogarsi anche sul proprio valore: a che serve una ricerca che non può promettere risultati conclusivi?

Qui Jonas lega in modo decisivo la questione delle cause a quella degli usi. Chiedersi perché l'uomo filosofo significa chiedersi, inseparabilmente, che cosa egli spera di ottenere dal filosofare e se questa speranza sia legittima. Il problema dell'utilità della filosofia non viene respinto come domanda indegna, ma viene rovesciato: forse il criterio dell'utilità non è adatto a giudicare un'attività che nasce da un'esigenza più profonda della semplice efficacia. La filosofia si trova in una

posizione paradossale: tende alla saggezza, ma non può mai dichiararsi saggia senza tradire se stessa; e tuttavia è solo la saggezza che potrebbe pronunciare un giudizio definitivo sulla filosofia stessa.

È in questo punto preciso che si apre la questione dell'«ultima parola della saggezza». Il passaggio in cui l'espressione ricorre nella sua formulazione più compiuta è il seguente:

I primi pensatori scoprirono presto che il “perché” di una cosa non si riferisce solo al suo “da-dove” e “per-mezzo-di-che”, ovvero alla questione della sua origine, ma anche al suo “verso-dove” e “a-che”, cioè alla questione del suo fine. [...] Chiedere che cosa spinga l'uomo a filosofare è anche chiedere che cosa egli si aspetti di ottenere da ciò. [...] Solo la saggezza ha l'ultima parola sull'utilità o l'inutilità della filosofia¹³.

Chi è legittimato a giudicare se la filosofia sia utile o inutile? Jonas sostiene che solo la saggezza potrebbe pronunciare un simile giudizio definitivo, poiché solo chi vede il fine ultimo della vita umana è in grado di valutare se il filosofare contribuisca o meno a realizzarlo. Ma qui si apre un paradosso inevitabile: il filosofo, in quanto *philo-sophos*, è colui che ama la saggezza e la cerca, non colui che la possiede. Egli non può quindi appellarsi a quella stessa saggezza per giustificare la propria attività, senza cadere in una forma di circolarità.

Per chiarire questa condizione, Jonas ricorre al paragone con la scommessa di Pascal. Come il credente pascaliano, anche il filosofo scommette la propria vita su qualcosa che non può essere dimostrato in anticipo: sulla convinzione che la

13. Jonas 2017b: 89-91 (corsivo mio).

verità sia in qualche modo accessibile all'uomo e che una vita rischiarata dalla verità sia una vita migliore. Tuttavia, la scommessa del filosofo è, per Jonas, più solida di quella del «fedele disperato», perché non comporta una perdita definitiva nemmeno nel caso del fallimento. Se il filosofo non giungesse alla saggezza che cerca, la scoperta stessa di questo limite costituirebbe già un guadagno, una forma di consapevolezza che Jonas chiama «saggezza paradossale dello scetticismo».

Jonas suggerisce che l'«ultima parola della saggezza» potrebbe consistere nel riconoscimento che le cause che spingono l'uomo a filosofare devono essere assecondate in se stesse, indipendentemente da qualsiasi utilità ulteriore o esterna. La ricerca filosofica sarebbe allora giustificata non da ciò che produce, ma dal modo in cui realizza una possibilità essenziale dell'esistenza umana. La questione delle cause e quella degli usi convergono in un unico principio: il vero «uso» della filosofia consiste nel permettere che si esprimano pienamente le ragioni che spingono l'uomo a interrogarsi sul senso dell'essere, della verità e della vita buona. L'«ultima parola della saggezza» non è una parola conclusiva che chiude la ricerca, ma una parola che riconosce la legittimità della ricerca come tale. Il filosofo «non può perdere davvero»: o raggiunge la saggezza che cerca, oppure giunge a una comprensione più profonda del filosofare stesso come attività essenzialmente umana.

3. La gioia del vedere e l'impegno per la verità

Giunti a questo punto, occorre aggiungere una postilla decisiva, perché sarebbe fuorviante interpretare la posizione di Jonas come una legittimazione del distacco del filosofo dalla

dimensione pratica dell'esistenza. Se Jonas difende con forza il carattere non utilitaristico della filosofia, è altrettanto vero che egli rifiuta con decisione ogni concezione della *theoria* come puro atteggiamento spettatoriale, autosufficiente e indifferente alla vita.

Questa lettura viene smentita da un passaggio cruciale di *Sulle cause e gli usi della filosofia*: «L'amore per l'essere, che è già attivo nella gioia del vedere, è forzato a trasformarsi in amore per la verità nel suo impegno a prevalere sull'errore e l'ignoranza»¹⁴.

Questa formulazione contiene una vera e propria dialettica tra contemplazione e azione, che supera la tradizionale opposizione tra *theoria* e *praxis* senza annullarla. Jonas parte dalla «gioia del vedere», da quell'esperienza contemplativa originaria in cui l'essere si offre allo sguardo in modo disinteressato, libero da coinvolgimenti causali e strumentali. Tuttavia, questa dimensione non è stabile né autosufficiente; proprio perché l'amore per l'essere è autentico, esso non può arrestarsi alla mera visione, ma è costretto – Jonas usa significativamente il verbo «forzato», che indica una necessità interna – a trasformarsi in amore per la verità. Questa trasformazione è una necessità intrinseca alla struttura stessa della *theoria*.

Il vedere filosofico, nel momento stesso in cui coglie l'essere, scopre anche l'opacità dell'apparenza, la presenza dell'errore, dell'illusione e dell'ignoranza. Da qui nasce un impegno che non è ancora prassi tecnica, non è ancora intervento trasformatore sul mondo, ma è già una forma di azione: l'impegno a distinguere, a chiarire, a «prevalere»

14. Jonas 2017b: 108.

sull'errore. La contemplazione genera al proprio interno una responsabilità conoscitiva. La *theoria* non si oppone alla *praxis*, ma la precede e la fonda, trasformandosi in un'attività critica e orientata.

Il *thaumazein* platonico, lo stupore di fronte all'essere, lungi dall'essere una fuga dal mondo, diventa nel suo stesso dispiegarsi cura per la verità. L'attenzione contemplativa si tramuta in dedizione, e la dedizione in responsabilità. Teoria e prassi appaiono così come momenti di un unico movimento, attraverso il quale l'essere umano realizza se stesso agendo a partire da una comprensione sempre rinnovata del senso.

In questo quadro si comprende l'affermazione jonasiana secondo cui la ragione non è un intelletto freddo e formale, separato dalla vita, ma una facoltà «pervasiva dalla passione dell'amore o dell'onestà». L'«ultima parola della saggezza» non è la celebrazione della pura contemplazione, ma il riconoscimento che la ricerca filosofica è un'attività intrinsecamente dinamica, nella quale il momento teoretico si trasforma continuamente in impegno pratico-conoscitivo. La piena umanità di cui Jonas parla non si realizza in un punto finale, ma in questa unità viva e mai conclusa di visione e responsabilità.

4. Dalla distanza dello sguardo al limite dell'azione

Se si prosegue il discorso sin qui sviluppato lasciandolo interagire in modo esplicito con *La nobiltà della vista* e con *Dell'uso pratico della teoria*, l'«ultima parola della saggezza» appare con contorni ancora più complessi e, al tempo stesso,

più concreti. Essa non coincide né con un esito contemplativo autosufficiente né con una semplice conversione della filosofia in prassi, ma con una forma di equilibrio dinamico, simile a quello di un ponte sospeso, che regge solo finché entrambe le sponde restano in tensione reciproca. La saggezza non è la quiete dopo il movimento, ma la capacità di abitare il movimento stesso senza smarrirne il senso.

In *La nobiltà della vista* Jonas chiarisce da dove provenga, sul piano più elementare, questa possibilità di distanza e di riflessione che rende la filosofia pensabile. La vista, senso della simultaneità e della distanza, offre un mondo che può essere guardato senza essere immediatamente toccato o trasformato; essa consente che l'oggetto «mi è presente senza attirarmi nella sua presenza»¹⁵. In questa sospensione del rapporto causale nasce la *theoria*. E tuttavia, Jonas insiste con forza sul fatto che questo arresto non può diventare definitivo. La distanza visiva è una conquista fragile, che porta con sé un rischio: quello di trasformarsi in estraneità, in disimpegno. L'osservazione disinteressata di un fenomeno naturale, o di una malattia, è condizione indispensabile per comprenderne la struttura; ma, una volta compresa, quella stessa conoscenza esige una risposta. Sapere come funziona un organismo e restare inerti di fronte alla sua sofferenza non è una possibilità neutra: la visione diventa chiamata.

È qui che il confronto con *Dell'uso pratico della teoria*, capitolo di *Organismo e libertà*, diventa decisivo. In quel testo Jonas mostra come, nella modernità, la teoria abbia progressivamente perduto il carattere di pura contemplazione per diventare strumento di intervento. Questo mutamento

15. Jonas 1999: 213.

storico rende impossibile riproporre ingenuamente l'ideale antico della *theoria* come vita separata. Ma, al tempo stesso, esso rende ancora più urgente la domanda filosofica sui fini: se possiamo fare sempre di più, chi decide che cosa è bene fare? La possibilità tecnica di intervenire geneticamente su un organismo umano non pone soltanto un problema di fattibilità, ma un problema di senso. In questo spazio vuoto si colloca la filosofia, non come potere concorrente, ma come istanza di giudizio. L'«ultima parola della saggezza» appare come una parola che non chiude, ma che tiene aperto.

Il percorso fin qui tracciato conduce verso un ulteriore chiarimento, che trova una formulazione particolarmente incisiva in *Tecnica, medicina ed etica*. Quando Jonas scrive: «Dobbiamo sapere che ci siamo avventurati molto in là e dobbiamo reimparare a sapere che esiste un troppo in là»¹⁶, egli presuppone quel movimento che abbiamo visto operare tra *theoria* e prassi. Il «troppo in là» non è un limite tecnico, ma un limite di senso: non riguarda ciò che possiamo fare, bensì ciò che possiamo fare senza compromettere l'immagine dell'uomo. Jonas recupera da Platone, in particolare dal *Teeteto*, un ideale di ascesa rigorosamente qualificato dal «per quanto è possibile», come ha mostrato Spinelli¹⁷.

Se in *Sulle cause e gli usi della filosofia* tale parola non coincide con una conclusione dottrinale, ma con il riconoscimento della legittimità della ricerca come tale, in *Tecnica, medicina ed etica* essa assume il volto di una soglia. L'ultima parola non dice semplicemente «andare avanti», ma introduce la possibilità di dire «fermarsi». È precisa-

16. Jonas 1997: 166.

17. Cfr. Spinelli 2021.

mente questo il senso del limite che Jonas formula quando afferma che «mai l'esistenza o l'essenza dell'uomo nel suo insieme devono essere messe in gioco nelle scommesse dell'agire»¹⁸.

La nozione di «integrità dell'immagine dell'uomo», che Jonas definisce «inviolabile», rappresenta il criterio decisivo. Jonas insiste con un'immagine volutamente dimessa e anti-prometeica: «Con questa potremmo misurarci soltanto da pasticcioni e non potremmo mai essere maestri». L'uomo, a differenza delle cose, non tollera l'errore reversibile; un intervento sbagliato sull'immagine dell'uomo non è un esperimento fallito, ma una ferita irreparabile.

L'appello a «reimparare il timore e il tremore» va ben oltre ogni residuo religioso. Jonas parla esplicitamente di un rispetto del sacro «anche senza Dio». Il sacro non è qui una categoria teologica, ma una categoria etica fondamentale: ciò che non può essere trattato come mezzo, ciò davanti a cui la potenza deve arrestarsi. Più l'uomo diventa capace di intervenire, più deve reimparare a trattenersi.

Tecnica, medicina ed etica radicalizza l'«ultima parola della saggezza» trasformandola in un criterio di responsabilità storica. La saggezza non consiste più soltanto nel continuare a cercare, ma nel sapere quando la ricerca deve sospendere il proprio slancio operativo. Ed è proprio questo sapere del limite, conquistato attraverso la riflessione e non imposto dalla necessità, che costituisce forse la forma più esigente e meno consolatoria dell'ultima parola della saggezza.

18. Jonas 1979: 81.

5. La “contemplaxis jonasiana”

Nel quadro epistemologico delle etiche applicate contemporanee, la proposta filosofica di Hans Jonas si presenta come difficilmente riconducibile alle coordinate concettuali abituali. Essa non si lascia pensare né come una semplice riattualizzazione del primato della *theoria*, né come una conversione della filosofia in prassi normativa o tecnica. Proprio questa irriducibilità costituisce il tratto distintivo del suo pensiero e impone uno sforzo ulteriore: dotarsi degli strumenti concettuali adeguati per pensarne la struttura metodologica.

È in questo senso che l'introduzione di un neologismo non risponde a un'esigenza stilistica, ma a una necessità teorica. Le categorie tradizionali – *theoria* e *praxis*, contemplazione e azione – risultano insufficienti a descrivere un'impastazione nella quale la distanza contemplativa non è mai indifferenza e l'agire responsabile non è mai cieca operatività. Il neologismo «contemplaxis», ottenuto dalla composizione di *contemplatio* e *praxis*, si propone come designatore rigoroso di questa specifica configurazione metodologica. Esso intende nominare una dinamica conoscitiva nella quale il momento teoretico è già orientato alla responsabilità e quello pratico è sempre fondato su una visione che mantiene la distanza critica¹⁹.

19. Un chiarimento filologico decisivo di questo limite interno dell'ascesa contemplativa si trova nella lettura jonasiana del *Teeteto*, ricostruita da E. Spinelli. In particolare, l'insistenza sul *κατὰ τὸ δυνατόν* di *Teeteto* 176a-b mostra come Jonas assuma consapevolmente l'ideale platonico di *ὁμολοσις θεῷ* solo nella forma di un'aspirazione strutturalmente vincolata dalla finitezza incarnata, sottraendolo tanto a una deriva gnostica quanto a una lettura prometeica dell'assimilazione. In questo senso, il limite non è un'aggiunta etica posteriore,

La *contemplaxis* può essere ulteriormente chiarita per contrasto con ciò che, nella tradizione della *Diskursethik* berlinese, viene designato come «discorso di accompagnamento» (*Begleitdiskurs*)²⁰. Con questo termine si intende la dimensione riflessiva che accompagna l'agire senza sospenderlo. La proposta jonasiana si colloca a un livello ancora più originario: prima che l'agire sia accompagnato da un discorso, esso è orientato da uno sguardo, da una contemplazione dell'essere e della fragilità della vita, dalla quale soltanto può nascere una responsabilità non riducibile a giustificazione discorsiva²¹. La scelta terminologica permette di superare il dualismo teoria-prassi senza annullarne la tensione, dando nome a una forma di pensiero in cui vedere e agire restano distinti ma inseparabili.

Il senso di questa esigenza concettuale può essere ulteriormente precisato se la si mette in relazione con l'operazione critica condotta da Husserl ne *La crisi delle scienze*

ma appartiene già all'orizzonte ontologico ed epistemologico della ricezione platonica jonasiana.

20. Sul concetto di *Begleitdiskurs* cfr. Böhler 2013, in particolare il capitolo dedicato alla nozione di discorso come accompagnamento riflessivo dell'azione. Per una discussione recente della *Diskursverantwortung* in dialogo con Hans Jonas, si veda inoltre Herrmann-Asel-Böhler 2023. Il dibattito mostra con particolare chiarezza quanto la questione del rapporto tra riflessione e azione sia oggi centrale nella filosofia pratica; la prospettiva qui assunta intende tuttavia riportare tale questione a un livello più originario, anteriore alla tematizzazione discorsiva, collocandola sul piano dello sguardo e della contemplazione.

21. Questa struttura non strumentale della mediazione tra visione e responsabilità trova un riscontro significativo anche nell'uso jonasiano della maieutica platonica. Come mostra Spinelli, Jonas richiama esplicitamente *Teeteto* 149a per pensare una forma di sapere che non produce né garantisce la verità come risultato tecnico, ma accompagna l'ascesa del soggetto conoscente, facendone emergere le possibilità senza appropriarsene. La maieutica diventa così il modello di una contemplazione operante ma non dominativa, in forte continuità con l'impostazione qui descritta come *contemplaxis*.

europée. La diagnosi husserliana è rivolta a una specifica distorsione epistemologica: l'ipostatizzazione del metodo, attraverso la quale il metodo viene progressivamente sottratto alla sua funzione originaria di mediazione conoscitiva e trasformato in un apparato autosufficiente. È precisamente questo slittamento che Husserl individua quando afferma che «l'abito ideale poté far sì che il senso proprio del metodo, delle formule, delle "teorie" rimanesse incomprensibile e che durante l'elaborazione ingenua del metodo non venisse mai compreso»²².

Ciò che viene denunciato non è l'uso del metodo, ma la sua reificazione. Così come Husserl mostra che la crisi delle scienze nasce da una separazione indebita tra metodo e senso, allo stesso modo Jonas mette in questione la separazione consolidata tra contemplazione e azione. La *contemplaxis* può essere letta come il tentativo di preservare, contro ogni formalizzazione unilaterale, l'unità dinamica tra visione e prassi.

6. Analisi differenziale e caratteristiche distintive

Il confronto con altri modelli non ha qui una funzione meramente classificatoria. Il riferimento ai seguenti tre approcci – Principialismo, Casistica ed Etica della cura – è motivato dal fatto che essi rappresentano, in modo paradigmatico, tre diverse strategie di mediazione tra teoria e prassi: una impostazione prevalentemente top-down, una bottom-up e una relazionale-contestuale.

22. Husserl 2015: 61.

Nel confronto con il Principialismo di Beauchamp e Childress²³, la differenza riguarda l'impostazione metodologica di fondo. Il Principialismo assume un insieme di principi generali – autonomia, beneficenza, non-maleficenza e giustizia – come griglia di riferimento preliminare. La *contemplaxis*, al contrario, non muove da principi predefiniti da applicare, ma da una fase di osservazione contemplativa del caso, nella quale il senso normativo emerge progressivamente dall'analisi del contesto. Questo “emergere” non è un semplice effetto metodologico, ma rinvia a un dato che Jonas considera ontologicamente ineludibile: di fronte ai rischi generati dagli eccessi tecnico-scientifici, «noi scopriamo l'emergere di cura, interesse, responsabilità, ansia, paura»²⁴. I principi non vengono aboliti, ma scoperti e articolati a partire dalla situazione.

Rispetto alla Casistica, così come sviluppata da Jonsen²⁵, il modello jonasiano condivide l'attenzione al caso concreto e la diffidenza nei confronti di astrazioni normative eccessivamente rigide. Tuttavia, mentre la Casistica opera prevalentemente attraverso il confronto analogico con casi paradigmatici, la *contemplaxis* introduce una dinamica più complessa, nella quale l'analogia non esaurisce il processo deliberativo. L'osservazione del caso non conduce immediatamente all'azione, ma è mediata da una distanza contemplativa che consente di interrogare criticamente le categorie stesse attraverso cui il caso viene compreso.

Il raffronto con l'Etica della cura di Gilligan²⁶ consente infine di mettere in luce un ulteriore aspetto della *contem-*

23. Cfr. Beauchamp-Childress 2019.

24. Jonas 2001: 33.

25. Cfr. Jonsen-Toulmin 1988.

26. Cfr. Gilligan 1982.

plaxis. Come l'Etica della cura, anche il modello jonasiano attribuisce un ruolo centrale alle relazioni, al contesto e alla singolarità delle situazioni, rifiutando una concezione astratta e impersonale dell'agire morale. Tuttavia, la *contemplaxis* non si arresta alla dimensione relazionale, ma la integra in una prospettiva teoretica più ampia, capace di fornire una visione d'insieme che non dissolve il singolare, ma lo rende intelligibile.

Dal punto di vista metodologico, la *contemplaxis* si sottrae tanto alla logica top-down del Principialismo quanto a quella bottom-up della Casistica, proponendo invece un movimento circolare e riflessivo, nel quale la contemplazione iniziale apre all'azione, l'azione genera esperienza e l'esperienza riconduce a una contemplazione rinnovata. Sul piano epistemologico, essa tiene insieme intuizione e razionalità, osservazione distaccata e coinvolgimento diretto, senza risolverle in una sintesi pacificata. Infine, sul piano pratico, la teoria non precede l'esperienza come schema esterno, ma emerge da essa, mentre l'azione viene costantemente illuminata e corretta dalla riflessione. È nel modo stesso in cui si intrecciano visione e azione che si gioca, per Jonas, la responsabilità del giudizio morale.

Conclusione

Questo scritto ha cercato di misurarsi con una difficoltà preliminare che riguarda oggi la filosofia morale nel suo complesso: la perdita di incidenza pubblica e, insieme, la crescente responsabilità dell'agire umano in contesti segnati da poteri tecnici senza precedenti. Muovendo da questa

tensione, l'analisi si è concentrata sulla proposta filosofica di Hans Jonas, non per offrirne una ricostruzione sistematica, ma per mettere in luce il modo in cui essa consente di ripensare il rapporto tra teoria e prassi al di là delle alternative consolidate.

Il filo conduttore dell'argomentazione è stato il tentativo di mostrare che, in Jonas, la riflessione sulla «ultima parola della saggezza» non conduce né a una giustificazione autoreferenziale della filosofia né a una sua traduzione immediata in prassi normativa. Al contrario, essa apre lo spazio per una concezione del pensare come attività intrinsecamente dinamica, nella quale la contemplazione genera responsabilità e l'azione resta costantemente esposta al giudizio della visione. È in questo snodo che si è resa necessaria l'introduzione del neologismo di *contemplaxis*, inteso non come semplice etichetta, ma come strumento concettuale per nominare una struttura metodologica che eccede le categorie tradizionali.

Il confronto con altri modelli dell'etica applicata ha avuto una funzione essenzialmente euristica: non classificare Jonas, ma far emergere per contrasto la specificità del suo approccio. In rapporto al Principialismo, alla Casistica e all'Etica della cura, la *contemplaxis* si è rivelata come una proposta che non procede né per applicazione di principi, né per mera analogia tra casi, né per esclusivo affidamento alla dimensione relazionale, ma attraverso un movimento circolare in cui vedere, giudicare e agire restano distinti e inseparabili.

Ciò che emerge, in conclusione, è che la *contemplaxis* jonasiana non va intesa soltanto come una soluzione metodologica nell'ambito delle etiche applicate, ma come un'indicazione più generale sul compito della filosofia nel nostro tempo. In un contesto segnato tanto dalla tentazione della

neutralità quanto dalla pressione dell'efficacia, essa mostra che il valore della filosofia non risiede né nella distanza aristocratica né nell'immediatezza dell'intervento, ma nella capacità di mantenere aperto lo spazio del senso là dove l'azione tende a chiuderlo.

Se questo lavoro ha un merito, esso consiste nell'aver individuato, all'interno del pensiero jonasiaco, un punto di equilibrio fragile ma fecondo: una forma di rigore che non si traduce in rigidità, e una forma di responsabilità che non si rinuncia alla visione. È in questo senso che Jonas parla della necessità di una nuova forma di saggezza, intesa come «una nuova forma di umiltà – un'umiltà non più, come in passato, dovuta alla piccolezza, ma all'eccessiva grandezza del nostro potere»²⁷, là dove l'ignoranza delle conseguenze ultime diventa essa stessa «un motivo di responsabile autocontenimento – come secondo miglior atteggiamento, dopo il possesso della sapienza stessa».

È forse in questa discreta ma esigente postura che la filosofia può ancora rivendicare, senza enfasi e senza compiacimento, la propria dignità e la propria necessità.

Riferimenti bibliografici

Beauchamp, T.L. – Childress, J.F., 2019, *Principles of biomedical ethics*, Oxford University Press, Oxford.

Böhler, D., 2013, *Verbindlichkeit aus dem Diskurs: Denken und Handeln nach der Wende zur kommunikativen Ethik – Orientierung in der ökologischen Dauerkrise*, Karl Alber, Freiburg-München.

27. Jonas 1979: 55.

- Burckhart, H., 2020, *Ethics of Responsibility: Discourse-ethical Perspective of the Justification Problem*, in J.-S. Gordon – H. Burckhart (eds.), *Global Ethics and Moral Responsibility: Hans Jonas and His Critics*, Routledge, London: 41-54.
- Frogneux, N., 2020, *Some Paradoxes Linked to Risk Moderation*, in J.-S. Gordon – H. Burckhart (eds.), *Global Ethics and Moral Responsibility: Hans Jonas and His Critics*, Routledge, London: 73-92.
- Gilligan, C., 1982, *In a different voice: Psychological theory and women's development*, Harvard University Press, Cambridge.
- Herrmann, B. – Asel, H. – Böhler, D. (Hrsg.), 2023, *Diskursverantwortung in Krisen- und Kriegszeiten*, Karl Alber, Baden-Baden.
- Husserl, E., 2015, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano.
- Jonas, H., 1979, *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Insel Verlag.
- Jonas, H., 1984, *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*, University of Chicago Press, Chicago.
- Jonas, H., 1997, *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, a cura di P. Becchi, Einaudi, Torino.
- Jonas, H., 1999, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, a cura di P. Becchi, Einaudi, Torino.
- Jonas, H., 2001, *La domanda senza risposta: Saggi filosofici e teologici*, a cura di E. Spinelli, il melangolo, Genova.
- Jonas, H., 2017a, *<Fatalismus wäre Todsünde>. Ansprache zur Berliner Ehrenpromotion, 1992*, in *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas. Philosophische Hauptwerke*, Band I/2, Zweiter Teilband: *Tragweite und Aktualität einer Zukunftsethik*, Hrsg. von D. Böhler und B. Herrmann, Rombach, Freiburg i. Br.-Berlin-Wien: 463-465.
- Jonas, H., 2017b, *Sulle cause e gli usi della filosofia e altri scritti inediti*, a cura di F. Fossa, ETS, Pisa.
- Jonsen, A.R. – Toulmin, S., 1988, *The abuse of casuistry: A history of moral reasoning*, University of California Press, Berkeley.

- Kaufmann, W., 1973, *Without guilt and justice: From decidophobia to autonomy*, Wyden, New York.
- Kierkegaard, S., 2013, *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, Bompiani, Milano.
- Marcel, G., 2024, *Il filosofo di fronte al mondo d'oggi*, a cura di G. Scarafile, Morcelliana, Brescia.
- Possenti, V., 2021, *Considerazioni sulla filosofia italiana (contemporanea)*, "Cosmopolis", <https://www.cosmopolisonline.it/articolo.php?numero=XII12015&id=5>.
- Scarafile, G. (ed.), 2011, *A crua palavra. Dialogo con Marcelo Dascal*, Lulu Enterprises Inc, Trezzano sul Naviglio.
- Spinelli, E., 2021, *Hans Jonas and His Use of Plato's Theaetetus*, "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica" 113/4: 1129-1144.
- Werner, M.H., 2008, *The immediacy of encounter and the dangers of dichotomy*, in H. Tirosh-Samuelson-C. Wiese (eds), *The Legacy of Hans Jonas: Judaism and the Phenomenon of Life*, Brill, Leiden.

Indice dei nomi

- Adamo 158
Adamson, J. 136n
Agostino 36, 39, 42-43, 52-53, 57,
79 e n, 82, 85, 156-158, 161,
162 e n, 163
Al-Ghazālī 77
Anassagora 79-80
Anders, G. 124 e n
Apel, K.-O. 63
Arendt, H. 135 e n
Aristobulo 79
Aristotele 16, 35-36, 37 e n, 38,
42-51, 53-56, 59-60, 151
Asel, H. 218
- Bacone, F. 77
Bammel, H. 158n
Barth, C. 85n
Beauchamp, T.L. 220 e n
Becchi, P. 116, 119n
Bergson, H. 39
Berkeley, G. 31
Berti, E. 37n, 63n
Böhler, D. 149n, 218
Bolk, L. 117
- Bounds, C.T. 157n, 162n
Bourg, D. 186n, 187n
Brucker, J.J. 15n
Brune, J.P. 29n, 30n, 31n
Bultmann, R. 39n, 52, 107, 156 e
n, 157, 160n, 163 e n
Burckhart, H. 207
Burns, P. 157n, 162n
Buytendjik, F.J.J. 117
- Campodonico, A. 62n
Cariddi 32
Cartesio 24, 30, 80, 85, 86, 122,
126
Castoriadis, C. 173, 184, 185 e
nn, 186 e n, 188, 189, 190, 191
e n, 193, 194, 198
Catana, L. 15n
Childress, J.F. 220 e n
Churchill, W. 105
Coccia E. 137n
Crisippo 154
Croce, N. 62n
Crono 41

- d'Hoine-Michalewski, P. 26n
 Dascal, M. 205n
 de Lavoisier, A.-L. 79
 Diemer, A. 85n
 Dieter, J. 118
 Diotima 20 e n, 22
 Dux, G. 129 e n
- Ebbinghaus, J. 107
 Epitteto 156, 158 e n, 159 e n, 160
- Fabre, M. 177 e nn
 Falcon, A. 61n
 Filone di Alessandria 75
 Fischer, J. 116n, 117 e n, 120n
 Fossa, F. 11n, 66n
 Franklin, C. 154n
 Franzini Tibaldeo, R. 116, 126n,
 128n, 130n, 137n, 178n
 Frogneux, N. 132n, 175n, 178n,
 183n, 204 e n
- Gadamer, H.-G. 36n, 63
 Gehlen, A. 116, 121
 Gilligan, C. 220 e n
 Gleason, W.A. 136n
 Goldstein, K. 117
 Grene, M. 116, 117 e n, 118 e n
 Großmann, A. 157n, 163n
- Habermas, J. 121
 Hamant, O. 175, 176 e nn
 Hegel, G.W.F. 74, 87
 Heidegger, M. 39 e n, 40 e n, 42,
 52, 86, 121n, 122, 123, 124 e n,
 125, 126, 132, 145, 148 e nn,
 165 e n, 168, 183, 184
- Hennig, B. 85n
 Herriot, P. 95, 96 e nn
 Herrmann, B. 218
 Horn, C. 18n
 Hösle, V. 132n
 Hume, D. 31, 62 e n
 Husserl, E. 52, 184, 218, 219 e n
- Israeli, I. 67
- Jaspers, K. 107, 120
 Jewett, R. 158 e n, 159, e n
 Jonas, E. 112
 Jonsen, A.R. 220
- Kajon, I. 68n
 Kant, I. 12, 13, 15, 32, 42, 46, 52,
 78, 87, 112
 Kantzer Koline, H.-L. 157n,
 162nn
 Kaufmann, W. 205, 206n
 Kierkegaard, S. 206 e n
 Koelbl, H. 105n, 107n
 Köhler, W. 117
 Krüger, G. 163n
 Krüger, M.D. 157n, 163n
- Landmesser, C. 157n
 Lenton, T.M. 174n
 Levinas, E. 70
 Levine, S.K. 14n
 Locke, J. 31
 Löw, R. 37n
 Luzzatto, S. 80-81
- MacIntyre, A. 62 e n
 Maimonide 67, 70, 72, 73, 77, 81

- Malebranche, N. 80
 Marcel, G. 205 e n
 Michellini, F. 120n, 123n, 126, 127 e n
 Mitscherlich, A. 119
 Moore, I.A. 163n
 Moore, G.E. 62n
 Mosè 67

 Nietzsche, F. 86
 Noone, K. 176n

 O'Connor, T. 154n
 Oliveira J. 178n
 Omero 11
 Origene 182

 Palmer, G. 164n
 Palmieri, F. 8
 Paolo 156-157, 159, 160 e n, 162 e n
 Papa, A. 135n
 Pascal, B. 126, 210
 Pelagio 163
 Pellow, D.N. 136n
 Pelluchon, C. 173, 191, 192 e n, 193 e n, 194 e nn, 195-196, 198 e nn
 Penna, R. 158n
 Pitta, A. 159n, 160 e n
 Platone 9-11, 13-14, 15 e n, 17-18, 20-21, 24, 26, 28, 29n, 30-31, 43-45, 56, 215
 Plessner, H. 115, 116 e n, 117-119, 120 e n, 121 e n, 122, 124, 125 e n, 126, 127 e n, 128, 129 e nn, 130 e n, 131 e n, 132, 134-135, 138

 Plotino 36, 42-43, 45-46, 51-52, 57, 182
 Pöggeler, O. 116
 Portinaro, P.P. 56, 121n
 Portmann, A. 115, 116 e n, 117 e n, 118-121, 134 e n, 135 e n, 137 e n, 138
 Possenti, V. 204 e n
 Prometeo 53

 Rasini, V. 116n, 118 e n
 Raworth, K. 177n
 Riedel, M. 62n
 Ritter, J. 121
 Robinson, J. 68n
 Rockström, J. 176n
 Russell, D.C. 62n
 Russo, N. 120n, 121n, 125n

 Salamander, R. 12, 36 e n
 Sattler, S. 36
 Scarafile, G. 205n
 Scheler, M. 115, 116 e n, 117, 121, 125
 Scilla 31
 Scoto, G.D. 83, 84
 Settimo, L. 77n, 156nn, 163nn, 164n
 Sforno, O. 67
 Sharov, A. 136n
 Sier, K. 20n
 Simplicio 79
 Singer, P. 179
 Smith, E.W. 158 e n
 Socrate 21, 22
 Spaemann, R. 37n
 Spengler, O. 196

- Spinelli, E. 9n, 29n, 37n, 38, 44n,
 53n, 59n, 149 e n, 150 e n, 151
 e nn, 152 e nn, 153nn, 154 e
 nn, 155n, 215 e n, 217n, 218n
- Spinoza, B. 182
- Steffen, W. 176n
- Straniero di Elea 25, 26, 30
- Straus, E. 117-118
- Suárez, F. 80
- Swaton, S. 186n, 187n
- Tajfel, H. 95 e n
- Tertulliano 70
- Timeo 44
- Tolone, O. 121n, 124n, 125n,
 128nn, 135n, 138n
- Tommaso d'Aquino 78
- Tønnessen, M. 136n
- Toulmin, S. 220n
- Turner, J. 95
- Uhlemann, B. 37n
- Vaccarezza, M.S. 62n
- Vasconcelos, T. 135n
- Veltri, G. 66-67, 70nn, 79, 80n
- Vlastos, G. 18n
- Volpi, F. 62n
- von Uexküll, J. 117
- von Weizsäcker, V. 118 e n, 119
- Werner, M.H. 206 e n
- Whitehead, A.N. 10 e n
- Wiese, C. 40n, 89n
- Wiitala, M. 26n
- Wolters, G. 94n
- Zafrani, A. 68n
- Zeus 41
- Zunz, L. 67

Autrici e autori

R. Loredana Cardullo insegna storia della filosofia antica all'Università di Catania, dove dirige il Dipartimento di scienze della formazione. È presidente della Società di storia della filosofia antica e membro del direttivo nazionale della Società filosofica italiana. I suoi interessi scientifici si sono concentrati soprattutto sul neoplatonismo e su Aristotele, ma ha anche all'attivo numerosi studi dedicati all'eredità degli antichi filosofi greci sull'etica contemporanea. Tra le sue ultime pubblicazioni: *Status and Function of the εἶδη in Late Neoplatonism: Outcome of a Rather Complicated Story*, in *Plato and the Ideas. A very complicated Story*, Brill, Leiden 2025, 188-202, *La teoria platonica della partecipazione nel tardo neoplatonismo: Le esegesi di Siriano, Proclo e Asclepio*, in *Platonism through the Centuries*, Prometheus Trust, Lydney 2025, 151-174, *Filosofia come esercizio e cura di sé. La lezione dei Greci secondo Hadot e Foucault*, in *Il pensiero greco nelle filosofie del Novecento*, Armando Siciliano, Messina 2026, 63-83.

Nathalie Frogneux è professoressa ordinaria presso l'Université catholique de Louvain (UCLouvain/Belgio) e membro dell'Institut supérieur de philosophie, all'interno del

quale è responsabile del Centre européen de philosophie pratique. È stata docente ospite presso la Sapienza Università di Roma e l'Università di Chieti-Pescara “Gabriele d'Annunzio”. Recentemente ha curato il numero speciale *Hans Jonas: une philosophie des seuils*, in “La Pensée écologique” (2025/1, n. 11) ed è coautrice, insieme a Roberto Franzini Tibaldeo e Jelson Oliveira, di *Hans Jonas: Philosophy as Personal Engagement*, Springer, Cham 2026.

Giovanni Scarafile è professore associato di filosofia morale all'università di Pisa dove insegna antropologia filosofica ed etica applicata. È, inoltre, *Liu Boming Professor* all'Università di Nanchino NJU. È series editor di “Controversies: Ethics and Interdisciplinarity” (John Benjamins, Amsterdam) e di “Etiche applicate e antropologie filosofiche” (Milella, Lecce), nonché membro dei comitati editoriali di diverse riviste internazionali. È vicepresidente della International Association for the Study of Controversies. Il suo volume più recente è *La spina nella carne. Cinque lezioni sul dialogo*, YOD Institute, s.l. 2025. Ha curato e introdotto l'edizione italiana di Abraham Kaplan, *Il duologo. La vita del dialogo* (Morcelliana, Brescia 2022), citata da Papa Francesco nel Messaggio per la 56ª Giornata mondiale delle comunicazioni sociali. Collabora con “Avvenire” e ha tenuto lezioni in numerose università europee e asiatiche.

Luca Settimo è un ricercatore e teologo. Ha conseguito il suo primo dottorato di ricerca in scienze farmaceutiche nel 2005 e ha successivamente svolto attività di ricerca in ambito farmaceutico e clinico. Nel 2022 ha ottenuto il suo secondo dottorato in teologia. Durante i suoi studi dottorali ha approfondito

dito l'approccio filosofico-teologico adottato da Hans Jonas. Le sue pubblicazioni sulla teologia filosofica di Jonas includono una monografia intitolata *The Philosophical-Theological Contributions of Hans Jonas: A Possible Enrichment for Christian Theology in Dialogue with Modern Natural Science* [I contributi filosofico-teologici di Hans Jonas: un possibile arricchimento per la teologia cristiana in dialogo con la scienza naturale moderna], Independently Published [S.L.], University of Nottingham 2024. I suoi interessi di ricerca si concentrano sul dialogo tra scienza e teologia, in particolare su temi che si collocano all'interfaccia con la psichiatria e la neuropsicofarmacologia. Inoltre, conduce attività di ricerca nell'ambito dell'esegesi e della teologia biblica. Nel corso della sua carriera ha pubblicato diversi articoli su riviste internazionali. Attualmente è professore assistente onorario in teologia presso l'Università di Nottingham (Regno Unito).

Emidio Spinelli è professore ordinario di storia della filosofia antica e prorettore per il diritto allo studio e la qualità della didattica presso la Sapienza Università di Roma; è stato presidente della Società filosofica italiana e presidente dell'Italian Organizing Committee del XXV World Congress of Philosophy (2024); è anche co-editor delle riviste "Elenchos" e "Bollettino della Società Filosofica Italiana". Numerosi sono i suoi contributi su diversi ambiti del pensiero antico (in particolare sulla tradizione atomistica e scettica), nonché su Giuseppe Rensi e su scritti (editi e inediti) di Hans Jonas.

Oreste Tolone è professore associato di filosofia morale presso l'Università di Chieti-Pescara "Gabriele d'Annunzio".

Nello stesso ateneo è direttore del Centro di alta formazione per l'insegnamento di filosofia e storia ed è coordinatore scientifico della rivista "Itinerari" (Mimesis). I principali temi di interesse sono l'antropologia filosofica, l'antropologia medica, l'etica applicata, la filosofia della religione, la filosofia dell'organico. Tra le sue pubblicazioni: *Homo absconditus. L'antropologia filosofica di Helmuth Plessner*, ESI, Napoli 2000, *Bernhard Welte. Filosofia della religione per non credenti*, Morcelliana, Brescia 2006, *Alle origini dell'antropologia medica. Viktor von Weizsäcker*, Carocci, Roma 2016, *Guardini e la filosofia di Dante*, Morcelliana, Brescia 2021. Tra le recenti curatele (con M. Anzalone), *Etiche applicate e nuovi soggetti morali*, Orthotes, Napoli 2024; *From "Plant Blindness" to the "Plant Revolution". Rethinking the Human-Plant Revolution*, Mimesis, Milano 2025.

Giuseppe Veltri si è formato alla Libera Università di Berlino. Nel 1997 è stato chiamato alla cattedra di studi ebraici presso l'Università di Halle-Wittenberg; dal 2014 è professore ordinario di filosofia ebraica all'Università di Amburgo. È inoltre professore onorario di storia delle religioni all'Università di Lipsia e direttore del Maimonides Centre for Advanced Studies (Amburgo). È curatore delle serie "Studies in Jewish History and Culture" e "Maimonides Library for Philosophy and Religion" (Brill). I suoi ambiti di ricerca comprendono la storia culturale dell'ebraismo, la filosofia ebraica, la magia, la storia della medicina, le traduzioni bibliche e il canone biblico. Tra le sue numerose pubblicazioni si annoverano: *Il Rinascimento nel pensiero ebraico*, Paideia, Torino 2020; *Alienated Wisdom: Enquiry into Jewish Philosophy and Scepticism*, De Gruyter, Berlin 2018; *Scritti politici e filoso-*

fici di Simone Luzzatto, Rabbino e filosofo nella Venezia del Seicento, a cura di Giuseppe Veltri, Paola Ferruta e Anna Lissa, Bompiani, Milano 2013; *Renaissance Philosophy in Jewish Garb: Foundations and Challenges in Jewish Thought on the Eve of Modernity*, Brill, Leiden 2009.

Gereon Wolters è professore emerito di filosofia all'Università di Konstanz. La sua attività di ricerca verte sulla storia e la filosofia della scienza, la filosofia della biologia, la filosofia nazista e la filosofia della religione. È il fondatore e direttore di lunga data del Philosophisches Archiv dell'Università di Konstanz.

Scienze storiche, filosofiche, pedagogiche e psicologiche

dello stesso argomento nel catalogo tab

Ludwig Binswanger, *Forme fondamentali e conoscenza dell'esserci umano. Amore e amicizia come forme della vita autentica*,
978-88-9295-116-7 (ISBN edizione digitale 978-88-9295-117-4)

Pierre Thévenaz, *La fenomenologia. Da Husserl a Merleau-Ponty*,
978-88-9295-963-7 (ISBN edizione digitale 978-88-9295-964-4)



Intorno a Hans Jonas. Temi filosofici e incroci culturali
a cura di Emidio Spinelli
con la collaborazione di Flavia Palmieri

direttore editoriale: Mario Scagnetti
editor: Annalisa Maniscalco
redazione: Giuliano Ferrara
progetto grafico: Sara Pilloni

