

Dalla filosofia alla scienza

intervista con Hans Jonas

Professor Jonas, lei ha alle sue spalle quasi sessant'anni di attività filosofica. Il destino l'ha condotto dalla Germania in Israele, e in seguito in Canada e negli Stati Uniti. Potrebbe ripercorrere le tappe principali del suo itinerario biografico e il loro legame con il suo percorso filosofico?

Il problema più grave che ho dovuto affrontare nel corso della mia vita è stato quello di essere costretto ad emigrare per motivi politici. Indubbiamente è un problema peculiare nel nostro secolo. È vero che da studente ero stato un militante sionista, ma l'emigrazione non aveva mai fatto parte dei miei progetti. E in Germania che ho studiato filosofia e mi sono laureato nel 1928. Quale carriera può intraprendere un laureato in filosofia, quale strada gli viene aperta? Ottenere l'abilitazione in un'università tedesca, allo scopo di divenire titolare di una cattedra di filosofia, di impartire il proprio insegnamento in attesa di andare in pensione. E invece, in luogo di tutto questo, arriva Hitler!

Il seguito è ben noto: l'esclusione totale degli ebrei da questo genere di carriera, in attesa di privarli di tutto il resto, vita compresa. Ben presto vennero sospesi i diritti civili. Il primo aprile del 1933, giorno del boicottaggio contro gli ebrei, fu evidente che era diventato impossibile rimanere più a lungo in un simile paese, se non altro per salvaguardare la propria dignità. Né io, né nessun altro pensavamo, in quel momento, alla possibilità di una minaccia fisica, cioè all'idea dello sterminio. Ma, a mio modo di vedere, un paese in cui ci si vede privati dei propri diritti di cittadino, e si sta per perdere quelli di uomo, è un paese in cui non si deve restare. Presi dunque la strada dell'emigrazione e partii per quella che era allora per noi la terra d'asilo naturale, la Palestina, ancora sotto il mandato britannico e destinata, secondo la dichiarazione Balfour, a fornire un rifugio al popolo ebraico. In un primo momento, però, mi recai in Inghilterra, dove intendevo portare a termine il mio lavoro sulla gnosi e sovrintendere alla sua pubblicazione - cosa molto più facile da fare a Londra che non a Gerusalemme. Ma nella primavera del 1935 giunsi a Gerusalemme e fino al 1949 il mio domicilio fu quella città.

Nel 1940 mi arruolai come soldato nell'esercito britannico. Abbandonando la Germania e la



Piero Buonaccorsi, "Studio per S. Luca"

mia dimora paterna avevo fatto il voto di non tornarci se non come soldato di un esercito di occupazione; e questo voto l'ho rispettato. Per cinque anni, ho combattuto la Germania nazista nel corpo di artiglieria dell'esercito britannico, nel Mediterraneo e principalmente in Italia. Dopo la campagna d'Italia, ho partecipato all'occupazione della Germania ed è indossando la divisa di soldato britannico che ho fatto ritorno nella mia città natale. Feci visita allora ad alcuni dei miei ex professori d'università, in particolare al mio venerato maestro Rudolf Bultmann, titolare della cattedra di teologia evangelica di Marburgo, e a Karl Jaspers a Heidelberg. Ma non volli recarmi da Heidegger a Friburgo, per i motivi che tutti conoscono.

Da un punto di vista strettamente professionale, l'interruzione della mia carriera accademica fu molto dolorosa. L'università di Gerusalemme disponeva all'epoca solamente di un piccolissimo dipartimento di filosofia e, dato che tutti i posti erano già occupati, non era facile

rassegnarsi ad attendere la morte di qualcuno per potergli succedere. Naturalmente ogni semestre mi venivano assegnati dei corsi, ma non era una situazione stabile.

Durante la guerra mi ero sposato. Mentre aspettavamo il nostro primo figlio, ricevetti l'offerta di una fondazione che mi proponeva di recarmi a insegnare per un periodo di tempo in Canada. Ho accettato questa proposta nel 1949: abbiamo attraversato l'oceano con la nostra figlia maggiore, che aveva appena sei mesi, e ci siamo trasferiti in Canada. Fino al 1955 ho insegnato all'università di Ottawa. Ciò significa che la mia attività filosofica ufficiale è iniziata quando avevo 47 anni, molto tardi dunque. Non disponevo allora che di un incarico provvisorio. Nel 1955, divenni finalmente professore titolare a tutti gli effetti alla *New School for Social Research* a New York, inaugurando così la mia carriera di professore titolare. Una carriera che inizia normalmente con vent'anni di anticipo: io avevo già 52 anni. Fino all'età di 73 anni ho insegnato alla *New School*. Da allora sono in pensione.

Dagli studi sulla gnosi a *Il principio di responsabilità*, passando per *Organismo e libertà*, esistono dei denominatori comuni tra i suoi primi lavori e le sue attuali ricerche?

Trovo sempre difficile rispondere a questa domanda, che mi viene rivolta di frequente. Ci sono persone che pensano di aver scoperto l'esistenza di tali legami e me ne hanno messo al corrente. Pur non avendo alcuna obiezione di principio al riguardo, da parte mia non riesco tuttavia a scorgere nessun legame. Il fatto è che per circa sue decenni (diciamo un decennio e mezzo), le mie ricerche erudite sono state consacrate al tema della gnosi. È stato, per così dire, per caso che mi sono avventurato in questo campo così affascinante della storia delle idee, che copre il periodo dei primi due o tre secoli del cristianesimo e interferisce con un certo numero di mutamenti verificatisi nella tarda antichità in generale, e in specie nel mondo greco-romano dell'epoca imperiale. Il caso ha voluto che presentassi una relazione a Marburgo al seminario di Rudolf Bultmann, che aveva per tema il concetto della conoscenza di Dio nel quarto Vangelo, il Vangelo di San Giovanni. Bulta-

mann rimase molto colpito dal mio lavoro e chiese ad Heidegger se potevo farne l'oggetto della mia tesi di filosofia. Fu così che iniziai a dedicarmi con slancio e passione a questo tema. Col tempo, la questione della gnosi venne acquistando ai miei occhi una importanza sempre maggiore, al punto che avrei potuto seguitare ad occuparmene per il resto della vita.

Giunse tuttavia un momento in cui mi dissi: basta con la storia delle idee, con la storia delle formazioni spirituali del passato! In definitiva, la filosofia deve occuparsi di ciò che esiste, dell'essere reale con cui dobbiamo confrontarci, di cui noi stessi facciamo parte. Deve occuparsi del nostro stesso essere e dell'essere del mondo nel quale viviamo. A questa reazione interna venne ad aggiungersi un fattore esterno. Come ho detto precedentemente, allo scoppio della guerra mi arruolai nell'esercito e dovetti, dunque, rinunciare a frequentare le biblioteche. Come soldati, eravamo nell'impossibilità di svolgere delle ricerche, di leggere delle opere erudite, di accedere alle fonti, eccetera. Al contrario: vivevamo sotto una tenda e il nostro zaino militare poteva contenere al massimo qualche libro tascabile. In quelle condizioni, se qualcuno, pur essendo un soldato, era anche un filosofo, finiva naturalmente col porsi quelle domande che ciascuno porta, per così dire, dentro di sé: la questione dell'essere che è in noi stessi e al quale non si accede attraverso i libri o le ricerche rivolte al passato, ma soltanto attraverso ciò che possiamo conoscere e comprendere da soli, in prima persona.

A ciò si aggiunse un sentimento di insoddi-

sfazione nei confronti del modo tedesco di fare filosofia. Riflettendo su quanto avevo appreso da Husserl e da Heidegger, mi resi conto che nelle loro opere non si prendeva in nessun modo in considerazione ciò che possiamo conoscere del mondo per mezzo delle scienze naturali, così come non veniva preso in considerazione il fatto che noi siamo degli esseri corporei. Si parlava della coscienza, dell'essere-nel-mondo, del *Dasein*, dell'angoscia, dell'essere-per-la-morte, dell'essere autentico e inautentico, ecc. Tutti questi sono aspetti della soggettività del sé, dell'anima, dell'interiorità, ma il mondo reale rimaneva, in un certo senso, assente. Esso era presente soltanto in quanto correlato e costruzione della coscienza, come qualcosa costituita da noi – per ricorrere alla terminologia husserliana – attraverso degli atti intenzionali: è il mondo degli oggetti per noi. O ancora: l'immagine che abbiamo di noi stessi sorge dalla percezione interiore, eccetera.

Mi rammento ancora del giorno – ero a Friburgo, ed eravamo circondati da un gruppo di studenti marxisti – in cui di colpo mi sono chiesto: in effetti, quale aiuto può darci la fenomenologia di fronte alla fame? Naturalmente, è possibile analizzare il sentimento della fame. È possibile descrivere il fenomeno della fame, così come si può descrivere il sentimento della soddisfazione della fame, la sazietà. Ma in nessuna analisi fenomenologica della fame ci viene spiegato il motivo per cui abbiamo fame, ossia il fatto che abbiamo bisogno di nutrirci perché abbiamo un corpo. La domanda: «di quanto nutrimento (o di quanta aria, quanto ossigeno), ha

bisogno un uomo?», non viene presa affatto in considerazione. Questo tipo di interpretazione ha reso possibile il predominio, nella filosofia tedesca, della tradizione idealistica. Perfino in Heidegger, che avrebbe voluto liberarsene, questa tradizione continua malgrado tutto a sussistere nella sua concezione dell'Esser-ci, che egli collega alla costituzione fondamentale della Cura – che mi sembra, d'altro canto, una magnifica definizione dell'Esser-ci. L'Esser-ci è l'essere che nel suo stesso essere si prende cura dell'essere. Si tratta dunque del suo stesso essere: soltanto questo lo interessa. Ma non si dice nulla di ciò che è alla radice di questo interesse, ovvero del fatto che per esistere abbiamo bisogno di procurarci i mezzi necessari per farlo. Noi siamo degli esseri dotati di un metabolismo e abbiamo bisogno del mondo, del mondo reale-materiale e non solo del mondo della coscienza, anche se non possiamo fare a meno neppure di questo. Ma in ogni caso abbiamo bisogno del mondo reale per esistere.

Questa idea mi tormentava già dai tempi in cui mi occupavo della gnosi. Fu allora infatti che scoprii – ed ecco indubbiamente una prima risposta alla domanda sui legami esistenti tra i miei diversi lavori – il radicale dualismo della gnosi, nella quale l'anima e lo spirito sono estranei al mondo, sono qualcosa che è giunto dall'esterno, dal di fuori, senza una vera patria in questo mondo in cui il corpo è la prigione dell'anima e il vero essere consiste nella separazione. Si trattava di un esempio estremo di quel dualismo che nella tradizione occidentale e, più in generale, nella storia mondiale, per esempio



nel buddismo, ha esercitato un'enorme influenza sugli uomini, proprio per questa sua capacità di rivolgere lo sguardo verso l'essere proprio del mondo interiore, verso l'anima. Le *Confessioni* di Sant'Agostino, questa esplorazione della coscienza e della vita interiore, non avrebbero mai visto la luce senza il precedente di questa polarizzazione dualista. Tale polarizzazione ha inaugurato una tradizione che, attraverso il Medioevo, è giunta fino a Pascal e a Kierkegaard, e perfino a Heidegger. Essa ha permesso agli uomini di scoprire quell'universo interiore che essi generalmente trascurano, perché troppo presi dagli impegni del mondo esterno.

Da questo punto di vista, il dualismo è stato di grande utilità come teoria della conoscenza. In quanto ontologia, però, in quanto metafisica, non è soddisfacente, e col tempo iniziò ad apparirmi sempre meno convincente. Al fronte, negli anni della guerra, cominciai a riflettere intensamente sul significato del nostro essere corporeo. Non solo sul fatto che noi siamo degli esseri corporei, ma anche sul fatto che il mondo che ci circonda è popolato da esseri di questo tipo, da organismi, alcuni dei quali sono senza dubbio ben più primitivi di noi, degli organismi che non hanno pensieri e sensazioni paragonabili ai nostri e che, tuttavia, sono qualcosa di più che dei semplici brandelli di materia. Pensavo di poter sviluppare, o quanto meno abbozzare, un monismo di nuovo tipo, in cui venisse finalmente superata questa scissione dell'essere che ci è stata imposta da Descartes: da un lato l'elemento fisico, la *res extensa*, definita da parametri misurabili, dall'altro la coscienza, costituita semplicemente dagli atti dello spirito. Tentavo di superare questo dualismo servendomi del concetto intermedio di Esser-ci organico, in cui interiorità ed esteriorità si interpenetrano. Ogni essere organico possiede un orizzonte interno, pur essendo un corpo, un oggetto nel mondo. È una cosa del mondo, ma, al tempo stesso, è un essere a cui spetta di compiere alcune azioni. Il metabolismo, per esempio, è un'attività. Un essere che si mantiene in vita grazie alla sua attività ha cura di sé, mentre una molecola, una volta che ha iniziato ad esistere, continua a farlo senza preoccuparsi del proprio essere, dato che esiste già. Partendo da questa intuizione, ho inaugurato un modo totalmente nuovo di fare filosofia che mi ha portato prima a scrivere un saggio di filosofia della biologia e, in seguito, a interessarmi del problema dell'etica.

Dal momento della sua pubblicazione, *Il principio di responsabilità* ha venduto in Germania più di 130.000 copie. Per un'opera di filosofia, si tratta probabilmente di un record storico. Come spiega questo sorprendente successo?

Devo dire che questo successo ha sorpreso anche me. Non me l'aspettavo affatto. Il mio libro infatti non è facile. Non si tratta di un'opera di divulgazione, di un'opera in cui vengano fatte delle concessioni al grande pubblico. L'argo-

mentazione che vi viene svolta è difficile, e si serve di una terminologia filosofica molto tecnica. In altre parole, non saprei esattamente a cosa attribuire questo successo, anche se potrei al riguardo avanzare alcune ipotesi.

La prima è che il libro è giunto senza dubbio al momento giusto. I tempi erano in qualche modo maturi e la coscienza della minaccia che pesa sull'ambiente aveva già iniziato a diffondersi. Il mio libro è stato pubblicato nel 1979. Se rammento bene, ho iniziato a scriverlo nel 1972. La sua elaborazione mi ha preso molto tempo. L'ho redatto capitolo per capitolo e, dopo averlo portato a termine, c'è voluto ancora del tempo prima che venisse pubblicato. Nel complesso, si può dire che quest'opera mi ha impegnato per tutti gli anni Settanta. Ma le idee che mi hanno indotto a realizzarla avevano iniziato a svilupparsi in me già negli anni Sessanta. In quel periodo ho cominciato infatti a comprendere con sempre maggiore chiarezza la particolare dialettica del progresso tecnologico, che ha finito con l'investire l'intero pianeta.

È soltanto allora che ho iniziato a riflettere da un punto di vista filosofico sull'invenzione della scienza moderna in quanto tale, che non fu «inventata», se così posso esprimermi, che alla fine del XVII secolo. Venne allora sviluppato un modo totalmente nuovo di rapportarsi alla natura, radicalmente differente dall'atteggiamento contemplativo degli antichi, come lo troviamo nella fisica di Aristotele, un modo che esige di essere trasformato in un rapporto pratico. Ora, questa trasposizione di conoscenze, resa possibile dallo sviluppo delle scienze naturali, ha assunto delle proporzioni che eccedono quanto si sarebbe potuto ragionevolmente desiderare, sperare, volere. Dobbiamo constatare che sta per verificarsi un'aggressione all'integrità della natura, non solo di quella che ci circonda, ma anche di quella che è al nostro interno, con il rischio di una distruzione dell'equilibrio su cui riposa l'esistenza delle numerose forme di vita che coabitano sulla terra. In un primo momento, ciò ha avuto come risultato un rafforzamento della supremazia dell'uomo, a livelli mai raggiunti in passato.

Nello stesso tempo, però l'abuso della nostra capacità di dominio ci sta portando alla distruzione di ciò che abbiamo imparato a dominare. Si pensava che questo dominio sarebbe servito soltanto ad arricchire la vita umana, a renderla più feconda e abbondante; e, in effetti, questo è ciò che sta avvenendo, almeno per il momento. Ma stiamo raggiungendo la soglia oltre la quale questo progresso può rovesciarsi in una maledizione. Ed è chiaro che, già da un certo tempo, un gran numero di persone aveva iniziato a rendersene conto.

A dire il vero, questa presa di coscienza aveva cominciato a diffondersi dopo la fine della seconda guerra mondiale, in seguito allo choc causato dalle prime esplosioni nucleari. La bomba di Hiroshima ha costretto il pensiero a prendere una nuova direzione, a interrogarsi sul pericolo rappresentato dal nostro stesso potere, il potere dell'uomo sulla natura. Tuttavia, ciò che mi preoccupava in misura crescente non era affatto l'impiego militare del nostro potere sulla natura, poiché, tutto sommato, la guerra non è una condizione naturale dell'uomo e le guerre possono essere evitate. Ciò che mi preoccupa maggiormente è l'uso pacifico che noi facciamo quotidianamente del nostro potere, uso su cui si

fonda tutta la nostra esistenza civilizzata, con i suoi confort (guidare l'auto, prendere l'aereo), con l'abbondanza straordinaria di beni di cui possiamo disporre. Tutte cose niente affatto riprovevoli dal punto di vista della morale, ma il cui uso potrebbe rivelarsi a lungo andare una minaccia perfino maggiore di quella costituita dalle bombe atomiche. Nel mio pensiero, l'apocalisse strisciante diventava allora più importante dell'apocalisse improvvisa e brutale.

Ma torniamo alla questione iniziale: da numerose parti si era dunque sviluppata una sensibilità verso questi problemi. Ciò aveva dato luogo al diffondersi di pubblicazioni, monografie e opere di vulgarizzazione, ma fino ad allora nessun filosofo si era ancora occupato dell'argomento. E nessuno aveva ancora pensato di sollevare la seguente domanda: cosa significa prendere coscienza del fatto che si è giunti a una cesura della storia umana, che si è aperto un nuovo capitolo che pone all'etica degli interrogativi del tutto nuovi e la pone davanti a nuove responsabilità di cui nessuna etica del passato aveva dovuto occuparsi? Qual è la sorte della natura nelle mani dell'uomo? Un tempo, l'etica si interessava del rapporto tra uomo e uomo, si occupava, in altre parole, della giustizia, della lealtà, dei comandamenti: «non uccidere; non commettere adulterio, non rubare», e ancora «rendi giustizia al tuo prossimo», «non giurare il falso». Nei rapporti inter-umani si devono rispettare delle norme, che sono norme morali. Ma d'ora in avanti abbiamo delle responsabilità anche nei confronti della natura, proprio perché essa si trova oggi in nostro potere. Si tratta di un fatto nuovo, non soltanto dal punto di vista della storia, la storia reale dell'umanità, ma anche dal punto di vista della teoria etica.

In un certo senso, i tempi erano maturi per l'elaborazione teorica di questa nuova situazione. E il fatto che un filosofo decidesse allora di affrontare questi problemi non poteva mancare di suscitare un certo interesse.

Suppongo che tutti questi elementi siano stati all'origine del successo del libro, che fu letto da molti, anche da persone in genere piuttosto riluttanti alla lettura di un'opera di filosofia. A ciò venne ad aggiungersi anche un fattore esterno: nel 1987 mi venne assegnato il premio per la pace dai librai tedeschi e le vendite e le tirature del mio libro registrarono immediatamente uno strepitoso balzo in avanti. Fino a quel momento, credo che fossero state vendute all'incirca trentamila copie dell'edizione rilegata uscita da Insel-Verlag. Oggi credo che le vendite abbiano raggiunto le 150.000 copie, e questo lo si deve in parte a quel premio.

Una delle sue tesi principali è che la responsabilità per l'avvenire dell'umanità supera di gran lunga le possibilità di azione dell'individuo. Si tratta dunque di un compito etico-politico, che, come tale, rappresenta una sfida particolare per gli uomini politici. Dopo la pubblicazione della sua opera, le è già capitato di incontrare degli uomini politici che abbiano risposto positivamente al suo appello? O, più in generale, quali sono le reali chances di realizzare un'azione politica conforme al *Principio di responsabilità*?

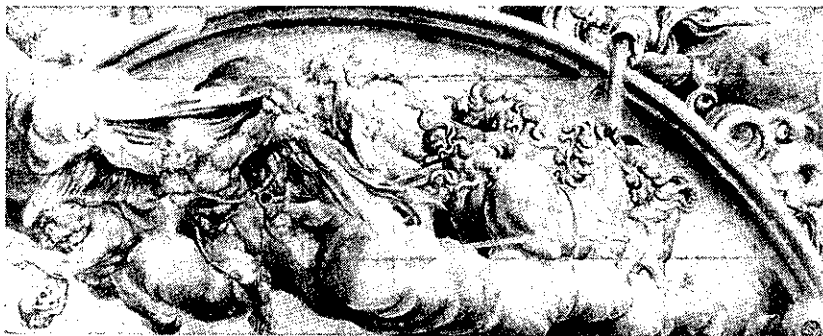
Cominciamo con la prima domanda. A dire il vero, sono rimasto in genere piuttosto gradevolmente sorpreso dalla reazione degli uomini

HANS JONAS

– *Il principio di responsabilità*, Torino, Einaudi, 1991

– *Lo gnosticismo*, Milano, SEI, 1975.

– *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, Genova, Il Melangolo, 1989.



Lelio Orsi, "Allegoria del tramonto"

politici. La cosa merita di essere sottolineata, considerato che gli incontri tra la teoria e la pratica risultano il più delle volte negativi e spiacevoli. Ma in questo caso ci sono stati effettivamente nella Repubblica federale tedesca alcuni uomini politici (di solito persone di grande cultura) che si sono interessate alla mia opera. Per esempio, nell'estate del 1980, vale a dire sette mesi dopo la pubblicazione del mio libro, durante una trasmissione televisiva è stata posta a Helmut Schmidt la seguente domanda: «Signor Cancelliere, quali libri porterà con sé in vacanza?». Schmidt ha citato due opere, tra cui il *Principio di responsabilità*. La notizia ha fatto subito il giro di tutti i giornali. In precedenza, avevo ricevuto una telefonata dal consolato tedesco di New York, in cui mi si informava che un certo Egon Bahr, in visita negli Stati Uniti, desiderava incontrarmi. Mi venne spiegato che si trattava di uno dei creatori dell'*Ostpolitik* della Repubblica federale, di un eminente uomo politico della SPD che aveva grandemente contribuito al riavvicinamento Est-Ovest. Accettai di riceverlo ed ebbi con lui un incontro piuttosto prolungato. A costoro si aggiunsero (se devo fare dei nomi): Hans-Jochen Vogel, presidente del gruppo socialdemocratico del *Bundestag*, che nel frattempo credo sia divenuto presidente dello stesso partito; Hans Dietrich Genscher, ministro degli Esteri, che mi ha assicurato di avere spesso occasione di citare il mio libro nei suoi discorsi.

Questo interesse attraversa tutto lo scacchiere politico. Mi è stato riferito che il mio libro ha giocato un ruolo importante per diversi uomini politici e che in alcuni dibattiti parlamentari vi si è fatto diretto riferimento. Mi è stato perfino fatto giungere un articolo di giornale che riferiva di un dibattito parlamentare nel corso del quale deputati democristiani e socialdemocratici, in contraddittorio tra loro, citavano entrambi Hans Jonas a proposito di non ricordo più quale particolare questione. Tutto ciò prova che il mio libro gioca effettivamente un ruolo, in primo luogo ideologico, ma anche politico.

Ma in che modo tradurre tutto ciò in una legislazione, in una politica economica che sappia effettivamente frenare questa frenetica corsa in avanti della tecnica, che assume un ritmo sempre più convulso e comporta rischi sempre maggiori per la natura, compreso quello dovuto all'inquinamento ambientale? Vengo così alla seconda domanda. Ma dobbiamo anche chiederci quale sistema politico sia in grado di dare un'espressione politica effettiva e durevole a un tale orientamento revisionista in campo tecnologico. E qui io brancolo nel buio. Nel mio libro, io avevo tentato di procedere a una valutazione delle grandi opzioni politiche a nostra disposizione: da una parte il capitalismo e l'economia di mercato in Occidente, dall'altra il sistema autoritario degli ex regimi social-comunisti dell'Est. Mi chiedevo quale dei due sistemi fosse in posizione migliore per affrontare la sfida. Da entrambe le parti vedevo i pro e i contro. Ciò che allora non immaginavo era il disastro dei paesi dell'Est. La recente evoluzione di questi paesi è stata per me una grossa sorpresa (di cui non devo vergognarmi, dato che, nel corso degli ultimi due anni, siamo rimasti sorpresi tutti quanti).

Per quanto riguarda in generale le reali possibilità di successo di una simile politica, non

saprei esattamente cosa rispondere. Non so a quali condizioni potremmo metterci d'accordo per fissare dei limiti e ridurre le nostre pretese, il lusso straordinario di uno stile di vita che non ha paragoni nella storia del genere umano. Voglio dire: paragonati a noi, i nostri nonni hanno vissuto come dei miserabili. Pensate solamente ai viaggi che possiamo permetterci! E tuttavia è impossibile tornare indietro: vi sono ragioni imperiose che ci proibiscono di rompere con la tecnica moderna, anche solo per il semplice motivo che troppi uomini ormai non potrebbero più vivere senza l'aiuto di essa. Esistono tutta una serie di ragioni che impediscono la possibilità di un ritorno al passato in un'arcadia idilliaca in cui vivere in armonia con la natura.

Come salvarci allora? Naturalmente, è possibile stabilire in astratto dei programmi, ma esiste una politica concreta che sappia convincere gli elettori a sopportare pesanti sacrifici e ad accettare una severa disciplina per il bene delle future generazioni? Prendiamo l'esempio più banale: la procreazione. L'esplosione demografica deve essere arrestata; è necessario che lo sia! Il numero attuale degli uomini sulla terra è già troppo grande. Ma i mezzi di cui dispone una democrazia per raggiungere un tale obiettivo sono estremamente fragili.

Un'altra delle tesi principali del suo libro è che, a causa delle rivoluzioni tecnologiche, la natura stessa è divenuta oggetto della responsabilità umana. Un progetto di legge del governo tedesco prevede di inserire la protezione della natura e dell'ambiente nella costituzione. Già da alcuni anni, il testo di questa legge prevedeva in uno dei suoi paragrafi (paragrafo 1, comma 1), che la natura non fosse protetta solamente per il bene dell'uomo, ma «in sé». Si direbbe dunque che la natura abbia ottenuto lo status di un soggetto di diritto propriamente detto, con il quale sarebbe possibile, per esempio, concludere un armistizio o un trattato di pace. Il filosofo francese Michel Serres, in un libro apparso alcuni mesi fa con il titolo *Il contratto naturale*, avanza dei suggerimenti analoghi. Cosa pensa lei di questa proposta di sostituire il «contratto sociale» con un «contratto naturale»?

È la prima volta che sento parlare di queste cose e, in linea di principio, non ci si dovrebbe pronunciare su questioni poco note. Ciò non significa che non sia convinto che la protezione della natura andrebbe inserita nella costituzione. Al contrario, è un'idea che mi è molto cara. Nel discorso che ho tenuto in occasione della consegna del premio per la Pace nel 1987, ho dichiarato che tale principio dovrebbe far parte della costituzione di tutte le democrazie moderne responsabili, allo stesso titolo dei diritti fondamentali dell'uomo e di tutto ciò che riguarda la pace. Gli interessi fondamentali della natura, indissociabili dagli interessi fondamentali dell'uomo, dovrebbero essere sottratti al gioco delle decisioni a breve termine e affermati come principi inalienabili nella costituzione. Non si tratta quindi per me di un'idea nuova.

Per ciò che riguarda invece l'idea di considerare la natura come un partner di una relazione di tipo contrattuale, debbo dire che, a mio avviso, si tratta di un'idea incoerente dal punto

di vista filosofico. Non so se la questione possa interessare il pubblico colto, ma la natura non è un soggetto di diritto. È soggetto di diritto solamente un soggetto che può avanzare delle rivendicazioni nei miei confronti e riconoscere in cambio i miei diritti verso di lui; dei diritti soggetti a un arbitrato in ragione della reciprocità dei diritti e dei doveri. Non avendo obblighi nei nostri confronti, la natura non ha nemmeno dei diritti quali può averli un soggetto di diritto.

Ciò che si può dire è questo: l'essere che ci ha prodotti ha il diritto di pretendere che le sue creature non distruggano la creazione in quanto tale. Ciò significa che si deve accordare un certo carattere trascendentale alla natura, nella misura in cui essa ha prodotto degli esseri simili a noi: questo brulichio di atomi, di molecole, di elettroni, di quark, ecc. è riuscito a produrre nel suo seno la coscienza, la sensazione, il desiderio, lo spirito, la gioia e il dolore e inoltre il senso del bello, del giusto, della differenza tra il bene e il male. In un modo o nell'altro, la natura ha creato tutto questo. Ciò non basta a farne una persona, ma in compenso dobbiamo riconoscere che nell'essere c'è qualcosa verso cui restiamo debitori, qualcosa di cui facciamo parte. Il concetto può essere espresso in questi termini: la materia non può essere ridotta alla semplice neutralità del puro Esser-ci spazio-temporale che le scienze moderne della natura le attribuiscono a partire da Descartes. È necessario che ci sia qualcosa di più, che renda conto del fatto che *ci siamo* anche noi. Questo *Esser-ci* che è il nostro racchiude un obbligo, a partire dal momento in cui non siamo più dotati solamente di una coscienza ma di un potere.

In questo senso, io credo in una filosofia della natura — potete anche chiamarla una metafisica della natura, se preferite, questa espressione non mi spaventa — in cui, al posto di un dio personale, è all'opera una profonda volontà dell'essere. Forse si potrebbe parlare di un'aspirazione della materia che è giunta ad avere coscienza di sé e a sentire. Io credo che tutto ciò sia presente in noi e che per ciò stesso ci sia stato affidato qualcosa, che tutto ciò comporti il sentimento di un dovere, e che dunque noi siamo responsabili dell'essere.

Spesso mi viene chiesto: «se è vero che si è responsabili solamente davanti a qualcuno, davanti a chi allora siamo responsabili?». A ciò potrei rispondere: «di fronte alle future generazioni». Ma se mi si obietta: «non vi saranno future generazioni, e quindi non c'è nessuno di fronte a cui essere responsabili», io rispondo: «siamo responsabili di fronte all'essere». È un modo di rispondere che comporta senza alcun dubbio delle connotazioni metafisiche o mistiche, ma non posso evitarlo, perché mi è impossibile tradurre questa intuizione in una teoria rigorosa, fortemente articolata.

Tengo molto all'idea che alla comprensione scientifica di ciò che accade nell'universo e alla cosmologia che ne risulta non debba spettare l'ultima parola. Al contrario: dall'essere, a condizione che venga sperimentato in tutte le sue dimensioni, scaturisce un dovere. L'abisso tra l'essere e il dover-essere ha per conseguenza il carattere puramente soggettivo dei valori: è una risposta troppo limitata. Io sono convinto che si può fondare l'etica su un'ontologia, un pensiero dell'essere. Attualmente è questo l'orientamento dei miei sforzi in campo filosofico. Da una

parte sono mosso da un'esigenza molto pratica: la filosofia deve fare qualcosa, per promuovere, se possibile, l'agire giusto. In ciò consiste l'urgenza del suo compito. Ma vi è anche un motivo puramente teorico, in totale contrapposizione alla visione del mondo che oggi è dominante nella filosofia moderna, tanto che ormai è divenuta un luogo comune: alla convinzione cioè che in ultima analisi la scienza si occupa

dell'essere e che tutto ciò che è possa venire racchiuso in determinate proposizioni dichiarative. Tutto ciò che va al di là appartiene alla sfera del soggettivo e viene visto solamente come un'aggiunta esterna ai dati fondamentali dell'essere. Sto cercando di uscire da questa che considero un'impasse del pensiero moderno e con le mie deboli forze sto tentando di rendere rispettabile il fatto che dei filosofi comincino nuova-

mente a chiedersi se un'etica che ci rivolge un appello e contiene un obbligo non debba essere fondata su una teoria completa dell'essere.

(Questa intervista, curata da Jean Greisch, è la parte essenziale di una più ampia intervista uscita in francese nel n. 5, 1991 della rivista Esprit)

La traversata dei saperi

intervista con Michel Serres

Cinghiale o volpe: questi, per Michel Serres, sono i due modi di essere filosofo. Il cinghiale scava all'infinito la stessa buca; la volpe annusa e passa dappertutto. Michel Serres è una volpe, e non c'è nessuno che possa fermare la sua corsa. Tale corsa è cominciata circa trent'anni fa con uno studio pionieristico su *Le Système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, una sorta di archeologia delle matematiche moderne. È proseguita per dieci anni, a partire dagli anni Sessanta, sotto il segno di Hermes, il messaggero; un modo per annunciare che il paradigma della comunicazione si era definitivamente sostituito a quello della produzione. In quegli anni, Michel Serres ha forgiato, contrapponendosi a Kant, l'idea di un «trascendentale soggettivo» e ha rivendicato l'esistenza di un «nuovo spirito scientifico».

Proseguendo nell'esplorazione di nuovi territori, Michel Serres ha consacrato gli anni Ottanta allo studio delle scienze umane: *Le Parasite*, *Genèse*, *Roma*, scandiscono le tappe di questo nuovo percorso. *Le Cinq sens* esprime la rivolta del filosofo contro l'impotenza del pensiero moderno a uscire fuori dalle parole e dalla rappresentazione e indica la via per tornare alle cose stesse, al mondo perduto dietro lo schermo del linguaggio. Con *Le Contract naturel*, la volpe Serres si accosta a un nuovo campo: quello del diritto, capovolgendone la problematica e assumendo la natura stessa come soggetto di diritto, che egli presenta come un capovolgimento rivoluzionario non dissimile da ciò che ai suoi tempi fu la Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo. Solo ed unico modo di porre dei limiti ai poteri sempre più temibili delle tecnoscienze. Ma la volpe ha già ripreso la sua strada: l'hanno vista annusare nella regione della politica.

Può rievocare per noi le tappe più importanti del suo itinerario?

In origine ero scienziato, poi sono diventato filosofo. Ho dapprima studiato matematica, ho preso la licenza, sono entrato all'Ecole Navale, prima di entrare all'Ecole Normale Supérieure Lettres. Ho una doppia formazione: scientifica e letteraria.

Perché ha abbandonato la matematica?

Avevo voglia di fare della filosofia. Sono della generazione di Hiroshima (avevo allora quindici anni). Per la prima volta, la scienza è stata messa in discussione: non era più necessariamente produttrice di benefici. Ciò ha avuto molta importanza per la mia generazione come per quelle precedenti. È stato il primo colpo inferto al narcisismo scientifico. Gli scienziati si sono messi allora a fare della filosofia.

Piuttosto che fare della filosofia, si poteva aderire al movimento per la pace, unirsi alla marcia di un Frédéric Joliot-Curie.

Questa scelta è caratteristica di un'altra generazione, quella dei politici. Per noi che abbiamo sofferto la guerra, la politica sono i ventri squartati, i bombardamenti, i lager. Così ci siamo astenuti dalla politica. La mia generazione che ha sofferto la guerra, precede quella che ha subito la glaciazione freudo-marxista.

Lei non è mai stato marxista?

Mai. Credo di essere unico nella mia generazione. Sono cresciuto circondato da professori marxisti, senza esserlo mai stato in prima persona. La mia formazione scientifica mi vietava di avallare *affaires* come quello di Lysenko.

Quando è uscito dalla Ecole Normale che cosa ha fatto?

Come tutti, ho conseguito il dottorato. Poi sono stato nominato assistente a Clermont-Ferrand, con Michel Foucault, che mi ha condotto con sé a Vincennes, dove, come lui, sono rimasto un anno solo. Lui è andato al College de France, io alla Sorbonne in un dipartimento di storia. Così sono cominciate le mie seccature: insegnando storia, non ho potuto ritornare alla filosofia. Sono fuori dalle istituzioni dal 1969.

È professore a Stanford.

Grazie al mio *Leibniz*, sono stato invitato negli Stati Uniti come *visiting professor* a Baltimora, presso l'Università John Hopkins. Poi ho avuto un posto di ruolo sulla costa orientale e ora su quella occidentale.

Queste esperienze le hanno permesso di comparare due sistemi universitari, quello francese e quello americano: sono così diversi fra loro?

Del tutto simili: la disciplina è la stessa, i contenuti sono gli stessi. Tutti ricercano e ripetono dappertutto le stesse cose. La differenza fra l'università americana e l'università francese è più nei giornali o sulle T-shirts che nella realtà. I francesi portano T-shirts: «University of...»; questa è pubblicità per l'università americana, che è abbastanza peggiore di quella francese. Lì ci sono due o tre buone università che occupano il proscenio; in Francia abbiamo le Grandi scuole. Contrariamente a ciò che si dice, il sistema universitario americano è centralizzato come il nostro e meno moderno del nostro. La differenza sta nel fatto che gli Americani, grazie all'intervento dei media, parlano bene di se stessi, mentre noi Francesi ci dedichiamo a denigrare sistematicamente la nostra università. I marchi di fabbrica sono molto differenti, ma la realtà è pressapoco la stessa. Nei due casi si assiste ad una terribile pauperizzazione dei professori. Negli Stati Uniti, i salari sono talmente miserabili - non parlo delle università californiane, che accolgono solo miliardari - che soltanto gli immigrati accettano questo lavoro. Ho visto studenti scioperare perché non comprendevano l'inglese dei loro professori. L'Occidente, che non fornisce i mezzi per educarli, detesta i suoi figli.

Si potrebbe definire Michel Serres come un filosofo fuori dalle istituzioni e dalla politica.

Ho la mia sensibilità politica, ma rivendico la mia indipendenza. Non sono iscritto ad alcun partito. Farò senz'altro della politica un giorno, perché non penso si possa avere una buona filosofia senza lo studio lento e paziente della totalità delle discipline. Sono passato attraverso le matematiche, la fisica, la biologia, la storia, le lingue, il latino, il greco, la sociologia, la morale, le scienze umane, la storia delle religioni, etc. Non finirò la mia vita senza parlare della politica. Non c'è filosofia senza sintesi, senza una visione globale delle diverse regioni del sa-