

NOTE E DISCUSSIONI

EMIDIO SPINELLI*

HANS JONAS E L'ATOMISMO ANTICO

1. Se decidiamo di concentrare l'attenzione su di un ambito di riflessione legato a temi cruciali come quelli della natura umana e della relazione che essa intrattiene con la *physis* più in generale, magari ancorando tale riflessione a un quadro ermeneutico solidamente sorretto da un'opzione materialistica, anzi perfino riduzionistica, credo possa essere legittimo e produttivo volgere lo sguardo indietro, spostandosi verso gli albori del pensiero occidentale e più esattamente verso le prime formulazioni per noi attestate delle dottrine atomistiche. Credo inoltre che una simile torsione verso il passato, intessuta della volontà di recuperare in modo filosoficamente rilevante 'la sapienza degli antichi', possa essere meglio ancora realizzata non solo mediante la ripresa di alcuni testi di Leucippo e Democrito (o Epicuro), ma anche, e forse con un pizzico di originalità in più, grazie alla ricostruzione che ne offre un pensatore del Novecento, la cui caratura teorica sembra spesso andare di pari passo con un genuino interesse storico-filosofico: Hans Jonas¹.

Per ricostruirne e apprezzarne l'approccio simpatetico al mondo antico è oggi possibile consultare (citandole a lungo e in modo accurato, come cercherò di fare in questo contributo) non solo le pagine dei molti e intellettualmente variegati scritti da lui pubblicati in vita², ma anche, e forse soprattutto con maggior profitto, quelle di alcuni suoi corsi, fino a poco tempo fa inediti e ora invece messi a disposizione degli studiosi, tanto in pubblicazioni singole quanto all'interno nella nuova e sicuramente benvenuta *Gesamtausgabe* degli scritti jonasiani³.

* Sapienza – Università di Roma.

¹ Molti potrebbero essere i rinvii a monografie e raccolte di studi utilmente introduttive per la comprensione del ricco panorama delle varie tappe che hanno segnato la lunga presenza filosofica di Jonas (cfr. in tal senso almeno D. BÖHLER, *Nachwort: Hans Jonas – Werk, Einsichten, Aktualität*, in H. JONAS, *Leben, Wissenschaft, Verantwortung. Ausgewählte Texte*, hrsg. von D. Böhler, Reclam, Stuttgart 2004, pp. 235-268); senza tuttavia moltiplicare i rimandi, mi sembra più opportuno segnalare, come unica ed assolutamente efficace lettura d'insieme le stupende pagine di auto-presentazione che egli ci consegna in H. JONAS, *Memorie*, il nuovo melangolo, Genova 2008.

² Vale la pena ricordare, in proposito e paradigmaticamente, almeno un ambito d'interesse che caratterizza la prima tappa della produzione jonasiana: si pensi a quella densa trattazione dedicata alla ricostruzione storico-religiosa delle posizioni gnostiche come anche al chiarimento della novità esegetica rappresentata all'interno del platonismo antico da Plotino, con la sua originalissima ripresa di tematiche platoniche: cfr. al riguardo i molti spunti rinvenibili in H. JONAS, *Gnosi e spirito tardo antico*, a cura di C. Bonaldi, Bompiani, Milano 2010, nonché la brillante 'editio minor' in Id., *Lo gnosticismo*, SEI, Torino 1991².

³ A parte lo scritto di cui ci occuperemo in dettaglio fra poco, mi limito a segnalare un paio di testi di cui ho avuto o avrò modo di occuparmi in prima persona: H. JONAS, *Problemi di libertà*, a cura di E. Spinelli, con la collaborazione di A. Michelis, Nino Aragno Editore, Torino 2010 e *Kritische Gesamtausgabe der*

In particolare, vorrei qui concentrare l'attenzione, su alcune sezioni di un testo molto ricco: si tratta della versione, registrata, preparata e dattiloscritta da Stephen K. Levine, di una serie di *lectures* (per l'esattezza 11), tenute da Jonas presso la 'New School for Social Research' di New York nel periodo che va dal 18 giugno al 25 luglio 1963, e che portano il titolo, estremamente significativo (e forse perfino ambizioso), di *Major Systems of Philosophy*. Esso è comparso recentemente a stampa, a cura di Jens Peter Brune, in un'edizione che ci fornisce il testo debitamente rivisto, arricchito da alcune pagine introduttive nonché da una serie di brevi note esplicative 'di servizio'⁴.

2. Prima di affrontare la trattazione jonasiana delle tesi atomistiche e più in dettaglio la ricostruzione lì offerta, vale forse la pena descrivere in modo sommario, ma preciso, anche per legittime esigenze di completezza informativa, i contenuti di *Major Systems of Philosophy*.

I temi o autori affrontati da Jonas in queste sue 'lezioni americane', dopo la *Lecture 1* (18 giugno 1963, pp. 201-205), su cui torneremo subito e che fissa i punti fermi della rilettura 'sistematica' jonasiana, sono i seguenti:

- a. dalla filosofia ionica a Parmenide, con una trattazione introduttiva dedicata ai principi basilari della visione del mondo proposta dai primi atomisti (*Lecture 2*, 20 giugno 1963, pp. 207-212);
- b. dall'onto-cosmologia all'epistemologia, con un *addendum* etico-teologico, ovvero caratteristiche essenziali, sfumature specifiche e infine influssi o permanenze dell'originaria dottrina atomistica, con cenni finali (non sempre corretti o precisi, invero, come ad esempio e soprattutto la negazione di una forma di immortalità alla divinità epicurea) anche su certi elementi superficialmente definiti come 'ateistici' della 'teologia' di Epicuro (*Lecture 3*, 25 giugno 1963, pp. 213-216);
- c. brevissime considerazioni conclusive sull'atomismo, prima di un'introduzione generale al pensiero di Descartes (*Lecture 4*, 27 giugno 1963, pp. 217-223);
- d. analisi dettagliata degli elementi dualistici del sistema cartesiano e delle sue implicazioni storico-filosofiche (*Lecture 5*, 2 luglio 1963, pp. 225-232);
- e. iniziale e analitico confronto fra i sistemi cartesiano e atomistico, prima della transizione alla filosofia di Platone, con particolare attenzione alle posizioni espresse nel *Menone* e nel *Fedone* (*Lecture 6*, 9 luglio 1963, pp. 233-238);
- f. esame specifico della problematica relazione fra opinione/*doxa* e conoscenza vera/*altheia*, con riferimento alle loro diverse procedure epistemologiche (*Lecture 7*, 11 luglio 1963, pp. 239-244)⁵;
- g. dopo un rapidissimo cenno ai limiti delle teorie atomistiche rispetto all'individuazione di una sfera soggettiva, dell'autonomia della ragione e di una forma di conoscenza sganciata dalla mera percezione sensibile, viene esaminata la dottrina platonica dell'a-

Werke von Hans Jonas. Philosophische Hauptwerke, Bd- II/1, *Zeit und Freiheit. Über den Geist der Antike und Spätantike*, hrsg. von E. Spinelli in Verbindung mit S. Bancalari, in 2 Teilbd., Rombach, Freiburg i.Br. - Berlin - Wien 2018.

⁴ Nel *Nachlass* jonasiano conservato presso il 'Philosophisches Archiv' dell'Università di Konstanz il dattiloscritto porta la segnatura HJ 3-8-1. Cfr. ora la nuova edizione, da cui saranno tratti tutti i rinvii (riportati nel testo o in nota direttamente con la sola menzione della/e pagina/e di riferimento): H. JONAS, *Major Systems of Philosophy*, in *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas. Philosophische Hauptwerke*, Bd. II/2: *Ontologische und wissenschaftliche Revolution*, hrsg. von J.P. Brune, Rombach, Freiburg i.Br. - Berlin - Wien 2012, p. 199-273 (per ulteriori, utili indicazioni 'archivistiche' cfr. *ibi*, pp. 282-283).

⁵ Su questa sezione dello scritto cfr. ora E. SPINELLI, *Hans Jonas e il "sistema" di Platone*, in L. PALUMBO (a cura di), *Logon didonai. La filosofia come esercizio del render ragione. Scritti in onore di Giovanni Casertano*, Loffredo, Napoli 2012, pp. 999-1010.

- nima, così come essa emerge nella *Repubblica* e con particolare riguardo alla differenza fra *dianoia* e *nous* (*Lecture 8*, 16 luglio 1963, pp. 245-249);
- h. mondo ideale/mondo sensibile e loro difficile rapporto in Platone, con esame, nella prima parte della lezione, di alcune possibili soluzioni rispetto a tale dualismo di fondo; quindi, prima confronto fra i diversi dualismi platonico e cartesiano, poi sviluppi e conseguenze del cartesianesimo in Berkeley, Locke, Hume e infine Kant – soprattutto il Kant dei *Prolegomeni* e della *Critica della ragion pura* –, il cui idealismo critico viene presentato come risposta possibile proprio alla sfida di quelle posizioni dualistiche (*Lecture 9*, 18 luglio 1963, pp. 251-256);
 - i. analisi della distinzione *a posteriori/a priori* e soprattutto della possibilità di formulare giudizi sintetici *a priori* nella *Critica della ragion pura*, con specifica attenzione alle forme pure dell'intuizione (*Lecture 10*, 23 luglio 1963, pp. 257-263);
 - j. ancora sul ruolo dei giudizi sintetici *a priori* e sui poteri della ragione nel sistema kantiano, con ulteriori precisazioni in merito al significato di 'trascendentale', alla funzione di spazio e tempo, al quadro delle categorie nel loro derivare dalla tavola dei giudizi e nel loro servire alla sintesi dell'esperienza relativa al mondo fenomenico, contro ogni indebita pretesa di estensione conoscitiva della metafisica come scienza (*Lecture 11*, 25 luglio 1963, pp. 265-273, pagine in cui, come scrive Bruns, Jonas considera la rivoluzione operata da Kant come capace di trasformare «den cartesianischen Dualismus in einen Dualismus zwischen phänomenaler und noumenaler Welt», *ibi*, p. XXXV).

3. Come appare evidente anche a uno sguardo superficiale, le pagine di Jonas si muovono toccando pensatori, indirizzi filosofici, movimenti di pensiero distesi lungo un arco temporale molto lungo, dall'antichità al mondo moderno, senza tuttavia cedere alla schiavitù di una trattazione vincolata al rigoroso ordine cronologico. Quel che domina è piuttosto l'interesse di fondo per il concetto di 'sistema' e per tutte quelle concrete situazioni filosofiche in cui Jonas crede di poterne rinvenire traccia, anche stabilendo arditi confronti e accostamenti che puntano alle affinità o alle dissonanze, piuttosto che all'idea di uno sviluppo progressivo e per via di accumulo continuo⁶.

Non deve dunque sorprendere che in via del tutto preliminare e direi programmatica Jonas si preoccupi innanzi tutto di fornire ai suoi studenti una definizione di 'sistema filosofico' e delle caratteristiche che lo contraddistinguono ai suoi occhi.

Così, dopo aver premesso che non tutte le filosofie si sono organizzate costruendo un 'sistema', egli definisce in modo netto cosa sia un «Systema» (e significativo mi pare il ricorso a un termine greco, che già nella sua radice etimologica mostra lo star saldo insieme di qualcosa, l'unità che mantiene compatto un determinato oggetto): si può parlare di sistema se e solo se ci troviamo di fronte allo stare insieme («togetherness») o alla combinazione di più elementi, ovvero a ciò che deve essere inteso come «a unity of a plurality» (p. 201). La possibilità di pensare una simile forma di unità è significativamente legata al fatto che essa sia caratterizzata, sempre e comunque, da un requisito non eliminabile: un contesto di coerenza olistica, derivante da un'operazione di selezione di alcuni aspetti o elementi a scapito di altri, lasciati sullo sfondo e/o consapevolmente ignorati. Per rafforzare quest'ultimo aspetto, del resto, Jonas arriva ad affermare che «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» (p. 202).

Volendo individuare una traccia ancor più profonda di costanza storica, secondo occorrenze che si ritrovano in movenze ed epoche fra loro anche molto diverse, Jonas fissa un ulteriore

⁶ Ciò sembra confermato dalla breve descrizione del corso conservata nel *Memorandum* che accompagnava l'annuncio del corso jonasiano: «An introduction to philosophical thought through a comparative survey of types of speculation in ancient and modern philosophy. The major systems, selected for their historic and theoretic importance, will be considered as representing different choices of first principles for a total interpretation of reality» (p. 283).

punto fermo e sottolinea che «a common feature in these systems is determination that things in a system are not haphazard and that the range of their variability is determined. For physical objects, this means causal determination, one which permits calculability of the things to happen» (p. 204). Quest'ultima notazione si rivela particolarmente feconda nel momento in cui l'attenzione viene spostata sul carattere sistematico delle teorie atomistiche antiche. Esse sono ancorate di certo a una forma di determinismo causale che punta a rendere euristicamente basilari pochi principi primi⁷; inoltre, esse risultano euristicamente produttive, visto che si mostrano capaci di fornire una risposta soddisfacente alle domande 'perché?' o 'che cosa è l'Essere?'; e finalmente esse offrono un quadro ordinato e coerente dell'universo, cercando di unificarlo in modo razionale. Agli occhi di Jonas, infatti,

to look for the universal formula of reality as such implies something about reality and something about the inquiring subject; i.e., the mind. Every philosophy understood as a universal quest for truth about reality involves some presupposition about the object and the subject of the query (and perhaps about their mutual relation) (p. 205).

Ed è proprio qui, nella relazione fra oggetto e soggetto o più precisamente fra struttura essenziale della natura *tout court* e individuazione di uno spazio specifico, proprio, altro della natura umana, come vedremo subito, che dovrebbero iniziare i problemi per l'atomismo antico, segnato da incongruenze e presunte debolezze teoriche, stando almeno al modo in cui ne ricostruisce i tratti Jonas, il cui approccio si inserisce all'interno della sua più generale visione dello sviluppo e della crisi del pensiero occidentale, a partire almeno dall'irrompere della scienza moderna nel Seicento⁸.

4. Prima delle critiche, però, è bene ripercorrere con ordine ciò che Jonas dice – spesso con notevole precisione testuale e con adeguata contestualizzazione storica – a proposito del primo atomismo. Nella *Lecture 2* la sua analisi si muove prendendo come solida base una prospettiva di lettura delle origini greche della filosofia che potremmo sicuramente definire come genuinamente aristotelica. In tal senso, la filosofia ionica viene presentata in blocco come contrassegnata dalla ricerca di un principio primo, di una sostanza che sta alla base di tutte le cose: di una *arché*, insomma, vero «eternal ground of Being», nel senso che un simile «principle» would be that which comes first, the primary state out of which things have risen and into which they will return (since the things are temporal, they have come from and will return to something; this something must be lasting)» o ancora che unicamente «the quest for a basic principle of reality is the starting point for a possible system of philosophy» (p. 207).

Alle diverse risposte fornite in ambito ionico per individuare tale *arché*, inserito nell'orizzonte delle realtà a noi familiari e vicine, si oppone la scelta radicale di Parmenide, che, equiparando l'Essere all'Uno e accettando solo la rigida «self-consistency» delle leggi di Ragione (la maiuscola è in Jonas), nega qualsiasi valore a tutto ciò che è molteplicità/pluralità e movimento/cambiamento, arrivando dunque a dire «that all sense experience was illusory» (p. 208). Questa distruzione parmenidea di ogni spazio possibile e legittimo per ciò che invece costituisce la quotidianità del nostro mondo dell'esperienza cambiò letteralmente l'agenda filosofica e anzi, come ribadisce

⁷ Con un'interpretazione che forse avrebbe reso felice l'Aristotele del primo libro della *Metafisica*, Jonas aggiunge che sin dai primordi di una speculazione filosofica pensabile come sistematica «the original expectation was that there is an intelligibility to things which derives ultimately from the intelligibility of the first principles and that therefore a system is possible» (p. 204).

⁸ Anche in questo caso i rinvii, all'interno della produzione jonasiana, potrebbero essere numerosissimi: mi limito a ricordare i ricorrenti elementi di critica all'approccio della scienza moderna contenuti in vari saggi raccolti tanto in H. JONAS, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico. Saggi filosofici*, a cura di A. Dal Lago, il Mulino, Bologna 1991 quanto in Id., *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, a cura di P. Becchi, Einaudi, Torino 1999. Cfr. anche *infra*, pp. 221-222.

Jonas, «made all previous thought on this problem obsolete. The question of Being and non-Being, of the One and the many, had to be faced in the light of the Parmenidean argument» (p. 208).

Su questo mutato e rivoluzionario sfondo teoretico va collocata anche la reazione filosofica dei primi atomisti, in virtù di una lettura che li pone in discontinuità dialettica rispetto a Parmenide, che li trasforma anzi, per usare un'espressione colorita, in una sorta di 'parmenidei pentiti'⁹. Occorre spiegarsi meglio, in proposito, facendo tesoro delle acute osservazioni di Jonas. Nel cercare di individuare il principio o i principi in grado di dare una spiegazione sistematica alla realtà della natura, gli atomisti pagano innanzi tutto il loro debito a Parmenide. Essi infatti accettano l'idea che l'Essere, il vero Essere esente da qualsiasi contraddizione e pienamente rispondente alle esigenze logico-argomentative della Ragione, deve presentarsi come unitario, semplice, identico a sé nello scorrere del tempo, indistruttibile, sottratto a ogni forma di divenire, privo di varietà interna; fino a questo punto si potrebbe davvero applicare ai primi atomisti l'etichetta di 'parmenidei', vincolati come sono ai postulati fatti valere dal padre «venerando e insieme terribile»¹⁰. L'adesione alle norme eleatiche, però, si ferma qui; anzi l'atteggiamento atomistico osa compiere un passo decisivo, sfrontato, altrettanto radicale, ben prima di qualsiasi parricidio tanto celebrato nei *mythoi* circolanti sulla filosofia antica: quello attribuito a Platone e alla risoluzione del non-essere nel diverso da lui proposta nel *Sofista*¹¹. Furono proprio gli atomisti, infatti, a rifiutare la scelta parmenidea di chiudere gli occhi di fronte al variegato (e sicuramente fonte di curiosità e meraviglia, se non di bellezza per un Greco...) mondo dell'esperienza. Essi ruppero quella logica esclusiva ed escludente «by the axiom that non-Being is also in the form of the Void. Though Being means plenitude, fullness, yet its absolute opposite, nothingness, also is; and this nothingness is interposed between one instance of fullness and another» (p. 209). La stessa Ragione che aveva negato cittadinanza a ciò che ci appare diviene ora, con gli atomisti, lo strumento che riscatta la natura, la *physis*, e che dunque salva i fenomeni. Sul piano della riflessione razionale emergono infatti i due assiomi che postulano l'esistenza tanto (e in modo fortemente polemico) del Non-essere, inteso come vuoto infinito e *condicio sine qua* non di un movimento altrettanto infinito, quanto dell'Essere, ovvero degli atomi, dotati come abbiamo visto di caratteristiche già parmenidee. Essi vengono infatti intesi come entità piene («full of Being», dice appunto Jonas), elementi ultimi, che hanno una grandezza minima ma insecabile¹², qualitativamente indeterminati e solo quantitativamente differenziabili (per forma e grandezza, caratteristiche che, assieme al movimento, Jonas definisce «only either geometrical or arithmetical», p. 211). Il loro 'fatto ontico' saliente, potremmo dire, è la proprietà del moto e la successiva possibilità di infinite collisioni, regolate da un certo punto in poi da una vera e propria legge fisica di distribuzione della materia, ovvero da quel vortice che determina l'ammassarsi degli atomi più grandi al centro e lo spingersi di quelli più leggeri verso la periferia, in questo nostro mondo come negli infiniti altri che vengono a formarsi, secondo una spiegazione che Jonas accosta a concetti di casa nella fisica classica, fino al punto di dire che tutto ciò

⁹ Si tratta di un'ottica di lettura che non solo sembra già aristotelica e poi passata nella dossografia di matrice peripatetica (cfr. almeno DK 67 A 6-8 e 68 A 45), ma che si rivela anche storiograficamente molto proficua e non certo ignota a chiunque abbia frequentato le pagine dedicate da Guido Calogero alla logica antica e in particolare alla reazione atomistica alle 'pretese' eleatiche: cfr. G. CALOGERO, *Storia della logica antica*, vol. I, *L'età arcaica*, a cura di B. Centrone, ETS, Pisa 2012, p. 231-283.

¹⁰ Cfr. PLATONE, *Teeteto*, 183e.

¹¹ Cfr. ID., *Sofista*, 241d-e.

¹² Oltre a riproporre nuovamente la convinzione, non certo priva di sostenitori già nell'antichità, secondo cui gli atomi sarebbero tuttavia matematicamente divisibili con il pensiero, Jonas aggiunge una notazione parentetica che merita di essere qui ricordata, perché apre la prospettiva verso soluzioni successive, di atomismo 'spirituale' e non più 'materialistico': «Leibniz argued that the ultimate must have no magnitude; no spatial thing can be the ultimate element of reality; but since mere points cannot compose reality, the ultimate elements are spiritual monads» (p. 209).

explains gravity and weight. Weight is a consequence of the vortex dynamics of an atomistic doctrine, gravity is reduced to certain laws of motion; their being heavier is a consequence of being larger and involved in a collective movement. A principle of order emerges from the mere interaction of disorderly motions (p. 211)¹³.

Dall'infinità degli atomi, infinitamente in moto e infinitamente pronti a intrecciarsi fra loro, nascono le molteplici cose che ci circondano, aggregati la cui varietà è frutto di una combinazione metaforicamente spiegabile grazie all'analogia con le lettere dell'alfabeto e la produzione di parole dotate di senso, visto che «the principles of combination in the alphabet are analogous to the combination of atoms of different shapes» (p. 211)¹⁴.

Nel momento in cui la dottrina atomistica passa dalla descrizione della dimensione ontologicamente oggettiva della realtà alla modalità epistemologica soggettiva mediante cui quella che noi chiameremmo la mente umana si rapporta a quella realtà, secondo Jonas, iniziano a presentarsi problemi e difficoltà. Benché gli atomisti adottino un sistema esplicativo chiaramente riduzionistico, in virtù del quale essi «claimed to be able to account in principle for every macroscopic difference on the basis of the atomic theory» (p. 212), non sfugge loro il fatto che il livello atomico microscopico presenta caratteristiche determinate in modo unicamente quantitativo (grandezza, forza, numero) mentre il piano macroscopico degli oggetti della nostra esperienza possibile presenta al soggetto conoscente solo i risultati qualitativi dell'intrecciarsi delle proprietà di base atomiche. Insomma: la mela è rossa, ma gli atomi che la compongono di certo non sono rossi, visto che essi non hanno qualità, pur causandole negli oggetti. Come spiegare allora il fenomeno della percezione sensibile?

Jonas sente qui il presentarsi di un problema, di un attrito insolubile fra le esigenze della Ragione e le evidenze della «normal experience». Benché infatti gli atomi «these first operative principles are conceived on entirely abstract reflection, and it is not claimed that they themselves agree with any experience» (p. 213) è dato per acquisito «an acceptable account of the operation of these principles as explanatory factors for external nature, yet perception becomes a specific problem for the first time in ancient thought» (p. 214).

Il caso esaminato più da vicino da Jonas è quello della vista (con un cenno fugace anche al tatto): esso viene spiegato chiamando in causa tanto nozioni per noi scientificamente ormai acquisite (ad es. quella di retina) quanto l'originaria (e originale) concezione genuinamente atomistica dell'anima o *psyché*, intesa quale centro senziente speciale, ma pur sempre materialmente composto di atomi dalla caratteristica e funzionale forma sferica. Più in generale e senza tradire il loro forte riduzionismo, in ogni caso, i primi atomisti considerano tanto l'oggetto percepito quanto il soggetto percipiente come sistemi di atomi aggregati secondo determinate e peculiari caratteristiche. Restando poi fedeli a spiegazioni meccanicistico-materialistiche per nulla teleologiche, essi descrivono il fenomeno della percezione come causato dall'attività dell'oggetto sul soggetto, che passivamente riceve dall'esterno quelle particolari pellicole

¹³ A Jonas – qui forse troppo fedele alla vulgata dossografica che dipinge gli atomi leucippo-democritei come privi della caratteristica basilare del peso (cfr. ad es. DK 68 A 47), ma ciononostante fortunatamente attento a dar conto anche di altre sfumature storiche di quelle teorie filosofiche – non sembra sfuggire il diverso approccio alla questione del movimento atomico che le fonti antiche (primo fra tutti Lucrezio, con la preziosa testimonianza sul *clinamen* nel suo *De rerum natura* II, 216-293) attestano a proposito dei successivi sviluppi epicurei della dottrina atomistica. Egli infatti, pur senza menzionare la funzione etica assunta nel sistema epicureo dalla declinazione come garanzia della *libera voluntas*, scrive: «Epicurus said the atoms fall in empty space; so he had then to assume deviations from the vertical path, atoms jumping sideways, coming into collision, and thereby starting paths of motion which account for phenomena» (p. 210).

¹⁴ La ricostruzione di Jonas è corretta e *grosso modo* rispettosa di quel che le fonti ci dicono, anche se nell'esemplificazione delle possibili combinazioni egli, oltre a sfruttare la terminologia aristotelica e non quella originariamente atomistica (cfr. DK 67 A 6), chiama in causa non le lettere dell'alfabeto greco, come nelle testimonianze antiche, ma semplicemente A, B e C, senza riuscire dunque a rendere davvero efficace il parallelismo per i suoi studenti/lettori.

atomiche (gli *eidola* o, nel gergo lucreziano, *simulacra*) che costantemente si staccano dalla superficie degli aggregati corporei, riproducendone la forma. Questo meccanismo non attribuisce alcuno statuto speciale all'uno o all'altro degli attori della scena percettiva, visto che anzi «the impingement from the object is simply the impingement of atoms on atoms; it is not an impingement on something heterogeneous» (p. 214).

Mi sembra di poter dire che proprio questa equiparazione materialistica fra oggetto e soggetto costituisca la mancanza più grave, anzi decisiva agli occhi di Jonas. Egli insiste infatti nel dire¹⁵ che la percezione è un fatto puramente soggettivo, la traduzione (tutta soggettiva) di fatti o elementi oggettivi che vengono da fuori.

Abbiamo qui un'altra 'puntata' della lunga e articolata lotta di Jonas contro ogni forma più o meno acuta di riduzionismo. La percezione non è per lui riducibile a mere caratteristiche quantitative, incapaci di rendere conto adeguatamente di qualcosa di altro, di diverso, credo di poter dire di superiore, che è il livello della coscienza soggettiva o interiorità («inwardness», p. 216), con il suo percepire, sentire, desiderare e la ricchezza di ciò che viene chiamato «the world of sensing and feeling» (p. 217). Come ribadisce in una breve, ma forte affermazione, Jonas non sembra avere dubbi: «The atomic event, however, does not account for this dimension of feeling. The whole mental sphere (not the order of events in it, but its existence and nature) is unaccounted for. The Atomistic premise gives no room for it; a heterogeneous additional principle would be necessary» (pp. 215-216).

Siamo di fronte davvero a un motivo ricorrente della polemica jonasiana contro le spiegazioni rigidamente materialistiche e meccanicistiche (nonché riduzionistiche) del reale, quelle che ai suoi occhi erano incarnate in modo paradigmatico da un Laplace e dalla sua secca affermazione per cui di Dio si poteva (e si può) tranquillamente fare a meno per spiegare tutta la realtà. Nel colpire questo bersaglio, nel breve ma denso testo di una conferenza che egli tenne nel 1970 (non molti anni dopo il corso dedicato a *Major Systems of Philosophy*), intitolata *The Unanswered Question. Some Thoughts on Science, Atheism and the Notion of God*, Jonas si esprime nel modo più chiaro e forse efficace possibile sul piano comunicativo. Vale la pena riportare dunque una lunga citazione, che renda esplicito senza ulteriori commenti il vero punto che per lui è in questione, ogniqualvolta una teoria materialistica si ponga come obiettivo di fornire una risposta sulla natura dell'Essere nella sua totalità:

Il materialismo, allora, è sostenibile? Il materialismo sarebbe sostenibile, se non vi fosse nessuno in grado di elaborare una dottrina del materialismo. Se non vi fosse una teoria del materialismo, il materialismo potrebbe essere vero. Il fatto che esiste una teoria, che sostiene che vi è unicamente materia e niente altro, rende il materialismo contraddittorio in quanto teoria esclusiva della realtà. La testimonianza della vita, che non comporta una teoria sulla vita, quella testimonianza della vita che è la testimonianza di sentimento e interesse, è qualcosa che non può essere compreso e neppure reso intellegibile da alcuna spiegazione meccanica, chimica o di altro genere della realtà. Le molecole non hanno preoccupazioni, le molecole non provano sentimenti; che siano qui o lì non fa presumibilmente per loro alcuna differenza. Ciò che è vivo, invece, è in qualche modo interessato al suo proprio essere, che è minacciato dal non-essere, dall'annientamento, dalla morte. L'opposizione reale di vita e morte è qualcosa rispetto a cui la mera persistenza della materia, l'inerte resistenza del volume corporeo è interamente insensibile. Il semplice fatto che l'esistenza dell'altro è incorporata nel sentimento e che la relazione con il mondo affiora sotto forma di senso, sentimento, gioia, soddisfazione e frustrazione, desiderio e paura fa da ostacolo a una spiegazione meramente materiale. La testimonianza della coscienza, la testimonianza del sé, del sé soggettivo e quella della conoscenza e infine la testimonianza della preoccupazione morale e della responsabilità: come dobbiamo spiegare tutto questo? Perché dovremmo essere responsabili nei confronti di qualcosa, perché dovremmo sentirci responsabili nei

¹⁵ Questa volta forse non in accordo, ma oltre e anzi contro Aristotele? Cfr. nuovamente DK 67 A 7. Su tale questione vale forse la pena richiamare anche e soprattutto un testo molto chiaro e fortemente polemico come H. JONAS, *Potenza o impotenza della soggettività? Il problema anima-corpo quale preambolo al "Principio responsabilità"*, a cura di P. Becchi - R. Franzini Tibaldeo, Medusa, Milano 2006.

confronti di qualcosa? Le onde cerebrali non sono responsabili, le scariche e le trasmissioni elettriche lungo i nervi e le loro sinapsi non hanno preoccupazioni, esse semplicemente sono. Hanno semplicemente luogo, semplicemente accadono. E questo è il motivo per cui hanno importanza l'interesse, l'obbligo a conoscere piuttosto che a restare ignoranti, al di là dell'utilità pragmatica. [...] Dunque l'ordine delle cose – fino a questo punto possiamo spingerci ad affermare – non può essere così come appare, in termini si direbbe puramente materialistici, dove quelle realtà spirituali non hanno spazio. Deve sussistere una differenza, in primo luogo per quegli stessi soggetti, ai quali preme il proprio essere e il modo in cui essi sono. [...] In altre parole: il mistero, estromesso dal funzionamento esterno delle cose su larga scala, si insinua di nuovo attraverso la testimonianza interiore del nostro essere. Deve esserci un interesse corrispondente all'interesse di cui siamo consapevoli soggettivamente, poiché noi siamo emersi dalla natura complessiva delle cose. Deve esserci un interesse al fondamento dell'essere; deve esserci un interesse vivo all'interno delle cose; e un interesse non solo al fatto che la vita viene vissuta, ma anche al modo in cui la vita viene vissuta. Questo interesse è un fattore spirituale, che implica un soggetto in grado di nutrirlo. Una certa nota personalistica è implicata in questo livello di attenzione, anche qualora non si trattasse di un'attenzione benevolente¹⁶.

Il quadro è netto, inequivocabile: da una parte la meccanicità priva di scopo e interesse di quel che appare del/nel mondo esterno, dall'altra qualcosa di interiore, non omogeneo, anzi esplicitamente eterogeneo, una natura altra, differente, che nella prospettiva della sua biologia filosofica Jonas identifica con la vita portatrice di libertà, fin dal suo primo manifestarsi e dai livelli più infimi dell'esistenza organica¹⁷, e che qui non si fa scrupolo di definire «un fattore spirituale» («a spiritual factor»), legato alla centralità di un soggetto con una sua fisionomia unica e personalistica.

Come se non bastassero queste critiche, reiterate nel corso della sua produzione filosofica e dei suoi interventi pubblici, alla fine della *Lecture 2* del nostro *Major Systems of Philosophy*, Jonas muove alla dottrina atomistica antica (ma implicitamente al materialismo d'ogni tempo e luogo) un'altra accusa. Se gli atomi sfuggono a qualsiasi contatto percettivo e dunque si rivelano una sorta di prodotto puro della Ragione, rientrando nella categoria di quelli che Jonas chiama esplicitamente *entia rationis*, allora la domanda sorge secondo lui legittima:

Where can Reason take its stand if inwardness is just a reflection of this same external world? The very transcendence of thought of which the Atomistic system is an example and on which it makes its claims is unaccountable for on the terms of Atomistic doctrine (p. 216).

Ciò che cade una volta assunta la prospettiva di un atomismo materialistico è l'autonomia stessa del pensiero, la sua indipendenza dagli oggetti su cui pure si applica, poiché esso diventa un mero «by-product of thoughtless processes» (p. 217). Jonas sente il limite della posizione atomistica nel fatto che nell'ambito della natura tutta intera essa non riserva alcun posto speciale a quella particolarissima e unica realtà che è la natura umana e in particolare alla funzione precipua del pensiero che la caratterizza. Si tratta di un peccato di banalizzazione, di una forma grave di «oversimplification», che, agli occhi di uno Jonas qui (come anche in molti altri casi) vicino e fedele al dettato biblico, rischia di eliminare caratteristiche essenziali di quella creatura che sola pare in grado di ricapitolare in sé l'intero universo, mettendo in campo tutta la forza della sua mente per costruire una conoscenza salda della realtà (cfr. p. 235).

¹⁶ H. JONAS, *La domanda senza risposta. Alcune riflessioni su scienza, ateismo e la nozione di Dio*, a cura di E. Spinelli, il nuovo melangolo, Genova 2001, p. 65-71.

¹⁷ Per un primo orientamento sui capisaldi della biologia filosofica di Jonas cfr. almeno G. WOLTERS, *Hans Jonas Philosophical Biology*, «Graduate Faculty Philosophy Journal – New School for Social Research», 23 (2001), 1, pp. 85-98 nonché la ricca monografia di R. FRANZINI TIBALDEO, *La rivoluzione ontologica di Hans Jonas. Uno studio sulla genesi e il significato di "Organismo e libertà"*, Mimesis, Milano 2009.