

Per una fondazione razionale della co-responsabilità verso la natura e le generazioni future

Giulia Battistoni

1. *Considerazioni introduttive: l'insufficienza del tradizionale concetto di responsabilità*

Le sfide della contemporaneità legate alla crisi ecologica hanno da tempo mostrato i limiti di una concezione tradizionale della responsabilità, fondata sul nesso causale tra l'agire umano e le conseguenze da esso prodotte: una responsabilità di tipo retrospettivo e individuale. Il continuo progresso tecnologico ha avuto come inevitabile conseguenza l'estensione del potere d'azione dell'essere umano: con ciò, si è persa la prossimità tra l'agire e i suoi effetti, in quanto questi ultimi si espandono in un futuro difficilmente prevedibile; è divenuta, inoltre, sempre più evidente la vulnerabilità della natura come ecosistema in cui l'essere umano vive, con conseguenze disastrose per l'umanità stessa.

A dimostrazione di ciò, si osservi un esempio concreto tra i tanti che sollevano questioni di giustizia ed etica ambientale: il recente caso *Sharma v. Minister for the Environment*. Nel 2020 otto adolescenti, rappresentati da una suora, hanno intentato una *class action* presso la Corte Federale Australiana per impedire l'attuazione di un progetto di estensione di una miniera di carbone, sulla base del dovere della Ministra dell'Ambiente di prestare attenzione alla condizione dei giovani e di prendersene cura. Approvare un progetto di questo tipo avrebbe infatti aggravato il cambiamento climatico e prodotto un grave danno alle generazioni future – queste le argomentazioni dei giovani. Ai sensi dell'*Environment Protection and Biodiversity Conservation Act* della legislazione australiana, i querelanti chiesero pertanto un'ingiunzione per impedire alla Ministra di approvare il progetto. Pur essendo riconosciuto dal 2021, sulla base della legge sulla negligenza, un *duty of care*, ovvero di cura e diligenza volte a evitare danni personali ai bambini, la Corte Federale non emise l'ingiunzione. Dopo varie vicissitudini legali, il progetto venne approvato e alla Ministra non venne rico-

nosciuto un effettivo *duty of care* nei confronti dei giovani. I motivi addotti erano i seguenti: l'assenza di una sua prossimità ai bambini e l'imprevedibilità delle conseguenze dell'approvazione del progetto, ovvero la mancanza della certezza che l'estensione della miniera di carbone avrebbe provocato effettivi danni personali ai bambini¹.

Il caso mostra l'insufficienza e l'inadeguatezza del concetto tradizionale di responsabilità causale, retrospettiva, quando si tratta di considerare le conseguenze secondarie delle azioni umane sulle generazioni future e sull'ambiente. Mostra anche un evidente vuoto normativo, giuridico e sociopolitico, in materia di questioni ambientali, oggi estremamente rilevanti.

Data, in questi casi, l'assenza di prossimità e del nesso causale diretto tra l'agire umano e le sue conseguenze secondarie; data anche l'impossibilità di prevedere le conseguenze con un certo grado di certezza e l'indeterminatezza dello stesso *duty of care*; posto poi che tali aspetti di fatto escludono un tipo di responsabilità intesa in modo tradizionale, fondata sul nesso causale: alla luce di tutto ciò e della necessità di fondare filosoficamente un concetto più ampio di responsabilità in grado di rendere conto di tali situazioni problematiche, questo contributo individua nell'etica del discorso, elaborata da Karl-Otto Apel e da Jürgen Habermas, e nell'etica della responsabilità di Hans Jonas elementi che permettono un fondamentale avanzamento in questa spinosa questione. Ci si propone, pertanto, di portare alla luce gli aspetti delle due teorie che, seppur spesso non accuratamente valorizzati poiché legati a una fondazione razionale dell'etica di matrice kantiana², combinati possono fornire una fruttuosa risposta alla domanda:

¹ Per maggiori informazioni, si veda la pagina web dedicata al caso, sul sito *Climate Change Litigation Databases*, reperibile a questo link: <http://climatecasechart.com/non-us-case/raj-seppings-v-ley/> (ultimo accesso: 01/07/2023).

² Se questo è evidente nel caso dell'etica del discorso habermasiana e apelianiana, di per sé universalistica e formalistica e in ciò chiaramente di ispirazione kantiana, la vicinanza tra l'etica jonasiana e l'etica kantiana non è immediatamente evidente al lettore de *Il principio di responsabilità*, date anche le critiche di Jonas a Kant. Tuttavia, come ha evidenziato a ragione Vittorio Hösle, «le intuizioni centrali dell'etica di Jonas sono kantiane» e possono essere riconosciute «nell'aver sottolineato, in primo luogo, l'oggettività degli obblighi morali e, in secondo luogo, la loro irriducibilità al ben noto interesse personale». Si veda V. Hösle, *Hans Jonas' Stellung in der Geschichte der deutschen Philosophie*, in *Weiterwohnlichkeit der Welt. Zur Aktualität von Hans Jonas*, a cura di C. Wiese e E. Jacobson, Philo, Berlin-Wien 2003, pp. 34-52, trad. it. di G. Battistoni, *La posizione di Hans Jonas nella storia della filosofia tedesca*, in questo fascicolo, pp. 185-203, qui p. 200. Un'eredità di Kant nell'etica jonasiana si può inoltre rilevare nell'importante ruolo svolto dalla metafisica in entrambe le etiche e in un ripensamento, da parte di Jonas, dei principi kantiani (si veda il paragrafo *Vecchi e nuovi*

— Giulia Battistoni, Per una fondazione razionale della co-responsabilità —

come è possibile fondare la responsabilità collettiva degli esseri umani verso l'ambiente e le generazioni future?

Nella convinzione che approcci non fondazionalisti rischino di produrre soluzioni superficiali, limitate a casi specifici, il contributo si concentra anzitutto sugli aspetti dell'etica del discorso che negli ultimi quarant'anni sono stati dibattuti con riferimento a questioni ambientali (2.): di fronte a coloro che hanno rigettato l'etica del discorso *in toto*, considerandola una posizione inutile nel campo dell'etica ambientale, e coloro che, tramite una sua *revisione*, ne hanno sottolineato gli elementi cruciali³ per le teorie ambientaliste, si prenderà una posizione che, senza modificare la natura dell'etica del discorso e pur tenendo conto dei suoi limiti, ne mostri la fecondità rispetto alla fondazione di una nuova forma di co-responsabilità. A differenza, poi, degli studi finora compiuti in tal senso, che si concentrano per lo più sul pensiero di Habermas, si mostrerà che è guardando ad Apel che diviene possibile un'inedita apertura dell'etica del discorso all'etica della responsabilità di Hans Jonas, come posizione che permette di riempire le falle lasciate aperte dall'etica del discorso (3.). Si instaurerà così un *dialogo* proficuo tra le due posizioni⁴ che rappresentano forse le più rilevanti risposte filosofiche alla crisi ecologica del Novecento, nonché le teorie etiche più innovative della filosofia tedesca del dopoguerra⁵. In particolare, l'approccio ontologico di Hans Jonas, a

imperativi all'interno del capitolo primo de *Il principio responsabilità*). Si veda H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1979; trad. it. di P.P. Portinaro, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 2009 (il testo è citato nell'edizione italiana).

³ Il riferimento è all'aspetto procedurale dell'etica del discorso, con cui si raggiunge il consenso e con cui si fondano norme vincolanti, riconosciute da tutti gli argomentanti. Su questo si ritorna, più approfonditamente, al paragrafo 2.

⁴ Si tratta di un tentativo già intrapreso, in passato, da Wolfgang Kuhlmann, che ha portato alla luce in maniera magistrale la potenziale complementarità dell'etica del discorso e dell'etica della responsabilità, senza tuttavia chiarire il modo in cui tale complementarità si possa effettivamente realizzare. Il contributo qui presentato cerca quindi di sviluppare questa giusta e fruttuosa intuizione, rimasta finora senza seguito. Si veda W. Kuhlmann, *Prinzip Verantwortung versus Diskursethik*, in *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, a cura di D. Böhler in Verbindung mit I. Hoppe, Beck, München 1994, pp. 277-302. Anni dopo, Nicolae Morar si chiedeva se l'etica del discorso potesse farsi carico delle sfide sollevate da Jonas, rispondendo negativamente. Si veda N. Morar, *The limits of Discourse Ethics concerning the responsibility toward nature, nonhuman animals, and future generations*, in *Autonomy, Responsibility, and Health Care. Critical Reflections*, a cura di B. Olaru, Zeta Books, Bucharest, Romania 2008, pp. 129-158. I tentativi di far dialogare le due posizioni non hanno pertanto raggiunto finora risultati particolarmente positivi.

⁵ Si veda in questo fascicolo: V. Hösle, *La posizione di Hans Jonas nella storia della filosofia tedesca* cit.

fondamento della sua teoria della responsabilità, dimostra la sua rilevanza nel fondare il dovere dell'essere umano di preservare le condizioni della sua stessa sopravvivenza, ovvero il dovere di prendersi cura dell'ambiente.

Ciò avviene ponendo la filosofia della natura – una biologia filosofica, con le parole di Jonas – alla base dell'etica della responsabilità⁶. La centralità accordata al concetto di organismo vivente e il valore intrinseco riconosciuto alla vita fondano un'ontologia biocentrica che intende l'essere umano come parte della natura. Dall'altro lato, Jonas riconosce l'essere umano come il punto più alto dello sviluppo naturale, inteso come sviluppo della soggettività e della libertà – che la natura già ospita in sé. In tal senso, dato il suo particolare statuto teorico e morale (di portatore di libertà, di facoltà di pensiero e di volontà pienamente sviluppate), l'essere umano è l'unico capace di essere responsabile delle proprie azioni e di entrare in un dialogo razionale volto alla produzione di norme che contribuiscano a preservare il futuro dell'umanità e della natura. In tal modo, quell'antropocentrismo tanto temuto dai teorici ambientalisti, e che tanto questi ultimi si sforzano di superare ed eliminare sia dall'etica del discorso apeliano e habermasiano sia dall'etica della responsabilità jonasiana, mostra il suo imprescindibile valore morale.

2. Co-responsabilità discorsiva, consenso e solidarietà: le risposte dell'etica del discorso alle sfide della contemporaneità

Per mettere in luce gli aspetti dell'etica del discorso di cui ci si può avvalere in modo fruttuoso per fondare una responsabilità collettiva

⁶ Su questo si sono espressi ad oggi alcuni fondamentali studi, con cui chi scrive si trova in completo accordo: W.E. Müller, *Organismus und Verantwortung. Hans Jonas' Begründung der Ethik in der Philosophie des Lebens*, in *Weiterwohlichkeit der Welt. Zur Aktualität von Hans Jonas*, a cura di C. Wiese e E. Jacobson, Philo, Berlin-Wien 2003, pp. 242-255; S. Lindberg, *Hans Jonas' theory of Life in the face of Responsibility*, in «Phänomenologische Forschungen», 2005, pp. 175-191; P. Nepi, *Hans Jonas e il "fenomeno della vita". Prolegomeni per un'ontologia della responsabilità*, in *Voci e percorsi della differenza*, «B@belonline», n. 5, 2008, pp. 107-128. E, più di recente: T. Morris, *Hans Jonas's Ethic of Responsibility. From Ontology to Ecology*, SUNY, Albany NY 2013; M. Dua, *Responsibility for Life: A Descriptive View on Hans Jonas' Ethics*, in «Philosophy Study», n. 6, 4, aprile 2016, pp. 191-198; P. Becchi, R. Franzini Tibaldeo, *Principio umanità e ambiente. Una riflessione su Hans Jonas*, in *Diritti umani e ambiente*, a cura di A.A. Cançado Trindade e C. Barros Leal, Expressão Gráfica e Editora, Fortaleza 2017, pp. 115-139; G. Battistoni e G. Erle, *Dalla Natura all'Etica: Jonas e Hegel*, in *Etica e natura*, a cura di C. Chiurco e M. Deodati, Orthotes, Napoli-Salerno 2021, pp. 399-411.

— Giulia Battistoni, Per una fondazione razionale della co-responsabilità —

verso la natura e le generazioni future è essenziale anzitutto evidenziare i principali argomenti dei sostenitori e degli oppositori all'etica del discorso come possibile risposta a questioni ambientali⁷.

I primi apprezzano in particolare il pensiero maturo di Habermas e la sua teoria dell'agire comunicativo, trovando in essa il modello per attuare, in una forma partecipativa e democratica, un processo decisionale corretto dal punto di vista procedurale, e capace di produrre norme vincolanti anche in materia ambientale. L'etica del discorso dà infatti la priorità a interessi generalizzabili e comuni a tutti gli argomentanti, rispetto a quelli particolari. Come è noto, l'etica del discorso elaborata da Apel (nella forma di una fondazione ultima trascendentalpragmatica) e da Habermas si presenta, da un lato, come un'eti-

⁷ Senza pretesa di completezza, si intende qui presentare un bilancio dei principali aspetti individuati all'interno del dibattito degli ultimi quarant'anni sulla fecondità o meno dell'etica del discorso per affrontare problemi ambientali: lo scopo è non solo quello di discutere tali aspetti e principi, ma anche quello di prendere posizione rispetto a oppositori e sostenitori dell'etica del discorso, mostrando i limiti dei loro argomenti e sviluppando una diversa proposta teorica. Per una rassegna completa del dibattito in merito, si veda il recente saggio di R. Gunderson, *Habermas in Environmental Thought: Anthropocentric Kantian or Forefather of Ecological Democracy?*, in «Sociological Inquiry», n. 84, 4, novembre 2014, pp. 626–653, che analizza, da un lato, le posizioni che sostengono che la teoria dell'agire comunicativo di Habermas contiene intuizioni fondamentali per l'elaborazione di un modello discorsivo che permetta di prendere decisioni su questioni ambientali; dall'altro, le posizioni aspramente critiche nei confronti dell'antropocentrismo habermasiano e dell'allontanamento di Habermas dall'ecologia sociale della prima generazione della Scuola di Francoforte. Quest'ultima sosteneva che il tentativo dell'umanità di dominare la natura esterna e non umana si riproduceva all'interno della società: il progetto emancipativo della teoria critica della società sarebbe stato possibile, da un lato, solo riconciliando l'umanità con la natura, cosa che tuttavia appariva, dall'altro, irrealizzabile in presenza di una ragione di tipo strumentale. La prima generazione della Scuola di Francoforte (in particolare nelle posizioni di Horkheimer e Adorno) sembrava così essere giunta a un punto cieco. Habermas cercò di rivisitarla, allontanandosi dalla teoria delle relazioni tra uomo e natura, rigettando anche l'appello di Marcuse a una nuova scienza che anziché dominatrice della natura fosse guidata dall'obiettivo di affermare la vita. Ad Habermas ciò appariva una ricaduta nel misticismo giudaico-cristiano, oltre al fatto che l'atteggiamento strumentale nei confronti della natura sembrava necessario a fornire alla società umana le condizioni materiali per il suo sostentamento, ed era così un suo naturale interesse (si veda J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1968; trad. it. di G.E. Rusconi, *Conoscenza e interesse*, Laterza, Bari 1970). Secondo Gunderson le stesse teorie mature habermasiane sull'agire comunicativo, il suo studio sulla teoria dell'azione, furono possibili solo lasciando indietro l'ecologia sociale della prima generazione di Francoforte. Si veda R. Gunderson, *Habermas in Environmental Thought* cit., e T. Webler, *Habermas and Human Ecology: A Reply to Brulle*, in «Human Ecology Review», n. 1,1, 1993–94, pp. 218–221. Per una contestualizzazione del pensiero di Habermas all'interno della teoria critica, si veda almeno U. Gmünder, *Kritische Theorie. Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas*, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1985 e più di recente L. Corchia, *I compiti di una teoria critica della società. Il percorso intellettuale di Jürgen Habermas*, in «Rassegna Italiana di Sociologia», n. 1, 2017, pp. 5–29.

ca deontologica di ispirazione kantiana, dall'altro, si fa portatrice di un decisivo cambio di paradigma: quello dalla prospettiva monologica, soggettivista, alla prospettiva dialogica e intersoggettiva⁸. Il superamento del solipsismo è un merito innegabile dell'etica del discorso, ed è il fondamento di una forma di co-responsabilità e solidarietà che emergono come condizioni di possibilità dell'argomentare stesso, tra le tre norme fondamentali dell'argomentazione: la *giustizia*, ovvero «[...] l'uguale diritto per tutti i possibili *partner* del discorso all'impiego di ogni atto linguistico utile all'articolazione di pretese di validità in grado di ottenere un possibile consenso»; la *solidarietà*, «riguardante il *reciproco appoggio e dipendenza* nel quadro del comune intento di una soluzione argomentativa dei problemi»; la *co-responsabilità* «per tutti i *partner* del discorso nello sforzo solidale per l'articolazione e la risoluzione dei problemi»⁹. Apel e Habermas riconoscono inoltre l'esistenza di pretese di validità che gli argomentanti non possono contestare senza cadere in autocontraddizione performativa: in ciò consiste la fondazione trascendental-pragmatica dell'etica del discorso e la rivitalizzazione della deduzione trascendentale kantiana in Apel. Il riconoscimento delle pretese di validità dell'argomentazione è, a sua volta, alla base del raggiungimento del comune accordo tra gli argomentanti. Si tratta di:

pretese di verità, pretese di giustizia e pretese di veracità, a seconda che si riferiscono a qualcosa nel mondo oggettivo (inteso come totalità di stati di cose esistenti), a qualcosa nel comune mondo sociale (inteso come totalità di relazioni interpersonali di un gruppo sociale regolate secondo leggi) o a qualche cosa nel proprio mondo soggettivo (inteso come totalità degli eventi vissuti accessibili in modo privilegiato)¹⁰.

⁸ In questo, l'influenza della critica hegeliana alla morale kantiana e il ruolo del riconoscimento all'interno della vita etica risultano cruciali. Su questo, si veda G. Battistoni, *Dall'Io al Noi: verso il superamento della visione soggettocentrica dell'agire*, in «In scienza e coscienza». *Dall'età moderna alla contemporaneità, tra epistemologia ed etica*, a cura di D. Poggi, QuiEdit, Verona 2021, pp. 99-124. In questo consiste anche la maggiore differenza tra il trascendentalismo kantiano e quello habermasiano: in Kant, il soggetto morale è singolare; in Habermas, si dà una pluralità di soggetti. Si veda J. Whitebook, *The problem of nature in Habermas*, in «Telos: Critical Theory of the Contemporary», n. 40, 1979, pp. 41-69, qui p. 45.

⁹ K.-O. Apel, *Etica della comunicazione*, trad. di V. Marzocchi, Jaca Book, Milano 2012 [I edizione italiana 1992], p. 30.

¹⁰ J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkam, Frankfurt am Main 1983; trad. it. a cura di E. Agazzi, *Etica del discorso*, Laterza, Roma-Bari 2020 [I edizione italiana 1985], p. 66 (il testo è citato nell'edizione italiana). La pretesa di validità legata alla *verità* si riferisce sia alla corrispondenza dell'enunciato alla realtà (in tal senso si riferisce «a qualcosa nel mondo oggettivo», «inteso come totalità di stati di cose esistenti»), sia

— Giulia Battistoni, Per una fondazione razionale della co-responsabilità —

Alla base delle tre menzionate pretese di validità si pone la pretesa di *sensu*, o comprensibilità, che comporta che gli argomentanti siano nelle condizioni di comprendere e farsi comprendere, condividendo significati intersoggettivamente validi¹¹.

La priorità attribuita dall'etica del discorso a interessi generalizzabili, o meglio universalizzabili, è resa possibile dal cosiddetto principio di universalizzazione U, riconosciuto da Habermas come principio morale, per cui «ogni norma valida deve ottemperare alla condizione che le conseguenze e gli effetti secondari prevedibilmente derivanti dalla sua *universale* osservanza per la soddisfazione degli interessi di ciascun singolo individuo, possano venir accettati senza costrizioni da *tutti* i soggetti coinvolti»¹². È molto indicativo, per il tema da noi trattato, il fatto che l'etica del discorso prenda in considerazione gli *effetti secondari* su *tutti* i soggetti coinvolti, derivati dall'osservanza *universale* di determinate norme: con ciò, è espresso il suo carattere universalistico¹³, e allo stesso tempo l'attenzione a conseguenze di per sé difficilmente prevedibili. Il principio di universalizzazione è volto al raggiungimento del consenso, inteso non come un debole compromesso, ma come reale accordo di tutti, nell'accettazione dell'argomento morale migliore.

Su queste basi, Apel elabora un nuovo imperativo categorico:

al fine stesso dell'argomentazione, inteso come scopo degli argomentanti. La pretesa di *veracità* o *veridicità* (*Wahrhaftigkeit*) prevede la corrispondenza tra quanto affermato dagli argomentanti e le proprie convinzioni (in tal senso è da intendersi il riferimento al «proprio mondo soggettivo»). La *giustizia normativa* si riferisce, infine, al comune contesto normativo di riferimento per i parlanti - «il mondo delle relazioni interpersonali di un gruppo sociale regolate secondo leggi».

¹¹ Si veda K.-O. Apel, *Discourse Ethics as a Response to the Novel Challenges of Today's Reality to Co-responsibility*, in «The Journal of Religion», n. 73, 4, ottobre 1993, pp. 496-513, qui pp. 508-9.

¹² J. Habermas, *Etica del discorso* cit., p. 128. Trad. modificata. Oltre a tale principio, va ricordato il principio D dell'etica del discorso per cui «ogni norma valida troverebbe il consenso di tutte le persone coinvolte, se esse potessero soltanto partecipare a un discorso pratico». Ivi, p. 129. Per quanto riguarda il rapporto di dipendenza tra il principio U e il principio D, Thomas Murphy afferma che: «The principle of discourse ethics (“D”) presupposes “U” since “D” already “presupposes that we can justify our choice of a norm”». T.F. Murphy III, *Discourse Ethics: Moral Theory or Political Ethic?*, in «New German Critique», n. 62, Spring-Summer 1994, pp. 111-135, qui p. 117.

¹³ In tal modo, la struttura della comunicazione permette di formulare principi che vanno oltre a pretese di validità situate culturalmente e temporalmente: l'etica del discorso si configura, quindi, anche come una risposta al relativismo culturale e morale. Come è noto, essa si caratterizza infatti come etica deontologica, universalistica, cognitivistica e formalistica, in quanto etica procedurale di impronta kantiana.

Agisci solo secondo la massima di cui tu puoi postulare, in esperimento di pensiero, che le conseguenze e gli effetti secondari che derivano presumibilmente dalla sua universale osservanza per la soddisfazione degli interessi di ogni singolo soggetto coinvolto, possano venire accettati senza coercizione in un discorso reale – se potesse venir condotto insieme ai soggetti coinvolti – “da parte di tutti i soggetti coinvolti”¹⁴.

Con ciò, viene prodotta una forma di normatività che supera il test dell’universalizzazione, con un accordo volto a coordinare piani d’azione, tramite argomenti valutati razionalmente.

Dati questi principi fondamentali dell’etica del discorso, di cui riconoscono il valore, i teorici ambientalisti si sono chiesti se e in che modo gli interessi della natura possano essere integrati in questo modello ed essere tutelati tramite la produzione di norme fondate sulla razionalità comunicativa – volta cioè all’affermazione dell’argomento migliore, nell’interesse di tutti – e tramite la realizzazione di azioni responsabili verso l’ambiente¹⁵.

Su questo, si produce una spaccatura tra gli interpreti, che nelle loro indagini sembrano prendere in considerazione unicamente – e a torto – la posizione di Habermas. Da un lato, vi sono coloro che affermano che la natura non può essere in nessun modo integrata nell’etica del discorso, intesa quest’ultima come una versione rivisitata dell’etica antropocentrica kantiana, che non riconosce alcuna integrità morale alla natura¹⁶: di conseguenza, l’etica del discorso habermasiana non avrebbe nulla da offrire all’etica ambientale in quanto il – seppur positivo – cambio di paradigma dalla riflessione morale monologica alla prospettiva dialogica¹⁷ non riesce a integrare in sé la natura. L’antropocentrismo risulta, pertanto, estremamente problematico per i teorici

¹⁴ K.-O. Apel, *Limiti dell’etica del discorso? Tentativo di un bilancio intermedio*, in *Etiche in dialogo. Tesi sulla razionalità pratica*, a cura di T. Bartolomei Vasconcelos e M. Callo ni, Marietti, Genova 1990, pp. 28-58, qui p. 44.

¹⁵ Si veda, per esempio, il tentativo interpretativo di E. Skollerhorn, *Habermas and Nature: The Theory of Communicative Action for Studying Environmental Policy*, in «Journal of Environmental Planning and Management», n. 41, 5, 1998, pp. 555-573.

¹⁶ Nel senso per cui solo gli agenti capaci di intendere e di volere e di agire secondo la legge morale contano come soggetti morali, come fini in sé, in senso kantiano. Questa critica all’etica del discorso habermasiana è sviluppata da Angelika Krebs, *Discourse Ethics and Nature*, in «Environmental Values» n. 6, 3, 1997, pp. 269-279. I critici di Habermas si concentrano in particolare sul suo pensiero giovanile, sul suo allontanamento dalla Scuola di Francoforte e sull’idea che sia la ragione strumentale a fondare il rapporto dell’essere umano con la natura, provocando così una spaccatura insanabile tra i due.

¹⁷ Il valore di questo cambio di paradigma è riconosciuto anche dagli oppositori dell’etica del discorso. Si veda, per esempio, N. Morar, *The limits of Discourse Ethics concerning the responsibility toward nature, nonhuman animals, and future generations* cit.

— Giulia Battistoni, Per una fondazione razionale della co-responsabilità —

ambientalisti¹⁸, che ricercano piuttosto in teorie fisiocentriche il riconoscimento di uno *status* morale e una dignità alla natura e agli esseri viventi non umani. L'impostazione dell'etica del discorso non permetterebbe quindi, secondo i critici, la considerazione della natura e dei suoi interessi all'interno nel discorso: essa, infatti, non può parlare; dunque, non può nemmeno dare il suo consenso. Le condizioni di simmetria e reciprocità tra gli argomentanti, su cui si fonda l'etica del discorso vengono pertanto disattese nel caso della natura e degli animali, a causa della loro differente (o assente) di capacità comunicativa e linguistica¹⁹. Nella prospettiva della *deep ecology*, per la quale solo un approccio ecocentrico può garantire soluzioni efficaci per affrontare la crisi ecologica, l'etica del discorso non è in nessun modo in grado di permettere il passaggio dall'antropocentrismo all'ecocentrismo.

Tra i sostenitori dell'etica del discorso vi è, invece, chi ritiene che non si debba rinunciare all'antropocentrismo, quanto piuttosto concepirlo nella maniera adeguata, come fondamento della ragione comunicativa, e, con essa, di una diretta responsabilità verso la natura²⁰.

¹⁸ All'antropocentrismo è attribuito il fallimento dell'etica del discorso in materia di crisi ecologica da Joel Whitebook, per il quale, l'etica del discorso non permette di riconoscere alla natura lo *status* di uno *scopo in sé*, attribuendole solo il valore che le dà la ragione strumentale, ovvero quello di essere un mezzo per gli scopi umani. Ciò porta Whitebook a chiedersi: «*Can we continue to deny all worth to nature and treat it as a mere means without destroying the natural preconditions for the existence of subjects?*». Si veda J. Whitebook, *The problem of nature in Habermas* cit., p. 53.

¹⁹ «Habermas argues that we can have duties only to creatures which stand in a symmetrical and reciprocal moral relation with us. [...] The only moral duty that humans could have for animals, Habermas thinks, is a quasi-duty [...]». N. Morar, *The limits of Discourse Ethics concerning the responsibility toward nature, nonhuman animals, and future generations* cit., p. 151. Allo stesso modo, sarebbe difficile per l'etica del discorso considerare le generazioni future nel processo decisionale, poiché il fatto che esse ancora non esistano le esclude automaticamente dall'azione comunicativa. Per Morar, l'unico modo che ha l'etica del discorso per fondare la responsabilità verso la natura è una forma di compassione e solidarietà.

²⁰ Questa posizione, con cui mi trovo d'accordo, è avanzata da S. Haber, *Discourse Ethics and the Problem of Nature*, in «Critical Horizons», n. 7, 1, 2015, pp. 141-158, qui p. 144. Haber affronta con chiarezza anche la fondamentale relazione tra la teoria critica e la questione della natura, sottolineando come vi si leghi il tema dell'alienazione, in Horkheimer e Adorno, in un modo che – ci sembra – lascia tracce ancora oggi. Al tema dell'alienazione è dedicato il volume 62, 2, 2018 della rivista «La società degli individui», che raccoglie, tra gli altri, anche un interessante saggio di S. Haber, *L'alienazione. Alcune riflessioni epistemologiche*, in «La società degli individui», n. 62, 2, 2018, pp. 34-38 e di S. Petrucciani, *Alienazione e critica sociale*, ivi, pp. 39-42, che concepiscono l'alienazione come risultato sempre possibile di ogni attività umana, non solo di quella che si svolge nella società capitalistica. Sul tema dell'alienazione, non si possono non menzionare due esponenti dell'ultima Scuola di Francoforte, allievi di Axel Honneth: Rahel Jaeggi e Hartmut Rosa. Si veda R. Jaeggi, *Entfremdung: zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Campus Verlag, Frankfurt am Main

In generale, poi, i sostenitori dell'etica habermasiana sottolineano come Habermas si sia successivamente impegnato a elevare almeno gli animali allo *status* di possibili partner nel discorso pratico. A noi questa sembra una soluzione che rimane però manchevole, in quanto l'etica del discorso è, comunque, come Habermas stesso riconosce, sorda al muto appello della natura²¹. Oltre a questo, il fatto che gli animali possano essere riconosciuti come *quasi-soggetti* ci sembra minare le stesse basi di reciprocità e uguaglianza tra gli argomentanti, a fondamento del modello simmetrico habermasiano, introducendo un elemento di inevitabile asimmetria che lo snatura.

Posto che gli animali e la natura, seppur incapaci di partecipare alla discussione, sono comunque meritevoli di essere in essa rappresentati,

2005; trad. it. a cura di G. Fazio, con una postfazione dell'autrice, *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*, Castelvechi, Roma 2017; H. Rosa, *Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*, Suhrkamp, Berlin 2013; trad. it. di E. Leonzio, *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, Einaudi, Torino 2015. In una recente e interessante intervista, Hartmut Rosa discute il particolare tipo di alienazione definito come *alienazione dalle generazioni*, legata a una crisi nella temporalità e a una mancanza di *risonanza* verso il passato e il futuro: si tratta di un'assenza di connessione tra generazioni, che provoca alienazione e perdita di relazione tra presente e futuro. Oltre a questo, Rosa riconosce anche una *alienazione dalla natura*, legata a una mancanza di risonanza, di ascolto della natura. La soluzione a questi problemi, alle origini dell'incapacità di intervenire in modo efficace nel contesto della crisi climatica, andrebbe allora ricercata, secondo Rosa, in un'etica della risonanza che è anche un'etica della relazione e della cura: «Se sono in risonanza con te è quasi impossibile per me ferirti o ingannarti, giacché altrimenti sarei alienato o si tratterebbe di una relazione strumentalizzata. Per di più, con l'altro da Sé si intende pure la natura, perché se sei in risonanza con quest'ultima, allora, non distruggerai le foreste, gli animali e quant'altro». Con ciò si avrebbe una logica della responsabilità che include in sé elementi di etica della cura. Si veda P. Vizza (a cura di), *L'alienazione ai tempi dell'accelerazione. Intervista a Hartmut Rosa*, in «Cambio», n. 9, 20, 2020, pp. 167-176, qui p. 176. La dialettica tra uomo e natura era stata affrontata, con grande lungimiranza, nel 1984 da Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Das dialektische Verhältnis des Menschen zur Natur. Philosophische Studien zu Marx und zum westlichen Marxismus*, Verlag Karl Alber, München 2018 [1 ed.: 1984]. Nella prefazione alla prima edizione, l'autore sottolinea l'idea alla base del rapporto alienante tra essere umano e natura: quella per cui il processo di distruzione messo in atto dall'umanità stessa si rende poi autonomo e spinge irreversibilmente alla trasformazione della biosfera. A suo parere, per contrastare tale processo sarebbe necessaria una critica filosofica della razionalità alla base del nostro sistema produttivo, proprio perché questo tipo di alienazione è strettamente legata alle nostre prassi sociali. Per fare questo, l'autore ritorna alle determinazioni della natura, nel suo rapporto con l'essere umano, elaborate da Kant, Schelling e Hegel, per arrivare poi a Marx. Si veda *ivi*.

²¹ «Come prende partito per la vulnerabilità della creatura muta una teoria la cui cerchia di destinatari è limitata a quella dei soggetti capaci di parlare e agire?». J. Habermas, *Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?* in «Revue Internationale de Philosophie», n. 42, 166, 1988, pp. 320-40; trad. it. *Moralità ed eticità. Le obiezioni di Hegel a Kant sono pertinenti anche contro l'etica del discorso?*, in *Etiche in dialogo. Tesi sulla razionalità pratica* cit., pp. 59-77, qui p. 73.

— Giulia Battistoni, Per una fondazione razionale della co-responsabilità —

i revisionisti si sono interrogati sull'opportunità di riconoscere dei rappresentanti che si facciano portatori degli interessi di chi non ha capacità linguistica, come accadrebbe con i bambini e con i soggetti mentalmente disturbati.

Tuttavia, in questo caso, ci sembra che il rischio di cadere nel paternalismo sarebbe molto alto e, ancora una volta, esso negherebbe la relazione simmetrica e l'uguaglianza tra gli argomentanti, alla base dell'etica del discorso. Oltre a questo, anche questa posizione snaturerebbe l'etica del discorso: Habermas non si è, infatti, interrogato sulla questione della rappresentanza, proprio perché nel suo modello tutti i soggetti sono idealmente presenti nel discorso²².

Sembra, quindi, che tanto i critici quanto i sostenitori e revisionisti dell'etica del discorso habermasiana si preoccupino della stessa questione: quella di integrare la natura nel discorso, cosa che per i primi risulta impossibile, per i secondi invece lo è, ma a costo di snaturare l'etica habermasiana stessa.

A parere di chi scrive risulta più fruttuoso, in vista di una fondazione razionale della co-responsabilità verso la natura e le generazioni future, evidenziare gli aspetti dell'etica del discorso che servono allo scopo e che possiedono in tal senso un valore innegabile: il passaggio al paradigma dialogico e intersoggettivo, come si è detto; il recupero della prospettiva universalistica e procedurale; ma anche il principio di solidarietà e di uguaglianza degli argomentanti, nella ricerca di nuovi modi, anche non prestabiliti, di risolvere un problema con la forza del miglior argomento, contro ogni manipolazione comunicativa e sociale. Ciò è possibile, ci sembra, proprio accettando e affermando con forza quella prospettiva antropocentrica che i teorici ambientalisti desiderano tanto superare, interrogandosi, allo stesso tempo, sulla possibilità di discutere razionalmente norme ecocentriche. L'esclusione della natura, da parte di Habermas, dal dialogo sembra infatti avere basi più epistemologiche che normative: come si è detto, la natura non è dotata di linguaggio umano. Ma ciò non esclude il suo valore come scopo in sé, come oggetto di responsabilità, né il fatto che i suoi interessi possano essere inseriti nella considerazione morale delle norme da approvare, da parte degli argomentanti²³. La natura potrebbe cioè

²² Si veda R. Eckersley, *The discourse ethic and the problem of representing nature*, in «Environmental Politics», n. 8, 2, 1999, pp. 24-49.

²³ Su questa posizione, si veda *ivi*. L'autrice riconosce il principio di precauzione volto a incorporare e rappresentare gli interessi della natura nel discorso pratico.

divenire comunque oggetto di indagine etica pur non potendo essere considerata un soggetto morale.

Come si è visto, il dibattito sulla compatibilità o meno dell'etica del discorso con l'etica ambientale si concentra per lo più sulla posizione di Habermas. Chi scrive ritiene sia invece la posizione di Apel ad aprire l'etica del discorso alla considerazione delle generazioni future e, con ciò, alla necessità di preservare la natura, in un fruttuoso dialogo e confronto con l'etica della responsabilità di Hans Jonas²⁴. Su questi due autori ci si concentrerà, pertanto, brevemente di seguito per portare alla luce un'ulteriore prospettiva che risulterà centrale nell'elaborazione di una nuova responsabilità verso la natura e le generazioni future, in modo complementare all'etica del discorso.

3. *Responsabilità verso le generazioni future e verso la natura: l'apporto di Apel e di Jonas*

In diversi suoi lavori, Apel si confronta direttamente con l'etica della responsabilità di Hans Jonas, riconoscendo la rilevanza di *Das Prinzip Verantwortung* per l'elaborazione della fondazione dell'etica

²⁴ Un confronto senz'altro più produttivo tra Habermas e Jonas si potrebbe tracciare considerando il tema dell'eugenetica liberale. In *Tecnica, medicina ed etica*, apparso in tedesco nel 1985, Jonas si interroga con straordinaria lungimiranza sul significato e sulle implicazioni della cosiddetta *eugenetica migliorativa*, riflettendo su quali caratteri possano effettivamente essere considerati *migliori* di altri. Mentre chiunque sarebbe d'accordo nel volersi evitare gravi malattie, non è così scontato definire quale temperamento, ad esempio, sarebbe da preferire ad altri: «Chi deve deciderlo e sulla base di quale sapere?». La questione rientra nelle domande sull'effettiva applicazione del “principio responsabilità” a casi concreti. Si veda H. Jonas, *Technik, Medizin und Ethik: zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1987; trad. it. di P. Becchi e A. Benussi, *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, Einaudi, Torino 1997, pp. 133-6 (il testo è citato nell'edizione italiana). Habermas, a sua volta, si interroga sui rischi di una genetica liberale, applicata all'embrione: essa produrrebbe «soggetti programmati», dipendenti da intenzioni di terzi che impediscono loro di concepirsi come esseri realmente liberi, producendo un rapporto di dipendenza dei figli (i «programmati») dai genitori (i «programmatori»). Si veda J. Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur: auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2005; trad. it. di L. Ceppa, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Einaudi, Torino 2002, in particolare pp. 77-98. Le riflessioni di Jonas e Habermas risultano oggi ancora più attuali poiché quelle che all'epoca potevano apparire distopiche ipotesi sono ora potenziali realtà. Ho approfondito questi aspetti in G. Battistoni, *Sequenziamento del DNA e manipolazione genetica: implicazioni etiche delle più recenti conoscenze scientifiche*, in *L'etica nel futuro*, a cura di L. Alici e F. Miano, Orthotes, Napoli-Salerno 2020, pp. 275-285.

— Giulia Battistoni, Per una fondazione razionale della co-responsabilità —

del discorso intesa come etica della responsabilità²⁵. Apel concepisce l'etica del discorso proprio come risposta alle sfide della contemporaneità, legate all'ampliamento e potenziamento della portata causale delle azioni umane. Una risposta in particolare agli aspetti e ai paradossi messi in luce da Jonas: il fatto che, da un lato, vada ammessa una forma di responsabilità per azioni collettive e, dall'altro, che questo porti a un sentimento di impotenza²⁶ e rassegnazione dell'essere umano nei confronti delle sue azioni individuali. Le azioni rese possibili dalle nuove tecnologie e dalla scienza hanno inevitabilmente un enorme impatto, ed effetti che trascendono la prossimità tra l'azione e le sue naturali conseguenze, e tra co-soggetti delle interazioni umane: in tale contesto si inseriscono, appunto, gli effetti sull'ambiente delle emissioni industriali²⁷. Ora: per questi eventi gli attori individuali non possono più essere considerati responsabili secondo gli standard della morale tradizionale. Ciò chiama in causa la necessità di fondare una nuova forma di co-responsabilità rispetto a problemi globali e proprio a ciò risponde la fondazione trascendentalpragmatica dell'etica del discorso di Apel²⁸. Nel comune intento di trovare una risposta a queste questioni concrete – seppur le etiche da loro elaborate siano differenti – Apel e Jonas possono essere certamente avvicinati.

Come si è visto, a livello del discorso argomentativo è possibile riconoscere una forma di co-responsabilità che ci riguarda *a priori*, che si fonda sulla solidarietà originaria tra tutti i possibili membri della comunità dell'argomentazione: per Apel, non vi è infatti altro modo di organizzare la co-responsabilità per gli effetti delle nostre azioni collettive se non attraverso il dialogo tra membri di una comunità linguistica, da intendersi come meta-istituzione originaria di tutte le restanti istituzioni²⁹. Con ciò, Apel sostiene la necessità di una macroetica universalistica della co-responsabilità, oltre alla necessità di concepire la

²⁵ Si veda K.-O. Apel, *Die ökologische Krise als Herausforderung für die Diskursethik, in Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas* cit., pp. 369-404.

²⁶ «Dieses Gefühl der Ohnmacht des Einzelnen kann sich sowohl auf das *notwendige Wissen* über die wahrscheinlichen Folgen und Nebenfolgen kollektiver Aktivitäten beziehen wie auch auf die *praktischen Initiativen*, die im Hinblick auf die im Gang befindlichen kollektiven Langzeit-Aktivitäten der Gesellschaft zu ergreifen wären». Ivi, p. 374.

²⁷ Si veda K.-O. Apel, *Discourse Ethics as a Response to the Novel Challenges of Today's Reality to Coresponsibility* cit., p. 498.

²⁸ «There should be an institutionalization of practical discourses for the solution of all controversial problems of social justice and responsibility on a global scale». Ivi, p. 510.

²⁹ Si veda K.-O. Apel, *Die ökologische Krise als Herausforderung für die Diskursethik* cit., p. 377.

natura non più unicamente come oggetto di conoscenza umana e controllo tecnico, ma come un analogo a noi, che condivide con l'essere umano lo stesso destino³⁰.

Se si riflette attentamente su cosa è esattamente in pericolo quando si parla di *crisi ecologica*, ci si renderà conto che non è davvero in pericolo la natura. Quest'ultima, nella sua complessità e interezza, è immune agli effetti distruttivi delle azioni umane. Un annientamento completo della biosfera sembra ad Apel improbabile, considerato che il pianeta ha già subito molteplici cambiamenti nei millenni, ma è sempre sopravvissuto: questo perché, in fin dei conti, la natura si adatta e si è sempre adattata³¹. Ciò che è davvero a rischio è l'umanità. E, con essa, quella parte della biosfera che rappresenta le condizioni della sua sopravvivenza. Proprio come ecosfera, la natura appare vulnerabile e la sua distruzione ha conseguenze sulla possibilità della vita umana sulla terra³². In questo, Apel si trova d'accordo con Jonas. Un altro punto di contatto riguarda l'apertura delle etiche da loro elaborate alle generazioni future: se questo risulta più esplicito in Jonas, in Apel si ritrova nella teorizzazione della comunità ideale di argomentanti, i cui interessi vengono proiettati nella comunità reale della comunicazione.

È evidente che in teorie di questo tipo permane la prospettiva antropocentrica: eppure, contro le possibili critiche precedentemente presentate, essa ci sembra giustificata e anche imprescindibile per fondare la responsabilità umana verso la sopravvivenza dell'umanità e dell'ecosfera. Per Apel, l'imperativo jonasiano, che comanda che vi sia umanità, è l'imperativo più arduo mai formulato in risposta alla crisi ecologica, un imperativo che anche l'etica del discorso deve riconoscere³³. Ciò che Apel, come anche Habermas, non possono invece accet-

³⁰ Proprio in questo si innesca la teoria jonasiana. Ci ritorno di seguito.

³¹ Un esempio molto recente è legato alla rapida evoluzione che stanno subendo gli elefanti africani che, in risposta al bracconaggio dell'avorio, sta dando vita a esemplari di elefanti con una dimensione ridotta di zanne o addirittura con assenza delle medesime. Si veda P.I. Chiyo, V. Obanda, D.K. Korir, *Illegal tusk harvest and the decline of tusk size in the African elephant*, in «Ecology and Evolution», n. 5, 22, 2015, pp. 5216-5229.

³² Si veda K.-O. Apel, *The problem of a macroethic of responsibility to the future in the crisis of technological civilization: an attempt to come to terms with Hans Jonas's "Principle of Responsibility"*, in «Man and World», n. 20, 1, 1987, pp. 3-40, qui p. 5. Il tema della vulnerabilità, legata alla vita, è molto presente in Jonas. Su questo, si veda il recente saggio di P. Becchi, R. Franzini Tibaldeo, *The Vulnerability of Life in the Philosophy of Hans Jonas, in Human Dignity of the Vulnerable in the Age of Rights. Interdisciplinary Perspectives*, a cura di A. Masferrer e E. García-Sánchez, Springer, Switzerland 2016, pp. 81-120.

³³ Si veda KO. Apel, *Die ökologische Krise als Herausforderung für die Diskursethik* cit., p. 388.

— Giulia Battistoni, Per una fondazione razionale della co-responsabilità —

tare della posizione di Jonas è il ritorno a una metafisica e ontologia della natura.

Mentre Apel è convinto che l'etica del discorso sia in grado di fondare una concezione della co-responsabilità che ricomprenda in sé la dottrina jonasiana, chi scrive ritiene che quest'ultima presenti invece un elemento non riconducibile all'etica del discorso – proprio quello che quest'ultima misconosce – e che si rivela il più grande merito, spesso sottovalutato, dell'etica jonasiana.

Partendo da una rivalutazione della filosofia della natura – o biologia filosofica – Jonas fonda l'etica della responsabilità³⁴ sul dovere dell'essere umano di prendersi cura della vita, sulla base di una metafisica ontologico-teleologica di matrice neoaristotelica e kantiana³⁵: Jonas riprende cioè la teleologia come peculiarità del vivente, come fondamento dell'autoaffermazione dell'essere, che diviene chiara fin dall'organismo, giungendo nell'uomo a piena autocoscienza.

In *The Phenomenon of Life*³⁶, la vita si afferma come peculiarità della natura, che si riappropria così della sua dinamicità, teleologia e valore intrinseco, elementi che la scienza moderna e il dualismo cartesiano avevano obliato, riducendo la natura a pura materia estesa, mor-

³⁴ Si può parlare, in Jonas, di una filosofia della natura a fondamento dell'etica ambientale. Si veda G. Hartung, K. Köchy, J.C. Schmidt, «Einleitung: Naturphilosophie als Grundlage der Naturethik. Zur Aktualität von Hans Jonas», in *Naturphilosophie als Grundlage der Naturethik. Zur Aktualität von Hans Jonas*, a cura di G. Hartung e K. Köchy et al., Karl Alber Verlag, Freiburg im Breisgau 2013, pp. 9-23. Con ciò, si afferma una filosofia della natura *pratica*. Sulla grande novità di questa proposta teorica si era espresso S. Donnelley, *Hans Jonas, the Philosophy of Nature, and the Ethics of Responsibility*, in «Social Research», n. 56, 3, 1989, pp. 635-657.

³⁵ Si tratta di un recupero della teleologia come caratteristica intrinseca agli enti organizzati, che in epoca moderna si deve come è noto a Kant. In quest'ultimo, si trattava tuttavia di un mero principio regolativo e non costitutivo, come invece diverrà in Hegel. Su questi aspetti si veda G. Battistoni, *Ambiente e responsabilità. Verso una riattualizzazione delle filosofie della natura di Hegel e di Jonas*, in *Il contagio e la cura. Il mondo dopo il virus*, a cura di C. Chiurco, QuiEdit, Verona 2023, pp. 111-135.

³⁶ H. Jonas, *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, Northwestern University Press, Evanston (Illinois) 1966. Si tratta dell'opera originale in inglese. Il testo è presente anche in traduzione italiana, sulla base della successiva edizione tedesca, che risulta in parte modificata sia nel titolo (*Organismus und Freiheit*) sia in alcuni contenuti. Si veda H. Jonas, *Organismus und Freiheit: Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1973; trad. it. di A. Patrucco Becchi, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, a cura di P. Becchi, Einaudi, Torino 1999 (il testo è stato citato nell'edizione italiana). Per Roberto Franzini Tibaldeo, questo testo rappresenta una vera e propria rivoluzione ontologica. Per un approfondimento di questa prospettiva, si veda il ricco studio: R. Franzini Tibaldeo, *La rivoluzione ontologica di Hans Jonas. Uno studio sulla genesi e il significato di "Organismo e libertà"*, Mimesis, Milano-Udine 2009.

ta, meramente quantificabile. Ed è proprio la vita ciò che il progetto etico jonasiano intende proteggere³⁷. La vita organica è, per Jonas, il punto di contatto tra lo spirituale e il materiale, e mostra come la vita e la libertà stessa, fin dalle sue forme primordiali, abbiano la propria origine in elementi naturali e materiali. L'organismo vivente stesso, per la sua sopravvivenza, continua ad aver bisogno di materia inorganica³⁸, così come dell'ambiente esterno, con cui intrattiene un rapporto di «libertà bisognosa» (*needful freedom*), che si esprime nel carattere contraddittorio e vulnerabile della vita, come lotta per la sopravvivenza³⁹.

Jonas elabora così una filosofia della vita che include in sé la filosofia dell'organismo e, tramite quest'ultima, la filosofia dello spirito⁴⁰. L'ontologia di Jonas è pertanto il fondamento dell'etica della responsabilità, in cui il dover-essere si giustifica proprio dall'essere che è e non può non essere: la vita, appunto, che include in sé il comando della sua conservazione⁴¹. Su ciò si basano le quattro formulazioni del nuovo imperativo categorico elaborato da Jonas: 1. «Agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra»; 2. «Agisci in modo che

³⁷ Si veda M. Dua, *Responsibility for Life* cit. L'etica jonasiana si fonda sull'assunto ontologico di una continuità tra vita umana e vita organica, che apre uno spazio più ampio di responsabilità verso la vita intera.

³⁸ Ciò viene espresso dal metabolismo, inteso come prima manifestazione ontologica della libertà della vita, che si orienta verso il mondo per la sua stessa sopravvivenza (nello scambio della materia con l'ambiente). Su questo, si veda G. Erle, *L'inizio della libertà del soggetto e l'organismo: riflessioni a partire dalle filosofie della natura di Hans Jonas e di Hegel*, in *Fondamenti per un agire responsabile. Riflessioni a partire dalla filosofia classica tedesca*, a cura di G. Battistoni, FrancoAngeli, Milano 2020, pp. 65-88. Si veda anche G. Battistoni, *Ambiente e responsabilità* cit. In ciò, l'organico prefigura lo spirituale fin dalle sue forme inferiori e lo spirito, anche nei suoi massimi sviluppi, continua a mantenere un legame con la sua parte organica. L'essere umano non viene però appiattito sulla sua base biologica, ma rimesso piuttosto con essa in contatto. Si veda P. Becchi, R. Franzini Tibaldeo, *Principio umanità e ambiente. Una riflessione su Hans Jonas* cit., p. 122.

³⁹ Ivi, p. 121.

⁴⁰ Nell'epilogo di *Organismo e libertà* si legge infatti: «la filosofia della vita comprende la filosofia dell'organismo e la filosofia dello spirito. [...] la filosofia dello spirito include l'etica, e attraverso la continuità dello spirito con l'organismo e dell'organismo con la natura l'etica diventa una parte della filosofia della natura». H. Jonas, *Organismo e libertà* cit., p. 305.

⁴¹ Con tale argomentazione, Jonas è convinto di non cadere nella fallacia naturalistica, proprio perché nella sua teoria natura ed etica, essere e dover essere non sono più separati: «L'essere stesso, in quanto scopo a se stesso, [è] dotato di un valore intrinseco. Dall'essere viene così derivato un dover essere che in realtà è già posto nell'essere, poiché è l'essere stesso che ha valore rispetto al non essere». P. Becchi, R. Franzini Tibaldeo, *Principio umanità e ambiente. Una riflessione su Hans Jonas* cit., p. 129. L'esempio paradigmatico presentato da Jonas è quello del neonato che, come essere vulnerabile e indifeso, per il solo fatto di esistere chiama i genitori a essere responsabili per la sua sopravvivenza e benessere.

— Giulia Battistoni, Per una fondazione razionale della co-responsabilità —

le conseguenze della tua azione non distruggano la possibilità futura di tale vita»; 3. «Non mettere in pericolo le condizioni della sopravvivenza indefinita dell'umanità sulla terra»; 4. «Includi nella tua scelta attuale l'integrità futura dell'uomo come oggetto della tua volontà»⁴². Gli imperativi di Jonas si fondano, pertanto, sull'ontologia della vita. Quest'ultima è intesa come valore in sé e, potremmo dire, come il massimo *interesse* umano sia rispetto alla preservazione della propria vita sia rispetto a quella di altri esseri viventi e della natura stessa: preservare quest'ultima diviene una *conditio sine qua non* per l'esistenza stessa dell'essere umano nell'età della tecnica e, in tal senso, un principio fondamentale anche per l'etica del discorso, orientata al futuro tramite la comunità ideale di argomentanti. Pur essendo un organismo come gli altri, l'essere umano ha una sua peculiarità legata proprio alla capacità di essere responsabile per le sue azioni⁴³.

L'etica diviene così, quasi paradossalmente, parte della filosofia della natura, la quale, a sua volta, viene rivitalizzata in un modo che nel Novecento risulta a dir poco inedito e che richiama, per molti versi, la tradizione della filosofia della natura romantica di impronta schellinghiana ma anche, per altri, la filosofia della natura hegeliana⁴⁴.

4. Considerazioni conclusive

Come si è mostrato, l'etica del discorso elaborata da Apel e da Habermas e l'etica della responsabilità elaborata da Jonas rappresentano due progetti in un certo senso complementari, seppur diversi, i cui principi, se combinati senza essere snaturati, forniscono elementi decisivi per affrontare il problema della fondazione razionale della responsabilità collettiva verso la natura e le generazioni future.

⁴² Si veda H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica* cit., p. 16.

⁴³ Solo l'uomo può farsi carico dell'essere: «egli è l'unico essere che può assumersi questo compito perché è l'unico essere la cui libertà può assumere la forma dell'agire responsabile». P. Becchi, R. Franzini Tibaldeo, *Principio umanità e ambiente. Una riflessione su Hans Jonas* cit., p. 128.

⁴⁴ Su questo, si veda G. Erle, *Esiste una attualità della Filosofia della Natura di Hegel?*, manoscritto in corso di pubblicazione in *Attraverso il sistema. Criticità e guadagni teorici del pensiero hegeliano a 250 anni dalla nascita*, a cura di G. Battistoni e F. Campana, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli 2024. Con ciò, non si intende dimenticare le critiche di Jonas alla filosofia hegeliana e alla filosofia della natura romantica e idealistica, ma riconoscere che alcuni aspetti di contenuto permettono, ciononostante, di avvicinare Jonas a precise concezioni elaborate da quelle tipologie di filosofia della natura.

Il presunto problema dell'etica del discorso, per cui essa sarebbe volta a produrre norme che sono unicamente negli interessi umani, e il suo antropocentrismo ci sembra un falso problema. La preservazione della natura è infatti essa stessa nell'interesse dell'umanità, se non il suo principale interesse, come si è dimostrato. La prospettiva antropocentrica, poi, non esclude che gli esseri umani possano (e, anzi, debbano!) coltivare una coscienza *non* antropocentrica⁴⁵, fondata sulla continuità ontologica tra uomo e natura, riconoscendo a quest'ultima valore intrinseco. Per superare lo iato tra natura preumana e natura umana la soluzione sembra quella di mostrare come lo spirito sia incipiente nella natura preumana, come dimostra Jonas⁴⁶.

Con ciò, sembra anche possibile far rientrare l'interesse per la preservazione della natura all'interno dell'etica del discorso, raggiungendo una razionalità ecologica tramite l'azione comunicativa. Ancora una volta: l'antropocentrismo, comune alle due etiche, non va misconosciuto poiché possiede invece un innegabile valore morale. La peculiarità dell'essere umano consiste proprio in un'inedita forma di libertà, una facoltà transanimale, che gli permette di essere responsabile.

Non è necessario, pertanto, far entrare forzatamente natura e animali all'interno del discorso, né forzare un passaggio da un'etica tipicamente antropocentrica a una posizione ecocentrica: ci sembra più fruttuoso, piuttosto, fondare nella vita stessa l'interesse di tutti i partecipanti al discorso verso la produzione di norme che possano conservarla. Con ciò, sarebbe mantenuta la prospettiva antropocentrica come fondamentale dal punto di vista morale, riconoscendo l'essere umano come portatore di responsabilità, ma allo stesso tempo verrebbe riconosciuto anche il valore intrinseco della natura, facendo così convergere le ragioni del biocentrismo con quelle dell'antropocentrismo⁴⁷. In questo, ci sembra che la posizione elaborata da Jonas fornisca strumenti teorici ed etici imprescindibili, che permetterebbero anche di intervenire dall'esterno sulle mancanze dell'etica del discorso.

⁴⁵ Si veda R. Eckersley, *Habermas and Green Political Thought: Two Roads Diverging* cit., p. 761.

⁴⁶ Nonostante le critiche di Jonas alle posizioni del romanticismo e dell'idealismo tedesco, l'influenza della filosofia della natura romantica e idealista in questo è particolarmente evidente.

⁴⁷ Questa è, secondo Paolo Becchi e Roberto Franzini Tibaldeo, la strada innovativa intrapresa da Jonas. Si veda P. Becchi, R. Franzini Tibaldeo, *Principio umanità e ambiente. Una riflessione su Hans Jonas* cit. Per alcuni si tratta di un antropocentrismo *debole*, perché incentrato, appunto, sulla vita, riconoscendo così un valore intrinseco alla natura. Si veda J. Ballet, D. Bazin, *Hans Jonas: Bridging the Gap between Environmental Justice and Environmental Ethics?*, in «Environmental Ethics», n. 39, 2, 2017, pp. 175-191.

— Giulia Battistoni, Per una fondazione razionale della co-responsabilità —

Il percorso intrapreso sembra pertanto mostrare il contributo critico e trasformativo delle posizioni elaborate dagli autori trattati rispetto al tema della co-responsabilità verso la natura e le generazioni future. Non è tempo di abbandonare il fondamento metafisico e razionale dell'etica: è tempo, invece, di tornare ad esso a partire dalla filosofia della natura, come in particolare la posizione di Jonas sembra suggerire⁴⁸.

Abstract

Le sfide della contemporaneità legate alla crisi ecologica hanno da tempo mostrato i limiti di una concezione tradizionale della responsabilità, fondata sul nesso causale tra l'agire umano e le conseguenze da esso prodotte: una responsabilità di tipo retrospettivo e individuale. Il continuo progresso tecnologico ha avuto come inevitabile conseguenza l'estensione del potere d'azione dell'essere umano: con ciò, si è persa la prossimità tra l'agire e i suoi effetti, in quanto questi ultimi si espandono in un futuro difficilmente prevedibile; è divenuta, inoltre, sempre più evidente la vulnerabilità della natura, come ecosistema in cui l'essere umano vive. Si è resa, pertanto, necessaria l'elaborazione di una nuova forma di co-responsabilità proattiva che renda ragione di queste sfide. Alla luce di questo contesto, il paper si serve dell'etica del discorso, elaborata da K.-O. Apel e da J. Habermas, e dell'etica della responsabilità di H. Jonas, per portare alla luce, combinandoli per la prima volta, quegli elementi che, seppur spesso non accuratamente valorizzati poiché legati a una fondazione razionale dell'etica di matrice kantiana, permetterebbero un fondamentale avanzamento in questa spinosa questione.

The contemporary challenges linked to the ecological crisis have long shown the limits of a traditional conception of responsibility, based on the causal link between human action and the consequences it produces: a retrospective and individual responsibility. The continu-

⁴⁸ This essay is part of the project *Collective Responsibility towards Nature and Future Generations (ReNa)*, that has received funding from the European Union's Horizon Europe Research and Innovation Programme under the Marie Skłodowska-Curie. Grant agreement No 101064728. Funded by the European Union. Views and opinions expressed are however those of the author(s) only and do not necessarily reflect those of the European Union or the European Research Executive Agency (REA). Neither the European Union nor the granting authority can be held responsible for them.

ous technological progress has had as an inevitable consequence the extension of the human being's action power: with this, the proximity between action and its effects has been lost, as the latter expand in a future that is difficult to predict; moreover, the vulnerability of nature, as the ecosystem in which human beings live, has become increasingly evident. It has therefore become necessary to develop a new form of proactive co-responsibility that accounts for these challenges. In light of this context, this paper makes use of the discourse ethics, elaborated by K.-O. Apel and by J. Habermas, and of the ethics of responsibility by H. Jonas, to bring to light, by combining them for the first time, those elements which, although often not accurately valued since they are linked to a rational foundation of ethics of Kantian mold, would allow a fundamental advance in this thorny question.

Parole chiave: crisi ecologica, etica del discorso, etica della responsabilità, fondazione razionale dell'etica.

Keywords: ecological crisis, discourse ethics, ethics of responsibility, rational foundation of ethics.