

Simona Bertolini

La relazione uomo-natura
nell'ontologia
di Nicolai Hartmann

Per un possibile dialogo con l'etica ambientale

anteprima

vai alla scheda del libro su www.edizioniets.com



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

© Copyright 2018

EDIZIONI ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

info@edizioniets.com

www.edizioniets.com

Distribuzione

Messaggerie Libri SPA

Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

Promozione

PDE PROMOZIONE SRL

via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884675467-7

ISSN 2420-9198

INTRODUZIONE

L'etica ambientale, affermatasi negli anni Settanta del secolo scorso in risposta all'appello rivolto alla filosofia dalla crisi ecologica, prende anzitutto avvio dalla necessità di mettere in discussione il paradigma antropocentrico caratterizzante l'etica occidentale. Lo sfruttamento incontrollato dell'ambiente, i cui esiti nefasti si sono resi visibili solo in tempi recenti, viene infatti associato a una considerazione dell'agire morale che, nel corso dei secoli, avrebbe guardato esclusivamente alla norma disciplinante il rapporto fra uomini, senza prestare attenzione alla relazione uomo-natura. Il fatto che la tecnica del passato non lasciasse presagire l'insorgere di una crisi ambientale come quella verificatasi negli ultimi decenni ha certo facilitato l'esclusione del mondo naturale dal terreno dell'etica, contribuendo alla condizione d'impreparazione in cui questa è stata sorpresa nel momento in cui fenomeni quali l'inquinamento e l'alterazione degli ecosistemi hanno imposto di considerare anche l'ambiente e gli enti naturali alla stregua di pazienti morali. È dunque per colmare tale lacuna che sono state sollevate nuove domande, prima assenti nel panorama della filosofia morale.

Posta l'inequivocabile necessità di regolamentare l'azione umana rivolta al pianeta, in che modo intendere i presupposti etici di una simile regolamentazione e i doveri che ne derivano? Se l'equilibrio fra uomo e sfera naturale si è evidentemente incrinato, quali basi teoriche possono giustificare razionalmente una sua ricostruzione e l'attribuzione di valore anche alla natura? Nonostante le diverse risposte fornite a questi interrogativi, gli esponenti dell'etica ambientale sono accomunati dalla ricerca di un sentiero d'indagine volto a ridimensionare la centralità dell'uomo e ad ampliare la rosa degli oggetti degni di considerazione morale, al fine di riempire il vuoto normativo con cui si è trovata a fare i conti l'improrogabile riflessione sui limiti dell'azione umana diretta al non-umano. A questo proposito, mantenendo come paradigma critico l'*antropocentrismo forte* che nega ogni valore alla natura e giustifica un suo dominio privo di freni, si suole distinguere fra *antropocentrismo debole* (includente le posizioni che riconoscono al

mondo naturale un valore strumentale, ossia orientato all'interesse umano)¹ e *non-antropocentrismo* (a cui sono riconducibili tutti coloro che ne difendono invece un valore intrinseco); quest'ultimo può essere poi a sua volta suddiviso in una versione debole (dove i portatori di valore sono identificati con singoli enti naturali) e una versione forte o "ecocentrica" (che riconosce valore agli ecosistemi e alla natura concepita da un punto di vista olistico)².

Allorché l'etica è chiamata a rileggere il proprio passato con questa nuova lente, il suo sguardo problematico contribuisce a far emergere come la cultura filosofica occidentale abbia favorito la dimenticanza del non-umano sul piano morale, avendo perlopiù offerto visioni del mondo in cui la concretezza e la complessità del regno naturale appaiono relegate in una dimensione secondaria letta alla luce di un baricentro teorico che i filosofi hanno collocato altrove, in un disegno metafisico che prevede un ruolo privilegiato del *logos* o nella vita del soggetto³. A conseguirne è un'immagine della natura dove que-

¹ L'espressione è di Bryan Norton: cfr. Id., *Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism*, in «Environmental Ethics», 6 (2), 1984, pp. 131-148.

² Per una chiara presentazione di queste distinzioni, rimandiamo a S. Bartolommei, *Etica e ambiente. Il rapporto uomo-natura nella filosofia morale contemporanea di lingua inglese*, Guerini e Associati, Milano 1989; Id., *Etica e natura. Una "rivoluzione copernicana" in etica?*, Laterza, Roma-Bari 1995; Id., *L'etica ambientale come nuova frontiera del pensiero morale contemporaneo*, in P. Donatelli (a cura di), *Manuale di etica ambientale*, Le Lettere, Firenze 2012, pp. 11-46. Come suggerisce Matteo Andreozzi, sarebbe più corretto parlare di *etiche* dell'ambiente, considerata la pluralità di voci e prospettive da cui è composto il dibattito: cfr. M. Andreozzi (a cura di), *Etiche dell'ambiente. Voci e prospettive*, LED, Milano 2012; cfr. anche S. Iovino, *Filosofie dell'ambiente*, Carocci, Roma 2008. Un utile compendio è fornito inoltre dalle seguenti antologie: S. Dellavalle (a cura di), *Per un agire ecologico. Percorso di lettura attraverso le proposte dell'etica ambientalista*, Baldini&Castoldi, Milano 1998; M. Tallacchini (a cura di), *Etiche della Terra. Antologia di filosofia dell'ambiente*, Vita e Pensiero, Milano 1998; R. Peverelli (a cura di), *Valori selvaggi. L'etica ambientale nella filosofia americana e australiana*, Medusa, Milano 2005; A. Light - H. Rolston (eds.), *Environmental Ethics: An Anthology*, Blackwell, Malden-Oxford 2003.

³ Per una lettura della filosofia greca e della filosofia moderna in questa prospettiva, cfr. E.C. Hargrove, *Foundations of Environmental Ethics*, Prentice Hall, Englewood Cliffs (N.J.) 1989; trad. it. di D. Schmid, *Fondamenti di etica ambientale. Prospettive filosofiche del problema ambientale*, Franco Muzzio Editore, Padova 1990, prima parte. Benché Hargrove ammetta che "è forse eccessivamente severo *imputare* alla filosofia e ai filosofi la crisi ambientale moderna, in quanto, solitamente, si biasima per avere o non avere fatto qualcosa soltanto allorché è possibile determinare che si sarebbe potuto e dovuto operare diversamente", egli aggiunge anche che la filosofia "è comunque *responsabile*, in un'accezione meno coinvolgente e moralmente repressibile, delle concezioni e degli atteggiamenti che ostacolano oggi la protezione ambientale"

sta – in un modo o nell'altro – risulta piegata verso l'uomo, che di essa pare essere il centro o addirittura il fine, in luogo di un membro che, seppur unico e degno di particolare attenzione, chiede di essere compreso come gli altri a partire dalle sue radici naturali.

Dalla visione cristiana dell'essere umano creato a immagine di Dio al soggettocentrismo della modernità, dalla celebrazione baconiana del binomio sapere-dominio alla teleologia del sistema hegeliano e del cosmo aristotelico (in cui la funzione normativa assegnata alla natura non vieta di indicare la realizzazione dell'animale razionale come suo fine ultimo)⁴: considerato nelle sue tappe fondamentali e prescindendo da poche eccezioni⁵, lo sviluppo del pensiero occidentale risulta attraversato da un'ammissione non problematizzata della priorità dell'umano, non importa che questa si mostri sullo sfondo di considerazioni epistemologiche o nel contesto di ontologie del mondo aventi l'uomo al proprio apice. Osservata in questa prospettiva, l'esclusione della natura dalla relazione morale appare essere l'ovvia conseguenza di una più generale esclusione, frutto di un atteggiamento diffuso che ha concepito il regno naturale come l'alterità rispetto all'uomo, come ciò che è finalizzato all'uomo o come il semplice sfondo non tematizzato del suo agire. Detto altrimenti, l'antropocentrismo in senso etico, inteso come tendenza a negare e non riconoscere valore alla natura, sembra andare di pari passo con un antropocentrismo più ampio, scorgibile in ogni posizione che, non importa se implicitamente, tende a interpretare il naturale alla luce dell'umano⁶.

(*ivi*, trad. it. p. 20). Sulle radici culturali della crisi ecologica, con particolare riferimento alla tradizione ebraico-cristiana, un classico (a cui non sono state risparmiate critiche) resta L. White, *The Historical Roots of our Ecological Crisis*, in «Science», 155, 1967, pp. 1203-1207.

⁴ Si legge nella *Politica*: “[...] le piante sono fatte per gli animali e gli animali per l'uomo, quelli domestici perché ne usi e se ne nutra, quelli selvatici, se non tutti, almeno la maggior parte, perché se ne nutra e se ne serva per altri bisogni, ne tragga vesti e altri arnesi. Se dunque la natura niente fa né di imperfetto né invano, di necessità è per l'uomo che la natura li ha fatti, tutti quanti” (Aristotele, *Politica*, I, 8, 1256b; trad. it. di R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari 2016, p. 17).

⁵ Pensiamo per esempio al “biocentrismo romantico” (cfr. R. Bondí - A. La Vergata, *Natura*, il Mulino, Bologna 2014, pp. 99-106), ma anche alle visioni animistiche e organicistiche diffuse nella cultura del Rinascimento (cfr. *ivi*, pp. 92-99). Guardando alla filosofia americana del XIX secolo, non possiamo non ricordare i nomi di Thoreau ed Emerson, considerati tra i precursori del pensiero ecologico contemporaneo.

⁶ Nei capitoli che seguono non mancheranno occasioni in cui il termine “antropocentrismo” è utilizzato anche in quest'accezione più ampia. – Difendere una visione filosofica generalmente antropocentrica non equivale a giustificare lo sfruttamento

Se letta in considerazione di quest'ordine di problemi, la filosofia di Nicolai Hartmann (1882-1950) è annoverabile fra le proposte filosofiche della prima metà del Novecento che rompono con la tradizione e risentono dei nuovi sviluppi in senso evolucionistico della biologia del diciannovesimo secolo, presentando un'articolata ontologia del mondo che riserva all'uomo una posizione decentrata e in cui la sua origine naturale è problematizzata da diverse angolazioni (accanto a Hartmann possiamo ricordare nomi come Plessner, Whitehead, Merleau-Ponty). Sebbene il pensiero hartmanniano preceda di decenni il sorgere dell'etica ambientale e non possa essere incluso né fra le sue posizioni "ufficiali" né fra i suoi momenti precursori (il tema del rispetto per la natura compare in modo frammentario nell'opera dell'autore e non è interrogato nelle sue possibili ripercussioni sulla filosofia morale), esso si presta al dialogo con alcune tesi "ecocentriche" del dibattito ambientale contemporaneo, con cui condivide presupposti ontologici di matrice olistica, evitando nel contempo il riduzionismo naturalistico. Una lettura dei testi di Hartmann attraverso la lente problematica del rapporto uomo-natura consente infatti di definire una proposta complessa che da un lato fa proprio l'assunto secondo cui l'essere umano è un ente naturale al pari di altri, in costante relazione col mondo circostante e inserito in una catena di condizionamenti fisico-chimico-biologici; dall'altro rilegge lo stesso assunto su un terreno in cui lo sguardo della scienza e la testimonianza dell'esperienza sono reinterpretati mediante l'utilizzo di un apparato concettuale erede della tradizione filosofica nel suo domandare ontologico, antropologico ed etico. Ciò fa sì che la descrizione dell'uomo come parte del mondo e figlio della legislazione naturale non significhi per l'autore considerare questa legislazione da un punto di vista esclusivamente scientifico, e nemmeno escludere che altre legislazioni siano parimenti coinvolte nella definizione dell'umanità (come vedremo, Hartmann contempla una dimensione spirituale accanto a quella naturale e in rapporto con essa). Tale descrizione, piuttosto, intende innestare l'irriducibile specificità dell'umano in una realtà naturale – indagata sul terreno della filosofia della natura – da cui l'uomo dipende e con cui è sempre in relazione, e che non ammette di essere concepita come semplice sfondo non interpellato della sua realizzazione incondizionata.

della natura o un atteggiamento di disinteresse nei suoi confronti, sebbene nella storia del pensiero non siano mancati riferimenti anche a questo riguardo, come dimostra l'esempio baconiano.

Rispetto ai problemi in gioco nel dibattito di etica ambientale, una simile prospettiva suggerisce le premesse per fondare una posizione non-antropocentrica ma anche lontana dall'antiumanesimo, in grado di riconoscere valore alla natura in virtù del suo ruolo totalizzante e della sua inscindibilità dalla sfera umana, senza appiattare quest'ultima sulle sue leggi e negarne l'unicità ontologica⁷. Oltre a rendere possibile un ampliamento e una differenziazione interna della rosa dei valori, la stessa prospettiva lascia aperta la possibilità di interrogare liberamente le implicazioni del fenomeno etico, senza doverlo necessariamente ed esclusivamente ricondurre all'evoluzione naturale, come sarebbe invece inevitabile se i condizionamenti interni a questa evoluzione fossero i soli ontologicamente ammessi.

Indicazioni in tal senso sono rintracciabili in diverse opere hartmanniane, risalenti agli anni in cui l'autore, a partire dal primo dopoguerra, si dedica all'elaborazione del suo progetto ontologico dopo essersi allontanato dal Neokantismo a cui aveva inizialmente aderito⁸. Sulla base di una concezione realistica dell'ente che prende le distanze da ogni forma di soggettivismo⁹, e con l'intento di evitare costruzioni metafisiche basate su deduzioni arbitrarie, Hartmann sviluppa in questi

⁷ Chiarendo la differenza fra antropocentrismo e umanesimo, Luisella Battaglia distingue fra un "umanesimo di impronta *razionalistica*, fortemente antropocentrico, in cui la superiorità degli umani sulle altre specie è implicita nella definizione aristotelica dell'uomo come animale razionale, e un umanesimo di impronta *naturalistica*, tendenzialmente cosmocentrico, in cui sono cruciali il riconoscimento, di ispirazione pitagorica, della parentela tra uomo e animale e l'affermazione di una filantropia estesa oltre i confini della specie" (L. Battaglia, *Un'etica per il mondo vivente. Questioni di bioetica medica, ambientale, animale*, Carocci, Roma 2011, p. 164). Sebbene la prospettiva di Hartmann non possa essere definita naturalistica, è in questa seconda accezione "cosmocentrica" che utilizziamo il termine "umanesimo" anche in relazione all'autore.

⁸ Dopo i primi studi a Riga (sua città natale) e a San Pietroburgo, Hartmann studiò infatti con Cohen e Natorp a Marburgo: cfr. F. Sirchia, *Nicolai Hartmann dal neokantismo all'ontologia. La filosofia degli scritti giovanili*, Vita e Pensiero, Milano 1969. Sulla biografia dell'autore cfr. R. Heiss, *Nicolai Hartmann. A Personal Sketch*, in «The Personalist», 42, 1961, pp. 469-486; W. Harich, *Nicolai Hartmann. Leben, Werk, Wirkung*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2000.

⁹ I fondamenti gnoseologici di questa tesi sono già espressi nell'opera *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (W. de Gruyter, Berlin 1921), la cui trama teorica è approfondita nel seguente studio: L. Guidetti, *La realtà e la coscienza. Studio sulla "Metafisica della conoscenza" di Nicolai Hartmann*, Quodlibet, Macerata 1999. Un'indagine sui limiti dell'utilizzo del termine "realismo" in riferimento al pensiero hartmanniano è condotta da Giuseppe D'Anna in *Realismi. Nicolai Hartmann "al di là" di realismo e idealismo*, Morcelliana, Brescia 2013. Dello stesso autore cfr. anche *Nicolai Hartmann. Dal conoscere all'essere*, Morcelliana, Brescia 2009.

anni un'ontologia che egli definisce "critica", mirante a cogliere i principi dell'essere attraverso lo scavo nella trascendenza del mondo¹⁰ e la descrizione fedele delle sue nervature fenomeniche¹¹. Primo obiettivo della ricerca hartmanniana è tradurre la complessità del fenomeno in una mappatura della realtà coincidente col sistema di fondamenti ontici da pensarsi a monte sia dell'oggetto dell'esperienza comune, sia delle costruzioni della scienza. Tale sistema è guadagnato tramite l'approfondimento di regioni intramondane specifiche (è il caso della spiritualità umana o dell'universo naturale)¹², ma anche attraverso sentieri d'analisi lungo cui ricostruire la compagine unitaria dell'intero mondano, trasversale a ogni sua regione¹³. La rilevanza di questo sforzo ricostruttivo si spinge inoltre al di là della problematica specificamente ontologica, in quanto Hartmann utilizza i capisaldi della sua ontologia quale orizzonte di riferimento per trattare e risolvere interrogativi ulteriori, primo fra tutti l'interrogativo sulla fondazione della morale: dato che l'uomo appartiene al mondo, è a partire dalla struttura del mondo che anche la dimensione umana può essere compresa nelle sue potenzialità e nella sua pluralità di senso¹⁴. Non deve pertanto stupire se gli

¹⁰ La traiettoria di quest'approfondimento dell'oggetto trascendente è chiamata da Hartmann "intentio recta" e contrapposta all'"intentio obliqua" propria dell'atteggiamento "riflesso" (non diretto all'oggetto) caratterizzante ambiti d'indagine come la gnoseologia, la psicologia e la logica: cfr. N. Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, W. de Gruyter, Berlin 1935, p. 50; trad. it. di F. Barone, *La fondazione dell'ontologia*, Fratelli Fabbri Editori, Milano 1963, p. 131.

¹¹ L'importanza metodica assegnata ai fenomeni non è sufficiente per leggere Hartmann alla luce della fenomenologia di matrice husserliana. Infatti la descrizione fenomenica rappresenta per l'autore solo il *primum* (*das Erste*) nella ricerca filosofica, a cui devono seguire l'"aporetica" (finalizzata a mettere in luce le aporie sollevate dal fenomeno descritto) e la "teoria" (che si interroga sulla soluzione di tali aporie). Cfr. *ivi*, p. 86 (trad. it. p. 170); N. Hartmann, *Systematische Selbstdarstellung*, in Id., *Kleinere Schriften*, Bd. 1, W. de Gruyter, Berlin 1955, p. 9 (trad. it. di R. Cantoni, *Filosofia sistematica*, in *Introduzione all'ontologia critica*, Guida, Napoli 1972, p. 109).

¹² Le opere di riferimento su questi ambiti ontologici, scritte a distanza di anni, sono: N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*, W. de Gruyter, Berlin 1933 (trad. it. di A. Marini, *Il problema dell'essere spirituale*, La Nuova Italia, Firenze 1971); Id., *Philosophie der Natur. Abriss der speziellen Kategorienlehre*, W. de Gruyter, Berlin 1950.

¹³ Cfr. N. Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, cit.; Id., *Möglichkeit und Wirklichkeit*, W. de Gruyter, Berlin 1938; Id., *Der Aufbau der realen Welt. Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre*, W. de Gruyter, Berlin 1940.

¹⁴ La riflessione etica rappresenta uno dei primi banchi di prova su cui Hartmann sperimenta alcuni assunti fondamentali della sua ontologia, che riceveranno una sistemazione definitiva a partire dal 1935. Cfr. N. Hartmann, *Ethik*, W. de Gruyter, Berlin

spunti per ricostruire la concezione hartmanniana del rapporto uomo-natura si trovano disseminati in diverse testimonianze testuali (riferite all'intero della realtà, all'uomo o all'agire umano), la cui eterogeneità tematica è compensata dal comune sfondo – ontologico e metodologico – a cui tutte rimandano.

Quanto affermato non intende forzare Hartmann in direzioni estranee al suo pensiero, ma mira a suggerire una linea di lettura i cui criteri si avvalgono di nuclei problematici emersi dalle recenti dispute relative alla giustificazione della tutela della natura e alle sue ripercussioni sui fondamenti dell'etica. Sebbene questo non autorizzi a mettere in campo la filosofia hartmanniana nell'arena di tali discussioni, una sua interpretazione che tenga conto delle alternative contemporanee consente di metterne a fuoco risvolti teorici che giungono a intersecare in modo originale alcuni temi del dibattito degli ultimi decenni. Hartmann si presta a quest'operazione ermeneutica per almeno due motivi: anzitutto in virtù della critica che egli muove espressamente all'antropocentrismo, mantenendo la totalità del reale come riferimento di ogni singola indagine e invitando l'uomo a non dimenticare né il vincolo che lo lega all'intero mondano-naturale da cui è preceduto, né il valore di tale intero; in secondo luogo perché il suo metodo di ricerca lo conduce alla delineazione di una compagine del mondo che può essere messa in dialogo con le ontologie di riferimento di diverse posizioni dell'etica ambientale, il cui invito a estendere i confini della morale oltre l'umano si richiama in più occasioni all'immagine olistica della natura consegnata dall'ecologia e dal suo studio delle interrelazioni fra organismo e ambiente.

Sebbene le analisi hartmanniane si muovano su un terreno che è ontologicamente “anteriore” rispetto a quello della scienza, esse, in virtù di quest'antiorità e della compagine relazionale che tratteggiano, non contraddicono le descrizioni settoriali dell'ecologia, ma contribuiscono indirettamente a fondarle nella misura in cui tracciano una strutturazione originaria del mondo che mostra corrispondenza con i presupposti olistici dei loro risultati. L'utilizzo dell'aggettivo “ecologico” (inteso in senso lato, al di là della sua accezione specificamente scientifica) risulta così giustificato anche in riferimento alla filosofia hartmanniana, la quale offre un terreno peculiare su cui poter indagare

la correlazione uomo-natura e la posizione decentrata del primo rispetto alla seconda: terreno che da una parte non si piega sull'empirico e guarda in direzione della sua fondazione, dall'altra non rinuncia al rigore dell'analisi e non cede alla tentazione di presentare visioni totalizzanti in nome di suggestioni mistiche o costruzioni metafisico-dogmatiche prive di un fondamento fenomenico. È proprio questa traiettoria mantenuta dal procedere di Hartmann, tesa fra descrizione e fondazione sulla base di premesse realistiche, che consente di attualizzarne il pensiero e di cogliere in esso una via originale che porta a difendere il valore della natura in considerazione della sua totalità: una via che certo si distingue dagli olismi più diffusi dell'etica ambientale, ma che non per questo si rivela inadatta a essere confrontata coi loro assunti.

I capitoli che seguono si propongono di ricostruire e problematizzare questa via, tenendo conto della critica mossa dall'autore all'antropocentrismo, nella molteplicità delle sue accezioni. Obiettivo del primo capitolo è ripercorrere l'ontologia hartmanniana attraverso i momenti che consentono di definirla come ontologia *ecologica*, nella misura in cui essa offre una visione unitaria del mondo inteso anzitutto come natura, di cui l'essere umano è parte e a cui è strutturalmente vincolato. A emergere è un'immagine relazionale dell'uomo, la cui specificità spirituale risulta già sempre immersa in una rete di legami naturali che ne costituiscono il fondamento. Questo carattere costitutivo del rapporto con la totalità del mondo trova inoltre conferma nell'articolazione dell'essere reale presentata dall'autore a partire dal 1935, nel contesto della sistematizzazione dei risultati della sua indagine ontologica.

Il secondo capitolo si concentra sulle implicazioni antropologiche e sulle conseguenze pratiche di queste premesse, proseguendo l'interpretazione dei testi hartmanniani con particolare riferimento alla definizione dell'uomo e all'atteggiamento umano nei confronti della natura. Posto che l'essere spirituale non è isolabile dal suo sfondo ontologico-naturale e si distingue da ogni altro ente per la possibilità di aprirsi all'interezza della realtà circostante, Hartmann invita a moderare lo sfruttamento di quest'ultima e ad agire su di essa in considerazione di tale legame, non considerandola come un semplice mezzo per il raggiungimento del proprio utile e riconoscendo valore al suo ruolo fondativo. Ciò consente di interrogare la posizione dell'autore alla luce della domanda – centrale nell'etica ambientale – relativa al tipo di valore attribuibile all'universo naturale, domanda a cui l'ontologia critica può accostarsi proponendo una forma di non-antropocentrismo che include fra i beni in sé anche la natura olisticamente intesa.

Il terzo capitolo si propone di confrontare il paradigma così emerso con alcune posizioni teoriche più recenti, guidate dall'intento – non tematizzato in Hartmann – di ampliare i confini dell'etica e di includere nella riflessione morale nuovi interrogativi sorti dalle sfide pratiche della contemporaneità. Mentre Holmes Rolston giunge a conclusioni strutturalmente sovrapponibili a quelle hartmanniane partendo dalla visione degli equilibri naturali suggerita dall'ecologia, nella filosofia di Arne Næss sono rintracciabili alcuni momenti di affinità riconducibili alla concezione dell'essenza dell'uomo, la quale prevede l'uscita dalla sua ristretta sfera d'interessi e l'apertura al valore del vincolo che sempre lo unisce al regno naturale. L'ultimo paragrafo si concentra infine su alcuni punti di contatto fra la prospettiva di Hartmann e quella delineata da Hans Jonas nella sua celebre opera *Das Prinzip Verantwortung*, riservando particolare attenzione alle pagine dedicate alla responsabilità verso la natura non-umana.

Obiettivo di questi confronti non è forzare il pensiero hartmanniano in sentieri che non gli appartengono, bensì confermare come esso porti in sé implicazioni che vanno a incrociare alcune domande sorte in rapporto a problemi concreti e attuali. Per quanto questo non sia sufficiente a definire l'ontologia di Hartmann come una filosofia sensibile alla questione dell'ambiente, contribuisce certo a dipingerla come una proposta teorica da cui emerge un modello di relazione uomo-natura molto diverso da quello che ha condotto alla crisi ambientale.

Capitolo Primo

LA POSIZIONE DELL'UOMO NEL MONDO E NELL'UNIVERSO NATURALE

1. *Un'ontologia del mondo reale*

Se si leggono i testi hartmanniani con l'attenzione rivolta al legame uomo-natura, emerge come la realtà umana, per Hartmann, non sia concepibile isolatamente, ma debba essere pensata in costante rapporto alla complessità dell'universo naturale in cui essa si radica e da cui dipende la sua stessa definizione. Benché l'uomo non sia solo natura, la sua costituzione ontologica prevede che egli sia *anche* natura e, più ampiamente, che intrattenga un rapporto di condizionamento reciproco con l'ambiente circostante. Come anticipato nell'introduzione, è questa componente ecologica¹ dell'ontologia dell'autore che consente di selezionare fra le sue opere un percorso argomentativo avvicicabile ai presupposti di alcune tesi non-antropocentriche sostenute da esponenti dell'etica ambientale.

Tale prospettiva, che il presente capitolo si propone di ricostruire, è resa anzitutto possibile dall'impostazione preliminare delle indagini hartmanniane, il cui scopo ultimo è esplorare la *totalità del*

¹ Utilizzando l'aggettivo "ecologico", ci riferiamo a una concezione olistica della natura che coinvolge anche l'uomo, ovvero una concezione dell'essere umano come parte dei fatti e dei processi naturali: "Cos'è definibile come pensiero ecologico? In un senso generalissimo, tutte le concezioni, i criteri di analisi della realtà che condividono l'idea di una fondamentale e irriducibile interdipendenza tra i fatti naturali, e tale interdipendenza estendono anche all'uomo: condizionato dalla vita naturale nella sua evoluzione e nelle sue stesse espressioni sociali, condizionante verso di essa" (R. Della Seta, *Illuminista, riduzionista, antropocentrico: i paradossi del pensiero ecologico*, in R. Della Seta - D. Guastini, *Dizionario del pensiero ecologico. Da Pitagora ai no-global*, Carocci, Roma 2007, p. 13, corsivo nostro). Ogniquale volta faremo uso del termine "ecologico", ci riferiremo dunque a questo significato generale, senza richiamarci in anticipo a implicazioni ulteriori. Lo stesso vale per il termine "olismo", con cui ci limiteremo ad alludere a una spiegazione delle singole parti in relazione al tutto, senza presupporre un particolare equilibrio ontologico fra di essi o posizioni monistiche. Per una storia del pensiero ecologico rimandiamo ai seguenti volumi: J.-P. Deléage, *Storia dell'ecologia. Una scienza dell'uomo e della natura*, CUEN, Napoli 1994; D. Worster, *Storia delle idee ecologiche*, il Mulino, Bologna 1984.

Capitolo Secondo

DOMINIO E VALORIZZAZIONE DELLA NATURA

1. Dal ruolo fondante della natura all'azione umana su di essa

La dipendenza dello spirito dai livelli inferiori del mondo non implica per Hartmann un rapporto unilaterale fra i due strati. Il fatto che la specificità spirituale dell'uomo non possa sussistere senza l'universo naturale e che questo possa invece permanere senza l'esistere spirituale non esclude che l'essere umano, nel momento in cui compare sulla Terra, abbia la possibilità di incidere con la propria azione sulla natura circostante:

Ma le cose non stanno così: la posizione dell'uomo nel cosmo non riguarda solo l'organismo in lui, così come la sua posizione nella storia non riguarda solo la sua vita spirituale. Piuttosto, entrambi riguardano interamente entrambi. È anche come formazione organica che l'uomo è un essere storico; di qui il ruolo dell'economia nella storia, nonché l'importanza della riproduzione e della trasmissione ereditaria di proprietà specifiche nella vita di un popolo. E parimenti è anche come essere spirituale che egli è un fattore nel cosmo; poiché nella cerchia circoscritta della sua vita trasforma la natura circostante nel "suo mondo", alleva animali e piante, cambia il paesaggio e il volto della Terra¹.

Il rapporto d'interazione fra stratificazione umana e stratificazione del mondo è complesso e variamente intrecciato. Così come il procedere della storia umana non può non risentire del condizionamento delle esigenze naturali dell'uomo (coerentemente col rapporto di dipendenza espresso dalle leggi categoriali), anche lo sviluppo storico, pur non essendo necessario per la natura, non può evitare di intervenire su di essa. Ciò non contraddice, ma anzi conferma la validità di quanto espresso da Hartmann circa il rapporto fra le categorie dei singoli strati, in quanto è proprio l'autonomia dei livelli superiori a lasciar loro un margine d'intervento sui livelli inferiori che li sostengono. La traduzione

¹ N. Hartmann, *Naturphilosophie und Anthropologie*, cit., pp. 218-219.

Capitolo Terzo

UN CONFRONTO CON ALCUNI PARADIGMI PIÙ RECENTI

1. *Per un paradigma hartmanniano relativo al valore del mondo naturale*

Dai testi hartmanniani emerge una prospettiva non-antropocentrica che, prendendo avvio da una concezione ecologica dell'essere, invita l'uomo ad accettare i limiti ontologici imposti dalle sue radici naturali e a governare consapevolmente il mondo partecipando al suo valore intrinseco. Non solo Hartmann mette in guardia contro le conseguenze di uno sfruttamento illimitato della natura che non tiene conto dei suoi equilibri interni, ma insiste anche affinché l'umano interiorizzi il proprio essere ontologicamente decentrato, decentrando contemporaneamente l'esclusività del suo interesse. Se l'uomo, in quanto ente intramondano, si costituisce al pari di ogni cosa in una rete di relazioni, e se quest'ultima è da pensarsi anzitutto come una rete di legami naturali che fa sì che egli sia membro tanto del regno inorganico quanto di quello organico, è a questa catena di influenze che dovrà estendersi il suo sguardo, anche valutante; senza disconoscere la particolare ricchezza valoriale che attraversa la vita personale e culturale, lo spirito è chiamato a sviluppare una percezione di sé e un'estensione del sentimento del valore conformi al riconoscimento del fatto che il proprio bene non è isolabile dal sistema di condizionamenti "inferiori" che ne rappresentano la condizione di possibilità.

In tal modo Hartmann va oltre il cosiddetto "antropocentrismo debole" (che attribuisce alla natura un valore solo strumentale)¹ e

¹ Come anticipato nell'introduzione, utilizziamo l'espressione "antropocentrismo debole" secondo il significato attribuitole da Bryan Norton. Ricordiamo però che la stessa espressione può essere impiegata anche in altre accezioni, come avviene nei contributi di Eugene C. Hargrove, che presenta parimenti una posizione "debolmente antropocentrica": "antropocentrica" nel senso di antropogenica, "debolmente" nella misura in cui la difesa di un valore antropogenico non intende né concludere che tale valore è strumentale, né escludere l'esistenza di valori non antropogenici. Cfr. E.C. Hargrove, *Foundations of Environmental Ethics*, cit.; Id., *Weak Anthropocentric Intrinsic Value*, in «The Monist», 75, 1992, pp. 183-207.

INDICE

<i>Introduzione</i>	7
---------------------	---

Capitolo Primo

LA POSIZIONE DELL'UOMO NEL MONDO E NELL'UNIVERSO NATURALE	17
--	----

1. Un'ontologia del mondo reale	17
2. L'ordinamento stratificato del mondo e dell'uomo	23
3. Natura nell'uomo e uomo nella natura	31
4. Presupposti ontologico-categoriali dell'"ecologia" hartmanniana	39
4.1. Il ruolo della "connessione cosmica" in <i>Zur Grundlegung der Ontologie</i>	40
4.2. Le categorie della relazione in <i>Der Aufbau der realen Welt</i>	47

Capitolo Secondo

DOMINIO E VALORIZZAZIONE DELLA NATURA	53
---------------------------------------	----

1. Dal ruolo fondante della natura all'azione umana su di essa	53
2. L'uomo "non fa che segare il ramo sul quale poggia"	60
3. Valore strumentale o valore intrinseco?	66
3.1. Apertura al mondo ed essenza umana	67
3.2. Il valore del mondo	72
4. Un passo indietro: l' <i>Ethik</i> e la dottrina hartmanniana dei valori	77
4.1. Valore, sentimento del valore e libertà umana	77
4.2. Un valore radicato nell'essere	84
5. Verso una nuova etica	89

Capitolo Terzo

UN CONFRONTO CON ALCUNI PARADIGMI PIÙ RECENTI	97
--	----

1. Per un paradigma hartmanniano relativo al valore del mondo naturale	97
---	----

150	<i>La relazione uomo-natura nell'ontologia di Nicolai Hartmann</i>	
2.	Holmes Rolston: ecologia e valore del sistema-natura	102
3.	Esperienza della natura e maturità umana nell'ecosofia di Arne Næss	112
4.	Hans Jonas e la responsabilità verso la natura	124
	<i>Bibliografia</i>	135
	<i>Indice dei nomi</i>	145

Edizioni ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

info@edizioniets.com - www.edizioniets.com

Finito di stampare nel mese di dicembre 2018