

Intersoggettività, etica in tempi di crisi e idealismo oggettivo come sistema filosofico. Intervista a Vittorio Hösle¹

Intersubjectivity, Ethics in Times of Crisis and Objective Idealism as a Philosophical System: An Interview with Vittorio Hösle

GIULIA BATTISTONI¹, FRANCESCO GHIA²

¹ *Università di Verona/Boston University*, ORCID: 0000-0002-5391-8590

² *Università di Trento*, ORCID: 0000-0001-7039-3688

giulia.battistoni.90@gmail.com; francesco.ghia@unitn.it

Abstract. Vittorio Hösle is internationally highly regarded for his attempt to revive objective idealism – the philosophical line along which he situates the positions of Plato, Aristotle, most medieval philosophers, Spinoza, Leibniz, Schelling, Hegel, but also Peirce and Whitehead – as a philosophical system capable of holding together the transcendental dimension of synthetic a priori judgments with the intelligibility and objectivity of being. In this interview, he discusses his work over the past decades, starting from the “Philosophische Lehrjahre” (“years of philosophical apprenticeship”) between Regensburg, Tübingen, Bochum and Freiburg and from the meetings with masters and significant interlocutors (such as Tóth, Thieme, Wand-schneider, Beierwaldes, Lohr, Böckenförde, without forgetting Apel and Jonas). Multiple themes dot the path of thought retraced in this dialogue: from the rethem-aticization of Hegel’s (and Vico’s) objective idealism through transcendental prag-matics to the delineation of the relationship between ethics and politics via a theory of the social and the intent of a normative foundation; from the need for a thought that faces the ecological crisis to the reinterpretation of sociobiology; and finally, from the project of an intersubjectively valid understanding to the importance of a

¹ Pur all’interno di una progettazione unitaria, le domande dalla n. 5 alla n. 12 sono di Giulia Battistoni, le nn. 1-2-3-4-13 di Francesco Ghia.

theory of comedy. What emerges is the philosophical self-portrait of a cosmopolitan intellectual who was able to grasp the best from inherited and acquired cultural traditions: German culture, inherited from his father; Italian culture, inherited from his mother; and American culture, acquired by moving to the USA. The interview was realised on 17 April 2024 at the University of Trento, as part of the second series of lectures “Voices from Contemporary Philosophy”.

Keywords: cosmopolitan education, Hegel, objective idealism, intersubjectivity, ecological crisis.

Riassunto. Vittorio Höslè è riconosciuto a livello internazionale per l'importante tentativo di riproporre l'idealismo oggettivo – la linea filosofica lungo la quale egli riconosce muoversi la posizione di Platone, Aristotele, della maggior parte dei filosofi medievali, di Spinoza, Leibniz, Schelling, Hegel, ma anche di Peirce e Whitehead – come un sistema filosofico capace di tenere assieme la dimensione trascendentale dei giudizi sintetici a priori con l'intelligibilità e oggettività dell'essere. In questa intervista, Höslè ripercorre le tappe del suo lavoro degli ultimi decenni, a partire dai 'Philosophische Lehrjahre' ('anni di apprendistato filosofico') tra Ratisbona, Tübinga, Bochum e Friburgo e dall'incontro con maestri e interlocutori significativi (tra i quali Tóth, Thieme, Wandschneider, Beierwaldes, Lohr, Böckenförde, senza dimenticare Apel e Jonas). Molteplici i temi che costellano il cammino nel pensiero ripercorso in questo dialogo: dalla ritematizzazione dell'idealismo oggettivo di Hegel (e Vico) attraverso la pragmatica trascendentale alla delimitazione del rapporto tra etica e politica mediante una teoria del sociale e l'intento di una fondazione normativa; dalla necessità di un pensiero che fronteggi la crisi ecologica alla reinterpretazione della sociobiologia; infine, dalla progettazione di una comprensione intersoggettivamente valida all'importanza di una teoria del comico. Ne emerge l'autoritratto filosofico di un intellettuale cosmopolita che ha saputo cogliere il meglio dalle tradizioni culturali ereditate e acquisite: la cultura tedesca, ereditata dal padre; la cultura italiana, ereditata dalla madre; la cultura americana, acquisita con il trasferimento negli USA. L'intervista è stata realizzata il 17 aprile 2024 all'Università di Trento come parte della seconda serie di lezioni intitolate “Voices from Contemporary Philosophy”.

Parole chiave: formazione cosmopolita, Hegel, idealismo oggettivo, intersoggettività, crisi ecologica.

Vorremmo cominciare questo nostro dialogo con una domanda sul Suo cammino verso la filosofia: che cosa La ha spinto ad accostarsi agli studi filosofici, quali influenze familiari, quali interessi, quali letture, quali incontri hanno segnato il Suo percorso dall'Italia alla Germania e poi agli Stati Uniti d'America?

Sicuramente, l'esser nato (nel 1960) in una famiglia interculturale mi ha sensibilizzato verso le questioni filosofiche – le norme italiane della

famiglia materna e quelle tedesche della famiglia paterna cozzavano non di rado, e già da bambino mi chiedevo: “Ma quali sono quelle giuste? E perché?”. Anche se non sono cresciuto bilingue (nei primi sei anni della mia vita, passati a Milano, a casa si parlava solo italiano, che rimase la lingua dominante in famiglia anche dopo il trasferimento in Germania, prima a Tubinga, poi a Ratisbona, perché mio padre era professore di letterature romanze e parlava un italiano eccellente, migliore del tedesco di mia madre che pure aveva insegnato tedesco in un liceo milanese), la coscienza dell'appartenenza alla cultura tedesca era forte. In qualità di direttore del Goethe-Institut di Milano, mio padre invitava gli intellettuali tedeschi più noti, e anche se all'epoca ero troppo piccolo perché possa adesso ricordarmi di molte visite (quella di Ilse Aichinger a casa nostra è l'unica che mi sia ancora rimasta vivamente impressa), il tono di rispetto con il quale si parlava della grande cultura tedesca mi colpiva sempre, e magari ancor più proprio perché le memorie della guerra erano ancora fresche negli adulti che mi circondavano e vari aspetti degli orrendi crimini commessi dai tedeschi non potevano venire nascosti nemmeno a noi bambini (avevo una sorella minore, un'altra nacque poi in Germania). Una delle migliori amiche di mia madre era un'ebrea viennese i cui genitori erano sopravvissuti alla deportazione prima in Italia e, infine, in Svizzera (e lei invece, grazie al *Kindertransport*, in Inghilterra), e, anche se non ci venivano spiegati i dettagli, non era difficile immaginare che solo terribili condizioni storiche potevano avere obbligato dei genitori a spedire i loro bimbi in un paese lontano. Trasferirsi in Germania era dunque un'avventura e una fatica, ma nel lento processo dell'apprendimento del tedesco mi appassionai sia alla lingua, sia alla cultura (anche se rimasi sempre, a tutt'oggi, convinto della superiore bellezza dell'Italia). Come adolescente studiai i poeti tedeschi con una passione analoga a quella con cui al liceo classico studiavamo il latino e poi il greco (che io avevo incominciato a studiare da autodidatta a undici anni, cosicché potei fare la maturità a sedici). In Germania, a scuola non si insegnava filosofia e se riuscii ad acquisire conoscenze della storia della filosofia lo devo in gran parte ai manuali italiani per i licei che mia madre riceveva dalle amiche. Un libro che, a scuola, a tredici anni, studiai invece con grande intensità fu la Bibbia; la lessi completamente nella traduzione di Lutero perché mio padre aveva deciso che la nostra educazione religiosa fosse luterana. L'insegnante mi diede da leggere un libro del grande esegeta Gerhard von Rad, dal quale appresi i principi dell'analisi critica del testo biblico. Paradossalmente, la sua lezione mi riavvicinò al cattolicesimo perché mi convinse che una fondazione della teologia solo sulla Bibbia era impossibile e mi portò a riflettere sulla tradizione della teologia razionale. Mentre ammiravo molto il pastore luterano che mi diede il libro di von Rad, il suo successore era molto meno

colto e difendeva un soggettivismo religioso ispirato alla teologia dialettica. L'insostenibilità di tale posizione, la mia avversione contro soprattutto il tardo Lutero, il comportamento del protestantesimo molto peggiore di quello, sicuramente discutibile, del cattolicesimo tedesco durante il nazismo, la ricchezza superiore del culto cattolico (la qualità di quello protestante dipende quasi esclusivamente dalla qualità della predica, e ciò è rischioso), infine l'universalismo della Chiesa cattolica di contro ai nazionalismi protestanti, mi convinsero, negli anni Ottanta del Novecento, a ritornare alla religione nella quale ero stato battezzato, anche se ho sempre riconosciuto, e continuo a riconoscere, l'enorme progresso intellettuale e morale che si deve a vari aspetti del protestantesimo. Quando, nel 1977, incominciai l'università, prima a Ratisbona, poi a Tubinga, Bochum e Friburgo, per infine ritornare a Tubinga, ove conseguì il dottorato nel maggio del 1982 e la *Habilitation* in filosofia nel gennaio del 1986, la questione religiosa era una delle ragioni che mi spingevano a studiare filosofia (insieme con la storia della scienza, la filologia classica e l'indologia). A Ratisbona ebbi la fortuna di studiare con l'eminente storico e filosofo della matematica Imre Tóth e con l'eccellente filosofo analitico Franz von Kutschera, che, a differenza dei positivisti logici, difendeva un realismo morale e l'irriducibilità della mente alla materia; le loro rispettive impostazioni erano molto diverse: Kutschera ammirava Frege, Tóth era hegeliano, ma li accomunava l'amore per Platone. Decisi quindi di andare a Tubinga ove si insegnava Hegel regolarmente, la *Tübinger Platonschule* di Hans Joachim Krämer e Konrad Gaiser proponeva una nuova interpretazione di Platone e Paul Thieme, uno dei più grandi indologi e linguisti del ventesimo secolo e che più tardi sarebbe stato insignito del premio Kyoto, continuava a offrire, sebbene emerito, lezioni e seminari. (Nel primo anno a Ratisbona avevo approfondito gli studi di sanscrito già in precedenza cominciati, così che potei ora accedere subito ai seminari di lettura di testi sanscriti). Accanto a questi tre grandi maestri, fu decisivo per me l'incontro con Dieter Wandschneider che rendeva Hegel razionalmente ricostruibile e che nelle sue stupende lezioni su epistemologia, filosofia della fisica, filosofia della biologia e filosofia della tecnica combinava in maniera molto originale un'interpretazione del pensiero classico tedesco con la sua applicazione a problemi attuali. Assorbii da lui, che mi introdusse anche a Husserl – un autore che, in seguito, sarebbe diventato per me sempre più importante –, i contributi fondamentali della filosofia teoretica tedesca. Scelsi di passare un semestre a Bochum per seguire i corsi di Kurt Flasch (che mi deluse con il suo approccio meramente storicista alla filosofia medievale) e frequentare lo Hegel-Archiv (presso il quale imparai molto, grazie a Klaus Düsing, circa lo sviluppo del sistema di Hegel, tema che a Tubinga veniva ignorato; da Düsing ricevetti anche il consiglio prezioso

di non sottovalutare Kant, ma di studiarlo anzi più seriamente); trascorsi poi un semestre a Friburgo per seguire i corsi di Werner Beierwaltes, che tracciava con grande sensibilità i nessi tra platonismo, neoplatonismo e idealismo tedesco, e di Charles Lohr del Raimundus-Lullus-Institut (di Lullo avevo sentito parlare già nel 1972/73 quando passai un anno a Barcellona e imparai a leggere lo spagnolo e il catalano). Un amico giurista mi fece conoscere le straordinarie lezioni di Ernst-Wolfgang Böckenförde sulla storia della filosofia del diritto che mi aprirono gli occhi e mi appassionarono a questa disciplina. Fino al mio trasferimento negli Stati Uniti, la filosofia analitica mi era tuttavia rimasta per lo più ignota. Ora, dopo venticinque anni a Notre Dame, posso dire invece di avere una certa dimestichezza con le figure maggiori e le controversie più importanti di questa filosofia; tuttavia, impiegai anni per riuscire a penetrare nel discorso. Sono grato a questa filosofia che mi ha fatto acquisire maggiore precisione nel mio lavoro concettuale e nell'argomentazione; nondimeno, essa non mi ha allontanato affatto dalle mie convinzioni filosofiche di base.

Lei ha iniziato molto presto (e pensiamo, nello specifico, a opere come Wahrheit und Geschichte² e al monumentale Hegels System³) a concepire la filosofia come sistema. In un mondo che, per lo più, tende a comprendere se stesso come 'frammentario' e 'postmoderno' – qualunque cosa intenda significare questa espressione che, nella sua valenza anti-metodica e anti-euristica, finisce tuttavia, e inevitabilmente, per tradursi nell'antimoderno³ – la Sua idea della modernità filosofica è invece quella, ci pare, di una riconduzione delle variegate forme del molteplice all'unità dell'intelligenza. Si tratta di un progetto apparentemente inattuale che, proprio per e nella sua 'inattualità', ambisce tuttavia a fornire un quadro di riferimento per confrontarsi in toto con l'attualità del presente. Potrebbe illustrarci, alla luce di questa premessa, la Sua idea di 'sistema' e il senso della sua riproposizione nel contesto odierno?

Quando cominciai gli studi universitari, erano ancora assai presenti, tra gli studenti, alcune 'conventicole' marxiste, che poi, nel corso degli anni Ottanta del Novecento, sarebbero state spazzate via dal postmodernismo. Non piansi neppure una lacrima per la meritata fine del marxismo, che, filosoficamente ed economicamente, valeva poco, e, sociologicamente, molto meno di Max Weber; tuttavia, il postmodernismo era peggio. Da una parte, si trattava di una rivolta naturale contro il dogmatismo delle grandi narrazioni soprattutto del marxismo, una rivolta ispi-

² Cfr. Hösle, *Wahrheit und Geschichte*. Trad. di A. Tassi, *Verità e storia*.

³ Cfr. Hösle, *Hegels System*. Trad. di G. Stelli, *Il sistema di Hegel*.

rata da un nietzscheanesimo che veniva ora adattato ai bisogni ‘critici’ di una sinistra che aveva perso l’orientamento. Dall’altra parte, non era difficile comprendere le conseguenze deleterie di un tale riorientamento. Il marxismo aveva propagato un falso ideale di giustizia, ma, almeno, alla giustizia credeva. Gli allievi del tardo Heidegger e i foucaultiani si facevano beffe della giustizia e, in questa maniera, contribuivano attivamente a ciò che vaticinavano – ossia, alla dissoluzione della modernità che era basata su principi razionali e che credeva nella scienza e nel diritto naturale. Tutto ciò mi ripugnava e mi ripugna, e compresi ben presto che la filosofia poteva essere rigenerata solo se veniva sviluppata in maniera più olistica. Siamo franchi: se le scienze fossero caratterizzate dalla stessa mancanza di consenso che è tipica della filosofia, non avrebbero guadagnato lo *status* epistemologico eminente di cui oggi godono. Ora, le differenze tra i filosofi sono solo in parte dovute al fatto che, in questa disciplina, ci sono più ciarlatani che in altre; la ragione principale è che la filosofia è un sistema epistemico talmente ricco e complesso (ambisce, per esempio, a chiarire, la natura del sapere in generale, cioè in maniera tale da coprire il sapere matematico, fisico, morale, estetico ecc.) che è inevitabile partire, all’inizio, da un punto di vista limitato. E se i punti di partenza sono diversi, lo saranno anche i risultati. L’unico antidoto è proprio il ‘sistema’, ovvero la determinazione del luogo delle varie discipline filosofiche e dei loro rapporti reciproci. Ciò presuppone pazienza e lungimiranza – e obbliga a ignorare cose non essenziali (anche se ciò viene raramente perdonato dai produttori di idee inessenziali). Ma il bisogno sistematico non si limita al nesso delle discipline filosofiche. A differenza della storia delle scienze, la storia della filosofia non può essere letta come una storia di progresso. Il mio primo libro – che oggi considero immaturo, anche se mi spinse all’elaborazione di una forma di idealismo oggettivo compatibile con i risultati posteriori – propone una teoria quasi vichiana dei ricorsi di certi tipi di filosofia e cerca, in questa maniera, di legittimare il ripristino della tradizione platonica. Un problema del libro di cui ben presto mi resi conto è che il sistema di Hegel è più o meno presupposto come sfondo – la sua analisi esplicita, e inevitabilmente anche critica, caratterizza *Hegels System*.

Wahrheit, Geschichte e System, ‘verità’, ‘storia’ e ‘sistema’. È nell’intreccio di questi tre lemmi che si gioca il Suo fondamentale rapporto proprio con il citato pensiero di Giambattista Vico della cui *Scienza Nuova Lei, tra le altre cose, ha fornito una splendida traduzione in tedesco*.⁴ Come si articola dunque, nello sviluppo della Sua filosofia, l’intrecciarsi di questi tre

⁴ Cfr. Vico, *Prinzipien einer neuen Wissenschaft*.

lemmi, in particolare con riferimento all'influsso che il pensiero di Vico ha esercitato ed esercita sul Suo pensiero?

Di Vico venni a sapere la prima volta da bambino perché collezionavo francobolli e rimasi colpito dalla sua immagine su un francobollo italiano. Perciò già da adolescente mi acquistai una copia della *Scienza nuova*. A Bochum, nel 1980, Otto Pöggeler tenne un seminario su quest'opera, ma, udita la prima sessione, decisi di non continuare. Pöggeler usava l'unica traduzione all'epoca disponibile, quella estremamente parziale di Auerbach, e ciò da una parte mi parve poco serio, dall'altra parte mi convinse della necessità di una traduzione tedesca completa. Lessi l'"idea dell'opera"⁵ e non compresi molto – ma almeno una cosa compresi: che, prima di imbarcarmi in questa impresa, dovevo mettermi a studiare storia romana e diritto romano. La traduzione fu realizzata grazie a una borsa di studio presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli, ricevuta insieme con il mio amico e co-traduttore Christoph Jermann. Tre idee vichiane hanno fortemente influito sul mio pensiero: la possibilità di combinare una metafisica idealistico-oggettiva con il riconoscimento di profondi cambiamenti storici (la lettura crociana di Vico come storicista antimetafisico è errata); la scoperta della peculiare logica del pensiero arcaico e il realismo nella descrizione della brutalità del mondo omerico e arcaico-romano; infine, l'avvertimento della tendenza al declino delle società razionalmente avanzate, ma deprivate di una base emozionale.

Un ulteriore lemma, oltre a Wahrheit, Geschichte e System, s'impone all'attenzione delle lettrici e dei lettori della Sua filosofia: Sprache, 'linguaggio' (anche questo, lemma vichiano come pochi!). Lei non solo, in Der philosophische Dialog,⁶ ha fornito una ricostruzione analitica e sistematica di questa forma di linguaggio filosofico, ma ha anche mostrato, per esempio nei suoi recenti volumi di interpretazione della letteratura,⁷ come, attorno al tema del linguaggio e del dialogo, questioni di ermeneutica e di poetica rivelino la loro intrinseca valenza etica. Possiamo tentare qui una prima sintesi sul rapporto tra ermeneutica, etica e poetica nella Sua filosofia?

Da una parte una certa familiarità con varie lingue indoeuropee, dall'altra parte una passione per la letteratura mondiale hanno influenzato il mio approccio alla filosofia, e in un duplice senso. Per un verso, mi sono interessato ai generi letterari che, nel corso della sua storia, la filosofia ha

⁵ Cfr. Vico, *Idea della Scienza nuova*.

⁶ Cfr. Hösle, *Der philosophische Dialog*. Trad. di A. Tassi, *Dialogo filosofico*.

⁷ Cfr. Hösle, *Goethe und Dickens*; Hösle, *Philosophische Literatur-Interpretationen*.

utilizzato e, tra questi, il dialogo filosofico mi affascina per due ragioni: in primo luogo, perché è il genere più intersoggettivo ed è dunque affine al mio peculiare orientamento nello sviluppo dell'idealismo oggettivo (su cui ritorneremo *infra*); in secondo luogo, perché esso emerge, in Platone, attraverso lo studio di quel dramma greco di cui personalmente mi occupai, da giovane, in qualità di regista, in varie rappresentazioni del club teatrale del liceo che frequentavo e, quindi, in età già formata, nel mio secondo libro.⁸ Per altro verso, credo che lo studio della letteratura allarghi il nostro orizzonte etico – Eschilo, Sofocle, Euripide, Virgilio, Ovidio, Dante, Shakespeare, Cervantes, Goethe, Manzoni, Dickens, Tolstoj, Thomas Mann sono maestri della morale che, nei mondi immaginari che propongono alla nostra lettura, ci permettono di catturare l'essenza di situazioni morali paradigmatiche. Allo stesso tempo, la letteratura detiene un legame peculiare con il linguaggio e, nel mio saggio sulla *Sprachmalerei* ('iconismo linguistico') contenuto in *Philosophische Literatur-Interpretationen*, analizzo il fenomeno, discusso per la prima volta in un saggio geniale di Paul Thieme, con un'ampia scelta di materiale desunto dalla poesia europea.

La posizione di pensiero che Lei ha elaborato nel corso del Suo intero cammino intellettuale e che ci sembra costituire il fondamento di tutta la Sua filosofia, nonché visione del mondo, è l'idealismo oggettivo. Nei Suoi lavori dedicati al tema, tra cui il Suo saggio Begründungsfragen des objektiven Idealismus,⁹ Lei concepisce l'idealismo oggettivo come quella posizione che assume categorie a priori o giudizi sintetici a priori, conferendo loro dignità ontologica: non si tratterebbe meramente di vincoli soggettivi di pensiero, collocati nella ragione umana individuale (posizione che corrisponderebbe a una forma di idealismo soggettivo), bensì di categorie che esprimono l'essenza della realtà. Con un'espressione hegeliana: "pensieri oggettivi". L'idealismo oggettivo non sembra tuttavia incompatibile né con il realismo (viene in un certo senso riconosciuta una realtà che sia indipendente dalla mente), né con l'idealismo soggettivo (le categorie di pensiero a priori del soggetto vengono pur riconosciute, insieme all'autonomia e alla spontaneità della ragione), ma rappresenta – ci sembra – una felice sintesi di entrambi, con un superamento delle loro unilateralità, assumendo una comune origine della realtà e dei contenuti di pensiero nella "ragione assoluta". È corretto?

Assolutamente! L'idealismo oggettivo è la posizione di Platone, Aristotele, della maggior parte dei filosofi medievali, di Spinoza, Leibniz, Schel-

⁸ Cfr. Höhle, *Vollendung der Tragödie*. Trad. di A. Gargano, *Compimento della tragedia*.

⁹ Cfr. Höhle, *Begründungsfragen des objektiven Idealismus*; Höhle, *Krise der Gegenwart*.

ling, Hegel, ma anche di Peirce e Whitehead, e non c'è nessuna ragione per dichiararlo 'superato'. Certo, i nostri concetti non rendono sempre giustizia alla realtà, ma il progresso consiste solamente nel sostituirli con concetti migliori, non nell'abbandono della sfera concettuale. Metodologicamente, credo che i principi dell'idealismo oggettivo possano essere giustificati con argomenti trascendentali. La svolta trascendentale consiste non nel negare, ma nel dichiarare unilaterale l'approccio realista che spiega il pensiero come sviluppo interno all'essere – tale spiegazione, infatti, deve essa stessa risultare comprensibile al pensiero. E, dunque, dobbiamo prima di tutto chiarire che cosa giustifichi la nostra fiducia nel pensiero.

Sempre restando su questo tema: nel Suo grande lavoro Hegels System, Lei riconosce in Schelling una "apertura in direzione di un idealismo oggettivo", una direzione che Lei vede pienamente realizzata nella filosofia di Hegel, come ultima forma compiuta di idealismo oggettivo in età moderna. Le chiederemmo, allora, se può chiarire in che modo la posizione di idealismo oggettivo, da Lei elaborata, si possa ritenere erede rispettivamente del pensiero di Schelling e del pensiero di Hegel e se propenda maggiormente verso uno dei due autori. In che maniera i due filosofi possono essere avvicinati, a partire da questa posizione? Infine, l'idealismo oggettivo tiene conto delle profonde differenze che pur sempre sussistono tra le posizioni filosofiche di Schelling e Hegel? E come la posizione da Lei elaborata intende distinguersi da una posizione di idealismo assoluto?

Quando, negli anni Ottanta del Novecento, intrapresi lo studio di Hegel, la maggior parte degli hegeliani si concentrava sulla filosofia dello spirito; alcuni avvertivano l'esigenza di trovare dei fondamenti logici per la dialettica hegeliana. Uno dei migliori tentativi in questa direzione si deve a Dieter Wandschneider, che, oltretutto, era praticamente l'unico a prendere sul serio la *Filosofia della natura* di Hegel, soprattutto la prima e la terza parte. In questa sfera del suo sistema (ma anche nell'estetica), Hegel deve moltissimo a Schelling, la cui originalità filosofica era senza dubbio superiore a quella dell'amico più vecchio, più lento, ma anche più costante, laborioso e sistematico, nonché dotato di un senso molto più sviluppato per la storia e per il mondo sociale. Io mi sento più vicino a Hegel, che ha dato contributi maggiori alla comprensione dello spirito e che si è molto più di Schelling avvicinato al problema, mai veramente risolto, dell'intersoggettività. Perché dico: mai veramente risolto? Perché i rapporti tra soggetti non sono mai sussumibili a quelli tra soggetto e oggetto, ossia alle categorie principali dell'idealismo sia di Schelling, sia di Hegel. Per me, le categorie di base sono: 'oggettività', 'soggettività' e 'intersoggettività'.

Vorremmo ora spostare la nostra attenzione sul problema della crisi ecologica, da Lei più volte affrontato nei Suoi lavori con grande lungimiranza. È divenuto oggi ancora più evidente quanto Henning Ottmann scriveva in un suo saggio del 1985: *Ökologie verlangt heute nach einer Philosophie der Natur*, “l’ecologia esige, oggi, una filosofia della natura”.¹⁰ Si tratta di una convinzione che emerge e viene sviluppata fruttuosamente in molti dei Suoi lavori, tra cui *Filosofia della crisi ecologica*,¹¹ ma anche nel Suo saggio *Sein und Subjektivität. Zur Metaphysik der ökologischen Krise*.¹² Ci sembra, anche in questo caso, che la Sua posizione di idealismo oggettivo svolga un ruolo fondamentale per affrontare le questioni legate alla crisi ecologica e all’etica ambientale. Le filosofie della natura di Schelling e Hegel riescono, infatti, a riconoscere strutture razionali nella natura stessa; a concepire la vita e lo spirito come telos nello sviluppo della natura, che non può pertanto essere ridotta, in quest’ottica, a mera materia esterna all’essere umano, semplicemente disponibile al suo uso e sfruttamento. In quanto produttrice di vita e spirito, la natura è culla della soggettività e della libertà, o per lo meno di quelle sue forme germinali che si possono rinvenire nell’auto-produttività e nell’autodeterminazione proprie dell’organismo vivente. Come Lei riconosce, essere umano e natura si trovano in una relazione ambivalente:¹³ da un lato, l’essere umano è parte della natura, altrimenti non si spiegherebbe perché, danneggiando la natura, egli danneggia anche se stesso; dall’altro lato, l’essere umano trascende la natura – e questo in Hegel diviene chiaro: “La natura come tale non perviene”, per il filosofo di Stoccarda, “alla coscienza di se stessa” [...]; “l’uomo soltanto è lo spirito pensante e per questo fatto – anzi solo per questo fatto – essenzialmente diverso dalla natura”.¹⁴ Se così non fosse, come Lei sottolinea, non si comprenderebbe perché l’essere umano possieda anche un potenziale ‘distruttivo’ nei confronti della natura, che a un livello essenziale è qualcosa che compete irrinunciabilmente al suo processo di autosussistenza in quanto organismo vivente. Ora, le posizioni dell’etica ambientale tendono, a nostro parere, a riprodurre dualismi. Le posizioni fisiocentriche vengono normalmente contrapposte a posizioni antropocentriche, con una tendenza a voler rinunciare alla peculiarità e al valore dell’essere umano a favore del riconoscimento del valore intrinseco della natura. In che modo l’idealismo oggettivo da Lei elaborato può oggi fungere da fondamento metafisico per comprendere i problemi legati alla crisi ecologica? In che modo si posiziona,

¹⁰ Ottmann, *Begriff der Natur bei Marx*, 215.

¹¹ Cfr. Hösle, *Philosophie der ökologischen Krise*. Trad. di P. Scibelli, *Filosofia della crisi ecologica*.

¹² Cfr. Hösle, *Sein und Subjektivität*. Cfr. anche Hösle, *Praktische Philosophie*.

¹³ Hösle, *Praktische Philosophie*, 168.

¹⁴ Hegel, *Enciclopedia*. Parte terza, § 381 aggiunta.

se si posiziona, rispetto al fisiocentrismo e all'antropocentrismo nell'ambito del dibattito ambientale?

La Sua ricca domanda ha già anticipato la risposta. Mi sembra che solo l'idealismo oggettivo possa evitare il fisiocentrismo e l'antropocentrismo forte. Il fisiocentrismo, come fu difeso in Germania da Klaus-Michael Meyer-Abich, non riesce a spiegare perché un mondo senza uomini, e persino senza altri organismi, sia peggiore di un mondo con la ricchezza di cui ancora oggi possiamo godere – giacché anche nel deserto nucleare vige la natura. L'antropocentrismo forte, invece, non riesce a insegnare altro se non un interesse strumentale per la natura, non riconoscendo il valore intrinseco della bellezza del paesaggio e delle varie specie viventi. Solo una assiologia che riconosca all'uomo sì una posizione suprema, ma non si limiti ad attribuire solo a lui valore intrinseco, è dunque una base valida per una filosofia ambientale, e l'idea classica della *scala naturae* deve esserne la base.

*Vorremmo ora passare a una domanda che intreccia il Suo vissuto e lo sviluppo del Suo pensiero filosofico. Vorremmo cioè chiederle del Suo incontro, all'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici nel 1983, con una delle personalità che Lei ritenne rilevanti nel Novecento, includendola nel suo studio *Eine kurze Geschichte der deutschen Philosophie*:¹⁵ il filosofo Karl-Otto Apel. Potrebbe raccontarci che cosa ha rappresentato per Lei, da giovane studioso, l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici? L'Istituto porta avanti, ancora oggi, la tradizione di Gerardo Marotta, offrendo a giovani ricercatrici e ricercatori la possibilità di assistere, con borse di ricerca, a seminari di illustri pensatori della nostra epoca. In che modo ricorda, in particolare, il Suo incontro con Apel e in che modo esso ha influenzato lo sviluppo delle Sue successive consapevolezze filosofiche?*

Devo moltissimo a questo istituto, creato dal grande, munifico e magnanimo Gerardo Marotta. Nella mia gioventù, esso mi ha permesso di incontrare giganti della filosofia europea come Gadamer e Apel e di insegnare io stesso in vari seminari; e oggi mi dà l'opportunità di incontrare giovani e promettenti filosofi e filosofe. L'incontro con Apel è stato per me particolarmente importante perché la straordinaria personalità di Apel e il suo programma di una trasformazione intersoggettivista della filosofia trascendentale classica mi hanno subito catturato, anche se l'ho sempre integrata nel progetto di idealismo oggettivo che mi ispira dal 1978.

¹⁵ Cfr. Höhle, *Eine kurze Geschichte*.

*Vorremmo ora entrare ulteriormente nel merito della filosofia elaborata da Apel e del ruolo da essa svolto nel Suo cammino intellettuale. In un Suo recente contributo, Lei afferma di non essere mai riuscito a convincere Apel della Sua posizione di idealismo oggettivo e che, tuttavia, lui sia sempre stato molto aperto al dialogo filosofico con Lei.¹⁶ Qualche anno dopo il vostro primo incontro, Lei pubblicava il saggio precedentemente menzionato, *Begründungsfragen des objektiven Idealismus*, in cui, per fondare l'idealismo oggettivo, Lei utilizzava proprio la metodologia della pragmatica trascendentale, ovvero la fondazione ultima riflessiva elaborata da Apel. In che modo è arrivato a questa consapevolezza e in che modo il metodo trascendental-pragmatico si presta a fondare una posizione filosofica lontana da Apel stesso?*

L'idea di base è questa: anche se, a differenza di Apel, ritengo un pensiero solitario valido assolutamente possibile, il concetto di verità presume che il risultato del pensiero sia accessibile ad altri. Se discutiamo con un'altra persona, nel momento in cui la criticiamo, presupponiamo di poterla capire – e ciò non sarebbe possibile senza la percezione corretta dei segni che usa, senza una introspezione che ci permetta di mettere in correlazione i nostri stati mentali con la loro espressione fisica, senza una memoria che connetta le premesse con le conclusioni, senza la capacità di inferenza, senza l'uso di categorie oggettive che si riferiscano a una realtà condivisa. Lo scetticismo nasce dall'incapacità di pensare in maniera trascendentale, ossia di rendere esplicito ciò senza di cui non potrebbe esserci una conversazione filosofica.

*Come nel caso di Apel, vorremmo chiederle di un altro incontro importante nel suo percorso intellettuale: quello con il filosofo Hans Jonas. In che modo è avvenuto il vostro avvicinamento intellettuale a New York, ove Jonas insegnò a partire dal 1955 presso la New School for Social Research? Come Lei ricorda in un Suo saggio, originariamente apparso in tedesco nel 2003, e pubblicato di recente in italiano con il titolo *La posizione di Hans Jonas nella storia della filosofia tedesca*,¹⁷ Jonas ha influenzato notevolmente il movimento ambientalista, per quanto il suo *The Phenomenon of Life*¹⁸ fosse rimasto a lungo inosservato rispetto al più famoso *Das Prinzip Verantwortung*.¹⁹ Il profondo intento di Hans Jonas era, in realtà, quello di fondare un'etica della responsabilità sulla base di una biologia filosofica, una*

¹⁶ Cfr. Höhle, *Erinnerungen an Gespräche mit Apel*.

¹⁷ Cfr. Höhle, *Jonas' Stellung*. Trad. di G. Battistoni, *Posizione di Jonas*.

¹⁸ Cfr. Jonas, *Phenomenon of Life*. Trad. di P. Becchi, *Organismo e libertà*.

¹⁹ Cfr. Jonas, *Prinzip Verantwortung*. Trad. di P. Rinaudo, *Principio responsabilità*.

ontologia della natura, in cui Lei per primo ha riconosciuto profonda continuità con alcuni aspetti della filosofia della natura di Hegel: su queste basi, ritiene che la posizione di Jonas possa in un certo senso essere inserita nella tradizione dell'idealismo oggettivo da Lei sostenuta? Tornando alle questioni di partenza, legate all'etica ambientale, e considerando che la ricezione e la fortuna di Jonas negli Stati Uniti è ancora profondamente sproporzionata rispetto al potenziale fondativo del suo pensiero, pensa che la posizione di Jonas possa ancora offrire validi spunti per affrontare il problema della nostra responsabilità verso la natura e, in caso positivo, in che modo?

Incontrai Jonas nel 1986, a New York, quando ero *Visiting Assistant Professor* e, se ricevetti subito una posizione a tempo indeterminato come *Associate Professor*, lo devo in parte a lui e in parte alle lettere di presentazione redatte da Gadamer e Apel. Jonas mi invitò a casa sua, e rimasi estremamente impressionato da questa straordinaria personalità che ben si manifesta, per esempio, nella sua autobiografia pubblicata postuma.²⁰ Era quasi incredibile poter parlare con una persona che aveva studiato con Husserl e Heidegger, che era stato amico, per mezzo secolo, di Hannah Arendt, che aveva lottato contro i nazisti nella *Jewish Brigade* ecc. Devo però confessare che, a quel tempo, non conoscevo ancora bene la sua opera. Nel 1989/90, a Ulm, tenni un corso su *Das Prinzip Verantwortung*, e anche se mi piacque assai, non mi colpì ancora così tanto proprio perché non avevo letto *The Phenomenon of Life*. Ciò avvenne nel 1992, e questa esperienza di lettura mi travolse. Compresi, infatti, come l'estensione della fenomenologia esistenziale heideggeriana dal *Dasein* al vivente avesse riportato Jonas alla grande tradizione della filosofia della natura. Anche se l'autore che lo ispira è Whitehead, Jonas insiste contro Whitehead sul ruolo peculiare dell'organico, e qui segue chiaramente Aristotele e, forse senza veramente saperlo, Hegel. Certo, Jonas negli Stati Uniti è ancora sottovalutato nel campo dell'etica ambientale. Ma Francisco Varela, il grande biologo cileno fondatore della neurofenomenologia, lo ammirava molto, e Evan Thompson, in *Mind in Life*, riconosce il grande debito contratto con Jonas nell'unificazione di fenomenologia e filosofia della natura. Mi permetta però di dire che né Jonas né Thompson rendono veramente giustizia, per quanto riguarda il rapporto tra anima e corpo, agli argomenti dualistici che troviamo nella tradizione che da Cartesio giunge fino a David Chalmers.

*Nel Suo grande lavoro *Moral und Politik* (1997), che indaga i fondamenti di un'etica politica per il XXI secolo,²¹ il primo capitolo della secon-*

²⁰ Cfr. Jonas, *Erinnerungen*. Trad. di P. Severi, *Memorie*.

²¹ Cfr. Höhle, *Moral und Politik*.

da parte sui lineamenti di una teoria del sociale (“Grundlinien einer Theorie des Sozialen”), parte che segue la fondazione normativa (“Normative Grundlage”) e precede l’etica politica (“Politische Ethik”), è dedicato all’essere umano, partendo – ancora una volta in un modo che sembra avere punti di contatto con la biologia filosofica di Jonas – dal suo elemento organico. In questo contesto, appare molto interessante la Sua trattazione della sociobiologia in relazione all’etica. Si tratta di un tema da Lei ripreso anche nel volume dedicato a Darwin (2005), scritto a quattro mani insieme con Christian Illies,²² che presenta riflessioni confluite poi nel lemma, da Lei curato, “Soziobiologie”, contenuto nello Handbuch Anthropologie (2009).²³ Sembra che questo tema Le stia a cuore. La sociobiologia è concepita come una teoria fondantesi sulla dottrina dell’evoluzione delle specie mediante la variazione, la selezione e l’adattamento, come una biologia del comportamento sociale negli organismi animali, compreso l’essere umano e, in questo caso, essa può, a Suo parere, persino far luce sull’etica. Se, da un lato, la sociobiologia non può però fungere da fondamento di norme morali, trattandosi di una teoria descrittiva (altrimenti si ricadrebbe nella fallacia naturalistica), dall’altro lato, Lei sembra suggerire che l’etica possa apprendere qualcosa di importante dalla sociobiologia. In che senso? In che modo Lei integra il legame tra sociobiologia ed etica all’interno del Suo idealismo oggettivo?

L’argomento è complesso, ma probabilmente è sufficiente dire che il concetto, sviluppato dal grande biologo John Maynard Smith, della *evolutionarily stable strategy* ha enorme rilevanza per l’etica in generale e per l’etica politica in particolare. Essere stabile evolutivamente non è una condizione sufficiente, ma rimane una condizione necessaria per la moralità di una strategia. È questo, per esempio, il motivo per cui il pacifismo non può funzionare. Naturalmente, la sezione sulle basi biologiche dell’uomo nel mio libro è accompagnata da altre sulla sua vita mentale, sulle sue strutture sociali e sui valori e le virtù realizzabili dall’uomo. Queste quattro sezioni corrispondono a “oggettività”, “soggettività”, “intersoggettività” e “dimensione normativa”. In genere, l’architettura dei miei libri sistematici mi costa sempre molta riflessione. Le tre parti del mio libro più lungo sono il risultato di un riconoscimento kantiano dell’inevitabilità di una distinzione tra essere e dover essere, all’interno della quale viene però integrata la sostanza dei *Lineamenti di filosofia del diritto* di Hegel.

²² Cfr. Höhle e Illies, *Darwin*.

²³ Cfr. Höhle, “Soziobiologie”.

Uno dei Suoi più recenti lavori, Kritik der verstehenden Vernunft,²⁴ riguarda la possibilità di fondare una comprensione intersoggettivamente valida a partire, appunto, da una critica della ragione ‘comprendente’. Sebbene l’ispirazione sia profondamente kantiana negli intenti, il fondamento del Suo discorso è profondamente diverso e sembra ancora essere riconducibile alla Sua posizione di idealismo oggettivo. Potrebbe chiarire in che modo l’idealismo oggettivo può fornire il fondamento di una teoria della comprensione intersoggettivamente valida e in che modo, in ciò, si rivela essere il superamento della posizione kantiana?

Il mio libro, modulato sulla prima *Critica* kantiana, tratta un problema ancora ignoto a Kant, ma che tormenta per esempio un Dilthey: come possiamo accedere ad altre menti (nel caso più complesso, di un passato remoto)? Kant lo ignora perché il suo punto di partenza è solipsista, e, mentre ciò potrebbe essere magari accettabile per la natura inanimata, non può esserlo invece per l’altra persona. Dunque, in questo campo, l’idealismo oggettivo, che insegna l’intelligibilità dell’essere, ma non la sua riducibilità al proprio atto soggettivo, si impone con forza ancora maggiore. Scrisi il libro perché ero e sono irritato dalla mancanza di rigore in molte scienze umane attuali e perché, naturalmente, l’etica e la filosofia politica presuppongono un accesso all’altro. Anch’io lo presupponevo sempre, ma senza riflettere sui principi che lo rendono possibile.

Tra i molteplici interessi della Sua investigazione filosofica vi è anche una fenomenologia del comico, studiata soprattutto attraverso la figura di Woody Allen.²⁵ In particolare, Lei interpreta l’artista newyorkese come un rappresentante, pressoché unico nel suo genere, del rivivere nella contemporaneità di una forma antica di commedia (il cui posto è stato vieppiù preso dalla commedia ‘borghese’): la commedia aristofanea, nella quale temi e momenti della vita reale vengono trasposti, quasi senza che lo spettatore se ne accorga, in un contesto irreale. Un modello che, nella modernità, ha una quale reviviscenza solo con Rabelais e, in parte, con Shakespeare. Perché – Le chiediamo in conclusione di questa nostra intervista – tale Sua attenzione per il genere del grottesco? Che ruolo gioca all’interno del Suo sistema di filosofia?

Ci sono varie ragioni, personali e filosofiche, per questo interesse. A scuola mi avevano soprannominato ‘Woody Allen’. Mio padre ha scritto i suoi libri più importanti su Aretino, Molière e Goldoni, dunque da una

²⁴ Cfr. Hösle, *Kritik der verstehenden Vernunft*.

²⁵ Cfr. Hösle, *Woody Allen*.

parte lo seguivo, dall'altra parte mi distaccavo dai suoi autori preferiti interpretando Woody Allen come un nuovo Aristofane e opponendolo al realismo della commedia borghese. In più, mi affascina, in Woody Allen, la figura dell'intellettuale comico in un doppio senso: Allen ci cattura con il suo spirito, ma proprio la sua spiritosità lo rende ridicolo, per esempio nel rapporto con le donne. Ciò mi permetteva l'elaborazione di una teoria del comico fortemente influenzata da Henri Bergson (secondo me il maggiore filosofo francese del secolo scorso), ma che al tempo stesso ne trascendesse il vitalismo. Infatti, era la teoria del comico (che spesso è connesso con contraddizioni performative) a costituire il centro del mio libro, mentre la teoria del cinema non veniva esplicitamente elaborata (ciò che avviene invece nel mio libro su Eric Rohmer).²⁶ La filosofia è faticosa e comporta il rischio di prendersi troppo sul serio. Dunque, ridere e riflettere sul ridere mi sembrava, e mi sembra, un buon antidoto contro questo rischio!

Bibliografia

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*. Parte terza: *Filosofia dello spirito*. A cura di Alberto Bosi. Torino: UTET, 2000.
- Höfle, Vittorio. *Wahrheit und Geschichte: Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1984.
- Höfle, Vittorio. *Die Vollendung der Tragödie im Spätwerk des Sophokles. Ästhetisch-historische Bemerkungen zur Struktur der attischen Tragödie*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1984.
- Höfle, Vittorio. *Il compimento della tragedia nell'opera tarda di Sofocle. Osservazioni storico-estetiche sulla struttura della tragedia attica*. Trad. di Antonio Gargano. Napoli: Bibliopolis 1986.
- Höfle, Vittorio. *Hegels System: Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*. Hamburg: Meiner, 1987.
- Höfle, Vittorio. *Begründungsfragen des objektiven Idealismus*. In *Philosophie und Begründung*, 212-267. Hrsg. v. Forum für Philosophie Bad Homberg. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987.
- Höfle, Vittorio. *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie: Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik*. München; Beck, 1990.

²⁶ Cfr. Höfle, *Eric Rohmer*.

- Hösle, Vittorio. "Sein und Subjektivität. Zur Metaphysik der ökologischen Krise." *Prima Philosophia* 4 (1991): 519-541.
- Hösle, Vittorio. *Philosophie der ökologischen Krise*. München: Beck, 1991.
- Hösle, Vittorio. *Filosofia della crisi ecologica*. Trad. di Paolo Scibelli. Torino: Einaudi, 1992.
- Hösle, Vittorio. *Praktische Philosophie in der modernen Welt*. München: Beck, 1992.
- Hösle, Vittorio. *Moral und Politik. Grundlagen einer Politischen Ethik für das 21. Jahrhundert*. München: Beck, 1997.
- Hösle, Vittorio. *Verità e storia. Studi sulla struttura della storia della filosofia sulla base di un'analisi paradigmatica dell'evoluzione da Parmenide a Platone*. Trad. di Adriano Tassi. Milano: Guerini e Associati, 1998.
- Hösle, Vittorio. *Woody Allen. Versuch über das Komische*. München: Beck, 2001.
- Hösle, Vittorio u. Christian Illies. *Darwin*. Freiburg i.B., Basel, Wien: Herder, 1999. 2. Auflage Bamberg: Buchners, 2005.
- Hösle, Vittorio. "Hans Jonas' Stellung in der Geschichte der deutschen Philosophie." In *Weiterwohnlichkeit der Welt. Zur Aktualität von Hans Jonas*. Hrsg. v. Christian Wiese u. Eric Jacobson, 34-52; 325-328. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2003.
- Hösle, Vittorio. *Der philosophische Dialog. Eine Poetik und Hermeneutik*, München: Beck, 2006.
- Hösle, Vittorio. "Soziobiologie". In *Handbuch Anthropologie*. Hrsg. v. Eike Bohlken u. Christian Thies, 242-249. Stuttgart-Weimar: Metzler, 2009.
- Hösle, Vittorio. *Il sistema di Hegel. L'idealismo della soggettività e il problema dell'intersoggettività*. Trad. di Giovanni Stelli. Napoli: La Scuola di Pitagora, 2012.
- Hösle, Vittorio. *Eine kurze Geschichte der deutschen Philosophie*, München: Beck, 2013.
- Hösle, Vittorio. *Eric Rohmer. Filmmaker and Philosopher*. London: Bloomsbury, 2016.
- Hösle, Vittorio. *Kritik der verstehenden Vernunft. Eine Grundlegung der Geisteswissenschaften*. München: Beck, 2018.
- Hösle, Vittorio. "Erinnerungen an Gespräche mit Karl-Otto Apel." *Topologik* 23 (2018/2019): 53-63.
- Hösle, Vittorio. *Il dialogo filosofico. Una poetica e un'ermeneutica*. Trad. di Adriano Tassi. Brescia: Morcelliana, 2021.
- Hösle, Vittorio. *Goethe und Dickens als christliche Dichter*. Baden-Baden: Karl Alber, 2022.
- Hösle, Vittorio. *Philosophische Literatur-Interpretationen von Dante bis le Carré*, Baden-Baden: Karl Alber, 2023.
- Hösle, Vittorio. "La posizione di Hans Jonas nella storia della filosofia tedesca." Trad. di G. Battistoni. In *Responsabilità, comunità e comunica-*

- zione. *Dalla filosofia moderna all'etica contemporanea*. A cura di Giulia Battistoni e Giorgio Erle. *Pòlemos. Materiali di filosofia e critica sociale* 1 (2023): 185-203. DOI: 10.48247/P2023-1-010
- Jonas, Hans. *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1966.
- Jonas, Hans. *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt a.M.: Insel, 1979.
- Jonas, Hans. *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*. Trad. di Paola Rinaudo. A cura di Pier Paolo Portinaro. Torino: Einaudi, 1989.
- Jonas, Hans. *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*. A cura di Paolo Becchi. Torino: Einaudi, 1999.
- Jonas, Hans. *Erinnerungen*. Hrsg. v. Christian Wiese u. Rachel Salamander. Frankfurt a.M.: Insel, 2003.
- Jonas, Hans. *Memorie*. Trad. di Palma Severi. Genova: Il nuovo Melangolo, 2008.
- Ottmann, Henning. "Der Begriff der Natur bei Marx. Überlegungen im Licht ökologischer Fragestellungen." *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 39, 2 (1985): 215-228.
- Vico, Giambattista. *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker*. Übers. v. Vittorio Hösle u. Christoph Jermann. Mit einer Einleitung v. Vittorio Hösle: *Vico und die Idee der Kulturwissenschaft*, XXXI-CCXCIII. 2 Bde. Hamburg: Meiner, 1990.
- Vico, Giambattista. *Idea della Scienza nuova*. A cura di Leonardo Amoroso. Pisa: ETS, 2009.