

EMANUELE BOTTAZZI GRIFONI¹

FILOSOFIA DEL PEGGIO

تَرَقَّبْتُ الْقَوْسَ الَّتِي أَطْلَقْتَ السَّهْمَ، جَازَ الْعَامِضَ، وَأَصَابَ كَأَحْلَ الْقَدْرِ

Ho atteso l'arco scoccare e la freccia superare l'indeterminato, colpire il tallone dell'inevitabile
(Nouri Al Jarrah)

Abstract

This article considers Clement Rosset's *Logique du pire* and Hans Jonas' *Das Prinzip Verantwortung* from the point of view of the worst. These are diametrically opposed books in many ways. If for the former everything is chance (*hazard*) and no action is possible except that of exterminating laughter, for the latter action to avert catastrophe is a duty and it is mere gamble (*azzardo*) to add chance to chance in reckless actions. Both solutions are insufficient. To understand this, it is necessary to have a more perspicuous view on catastrophe. A catastrophe is that event, unpredictable when

¹ Laboratorio di Ontologia Applicata, Istituto di Scienze e Tecnologie della Cognizione, Consiglio Nazionale delle Ricerche, Via alla Cascata, 56, 38123 Trento TN, Italia. Questo lavoro è stato portato a termine con il parziale contributo del progetto di ricerca di rilevante interesse nazionale BRIO (Bias, Risk, Opacity in AI: design, verification and development of Trustworthy AI, n. 2020SSKZ7R).

it develops, that indiscriminately involves a group of individuals and inflicts them irreversible or, better, amputating damage. Therefore, it is necessary to build a philosophy of the worst on a philosophy of amputation.

Keywords: Rosset, Jonas, Worst, Catastrophe, Amputation.

Filosofia do pior

Resumo

Este artigo considera as obras *Logique du pire* de Clement Rosset e *Das Prinzip Verantwortung* de Hans Jonas a partir da perspectiva do pior. Em muitos aspectos, tratam-se de livros diametralmente opostos. Se para o primeiro tudo é acaso (*sorte*) e nenhuma acção é possível, excepto a do riso exterminador, para o segundo a acção de evitar a catástrofe é um dever e é mero jogo (*azar*) acrescentar acaso ao acaso através de acções imprudentes. Ambas as soluções são insuficientes. Para compreender porquê, é necessário ter uma visão mais nítida da catástrofe. Uma catástrofe é aquele acontecimento que quando se desenvolve é imprevisível, envolvendo indiscriminadamente um grupo de indivíduos e infligindo-lhes danos irreversíveis ou, melhor, danos que os amputam. É por isso necessário construir uma filosofia do pior sobre uma filosofia de amputação.

Palavras-chave: Rosset, Jonas, pior, catástrofe, mutilação.

Cosa significa *filosofare sul peggio*? Espressione inusitata. In filosofia sembra non avere cittadinanza. Questa mancanza ci porta a guardare all'uso quotidiano: comunemente il verbo italiano *filosofare* viene utilizzato perlopiù con un'accezione ironica, se non spregiativa. Il Treccani offre un esempio calzante di questo uso: «Avete finito di filosofare?»². Un significato di questo tipo si riscontra anche in altre lingue, come ad esempio in inglese. Il Laurusse³, in francese, si serve di un esempio molto meno quotidiano e cita Pascal, filosofo *par excellence*, per Clement Rosset, del peggio: «Prendersi gioco della filosofia è veramente filosofare (*philosopher*)»⁴. Ma quando si dice «filosofare sul peggio» e si combina quest'uso quotidiano della parola «filosofare» con un senso intuitivo e altrettanto quotidiano della parola «peggio», non si sta prendendo in giro, forse, né la filosofia né il filosofare.

Prendere il peggio in considerazione senza un'ulteriore specificazione lo rende inscrutabile e preoccupante. La comparazione esplicita, quando cioè si dice che qualcosa è *peggio* di qualche altra, ci tranquillizza. Qui però *filosofare sul peggio* sembra essere una specie di condanna, e in questo senso conserva l'accezione negativa che

² Vocabolario Treccani, consultato il 31 maggio da <https://www.treccani.it/vocabolario/filosofare/>.

³ Dictionnaire Larousse, consultato il 31 maggio da <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/philosopher/60266>

⁴ B. Pascal, *Pensées*, 4. ed Brunschvicg; traduzione mia.

si dà a *filosofare*, come a dire: rispetto al peggio, invece di far qualcosa, si *filosofa*. Si perde cioè tempo, si chiede “Avete finito di filosofare?” perché si pensa che filosofare sia inutile. Dobbiamo conservare questa intuizione iniziale, tenerla come sfondo della nostra esplorazione, essa ci permetterà di cogliere un elemento unico della *filosofia del peggio*, cioè che la filosofia del peggio è costantemente occupata da questo problema: quanto tempo darsi per pensare?

In tempi di catastrofe si torna a discutere del peggio nel dibattito pubblico. D'altra parte, si riflette su questo tema da più di quarant'anni in ambito non solo filosofico, ma anche giuridico, sociale, scientifico e nella disciplina dei trattati internazionali. La ricerca si è focalizzata su una formulazione solida del principio di precauzione. Come ha fatto notare Daniel Steel, molto è stato fatto anche in filosofia analitica riguardo al principio di precauzione. In questo ambito si lamenta però l'assenza di una spiegazione di come le molte idee e prospettive associate al principio di precauzione si incastrino in modo coerente⁵. Secondo altri invece bisognerebbe evitare di ricercare *il* principio di precauzione e piuttosto identificare *diversi* principi di precauzione di portata più limitata⁶. Questo tipo di ricerche si basano però sulla possibilità di porre un ordine al peggio. Possibilità che, purtroppo, ci è negata: il peggio non ha un ordine. Nel film *La scelta di Sofia* viene rappresentata l'impossibile scelta di una madre, al suo ingresso ad Auschwitz, tra quale dei due suoi figli deve essere gassato e quale deve essere inviato al campo di lavoro⁷.

1. Hasard e inesistenza dell'azione

Il peggio è caos terrorizzante e la filosofia occidentale ha sempre cercato di espellerlo dal suo discorso. Come scrive Rosset nel suo *La logica del peggio* (1971), essa «si apre con una constatazione di un lutto: la scomparsa delle nozioni di caso, di disordine, di caos»⁸. Questo funerale del caos avviene ad opera di Anassagora. Egli vede certo nel principio di ogni cosa il caos, ma nell'intervento dell'intelligenza l'attività ordinatrice che tutto sistema. Il caos è stato quindi nascosto: da qui in poi le filosofie «reputate serie»⁹ riordineranno, rasserenandoci, quello che per loro è solo disordine apparente. Ci sono altri filosofi però, comunque marginali a dispetto dei loro nomi così famosi, come Lucrezio, Montaigne, Pascal o Nietzsche «il cui scopo consistette nello scompaginare l'ordine apparente per ritrovare il caos che Anassagora

⁵ D. Steel, *Philosophy and the Precautionary Principle*, Cambridge University Press, 2014, p. 9.

⁶ L. Hartzell-Nichols, «From 'the' Precautionary Principle to Precautionary Principles», *Ethics, Policy & Environment*, 16, 3, (2013) 308-320, p. 309.

⁷ A. J. Pakula, *Sophie's Choice*, Stati Uniti, (1982).

⁸ C. Rosset, *Logique du pire: Éléments pour une philosophie tragique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1971, p. 9; trad. it. *Logica del peggio*, Milano, Longanesi, 1971 p. 11.

⁹ Rosset, *Logique du pire*, op. cit., p. 10; trad. it. p. 12.

aveva seppellito»¹⁰. Si potrebbe aggiungere questa lista Rosset stesso, filosofo invece non molto studiato¹¹. Questi pensatori «terroristi»¹² sono accomunati dall'esercizio di quella che Rosset chiama una *logica del peggio*. Ma che logica si può formulare sul peggio, se il peggio è il caos?

Una logica ben diversa da quella che si fonda a partire dal seppellimento di Anassagora. Una logica secondo la filosofia dell'ordine è un *sistema* che codifica argomenti validi, significati e condizioni di verità attraverso quello che, in logica stessa, si chiama un linguaggio *naturale* o, a partire da Gottlob Frege, un linguaggio *formale*. La logica del peggio di questi filosofi «tragici» come li chiama Rosset – in modo del tutto intercambiabile con «terroristi» – è invece tale nella misura in cui il tragico (il *peggio*) è «innanzitutto ciò che deve essere parlato (*légein*, parlare, donde *logica*)»¹³.

Uno degli aspetti più interessanti di questa filosofia è che il *pensiero* del peggio non è, in sé, originale: ciò che è *terroristico* di questi filosofi è, appunto, l'essere *logici* del peggio. Il fatto che il mondo sia tragico è infatti tanto noto agli umani che «l'espressione “così è la vita” [lo] riassume in tutte le lingue e in tutte le età»¹⁴. Un'altra espressione, questa volta della lingua italiana, potrebbe chiosarla: “non c'è limite al peggio”.

Al di là di Rosset, ma in linea con questo suo pensiero, si potrebbe dare al peggio un dio, uno dei più antichi di cui si abbia memoria, il mesopotamico Nergal. Nelle preghiere in sumero a lui dedicate è cantato come un mare rabbioso, che ispira spaventoso terrore, come la giovinezza il cui sorgere è una tempesta, come un diluvio che devasta la terra e come drago coperto di sangue umano¹⁵. *Kakkabu la mināti*, cioè «stella incalcolabile»¹⁶, per gli Accadi, era associato al pianeta Marte, i cui movimenti erano tanto difficili da calcolare quanto imprevedibili e nefaste le sue influenze¹⁷. Gli epiteti associati a questo dio-corpo-celeste dalla poesia traboccano in filosofia: «stella nemica», «falsa stella», «stella ladra» fino a «stella non esistente o mancante»¹⁸. Il preciso significato di questi ultimi due epiteti è incerto ma, come mostra chiaramente il nome sumero, questi riguardano il nulla e danno la massima espressione all'aspetto nichilista del dio: in accadico questo è reso con *balu*, “senza”¹⁹: Nergal è il dio della privazione, il

¹⁰ Rosset, *Logique du pire*, op. cit., p. 11; trad. it. p. 13.

¹¹ Per una letteratura aggiornata su Rosset si veda L. Amir, *The Legacy of Nietzsche's Philosophy of Laughter*, Routledge, 2021, p. 368, nota 20.

¹² Rosset, *Logique du pire*, op. cit., p. 11; trad. it. p. 13.

¹³ Rosset, *Logique du pire*, op. cit., p. 25; trad. it. p. 37.

¹⁴ Ivi, p. 29; trad. it. p. 43.

¹⁵ L. Verderame, «The sea in Sumerian literature», *Water History*, 12, (2020), 75–91, p. 77.

¹⁶ E. Kasak – R. Veede, «Understanding Planets in Ancient Mesopotamia», *Folklore* 16, (2001), 9–33, p.

27. Si noti che *kakkabu*, in accadico, denota stelle, pianeti e altri fenomeni del cielo (p. 10).

¹⁷ Kasak – Veede, «Understanding Planets», art.cit, p. 10.

¹⁸ F. Reynolds, «Unpropitious Titles of Mars in Mesopotamian Scholarly Tradition», in J. Prosecký (ed.), *Intellectual Life of the Ancient Near East: Papers Presented at the 43rd Rencontre assyriologique internationale*, Academy of Sciences of the Czech Republic Oriental Institute, Prague, 1998, 347–58, cf. p. 351–353.

¹⁹ Reynolds, «Unpropitious Titles of Mars», art.cit, p. 353.

dio che toglie, ma è, paradossalmente, esso stesso *niente*.

Torniamo a Rosset. La logica del peggio «fa passare il tragico dal silenzio alla parola»²⁰ e rende *disponibile* all'essere umano «il sapere tragico di cui virtualmente dispone»²¹. L'intenzione è «medica»²² come Rosset dice a proposito di quello che ritiene uno dei primi e più importanti logici del peggio, il poeta Lucrezio, ed è un «postulato essenziale»²³ della filosofia tragica. L'invocazione iniziale del *De rerum natura* a Venere – dunque all'amore, ma anche al pianeta che danza con Marte – diventa, nel libro sesto, la terribile descrizione della peste di Atene con le risse sanguinose dei familiari che cercano di impilare i cadaveri dei loro cari per bruciarli sulle pire per primi. Questa è la cura tragica. Il *De rerum natura* è destinato a curare così il politico romano Memmio a cui il poema è dedicato. Il poeta, nel libro primo, chiede a Venere di versargli dalla sua «bocca/dolci parole»²⁴. Parole dolci e tremende che già illustrano che la cura attraverso la parola non necessita, per essere compresa, di nozioni psicanalitiche. In tal senso Rosset riprende lo pseudo Plutarco nelle sue *Vite dei dieci oratori* che racconta del sofista Antifonte il quale sosteneva di poter guarire le persone attraverso il linguaggio²⁵.

Al tempo stesso tragico e silenzio si sovrappongono, il tragico ci ammutolisce e sfugge ad ogni tentativo di interpretazione. Le interpretazioni non riescono ad esaurire la ragione di ciò che avviene, inoltre esse sono sempre seconde (vengono sempre *dopo*). Qui Rosset compie un salto scioccante e misterioso. Se le interpretazioni sono seconde allora tutto è tragico. Sono tragiche le mele in giardino tanto quanto i morti di Hiroshima, anzi, le mele sono ancora più tragiche:

perché le mele del giardino non entrano nella rete delle interpretazioni che esaurisce buona parte della tragedia di Hiroshima. Se cerchiamo quanto rimane di tragico nei centomila morti di Hiroshima dopo l'intervento dell'interpretazione storica, sociologica, politica e militare, che cosa resta? Centomila morti, ossia un morto (non più interpretabile di centomila), un morto come tutti i morti, qualcosa di banale, di quotidiano, di silenzioso, in poche parole di tragico, di quel tragico che ci è già ispirato in maniera più immediata e più semplice dallo spettacolo delle mele del giardino. In sé la morte non è tragica a priori; a ogni modo non più della vita e non più di qualsiasi altra cosa, dal momento che questo qualcosa resiste all'interpretazione²⁶.

²⁰ Rosset, *Logique du pire*, op. cit., p. 24; trad. it. p. 35.

²¹ Ivi, p. 28; trad. it. p. 42.

²² Ivi, p. 23; trad. it. p. 34.

²³ Ivi, p. 26; trad. it. p. 37.

²⁴ Lucretius 1.39–40; trad. it. *La natura*, traduzione di B. Pinchetti, Milano, BUR, 1976, p. 49.

²⁵ Ivi, p. 25; trad. it. p. 36.

²⁶ Ivi, p. 57; trad. it. p. 88.

Tutto questo suona meno misterioso e, potremmo dire, meno crudele, se cerchiamo in questo testo di Rosset quel punto in cui discorso e silenzio riescono a trovarsi. Questo punto di incontro è una «parola magica»²⁷ (*mot magique*), una parola distruttrice di ogni ideologia e ontologia, che non la rimpiazza con nessun'altra ideologia e nessun'altra ontologia, una parola che «parla senza dire niente»²⁸. Rosset avverte il lettore: bisogna stare attenti ad affidarsi, in filosofia, troppo alle parole²⁹. La parola deve essere quindi più refrattaria possibile a quello che *non* si vuole dire. Questa parola è «caso», o meglio (e questo è essenziale per Rosset): *hasard*, in francese³⁰.

L'*hasard* non è la fortuna o la sfortuna sullo sfondo di un destino predeterminato dalla divinità e nemmeno la contingenza filosofica che si oppone alla necessità. Inoltre, l'*hasard* ha il privilegio, fra le lingue europee, di non ricorrere ad altri concetti per la sua caratterizzazione. Dove il francese dice *hasard*, l'inglese dice quasi sempre *chance*, il tedesco *Zufall*, l'italiano *caso*, lo spagnolo *casualidad*, tutte parole derivanti dalla parola latina *casus*, legata all'idea di caduta³¹, tale idea, secondo Rosset, evoca implicitamente la nozione di incontro fortuito di serie causali indipendenti, nozione che, sempre secondo Rosset, sotterraneamente, porterebbe con sé un concetto di dualità che egli rifiuta. Facciamo fatica a seguire questa argomentazione. Per illustrare ulteriormente il privilegio della lingua francese riguardo ad *hasard* Rosset si esibisce in uno strano argomento etimologico. *Hasard* deriverebbe da una parola araba che indicava il nome di un castello presso Aleppo in Siria nel XII secolo e di cui sarebbero venuti a conoscenza i franchi durante le crociate. Lì si giocava un gioco di dadi di cui si è persa memoria. Rosset è sedotto da quest'origine «doppiamente casuale»³² della parola e dal suo legame non con un concetto, ma con un luogo. *Hasard* che, fino all'epoca di Montaigne, mantiene questo nesso semantico con il gioco e il pericolo ad esso connesso, per poi divenire con Pascal, l'assenza infernale di qualsiasi punto di riferimento³³. Rosset rifiuta invece quella che è l'etimologia più probabile, cioè da *الزَّهْر* (*az-zahr*, ovvero il dado)³⁴, da cui proviene la parola italiana *azzardo*, che tuttora è connessa al gioco e al rischio temerario. Torneremo su questo. Riguardo invece alla parola italiana *caso* (e ai suoi affini nelle lingue europee) troviamo che questa idea di caduta sia affine alla logica del peggior. Infatti, se volessimo affidarci all'etimologia, non tanto per dare una qualche significanza filosofica al nostro discorso, quanto per illustrare la sua dimensione antropologica e, quindi, quanto il pensiero del peggior sia

²⁷ Ivi, p. 70; trad. it. p. 109.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Ivi, p. 71; trad. it. p. 110.

³⁰ Ivi, p. 70; trad. it. p. 109.

³¹ Ivi, p. 73; trad. it. p. 114.

³² Ivi, p. 75; trad. it. p. 117.

³³ Ivi, p. 75-77; trad. it. p. 117-119.

³⁴ Si veda ad esempio il *Trésor de la langue française informatisé*, <https://www.cnrtl.fr/definition/hasard>, consultato il 1° luglio 2022.

infisso negli umani, non potremmo non notare quanto la parola peggio sia anch'essa legata alla nozione di caduta³⁵.

L'idea di assenza di riferimento, di silenzio originario del pensiero connessa alla nozione di caso di Rosset è comunque di estrema importanza. Essa si potrebbe ricondurre all'imbarazzo nella specificazione dello spazio di probabilità. Come ha sottolineato Alan Hájek, quasi tutta l'azione nella matematica e nella filosofia della probabilità ha, sin dalla sua nascita, proprio con Pascal, riguardato le probabilità: la loro assiomatizzazione, i teoremi associati e la loro interpretazione. Siamo però completamente abbandonati a noi stessi per quanto riguarda lo spazio di probabilità su cui applicare i nostri calcoli. Cosa rende ad esempio uno spazio di probabilità migliore di un altro? Oppure: quali possibilità dovrebbero essere escluse³⁶?

Questo essere abbandonati a noi stessi e senza punti di riferimento è per Rosset costitutivo e insuperabile. La filosofia tragica è fondata su *niente* (e non *sul niente*). L'ontologia di Rosset è vuota:

ogni entità è negata, persino quella dell'identità personale, dell'io [...] Ulisse fa brillare non l'essere, ma il sembrare [...] Ulisse è vinto, niente è vinto, nessuno è sconfitto... quello a cui si attribuisce normalmente esistenza, come gli uomini le pietre o le piante, non sono altro che sedimentazioni del caso che solo la cortezza, in tutti i significati della parola, della prospettiva umana permette di considerare come generalità, insiemi, nature³⁷.

Questo vale anche per le cosiddette leggi naturali: in questo pensiero anche l'ordine è momento del disordine³⁸.

Da qui ne scaturisce l'impossibilità dell'azione. Per il pensiero tragico non c'è alcuna «possibilità di agire su se stessi, sulla storia, sul mondo»³⁹ perché l'azione aggiunge caso al caso, è «un'aggiunta naturale ad una medesima natura»⁴⁰. Questa "natura" non è *la Natura*, perché l'unica cosa che si può dire è che tutto è caso, dove tutto è avvenimento *niente è avvenimento*. «Se l'essere è caso e non natura, si sottrae di necessità a ogni alterazione di natura: di qui l'inanità di ogni azione (sulla "natura")⁴¹».

³⁵ Questo vale per le parole affini *pire* (francese), *pior* (portoghese), *peor* (spagnolo). Si veda de Vaan, Michiel *Etymological Dictionary of Latin and the Other Italic Languages*, Leiden, Brill, 2011, p. 455, voce "peior".

³⁶ A. Hájek, (13 gennaio 2021), *Ω - Lecture on Foundation of Probability Theory* [video], seminario presentato presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Pechino, ultimo accesso 1° luglio 2022, <https://www.youtube.com/watch?v=3t7HTVyimTQ>.

³⁷ Rosset, *Logique du pire*, op. cit., p. 91-92; trad. it. p. 142-143.

³⁸ Ivi, p. 85; trad. it. p. 131.

³⁹ Ivi, p. 42; trad. it. p. 65.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Ivi, p. 43; trad. it. p. 66.

Come l'unico postulato del tragico è la logica del peggio, l'unico avvenimento per Rosset è non l'accettazione, ma addirittura *l'approvazione* di questo stato di cose. L'affermazione del tragico, il parlarne, è vera filosofia tragica quando è anche la sua approvazione, quando è cioè una dichiarazione di amore per la vita senza mentire sulla sua realtà. Al termine dallo sgombero, dalla propria mente, di ogni pensiero «roseo»⁴² vi è una scommessa, ma una scommessa *a contrario*⁴³, si scommette cioè sull'approvazione. Pascal viene rovesciato: la scommessa tragica secondo Rosset è presente in tutti i *Pensieri* tranne che nelle famose pagine consacrate alla famosa scommessa. Nella scommessa tra una vita infinita e infinitamente felice, cioè quella in cui il dio dei cristiani esiste, contro quella in cui questo dio non c'è, non si può scegliere con la ragione, ma sulla base della posta in gioco. Nell'interpretazione rossettiana si scelgono invece le possibilità minimali: «il peggio, contro cui si ingegna precisamente di premunirsi la logica del peggio, sarebbe di non riuscire a vederlo»⁴⁴. In questo modo l'approvazione, paradossalmente, conserva la sua invulnerabilità catastrofica: «determinare il più cattivo dei pensieri: quando questo è stato determinato, attenersi finché sia stato esumato un pensiero peggiore»⁴⁵. Questa risposta tragica conduce al *riso sterminatore*. Prendere gusto al caso⁴⁶, sottolineare attraverso il riso che il caso è tutto ciò che esiste, senza cedere alle tentazioni intellettualizzanti dell'ironia – che non ha il coraggio di distruggere come non ha quello di creare⁴⁷ – significa mettere una distanza incommensurabile anche rispetto all'approvazione stessa, pur non negandola, significa cioè non ridere dei cadaveri, ma confondere, volutamente e in modo liberatorio il culto dei morti con la festa, tenere insieme *à la* Nietzsche della *Nascita della tragedia*, «i giochi della morte, della vita e del caso»⁴⁸.

2. Azzardo ed euristica della paura

La potenza del pensiero di Rosset sembra consistere nella sua leggerezza. Un'ontologia vuota non sembra costringerci ad impegnarci in alcunché, dato il peggio, quantomeno a livello ontologico. Ma possiamo davvero, dato il peggio, abbandonarci esclusivamente al riso sterminatore? Una prima risposta a questa domanda può essere trovata nell'atteggiamento nei confronti del rischio in Hans Jonas. A differenza di Rosset, Hans Jonas è un filosofo che non è molto conosciuto solo nel mondo anglosassone. Pertanto, in questo lavoro non ci occuperemo di

⁴² Ivi, p. 50; trad. it. p. 77.

⁴³ Ivi, p. 52; trad. it. p. 79.

⁴⁴ Ivi, p. 52; trad. it. p. 80.

⁴⁵ Ivi, p. 53; trad. it. p. 82.

⁴⁶ Ivi, p. 176; trad. it. p. 278.

⁴⁷ Ivi, p. 175; trad. it. p. 277.

⁴⁸ Ivi, p. 180; trad. it. p. 285.

riassumere, nemmeno per sommi capi, la sua poderosa opera, *Il principio responsabilità* (1979). Daremo attenzione a ciò che concerne, appunto, il peggio, nozione che non è al centro dell'attenzione di Jonas in modo esplicito. Questa disattenzione è coerente con il suo approccio filosofico. Alla luce di quanto detto a proposito del funerale di Anassagora, Jonas, con il suo impianto aristotelico incentrato sui fini della natura e dell'uomo, sarebbe rubricato, nella dicotomia rossettiana, tra i filosofi dell'ordine. D'altra parte, Jonas è stato capace di dettagliare come pochi filosofi le immagini dei disastri connessi al successo tecnologico e al *supersfruttamento* delle risorse naturali.

Vista secondo il peggio la filosofia di Jonas cambia baricentro. Il suo cuore gravitazionale diventa l'euristica della paura, nozione che apre e chiude il suo libro. Davanti alla minaccia assoluta – e tragicamente oramai presente – della specie umana posta dallo sviluppo anomico della tecnica e dell'economia che lo sostiene, l'euristica è uno strumento di ricerca, ed è *della paura* perché è attraverso la paura possiamo individuare qual è la posta in gioco, la nostra stessa esistenza.

La minaccia crea quel turbamento emotivo che precede e stimola il sapere: sappiamo cosa è in gioco soltanto se sappiamo che è in gioco, e la percezione del *malum* ci è infinitamente più facile della percezione del *bonum*. Il *malum* – il *peggio* diremo noi – si intrude nelle nostre esistenze senza che lo cerchiamo, stimolandoci a reagire⁴⁹:

la paura è oggi più necessaria che in qualsiasi altra epoca in cui, animati dalla fiducia nel buon andamento delle cose umane, si poteva considerarla con sufficienza una debolezza dei pusillanimi e dei nevrotici⁵⁰.

Anche in Jonas troviamo un capovolgimento di un principio filosofico classico, quello di Descartes. Se per quest'ultimo bisogna considerare falso ciò che è dubbio, per l'euristica della paura bisogna considerare alla stessa stregua della certezza ciò che è dubbio, se minaccioso. Ritorniamo quindi ad un altro pensiero del peggio infisso negli esseri umani, la cui traccia si potrebbe riscontrare nel detto: *la peggiore delle ipotesi è la migliore delle ipotesi*. Questo principio del peggio non si ritrova solamente in situazioni catastrofiche:

Vedo un quadro: rappresenta un vecchio che avanza per un erto sentiero appoggiato ad un bastone. – Ma come? Non potrebbe darsi che il quadro rappresenti un vecchio che, in quella posizione, sta scivolando indietro lungo il sentiero? Forse un abitante di Marte descriverebbe quel quadro così. Non è necessario che io spieghi perché noi non lo descriviamo nel modo anzidetto⁵¹.

⁴⁹ J. Hans, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main, Insel, 1979 (citerò dall'edizione Surhkamp del 2003), p. 63; trad. it. *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, curato da P.P. Portinaro, Biblioteca Einaudi, Torino, 2002, p. 35.

⁵⁰ Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, p. 389; trad. it. p. 285.

⁵¹ L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, bilingual edition, a cura di P. Hacker e J. Schulte, Basil Blackwell, 1953/2009, § 140; tr. it. *Ricerche filosofiche*, a cura di M. Trincherio, Einaudi, Torino 1967.

Forse si potrebbe invece dire che vi sono delle ragioni, ad esempio, *gestaltiche*. La loro specificazione potrebbe essere dominio della psicologia, delle scienze cognitive o della neurofisiologia: ragioni, insomma, *empiriche*. Ma un caso di questo tipo potrebbe essere anche compreso alla luce del peggio: vediamo il vecchio inerparsi invece che scivolare perché questa è la peggiore delle ipotesi. Essa si riconduce alla *fatica* della vita quotidiana, per di più in quella fase dell'esistenza che apparentemente meglio incarna il peggio, la vecchiaia. Metafora trita e, anche per questo, immediatamente colta.

Un esempio migliore potrebbe essere nelle prime due scene del cortometraggio CAI - BER⁵². Nella prima scena vediamo la protagonista, interpretata da Mariam Al Ferjani, piangere mentre viaggia in un taxi, nella seconda la vediamo ballare contenta in un locale. Nonostante l'assenza di dialogo in entrambe le scene, nel momento stesso in cui vediamo l'attrice che balla contenta capiamo immediatamente che la scena del taxi è qualcosa che accadrà *dopo* nel tempo della storia. L'assunto anche qui è che si va sempre verso il peggio.

La scena del taxi avrebbe potuto rappresentare un momento precedente a quello del locale, abbiamo tutti esperienza di momenti brutti che precedono momenti belli. Eppure, questo non accade: scegliamo, correttamente e inconsapevolmente, il peggio come principio di interpretazione. Ma correttamente rispetto a cosa? Rispetto a come funzionano le narrazioni. Una narrazione, per essere interessante, deve andare verso il peggio. Il peggio guida la comprensione della storia del film e la rende immediata.

Il capovolgimento del principio cartesiano di Jonas è, per Jonas stesso, una *variante* della scommessa di Pascal dove la posta in gioco diventa la catastrofe globale e lo sviluppo incontrollato un calcolo d'azzardo⁵³ (*Hasardrechnung*). Qualche pagina prima ritroviamo il senso di questo azzardo:

Il prendere in mano il proprio sviluppo», il sostituire cioè, confidando nella ragione, l'operare cieco e lento del caso con una pianificazione consapevole e dagli effetti rapidi, ben lungi dall'offrire all'uomo una prospettiva più sicura di successo evolutivo provoca al contrario un'incertezza e un pericolo del tutto nuovi, che crescono nella stessa misura in cui aumenta la posta in gioco e, parallelamente al contrarsi del tempo per conseguire le grandi mete, si priva altresì del tempo di correggere gli errori - ormai inevitabili e non più di poco conto⁵⁴.

L'argomentazione di Jonas prende le mosse dall'idea che la Natura proceda lentamente, per tentativi ed errori, in contrasto con gli esseri umani dell'epoca della tecnica, che invece procedono ad un ritmo *troppo* rapido. Tale assunzione è certamente erronea, si pensi ad esempio all'effetto immediato di un asteroide che, in modo del tutto

⁵² A. Abdelsalam, *CAI - BER*, Egitto, (2021).

⁵³ Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, p. 70; trad. it. p. 40.

⁵⁴ *Ibidem*.

naturale, si schianta sulla superficie terrestre. Nonostante questo, vi è un'idea sottostante, crediamo, che difficilmente si può contestare: è un mero *azzardo*, un pericolo temerario e insensato, *aggiungere caso a caso*. Questa argomentazione è comunque valida anche se, tra caso prima dell'azzardo e caso dopo l'azzardo, o anche tra *hasard* e *hasard*, non c'è in realtà alcuna differenza ontologica. Un colpo di dadi non abolisce il caso, lo esaspera. La differenza, infatti, non sussiste su un piano differente, ad esempio tra artificio e natura, ma sussiste *per noi viventi*. La prospettiva secondo cui noi umani guardiamo sarà forse corta come dice Rosset, ma è *nostra*. Noi siamo inestricabilmente connessi ad essa. Inoltre, potrebbe essere anche vero che le leggi naturali siano contingenti – terminologia che non piacerebbe a Rosset, per quanto condivisa da molti filosofi della scienza – o che, in termini rossettiani, “l'ordine è un momento del disordine”, ma, per quanto ne sappiamo quest'ordine è, *secondo la nostra prospettiva*, stabile: “sfidarlo” ci pone davanti all'azzardo.

Difficile andare oltre, dal punto di vista del peggio, con Jonas. L'euristica della paura è inestricabilmente connessa al principio responsabilità, tanto da essere suo strumento. D'altra parte, il *dovere* è il centro dichiarato del libro, obbiettivo diametralmente opposto a quello di Rosset, il quale distrugge ogni morale. Ciò significa che, al di là del nostro sguardo secondo il peggio, è convinzione di Jonas che per proteggerci come specie dalla catastrofe globale sia necessaria un'etica. Questo fa sì che l'euristica della paura serva a farci comprendere le nostre responsabilità collettive di fronte a ciò che può capitare alle generazioni future⁵⁵. Questo dovere viene famosamente desunto dalla stessa struttura dell'essere: la natura in evoluzione verso la sua stessa consapevolezza, di cui noi umani siamo il vertice. Suicidarci come specie sarebbe quindi un suicidio dell'essere stesso.

Capire come questo investimento jonasiano sulla dimensione del dovere sia un problema, dal punto di vista del peggio, richiede di entrare con maggiore profondità nel discorso sul peggio a partire da una tensione presente nello stesso testo di Jonas. Per Jonas «la preoccupazione per le generazioni future»⁵⁶ è spontanea. La cura dei figli è infatti un esempio in natura di comportamento del tutto altruistico. Questa spontaneità è talmente forte che la legge morale stessa non sarebbe necessaria e ciò basterebbe ad indurci alla cautela.

3. Filosofia della mutilazione

Qual è il peggio? Abbiamo detto che il peggio non ha ordine, ma possiamo caratterizzarlo in qualche modo? Molti potrebbero dire che morire sia la cosa peggiore. A partire da un argomento antico, si potrebbe dire che il peggio immaginato nella

⁵⁵ Ivi, p. 391-392; trad. it. p. 285-286.

⁵⁶ Ivi, p. 172; trad. it. p. 115.

morte non è tanto inesistente, come per Epicuro, ma incongruente da un punto di vista fenomenologico. L'argomento di Epicuro, maestro di Lucrezio (come non ricordarlo in questa sede?), nella *Lettera a Meneceo*, è che

la morte, non è niente per noi, dal momento che, quando noi ci siamo, la morte non c'è, e quando essa sopravviene noi non siamo più. Essa non ha alcun significato né per i viventi né per i morti, perché per gli uni non è niente, e, quanto agli altri, essi non sono più⁵⁷.

L'argomento è ontologico, ma secondo il peggio la morte, la *nostra* morte, ci pone in una situazione in cui la immaginiamo dal *nostro* punto di vista. Questo punto di vista è impossibile, secondo Epicuro, ma il suo argomento non ci impedisce di farlo continuamente. Ci immaginiamo come un punto di vista senza corpo: accanto a chi officia il nostro funerale, all'entrata della fornace che ci cremerà o dentro la bara, oppure accanto alla persona amata mentre dorme in quello che era il nostro letto. L'immaginazione ci porta in posizioni precise: *a sinistra* del prete, oppure *davanti alla fornace* o, infine, *sul lato che dà verso la finestra del letto*. Siamo inestricabilmente legati ad un centro. Al tempo stesso sappiamo che ciò è impossibile e diamo ragione in un certo senso ad Epicuro. Di qui l'incongruenza della nostra immaginazione: ci immaginiamo mutilati del nostro stesso corpo. La mutilazione reale ci risulta invece immediatamente più *facile*, più *congruente* e *intrusiva*. L'idea di perdere un arto ci risulta intollerabile. La mutilazione è il cuore del peggio, cioè Nergal, il dio della mancanza.

Per noi umani è sin troppo facile estendere questa idea oltre i nostri arti, cioè all'idea della distruzione irreversibile di qualcosa che è una parte funzionale della nostra possibilità di esperire. Facile è estenderla alla perdita di una persona cara o della propria casa. Terribile immaginarci senza il nostro contesto sociale, rifugiati o dispersi.

Questo ci illustra meglio il dolore della nostra stessa morte. Immaginiamo, sempre in modo incongruente, la morte dal punto di vista di chi perdiamo: siamo protagonisti di un lutto impossibile. Infine, ciò illustra anche perché la morte è terrorizzante: per quanto incongruente essa è, appunto, la mutilazione totale. Al tempo stesso la mutilazione è più rara del suicidio. Il disturbo dell'identità dell'integrità corporea, conosciuto in inglese come BIID (*Body Integrity Identity Disorder*) ha attratto principalmente l'attenzione dell'etica⁵⁸, non della filosofia della morte. Questo disturbo consiste nel desiderio inteso e insopprimibile di farsi amputare uno o più arti sani, o di essere, ad esempio paralizzati. Ciò che rende

⁵⁷ LM 124–25; trad. it. Epicuro, *Opere*, a cura di M. Isnardi Parente, Torino, UTET, 2013, p. 160.

⁵⁸ C. J. Ryan, «Out on a Limb: The Ethical Management of Body Integrity Identity Disorder», *Neuroethics* 2, (2009) 21–33, p. 21.

misteriosa questa condizione è l'assenza di disturbi psicotici, nonché la totale remissione dei disturbi una volta che l'amputazione è stata effettuata⁵⁹. La letteratura filosofica sul tema si è concentrata, appunto, sulla determinazione dei diritti e delle responsabilità: Diritto del paziente a farsi amputare, responsabilità del personale medico che accetta di "liberare" queste persone. Tale riflessione è resa necessaria dal fatto che alcuni pazienti, esasperati da questa condizione, procedono loro stessi ad eliminare l'arto che non sopportano⁶⁰, con i rischi che si possono immaginare. D'altra parte, non si è mai riflettuto sulla portata filosofica della rarità del disturbo, soprattutto se lo paragoniamo al numero molto più vasto dei suicidi. Per la filosofia dell'amputazione ciò è invece comprensibile. La morte è sì la mutilazione totale, ma è anche, come abbiamo visto, incongruente. È l'aspetto "più epicureo" della morte a rendere più facile il suicidio dell'amputazione. Nella mutilazione vi è invece questa buia domanda: *cosa ne sarà di me se sopravvivo a queste orribili condizioni?*

In modo simile a quanto detto per Jonas la mutilazione illustra nella sua minaccia o, peggio, quando ci coinvolge, i nostri confini: tali confini sono più vasti di quanto noi stessi immaginiamo. Senza pensarci coinvolti in un lutto straziante o rifugiati di guerra, è sufficiente riflettere sull'effetto disturbante dell'essere tra gli ultimi abitanti di un paese sperduto, come famosamente accade in Italia, dove diversi comuni si offrono di pagare fino a 28.000 euro a chiunque voglia trasferirsi, purché giovane⁶¹.

Più persone di quante noi siamo disposti ad immaginare sono legate a noi ed esse, a loro volta, sono legate ad altre persone. Radici che si intrecciano e si connettono, le vite che hanno un ruolo nella nostra vita rischiano, nel loro cessare, di comprometterla per sempre. *No man is an Iland*: si ricorda l'espressione, ma non l'occasione in cui è stata scritta. Dopo essere miracolosamente guarito da una malattia gravissima, John Donne ricorda quando, mentre si torceva nel letto per i dolori, sentì la campana suonare per la morte di un contadino del paese in cui si trovava:

Nessun uomo è un'isola, intero in se stesso; ciascuno è un pezzo del continente, una parte dell'oceano. Se una zolla di terra viene portata via dal mare, l'Europa ne è diminuita, così come lo sarebbe un promontorio, così come lo sarebbe la dimora di un tuo amico o la tua; la morte di qualsiasi uomo mi diminuisce, perché sono preso nell'umanità (*I am involved in Mankind*), e perciò non mandar mai a chiedere per chi suona la campana; essa suona per te⁶².

⁵⁹ S. Noll – E. Kasten, «Body integrity identity disorder (BIID): How satisfied are successful wannabes», *Psychology and Behavioral Sciences*, 3, 6 (2022), 222 – 232.

⁶⁰ Noll – Kasten, «Body integrity identity disorder», art. cit., p. 223.

⁶¹ H. Coffey, Italian villages to pay millennials up to €28,000 to move there. *Independent*. <https://www.independent.co.uk/travel/news-and-advice/italy-village-millennials-pay-move-b1883193.html>, 13 luglio 2021, ultimo accesso 1 luglio 2022.

⁶² J. Donne, *Devotions Upon Emergent Occasions*, ed. with commentary by A. Raspa, New York, Oxford University Press, 1987, p. 17; traduzione mia.

In questo senso possiamo vedere anche quella che è la più grande sfida posta da Jonas rispetto al peggio, quell'unico caso che è sufficiente, secondo Jonas, a infrangere il dogma ontologico della filosofia contemporanea, dogma che proibisce di derivare l'essere dal dover essere, cioè «il neonato, il cui solo respiro rivolge inconfutabilmente un «devi» all'ambiente circostante affinché si prenda cura di lui»⁶³.

Se è appunto vero che nessun umano è un'isola, il non prendersi cura di un neonato finirebbe per essere un'esperienza mutilante. Oppure, sarebbe il comportamento di un essere umano che è già da tempo resecato dal resto del *Mankind*. Essere mutilato e mutilante, diluvio che devasta la terra, sarebbe qualcuno sempre più verso il niente. Non abbiamo quindi bisogno del senso del dovere di cui ci parla Jonas. Anzi, potremmo vedere il senso del dovere come quella forza – debole – che cerca di ristabilire una connessione che in realtà sarebbe spontanea. Oppure, ancora peggio, potremmo considerare il dovere – soprattutto se teniamo in conto della prospettiva in fondo kantiana di Jonas⁶⁴ – come qualcosa che espone a mutilanti *azzardi*. Per Derrida l'enfasi kantiana nella *Metafisica dei Costumi* sulla legge del taglione, per cui vale “*l'occhio per occhio, il dente per dente e la vita per la vita*” – solo modo per Kant di determinare con precisione e in modo non arbitrario la punizione – non è altro che l'imperativo categorico stesso in quanto tale⁶⁵.

Similmente al caso del neonato, la connessione che abbiamo con generazioni future non è necessariamente deontica, essa ci riguarda per il *sensu* stesso delle nostre azioni. Questo vale in modo lampante per coloro che scrivono. Che senso ha scrivere in un pianeta senza umani? Ma, sempre secondo il peggio, in molti, anche non scrittori, si domandano del senso della propria attività in un mondo che potrebbe finire nel giro di poche generazioni. Un'incongruenza dell'immaginarsi morti, certo, ma anche in questo caso non riusciamo ad evitare di immaginarci connessi alle future generazioni.

La vita del rifugiato ci insegna che ciò che ci può essere resecato non è solo la nostra connessione con i nostri arti o altri, ma anche con il nostro paese, con la nostra lingua. Analoga è in questo senso la condizione dello sfruttato. L'alienazione è una perdita di realtà del lavoratore, distruzione irreversibile della nostra libera possibilità di esperire:

Come nella religione l'attività propria della fantasia umana, del cervello umano e del cuore umano, agisce sull'individuo indipendentemente dall'individuo, cioè come un'attività estranea, divina o diabolica, così l'attività

⁶³ Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, p. 235; trad. it. p. 163.

⁶⁴ E. Pommier, «Life and Anthropology: A Discussion between Kantian Criticism and Jonasian Ontology», *Giornale Critico di Storia delle Idee*, 14 (2015) 123-136, p. 123.

⁶⁵ J. Derrida, *Séminaire: La peine de mort*, Paris, Galilée, vol. II, 2015 cit. in Krell, David Farrell, «From Cruelty to Grausamkeit: Derrida's Death Penalty Seminar», *Research in Phenomenology*, 47, 2 (2017) 263–296, p. 269.

del lavoratore non è sua attività propria. Essa appartiene a un altro, è la perdita di se stesso⁶⁶.

Come abbiamo detto non c'è limite al peggio, la mutilazione crea un limite solo nella minaccia oppure *ex post*. La catastrofe allora non è altro che la mutilazione generalizzata. La catastrofe è quell'evento che è imprevedibile nel suo svolgersi, che coinvolge indiscriminatamente un gruppo di individui e infligge loro un danno irreversibile o, meglio, mutilante. È importante sottolineare che l'imprevedibilità della catastrofe è tale *nel suo svolgersi*. In questa distruzione indiscriminata e imprevedibile sta il suo effetto traumatizzante. Questo non significa che le catastrofi non possono essere previste e, in questo, ha certamente ragione Jonas: alcune catastrofi possono essere predette. Soprattutto, la posta in gioco dovrebbe indurci alla cautela, anche se essa, secondo il peggio, non ci obbliga:

l'immaginazione stessa si ritrae con orrore davanti alla prospettiva dell'uccisione di massa che accompagneranno una tale situazione di si salvi chi può [...] Come dopo questo un residuo dell'umanità ricominci da capo su una terra devastata sfida ogni speculazione⁶⁷.

L'imprevedibilità dello svolgersi della catastrofe è esattamente l'effetto del *si salvi chi può*. Abbiamo visto come però il dovere non ci aiuti. Inoltre, bisogna dire che *non c'è più tempo*. A più di quarant'anni della pubblicazione del *Principio responsabilità*, appare sempre più chiaro, di giorno in giorno, quanto il problema non sia più delle generazioni a venire, ma di quelle ora in vita. La filosofia del peggio non può occupare il suo tempo né sulla riflessione sul dovere, né perdersi nel risostenerlo. Dobbiamo capire invece come evitare, o forse, più modestamente, arginare la catastrofe, non possiamo permetterci di certo di filosofare sul peggio.

Scrivo questo saggio il giorno di un lugubre anniversario, il pogrom di Leopoli del primo luglio del 1941:

Kurt Lewin, un sopravvissuto, ha lasciato un resoconto dettagliato di ciò che gli è successo in una prigione e ha descritto "percosse feroci sia da parte di tedeschi che di ucraini" [...] Un ucraino si è particolarmente impresso nella memoria di Lewin. Elegantemente vestito con una camicia splendidamente ricamata, picchiava gli ebrei con un bastone corazzato. Strisce di pelle volavano ad ogni colpo, a volte un orecchio o un occhio. Quando il suo bastone si

⁶⁶ K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, a cura di B. Zehnpfennig, Leipzig, Felix Meiner, 2005, p. 60; trad. it. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, a cura di F. Andolfi e G. Sgro', Salerno, Orthotes, 2018, p. 136.

⁶⁷ Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, p. 252; trad. it. p. 180.

ruppe, l'uomo scelse un pezzo di legno più pesante con cui picchiare a morte un'altra persona ancora⁶⁸.

Rosset ci insegna la *pietà tragica*; la filosofia del peggio non può che far sua questa lezione. Cosa ci importa, nel rischio di sterminio su scala globale, cioè di una mutilazione estesa a livello planetario, di dove siano i torti e le ragioni? Se Rosset trova nell'*hasard* la sua *parola magica*, Wittgenstein invece era alla ricerca della *parola che salva* (*Das erlösende Wort*). Ricerca che Wittgenstein descrive usando l'immagine di quando si ha un pelo sulla lingua⁶⁹. Lo si sente, ma non si riesce al liberarsene. Secondo James Klagge questa ricerca è legata alla capacità di fermarsi:

Questa è la parola erlösende: “Genug!” – “Basta!” O meglio, la parola *erlösende* è ciò che ci fa fermare. La tentazione di spingersi oltre “ha appesantito in modo intangibile la nostra coscienza”. [...] Basta spiegare, giustificare, definire⁷⁰.

Questo “basta”, nella situazione in cui siamo, acquista un valore differente: esso si pone in un equilibrio tragico e precario tra filosofia e prassi. La citazione dal *De rerum natura* su cui Rosset fonda la sua filosofia della cura tragica è incompleta. Lucrezio chiede infatti al politico Memmio “basta”, cioè *pace* in una situazione in cui Roma è in guerra sia dentro sia fuori i suoi confini. Supplica così Venere:

Stringiti a lui, mentre giace,
dea, con l'intatto tuo corpo, versagli dalla tua bocca
dolci parole, implorando, inclita, per i romani
una pacifica tregua⁷¹.

⁶⁸ P. Cockburn, To see what Ukraine's future may be, just look at Lviv's shameful past. *Independent*. <https://www.independent.co.uk/voices/commentators/to-see-what-ukraine-s-future-may-be-just-look-at-lviv-s-shameful-past-9178968.html?amp>, 9 marzo 2014, ultimo accesso 1 luglio 2022.

⁶⁹ J. C. Klagge, *Wittgenstein in Exile*, MIT Press, 2010, p. 125.

⁷⁰ Ivi, p. 128; traduzione mia.

⁷¹ Lucretius 1.37–40; trad. it op cit, p. 49.

Bibliografia

- Amir, L., *The Legacy of Nietzsche's Philosophy of Laughter*, Routledge, 2021.
- Derrida, J., *Séminaire: La peine de mort*, Paris, Galilée, vol. II, 2015.
- de Vaan, M., *Etymological Dictionary of Latin and the Other Italic Languages*, Leiden, Brill, 2011.
- Epicuro, *Opere*, a cura di M. Isnardi Parente, Torino, UTET, 2013.
- Hartzell-Nichols, L., «From 'the' Precautionary Principle to Precautionary Principles», *Ethics, Policy & Environment*, 16, 3, (2013) 308-320.
- Jonas, H., *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main, Insel, Suhrkamp, 2003; trad. it. *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, curato da P.P. Portinaro, Torino, Einaudi, 2002.
- Kasak, E. – R. Veede, «Understanding Planets in Ancient Mesopotamia», *Folklore* 16, (2001), 9–33
- Klagge, J. C., *Wittgenstein in Exile*, MIT Press, 2010, p. 125.
- Krell, D. E., «From Cruelty to Grausamkeit: Derrida's Death Penalty Seminar», *Research in Phenomenology*, 47, 2 (2017) 263–296.
- Lucrezio, *La natura*, traduzione di B. Pinchetti, Milano, BUR, 1976.
- Marx, K., *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, a cura di B. Zehnpfennig, Leipzig, Felix Meiner, 2005; trad. it. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, a cura di F. Andolfi e G. Sgro', Salerno, Orthotes, 2018.
- Noll, S., – Kasten, Erich, «Body integrity identity disorder (BIID): How satisfied are successful wannabes?», *Psychology and Behavioral Sciences*, 3, 6 (2022), 222 – 232.
- Pommier, E., «Life and Anthropology: A Discussion between Kantian Criticism and Jonsonian Ontology», *Giornale Critico di Storia delle Idee*, 14 (2015) 123-136.
- Reynolds, F., «Unpropitious Titles of Mars in Mesopotamian Scholarly Tradition», in J. Prosecký (ed.), *Intellectual Life of the Ancient Near East: Papers Presented at the 43rd Rencontre assyriologique internationale*, Academy of Sciences of the Czech Republic Oriental Institute, Prague, 1998, 347-58.
- Rosset, C., *Logique du pire: Éléments pour une philosophie tragique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1971; trad. it. *Logica del peggio*, Milano, Longanesi, 1971.
- Ryan, C. J., «Out on a Limb: The Ethical Management of Body Integrity Identity Disorder», *Neuroethics* 2, (2009) 21–33.
- Steel, D., *Philosophy and the Precautionary Principle*, Cambridge University Press, 2014.
- Verderame, L., «The sea in Sumerian literature», *Water History*, 12, (2020), 75–91.
- Wittgenstein, L., *Philosophical Investigations*, bilingual edition, a cura di P. Hacker e J. Schulte, Basil Blackwell, 1953/2009; tr. it. *Ricerche filosofiche*, a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1967.