

**Ágnes Heller: la scelta esistenziale come condizione
di un'etica della personalità.
Il rapporto con Kierkegaard.**

*(Ágnes Heller: The Existential Choice as a Condition of An
Ethics of Personality:
The Relationship with Kierkegaard)*

VITTORIA FRANCO

Abstract:

This essay concerns the period when Ágnes Heller writes her Theory of Moral, between 80s and 90s, after she emigrated to Australia and USA. Then she reconsiders her theory of modernity and refuses the interpretation of Marxism as a philosophy of history on behalf of the existential choice inspired by Kierkegaard. The choice of oneself as a good and decent person becomes the foundation of ethics, and a related individual who cares about others becomes the moral subject. She presents a peculiar definition of the good person, following the Platonic Gorgia where Socrates speaks about the good person as the one who prefers to suffer an injustice rather than to commit it. As a result, her ethics of personality becomes an ethics of responsibility. However, he does not abandon completely Kantian categories as autonomy and practical reason, which are reinterpreted according her own project.

Keywords: Heller, Kierkegaard, Kant, autonomy, existential choice, personality

Abstract:

Il saggio si occupa del periodo durante il quale Ágnes Heller costruisce la sua Teoria della morale in 3 volumi, gli anni '80 e '90, dopo l'emigrazione prima in Australia e poi negli USA. Lei rivede la sua concezione della modernità e, sul piano etico e filosofico, matura la svolta dalla filosofia della storia marxiana alla scelta esistenziale ispirata a Kierkegaard. La scelta di se stessi come persone buone e perbene costituisce il fondamento dell'etica e soggetto morale diventa l'individuo in relazione che si fa carico dell'altro. Peculiare è la sua definizione della persona buona come quella che preferisce subire un torto piuttosto che commetterlo, secondo la definizione socratica che si ritrova nel Gorgia di Platone. Il tutto contribuisce a definire la sua etica della personalità come etica della responsabilità. In tale quadro anche alcune categorie kantiane, come autonomia o ragion pratica, vengono reinterpretate e rese coerenti col suo progetto.

Parole chiave: Heller, Kierkegaard, Kant, autonomia, scelta esistenziale, personalità

Alla domanda su quale fosse il filosofo più amato Ágnes Heller rispondeva: «Quello da cui ho imparato di più è Kierkegaard; fra coloro che amo vi sono Platone, Aristotele, Spinoza, Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, Heidegger. Ma Kierkegaard è quello a me più vicino, io penso insieme con lui; certo, Kant è forse il più grande filosofo, Platone rappresenta l'inizio di tutti noi, ma Kierkegaard è come un amico speciale, come lo è Leibniz» (Heller, intervista 1995: 600). Così la filosofa svelava una parte importante della sua biografia intellettuale e la sua passione per il filosofo danese: Kierkegaard è come un «amico speciale»; «io penso insieme con lui». Credo che in quel "pensare insieme" consista il segreto del rapporto intenso che ha segnato il nuovo

pensiero che Ágnes Heller ha preso a elaborare dopo l'emigrazione a cui fu costretta con la sua famiglia nel 1977, avendo perso il posto di lavoro all'Università di Budapest e trovandosi nell'impossibilità di pubblicare nel suo Paese, l'Ungheria, nella quale dominava l'ideologia del marxismo "ortodosso" ispirato dall'URSS. Subì, in sostanza, una sorta di condanna per ereticità rispetto all'ortodossia vigente alla quale non si acconciò mai. Il suo marxismo del periodo ungherese fu infatti sempre segnato da una buona dose di eccentricità e le sue ricerche contrassegnate da un filo che non venne mai meno: l'individualità ricca di sentimenti e di bisogni¹. Sicuramente anche l'insegnamento di Lukács l'aveva guidata in questa ricerca.

1. L'emigrazione e la fine delle grandi narrazioni

Con l'arrivo in Australia – il suo primo approdo da emigrante – ha inizio una metamorfosi profonda del suo pensiero, che sfocerà in quella che possiamo definire *la svolta* da Marx a Kierkegaard. Il passaggio cruciale è l'abbandono delle grandi narrazioni, compresa quella marxista; è la rottura con la filosofia della storia, descritta come «il rifiuto dell'illusione di occupare un posto privilegiato nella storia, di conoscere la verità e il futuro». La conseguenza teorica di tale rottura è il riportare al centro dell'indagine quell'individualità ricca, ormai libera dagli orpelli sociologici e antropologici che per lunghi anni ne avevano mascherato il carattere squisitamente filosofico ed etico e – questo è il suo nuovo convincimento - «se si considera seriamente l'etica, allora non si può accettare il punto di vista della posizione privilegiata nella storia del mondo» (Heller, intervista 1995: 554).

È a questo punto che compare Kierkegaard. Proprio come l'elaborazione filosofica di quest'ultimo era stata una reazione all'hegelismo imperante alla sua epoca, per Heller l'avvicinamento al

¹ Ho svolto una trattazione più diffusa di questa fase nel mio *Ágnes Heller, interprete e testimone del '900* in "Iride. Filosofia e discussione pubblica", 88, 2019.

suo pensiero rappresenta la reazione al marxismo interpretato come filosofia della storia.

Il filosofo danese non era certo assente dalla sua formazione. Era stato fra gli ispiratori del suo maestro Lukács nella fase giovanile premarxista² e lei stessa gli aveva dedicato non poca attenzione nelle sue lezioni e nei suoi studi. È del 1965 un saggio su *L'estetica e la musica in Kierkegaard* e di poco più tardi (1971) la prefazione a una traduzione di *Aut-Aut*, in cui Marx e Kierkegaard venivano posti in alternativa, aut-aut: «O ha ragione Marx o ha ragione Kierkegaard. O esiste un progresso nella Storia, l'abolizione dell'alienazione e il mondo "umano" ci attende in futuro (quando non ha importanza) o altrimenti Kierkegaard è l'unico vero filosofo moderno, poiché in quest'ultimo caso tutto dipende da come scegliamo di essere» (Heller 2016: 32–33)³, Marx o Kierkegaard, *either-or* era la frase di chiusura. All'epoca l'alternativa cadeva a favore di Marx e Kierkegaard era un filosofo da combattere. Ma «se viene meno la grande narrazione, non resta che Kierkegaard, non c'è altra possibilità», precisa un paio di decenni più tardi (Heller, intervista 1995: 572).

La svolta verso Kierkegaard è dunque una conseguenza della fine delle grandi narrazioni e, soggettivamente, del ritorno all'etica, che era stato il suo piano di ricerca privilegiato negli anni '50, prima e subito dopo la rivoluzione del '56, che per lei costituì uno spartiacque biografico e intellettuale fondamentale. Aveva infatti attivamente parteggiato per le idee riformatrici di Imre Nagy e questo le comportò nel 1959 l'espulsione dal Partito e dall'Università e il divieto di pubblicare per 5 anni. Era iniziato così uno dei periodi per lei più difficili. Nell'impossibilità di pubblicare, prese a scrivere "per se stessa". È di quest'epoca (1958-'59) il suo libro sull'etica di Aristotele, che sarà

² Vedi fra gli altri Lukács 1972; Id. 1985.

³ Il saggio *Kierkegaard o Marx: Aut-Aut* è ora inserito nella raccolta *Brevi ritratti di storia dell'etica* pubblicata nel 1976 in ungherese.

pubblicato in ungherese solo nel 1966 (*L'etica aristotelica e l'ethos dell'antichità*). In quel periodo lavorò anche alla raccolta delle sue lezioni sull'etica tenute all'Università nel '57, prima di essere licenziata. Una selezione di quelle lezioni fu poi pubblicata nel 1970 col titolo *Dall'intenzione alle conseguenze*. Aveva scelto di occuparsi di etica già nella sua Tesi di dottorato, dedicata allo scrittore russo Nikolai Černyševskij, il cui romanzo *Che fare?* aveva ispirato uno scritto di Lenin. La Tesi divenne poi un libro col titolo *La concezione etica di Černyševskij. Il problema dell'egoismo razionale* (1954). L'autrice vi sosteneva la centralità dell'individuo nell'agire: esso non può scomparire, fagocitato dal soggetto collettivo, che sia il Partito o la classe. «Ogni azione etica trova la sua origine negli individui, nelle loro esperienze sociali, riflessioni, intenzioni, ovvero, nei loro personali movimenti», sosteneva (Heller 2016: 23).

Quando negli anni '80 e '90 concepisce un nuovo progetto di etica ha pertanto già maturato la svolta più importante della sua vita di filosofa e può condurre le sue elaborazioni sull'individuo come soggetto etico con strumenti radicalmente rinnovati e in un contesto teorico descritto come postmoderno e postmetafisico: Kierkegaard è stato assunto come guida, o meglio – per usare il suo linguaggio – come “stampella”. Vorrei chiarire subito che – come si vedrà - nella mia lettura Kierkegaard è soprattutto un ispiratore e che non vi è un'adesione totale al suo pensiero, peraltro multiforme. Heller ne usa delle categorie, delle rappresentazioni, e le reinterpreta in modo da renderle coerenti con la *sua* costruzione etica che, oltre che postmetafisica, è anche post-teologica o non religiosa in senso più stretto, e dunque non del tutto compatibile con l'impianto kierkegaardiano. Come riconosce nell'autobiografia filosofica scritta per i suoi ottant'anni, «era Kierkegaard la mia ispirazione, il mio punto di partenza. Mi sono affidata a lui per molte cose, ma ho anche modificato la sua concezione» (Heller 2016: 126).

2. Il nuovo progetto: la trilogia sull'etica

Il suo nuovo progetto, concepito in tre parti e intitolato *Teoria della morale*, vede la luce fra il 1988 e il 1996⁴. Si tratta di un'opera complessa, che racchiude il suo nuovo pensiero, il cui nocciolo è rappresentato al meglio in *Un'etica della personalità*, il terzo volume apparso a quasi dieci anni di distanza dal secondo, *Filosofia della morale*. Nei tre volumi gli stessi temi vengono affrontati da prospettive differenti. Ma, prima di occuparci dei termini delle questioni generali e specifiche che vengono poste nelle tre parti, è interessante capire la ragione di quel lungo lasso di tempo che intercorre fra i due ultimi volumi. Inizialmente, la terza parte doveva essere una sorta di *paideia*, di teoria dell'uomo totale, ma rischiava di diventare pedante e l'autrice doveva capire come uscire dall'*impasse* in cui si trovava, non tanto sul piano dei contenuti quanto rispetto alla forma da adottare, alla scelta narrativa. Sospese pertanto il progetto e riprese la sua riflessione sulla teoria della storia, dedicandosi a quella che sarebbe diventato *A Philosophy of History in Fragments*⁵. Quando tornerà a *Teoria della morale* avrà approfondito idee filosofiche – specialmente, il tema della modernità e della contingenza – ma soprattutto avrà fatto un esperimento stilistico. Si tratta, infatti, di un testo "scomposto", disarticolato, modulare, frammentario. Solo dopo questo proficuo *excursus* poté tornare alla trilogia sulla morale. Aveva capito come dare alla sua ultima parte una struttura originale con una triplice forma: una lezione su Nietzsche e il *Parsifal* wagneriano, un dialogo fra giovani studenti che si richiamano a Nietzsche, a Kant e a Kierkegaard, e una corrispondenza fra la giovane studente di letteratura inglese Fifi e

⁴ Vedi Heller 1994; 1997; 2018. Heller considererà parte integrante di questo progetto anche Heller 1990.

⁵ Vedi Heller 1993, ora in traduzione presso l'editore Castelvecchi.

sua nonna, personificazione della saggezza. Ma veniamo alla sostanza dell'opera.

Si può trovare la chiave del ragionamento che sta alla base dell'intero nuovo progetto nascosta in una nota della sua *Introduzione a Etica generale*, nella quale l'autrice richiama due insigni eticisti come Kurt Baier e Stephen E. Toulmin, i quali, rispetto a domande ultime quali: "Perché dovremmo essere morali?" o "Perché dovremmo fare la cosa giusta?", ricadevano l'uno nel determinismo, l'altro nella delega alla sfera religiosa con risposte del tipo: "Perché questa è la volontà di Dio". Come evitare tali soluzioni insoddisfacenti è il problema a cui Heller intende lavorare. «Io credo – sostiene – che se noi accettassimo come problema fondamentale della filosofia morale quello che viene formulato con la domanda "Le persone buone esistono – come sono possibili?", potremmo affrontare questo problema in modo filosofico, senza fare appello alla sfera religiosa, e potremmo contemporaneamente liberare la filosofia morale dalla trappola del determinismo» (Heller 1994: 52 [nota 4]). È il rovesciamento dell'impostazione etico-filosofica classica.

Il nucleo del suo progetto sta in quella domanda, la cui sostanza consiste nella necessità di accompagnare la riflessione sugli universali (che cos'è *bene* o che cos'è *giusto*) con quella che riguarda il problema del *chi* è che li mette in pratica, delle persone concrete che incarnano la morale e agiscono moralmente. È impossibile cioè pensare gli universali senza presupporre che l'affermazione "le persone buone esistono" sia vera, non fosse altro che perché essa corrisponde a un'evidenza empirica. Vedremo più avanti le implicazioni e il senso di tale affermazione. Per ora, si sta cercando di rilevare le questioni generali che Heller intende affrontare, la più importante delle quali è *come costruire un'etica autofondata senza rinvio ad altro che al soggetto morale stesso*. «Il fondamento dell'etica non è altro che la per-

sona onesta», ripete con l'intento di piantare un pilastro fondamentale della nuova costruzione morale.

Nella sua etica postmetafisica il problema della fondazione infatti non scompare, ma muta la prospettiva, il *come* affrontarlo. «Dal momento in cui i principi morali persero il loro carattere scontato (come *apriori* sociali o comandamenti divini), non fu più sufficiente concentrarsi semplicemente sul come della loro osservanza. I principi stessi dovevano essere fondati», scrive (Heller 1994: 35). Lei ritiene che si debba spostare l'elemento fondativo da entità terze – che sia Dio, la natura o la Ragione – al soggetto morale medesimo. Siamo noi, donne e uomini che abitiamo questo mondo, «che viviamo e che abbiamo paura, che desideriamo e che soffriamo», siamo noi i soggetti delle norme morali, del discorso morale e delle obbligazioni morali. È questo un risultato del moderno e del postmoderno e costituisce il presupposto teorico della costruzione etica helleriana. Lei rifiuta come slogan espressioni del tipo "Dio è morto", però la sostanza è chiara: se viene a mancare l'autorità morale dei comandamenti, come si giustificano i principi morali?

Nel discorso generale sull'etica ha un ruolo importante la storicità, le trasformazioni che la *struttura* della morale ha subito nella modernità. Questa si è sempre di più «fissata nella forma della universalizzazione, della pluralizzazione e della individualizzazione» (46). Sono, se si vuole, le tre caratteristiche incarnate dalla filosofia morale kantiana. Paradossalmente, ad esse Heller non intende rinunciare, anche se critica la forma nella quale Kant le aveva presentate con la sua Legge Morale. Avendo preso la decisione di aderire alla scelta esistenziale di Kierkegaard, non poteva non rinnegare questo aspetto dell'etica formale kantiana.

3. La critica dell'etica del dovere, Kierkegaard, il nuovo soggetto morale

Kierkegaard aveva spiegato chiaramente le ragioni della sua contrarietà all'etica del dovere: «L'errore è che l'individuo viene posto in un rapporto esteriore col dovere. L'etica viene determinata come dovere, il dovere come una somma di singoli postulati: individuo e dovere stanno uno fuori dell'altro come degli estranei. Una vita per il dovere come questa è brutta e assai noiosa, e se l'etica non avesse un rapporto molto più profondo con la personalità, sarebbe assai difficile sostenerla di fronte all'estetica» (Kierkegaard 1977: 133) Il dovere è piuttosto un «compito per la personalità» e il «vero individuo etico non ha il dovere fuori di sé, ma in sé». E Heller precisa: «Dopo essersi scelti esistenzialmente, non si deve necessariamente porre la propria contingente unicità sotto la pressione di una legge morale universale e nemmeno si deve soffrire sotto il pesante giogo di rigorosi imperativi universali» (Heller 1997: 42). Il dovere è insito nella personalità, che è unica.

Ecco perché quella duplice domanda che Heller pone in partenza - "le persone buone esistono. Come sono possibili?" - diventa importante: perché si presenta come la nuova leva della filosofia morale, che scalza tutte le altre, compresa la kantiana ragione legislatrice, senza tuttavia rinunciare al pluralismo e alla universalità, pur enfatizzando il carattere individuale della scelta morale. Intende infatti correggere quello che considera uno dei massimi deficit della filosofia morale universalistica che fa riferimento alla Ragione universale: il fatto che essa non tiene conto dell'unicità di ogni individuo. Ma com'è possibile tenere insieme universalità e individualità? È nella ricerca di una risposta a questa domanda che Heller trova sostegno in Kierkegaard, proprio per la sua valorizzazione dell'unicità dell'individuo e della sua autonomia. Ma torniamo alla storicità.

Essa ha anche un ruolo nel determinare il "chi siamo". Chi è l'essere della modernità? E com'è possibile la persona buona oggi, nella situazione storica data? Ecco che si fa strada la nozione di *situatezza*, dell'essere situati in un contesto: sociale, di costumi, di norme e regole date. Ciò spiega la ragione per la quale Heller attribuisce importanza al concetto hegeliano di *Sittlichkeit*, l'insieme dei costumi morali di un mondo determinato. Nessuna vita umana è possibile senza osservare certe regole e certe norme. Queste si possono cambiare e di fatto mutano, ma devono essere riconosciute come esistenti ed effettive, come oggettivamente costitutive di un tessuto di comunità dentro il quale il soggetto morale prende decisioni.

Universalità e situatezza devono poter andare insieme. È questa un'altra sfida di un'etica postmetafisica: non c'è eternità al di là dell'orizzonte della nostra coscienza storica. Piuttosto che di natura umana si deve pertanto parlare – come fa Hannah Arendt, verso la quale l'autrice riconosce il suo debito – di «condizione umana» e questa deve costituire un retroterra ontologico a partire dal quale sia possibile rispondere a quella domanda fondamentale che sappiamo essere "le persone buone esistono - come sono possibili?". Non si possono porre infatti interrogativi morali che «come membri partecipi di una particolare condizione umana condivisa da tutti» (Heller 1994: 49).

Sul piano storico e concettuale, si può parlare di condizione umana dal momento in cui la «regolazione sociale» si sostituisce alla «regolazione istintuale» e inizia la storia dell'autoincivilimento. Vengono allora ad esistenza il bene e il male: la «distinzione tra bene e male (l'etica) è la condizione del mondo» (82), giacché nessuna vita umana è possibile senza la distinzione fra bene e male, sostiene la filosofa sulla scia di Kierkegaard.

Un tratto importante del modo in cui Heller descrive la condizione umana moderna sono due dimensioni: la considerazione

dell'esperienza personale come il risultato del ricongiungersi di due *a priori*, quello genetico e quello sociale, e il fatto che ogni persona è gettata in una particolare società dalla casualità della nascita. «La coscienza della modernità è anche l'autocoscienza della contingenza dell'uomo», scrive. Nella modernità la combinazione delle due dimensioni sottrae l'individuo alla predestinazione sociale. L'individuo contingente è però anche quello che non può più godere della certezza della tradizione; che è consapevole del fatto che si vive in un contesto sociale non più gerarchizzato, in cui si è consumata la distruzione/decostruzione dell'universo sociale premoderno e si è prodotta la dissoluzione delle tavole di valori tradizionali e delle loro gerarchie. È coscienza dell'«essere gettati nel mondo». La contingenza consiste nel nascere come fascio di possibilità privo di *telos*, «privo di un fine socialmente preformato». L'individuo non nasce pre-destinato, ma può – *deve* – destinare se stesso. È come una busta senza indirizzo; può scegliere la sua destinazione scrivendo lui l'indirizzo sulla busta. Individuo contingente è insomma colui che acquisisce la libertà di progettare il proprio destino e di scegliere chi e che cosa essere. Può cioè compiere una scelta che non era nella disponibilità dell'individuo tradizionale, il quale riceveva il suo *telos* come regalo alla nascita; che era orientato da precetti e virtù che gli apparivano eterni e imm modificabili. Contingenza è, inoltre, *essere gettati nella libertà*, cioè nel *Nulla*, sostiene Heller riecheggiando formule esplicitamente esistenzialiste. “Nulla” nel senso che – non disponendo più di un *telos* predeterminato – «si cammina su una corda tesa sull'abisso»; sono venuti meno binari predisposti, si vive nell'incertezza. Nella dialettica fra essere e nulla emerge però, hegelianamente, il *divenire*, la possibilità di divenire ciò che si è; «si è nulla per divenire». In termini aristotelici, divenire se stessi significa «attualizzare la mia *dynamis* (potenza), quale *mio telos* (fine o scopo)» (Heller 1997: 24). Questa nuova tipologia di *telos* diventa la negazione della pre-destinazione e

il fulcro della scelta esistenziale ispirata a Kierkegaard. La formula esistenzialista dello "scegliere se stessi" può essere considerata come una descrizione della forma di esistenza tipica della modernità. Siamo tutti esseri contingenti che possono superare lo stato di contingenza attraverso la scelta esistenziale. È questa una condizione comune.

Casualità, contingenza, scelta di se stessi sono dimensioni dell'individuo moderno che fanno da premessa storico-teorica alla hellenica etica della personalità, come vedremo. «La persona moderna deve scegliere il contesto e il *telos* della sua vita – deve, cioè, scegliere se stessa» (23). È – occorre ribadirlo – questa formula dello scegliere se stessi che fa da premessa a un'etica possibile nell'epoca della postmetafisica. La scelta costituisce il salto dalla mera contingenza all'individualità e alla personalità. E questa scelta esistenziale risulta essere la fondazione del sé.

Si entra così nel cuore dell'elaborazione etica di Ágnes Heller: poter destinare se stessi implica la possibilità di esercitare sia il libero arbitrio che l'essere autonomi, due status che, seppur collegati, tuttavia non coincidono, giacché hanno differenti referenti: il libero arbitrio ha come referente l'azione, l'autonomia si riferisce invece alla persona, al suo carattere. Se parliamo non di autonomia in generale, ma di autonomia morale, è necessario riconoscere che questa *non può* essere assoluta e che la libertà morale può continuare a sussistere anche in presenza di innegabili e insopprimibili determinazioni esterne. Una completa e totale autonomia morale implicherebbe la determinazione di tutti gli atti da parte della libertà: «Se esistesse un essere morale completamente autonomo, tutte le azioni rilevanti di questa persona sarebbero completamente autodeterminate» (Heller 1994: 123). L'autonomia umana perciò non può che essere *relativa, deve* essere relativa, pur restando autentica autonomia. L'autonomia morale relativa si accompagna a un'*eteronomia morale relativa*. Questo perché non c'è autonomia morale se non all'interno della *Sittlichkeit*,

come già sappiamo: «La moralità non ha altro *locus* che non sia la *Sittlichkeit*; è l'atteggiamento che gli individui assumono nel contesto della vita etica di una comunità» (127). Essa significa mettere in atto impegni normativi, dare attuazione a valori e norme accettati come validi: «Ci si impegna, ci si coinvolge e si fa ciò che ci si era impegnati a fare. Si agisce con gli altri, per gli altri, contro gli altri» (128).

Tali collegamenti fra *Sittlichkeit*, *autonomia* ed *eteronomia* non assolute, ma relative, sono importanti anche per capire con che tipo di individuo abbiamo a che fare. Non è l'individuo come superuomo di Nietzsche, che risponde soltanto a se stesso e alla sua "coscienza buona" e finisce per essere un individuo divinizzato, dal momento che «se non ci sono né dei né norme, io sono dio». E Heller precisa: «La coscienza buona è privata quando le altre persone vengono usate come meri strumenti per la piena autorealizzazione dell'Io. In questo caso l'Io si autocostruisce come superuomo. Ma a questo Io divinizzato manca il principale attributo di Dio: l'immortalità» (203). In realtà, nel processo di deificazione si nasconde la paura della morte.

Il superuomo nietzschiano è un ottimo esempio della critica di un certo individualismo che percorre tutta la nuova elaborazione etica helleriana; individualismo inteso in questo caso come rivendicazione di sovranità e autonomia assolute. La voce della coscienza suggerisce, certo, che tu risponda a te stesso, però mai *soltanto* a te stesso, essendo l'agire etico situato in una *Sittlichkeit*, luogo a cui presiedono norme e regole assunte come valide e relazioni insopprimibili. Il venir meno del riconoscimento di tale tessuto relazionale fa venir meno anche il carattere morale dell'azione giacché «se si risponde soltanto a se stessi, e a nessun tipo di autorità morale esterna, "rispondere a se stessi" non comporta, ma piuttosto esclude, la riflessione morale» (200). La morale ha invece bisogno dell'interazione, della relazione interattiva con l'altro. L'interazione è una dimensione insopprimibile della morale intesa come una sfera di attività degli individui collegati

fra loro in una comunità più o meno ampia. In questo passaggio si può già osservare una differenza anche rispetto a Kierkegaard: la riflessione morale non può escludere la relazione con gli altri, con tutti quelli possibili. L'individuo etico helleriano non è un singolare; è un individuo che si rivolge agli altri e ne ha bisogno: «Le persone rette hanno bisogno degli altri, uomini e donne» (Heller 1997: 71); sono l'incarnazione della "socievole socievolezza", per parafrasare la famosa espressione kantiana dell'"insocievole socievolezza", in quanto esse lottano per sé e per gli altri. Pertanto, la persona che compie la scelta esistenziale deve imparare «come curarsi degli esseri umani, come evitare di nuocere ad un'altra persona», giacché la persona buona ha cura degli altri per definizione. Anzi, è nella cura degli altri che l'etica ha la sua ragion d'essere. Pertanto, un principio orientativo universale della morale è «abbiate cura degli altri esseri umani»⁶.

È dunque un soggetto etico del tutto nuovo quello di cui Heller traccia la fisionomia: è un individuo responsabile, che esercita autonomia e risponde agli altri. Anzi: *che si fa carico degli altri*. È un individuo che vive in relazione, che non ha nulla dell'individuo sovrano o addirittura deificato di Nietzsche, né dell'individuo kantiano che ha il dovere di ubbidire alla legge morale, ma non è neanche l'individuo "assoluto" di Kierkegaard. È calato in una rete di relazioni *orizzontali*, che non prevede gerarchie di alcun genere. Nella elaborazione helleriana vi è infatti una sorta di *primato della morale* che vanifica la gerarchia fra gli stadi in cui Kierkegaard colloca lo stadio dell'etica a un livello superiore a quello estetico, ma inferiore a quello religioso: chi vive eticamente sta su un gradino più elevato giacché nell'estetica l'uomo è «spontaneamente quello che è»; mentre «l'etica è ciò per cui diventa quello che diventa» (Kierkegaard 1977: 54). Inoltre, nel

⁶ In *Filosofia morale* Heller elenca massime e principi - che definisce universali in quanto rivolti a tutti - allo scopo di accompagnare le persone buone e oneste, che hanno già compiuto la scelta esistenziale, nel loro cammino, nelle loro scelte, nei loro impegni e conflitti.

punto più alto della gerarchia kierkegaardiana viene collocato l'«io teologico», quello che si rende conto di esistere davanti a Dio e la cui misura è Dio (Kierkegaard 1981: 107). Heller non accoglie questo percorso in tre stadi ascensionali; esclude sia lo stadio estetico che quello religioso e si colloca esclusivamente all'interno dello stadio etico. È una posizione laica. Non esclude una dimensione estetica della bontà, ma nel concetto di bellezza della persona buona l'estetica è integrata piuttosto che essere uno stadio differente e subordinato. È una posizione diversa da quella kierkegaardiana, che prevedeva la sussunzione del livello estetico al momento della scelta etica. Come si legge in *Aut-Aut*, «è tutto l'io estetico che viene scelto eticamente».

È importante inoltre sottolineare che per la filosofa la religione – il divino – non può assurgere a fondamento della morale, anche se può essere assunta come una delle stampelle possibili nella *condotta* etica. La sua etica della personalità – declinata come etica della responsabilità, che comprende la presenza degli altri per definizione – non ha più bisogno di Dio e di una concezione verticale della relazione. Heller accoglie l'idea kierkegaardiana della scelta esistenziale, ma senza le categorie religiose che vi sono connesse, come pentimento, colpa, disperazione, le quali denotano un'aspirazione dell'individuo etico all'assoluto trascendente. Non viene accolta neanche la categoria di perdono al quale preferisce il "dimenticare": «Cos'altro posso fare se non dimenticare, cancellare le tracce dell'evento nella nostra memoria?» (Heller 1997: 80–81). In Kierkegaard la scelta assoluta di se stessi è legata alla ricerca della salvezza, in un senso teologico, declinata insieme con la disperazione – «la vera salvezza dell'uomo è nel disperare». In Heller non c'è traccia della disperazione o di colpa in senso religioso, mentre nella sua etica della personalità si potrebbe rinvenire una traccia dell'idea kierkegaardiana di salvezza, sia pure in un senso non trascendente, bensì etico-mondano. Con la scelta esistenziale – lo sappiamo – si sceglie se stessi e il proprio *telos*, si

smette di essere spinti dalle circostanze. Ci si appropria del proprio destino e si conquista la libertà. In Kierkegaard si deve salvare l'anima con l'ascesa allo stadio religioso; in Heller si deve esercitare la responsabilità verso gli altri e in rapporto con la propria coscienza: diventare il proprio destino con la scelta esistenziale. Ma per entrambi chi non compie la scelta esistenziale vive il fallimento della sua vita; viene trasportato dagli eventi; sono gli altri che scelgono per lui. Per Heller, se non scegli la tua vita, ma lasci che altri scelgano per te, nessun *telos* apparirà all'orizzonte della tua vita. Resterai contingente per sempre. Al contrario, scegliere il tuo *telos*, il tuo destino, il tuo modello di vita, significa anche per lei scegliere te stesso. E trasformando la propria contingenza nel proprio destino si diventa liberi come persone.

4. Destinare se stessi come fonte di libertà, autonomia, autenticità

Kierkegaard perciò – e questo è l'esito più importante del suo "pensare insieme" con lui - aiuta la filosofa a costruire un'etica basata su una particolare concezione dell'autonomia come *destinare se stessi*, come scelta del proprio *telos* e espressione di libertà. È l'autore di *Aut-Aut* che l'aiuta a rispondere alla domanda "come può un individuo diventare il suo proprio destino?". Nella ricerca di una risposta «Kierkegaard è tornato a salvarmi», ricorda: «La scelta di me stessa, la scelta esistenziale, è come un salto: l'impulso viene da noi stessi, non dal terreno su cui saltiamo. Dopo aver scelto me stessa, divento ciò che sono» (Heller 2016: 125), completamente responsabile delle mie azioni.

La teleologia che consiste nel destinare se stessi dà forza all'autonomia giacché non è esterna alla persona, ma è frutto di una scelta autonoma e personale. Come sostiene il giudice Wilhelm in *Aut-Aut*, «solo me stesso posso scegliere in modo assoluto, e questa

scelta assoluta di me stesso è la mia libertà» (Kierkegaard 1977: 101) divento consapevole di me stesso «come questo determinato essere libero, che mediante la scelta vuol essere se stesso e nessun altro». Per Heller, il salto che consiste nella scelta di se stessi, oltre a rendere liberi, porta al superamento della contingenza. È questo un passaggio cruciale nella sua etica della personalità, come sappiamo.

La causalità libera che in quella teleologia si esprime consiste perciò nel fatto che io stessa sono la causa delle mie azioni. Come lo stesso Kierkegaard aveva scritto: «Che l'individuo abbia la sua teleologia in se stesso significa [...] che esso ha una teleologia interiore, che esso è scopo a se stesso. Il suo io è dunque la meta alla quale tende [...] Egli ha la sua teleologia in sé, traduce in realtà il suo compito» (Kierkegaard 1977: 153–155). La grandezza – sostiene ancora – «non consiste nell'essere questo o quello, ma nell'essere se stesso, e questo ciascuno lo può se lo vuole» (Kierkegaard 1977: 53). In verità, su quest'ultimo punto Heller articola diversamente la sua elaborazione ed estende la scelta ammettendo anche la possibilità di scegliere se stessi come "questo o quello". La definisce «scelta di se stessi sotto la categoria della differenza» (scegliere se stesso come filosofo, come poeta ecc.) accanto o di contro all'altra, quella primaria, che dota di libertà e autonomia e che definisce «scelta di se stessi sotto la categoria dell'universale». È questa la scelta morale fondamentale perché attraverso di essa scegliamo noi stessi eticamente.

Abbiamo visto che una personalità autonoma è tale in quanto nulla la determina dall'esterno, è come la spinoziana *causa sui*, anche se non nel senso della deificazione, ma nel senso che essa diventa il suo proprio destino, anche se mai totalmente. Non a caso, nel dialogo che costituisce la seconda parte di *Un'etica della personalità*, Vera – che ai due giovani Lawrence e Joachim, l'uno seguace di Nietzsche e l'altro kantiano, si presenta come "l'amica di Sören" – si oppone all'uso del termine "autodeterminazione" usato da Lawrence. Esso

non è considerato la categoria più propria a un'etica della personalità. Autodeterminarsi vorrebbe dire conoscere tutto di noi, passato presente e futuro. E ciò sarebbe un'assurdità. Compire la scelta esistenziale significa invece, come sappiamo, «destinare se stessi - e non determinarsi». Solo scegliendo il proprio destino si arriva ad esistere (e non soltanto essere). L'esistere fa di ciascuno un soggetto morale perché presuppone che sia stata già compiuta la scelta esistenziale del destinare se stessi. Questo è l'atto più proprio per un essere casuale e contingente, che vuole superare lo stato della sua contingenza, senza essere più pre-destinato, come accadeva nella condizione premoderna per l'individuo tradizionale.

Inoltre, la persona moralmente autonoma è perciò stesso una persona buona, che compie scelte giuste. La «definizione dell'autonomia morale è la definizione della persona buona (onesta)» (Heller 1994: 131). Chi compie la scelta esistenziale sceglie autonomia e bontà e guadagna la libertà. In sintesi, la bontà nasce da una scelta esistenziale. Bontà non significa infallibilità, ma l'autonomia garantisce che chi agisce non sia manipolato o guidato semplicemente dalle sue passioni. Diventa totalmente responsabile del suo agire e delle sue decisioni. Su questo punto l'adesione di Heller alla posizione kierkegaardiana è totale; la riprende quasi alla lettera da *Aut-Aut* laddove si legge: «Chi invece sceglie se stesso eticamente si sceglie concretamente, come questo individuo determinato [...]. L'individuo diventa cosciente di sé come questo determinato individuo, con queste doti, queste tendenze, queste passioni, questi ardori, influenzato da questo determinato ambiente, come questo determinato prodotto di un mondo circostante determinato. Ma mentre diventa cosciente di sé in questo modo, egli assume tutto sotto la sua responsabilità» (Kierkegaard 1977: 129). Analogamente, per Heller scegliere me stessa come sono, con la mia storia, le mie virtù, i miei vizi e le mie precedenti esperienze – il che significa sostanzialmente conoscere se

stessi - mi mette al riparo da condizionamenti esterni nel mio agire. Quel gesto mi dota di autenticità e trasforma le determinazioni in autonomia. Io divento l'unica responsabile dei miei atti, giacché una volta acquisita l'autonomia, la propria anima non ha più una preistoria. Inoltre, fatto importante, nel momento in cui la scelta di autenticità viene sostituita alle categorie di bene e male, e vi è la scelta di se stessi come persone rette, cessa anche lo spaesamento che deriva dall'essere gettati nel Nulla. Si tratta di un tipo di autonomia che richiama l'atto autentico della scelta esistenziale. Heller arriva così a far coincidere autenticità - che si esprime attraverso la scelta esistenziale - e autonomia, sottraendo a questa quel tratto di onnipotenza individuale che si rivela irrealistico. Essere autonomi non significa più, infatti, agire come superuomini irrelati, ma essere capaci di compiere il fondamentale gesto della scelta esistenziale di se stessi, guadagnando in autenticità. «Per la persona retta il sé morale normativo e quello *empirico* coincidono. Questo è, in ultima analisi, il significato dell'*autenticità*» (Heller 1997: 322). Con la scelta esistenziale l'uomo non diventa diverso da quello che era prima, diventa solo se stesso. «La coscienza si raccoglie ed è se stesso», aveva detto Kierkegaard. Heller accoglie anche questo passaggio kierkegaardiano e commenta: «E tuttavia, tutto diverrà diverso, in ragione del mutamento di atteggiamento della persona stessa, che ha compiuto la scelta esistenziale» (123).

L'individuo etico vede dunque la sua libertà e possibilità come il suo compito, il suo scopo, il suo fine e diventa «trasparente a se stesso», aveva sostenuto il filosofo danese. E nel contempo, «ciò esprime la sua sovranità sopra se stesso» (Kierkegaard 1977: 130). Nella scelta di se stessi si esprime responsabilità e prende forma la personalità. Il concetto di responsabilità che Kierkegaard presenta coincide perciò col farsi carico della scelta di se stessi come compito e del proprio agire di conseguenza in maniera etica. Sicuramente anche

su questo passaggio si può registrare in generale una coincidenza fra i due pensieri. E però, se si approfondisce l'idea di responsabilità che emerge nel complesso del progetto helleriano, si osserva che essa diventa più complessa e multidimensionale, che si esercita non solo verso se stessi nel divenire ciò che si è, ma – lo abbiamo visto – anche verso gli altri e verso il mondo. In essa emerge un aspetto di trascendenza del sé verso altri, che enfatizza e arricchisce le sue dimensioni. Va sottolineato ancora una volta che Heller ritiene, come Derrida e Levinas, che l'etica concerna non solo la scelta fra il bene e il male, ma anche una responsabilità personale assunta per l'altro e che questo tipo di responsabilità sia la categoria centrale dell'etica. E assumere una responsabilità per l'altro equivale ad assumere l'intersoggettività. Di grande importanza è anche la responsabilità che si esercita verso il mondo; Heller parla di «responsabilità enorme» e di «responsabilità storico-mondiale», riferite a forme di agire che possono portare il bene o il male radicale nel mondo che abbiamo in comune, come è stato con la Shoah.

5. Sulla scelta di se stessi come persone buone

Dobbiamo ora tornare brevemente a quella coincidenza fra scelta esistenziale e scelta di se stessi come persone buone e rette, dal momento che per Heller nessuno sceglie se stesso, esistenzialmente, come agente del male. Tale scelta può darsi, infatti, soltanto sotto la categoria della differenza e questa è la fonte del male nel mondo. È il momento di approfondire che cos'è la bontà e chi è la persona buona nella teoria helleriana della morale.

Nella risposta emerge una sorta di universalismo empirico, cioè, come per Kierkegaard, l'unione di concreto e universale, però senza anelare all'assoluto. Si può sostenere che la bontà è identificabile con la scelta esistenziale sotto la categoria dell'universale (scegliere me stessa come persona buona), mentre per definire la persona buona

Heller ricorre alla massima che Platone fa dire a Socrate nel *Gorgia* e nella *Repubblica*: «È meglio soffrire un torto piuttosto che commetterlo». È da osservare qui il paradosso che ne deriva dal punto di vista di chi ha dimostrato diffidenza verso l'eteronomia morale, l'essere cioè determinati nella scelta da elementi esterni all'Io. La massima socratica si configura infatti proprio come uno stato di eteronomia. Se scelgo di soffrire un torto piuttosto che commetterlo, scelgo di conseguenza di essere agita dagli altri. Ci viene fatto qualcosa - chiarisce l'autrice, consapevole del paradosso - «che non scaturisce dalla nostra personalità». Ma ciò non esclude che la scelta possa essere moralmente autonoma, e completamente tale: «Se scelgo di soffrire un torto piuttosto che commetterlo, faccio questa scelta nel pieno della mia autonomia morale» (Heller 1994: 130). La massima socratica viene a costituire un elemento sostanziale all'interno della dimensione di universalità rappresentata dalla scelta esistenziale di se stessi come persone buone, oneste, perbene; e però, essa non riguarda la particolarità dell'agire; coglie semplicemente la «forma essenziale (la struttura) della bontà, indipendentemente dal suo contenuto» (291) sostiene Heller.

Compiere la scelta esistenziale costituisce un elemento di universalità in quanto tutti possono compierla, ma essa riguarda una persona determinata, il soggetto che la compie, e in questo senso è idiosincratice. La scelta esistenziale consente di divenire ciò che già si è: persone perbene. In questo *divenire* si possono cercare stampelle diverse su cui sostenersi: anche l'imperativo categorico kantiano, una religione o un'altra filosofia morale. È nel corso del divenire buona (ciò che già sono), infatti, che sono chiamata a risolvere conflitti e problemi morali, a capire qual è la cosa giusta da fare ora, in una situazione determinata. E dunque, l'etica riguarda il fare, l'essere in relazione, l'agire, il comunicare, ma prima di tutto questa forma del "divenire".

Se si ritorna alla domanda di partenza sull'esistenza delle persone buone e come siano possibili, si può osservare che la seconda parte della domanda non ha risposta. Possiamo solo affermare che la loro esistenza è un fatto indubitabile nella vita quotidiana di ciascuno, anche se spesso esse sono invisibili, rimangono nell'ombra. Possiamo riconoscere le persone buone solo attraverso le loro azioni, che il più delle volte consistono in cose semplici. A conclusione di una sua intervista sulla libertà, Heller suggerisce addirittura di erigere un monumento in onore delle persone buone e oneste, ma ignote. Le persone buone si manifestano e questa è la prova che esse esistono e che hanno scelto se stesse esistenzialmente come persone buone. Non c'è bisogno di altre prove. In sostanza, non c'è bisogno di ammettere kantianamente che agiamo onestamente e moralmente perché ubbidiamo alla legge morale che è in noi. Non è così importante capire come le persone buone siano possibili. Semplicemente esistono: «Ci sono persone buone - punto». Sappiamo che esistono e che ciascuno è buono a modo suo. Sono molti gli esempi che vengono portati, alcuni anche autobiografici, come la figura di uomo buono di suo padre⁸. Scelgo, perché significativo sul piano teorico, il personaggio considerato campione di una bontà semplice e non salvifica: il Gurnemanz wagneriano del *Parsifal*, il quale «semplicemente ama le persone e le aiuta [...]. Il suo fato è semplicemente essere ciò che è sempre stato: un uomo buono. Lui è così e non può essere altrimenti» (Heller 2018: 110). Per una persona buona e retta fare la cosa giusta è già considerata una forma di autorealizzazione.

Per Heller la scelta esistenziale e il contenuto minimo rappresentato dalla massima socratica – l'universale e il concreto – devono andare insieme perché si dia un'etica della personalità come etica della bontà. Di Kierkegaard Heller condivide l'insistenza sulla personalità e

⁸ Heller parla del padre come modello di persona buona e perbene in molti scritti. Cfr., ad esempio, Heller 1997: 13.

sulla scelta di se stessi come preconditione, ma negli scritti del pensatore danese si rintraccia poco o niente sulla bontà; questa costituisce invece il centro della costruzione etica helleriana insieme con l'autonomia. Una differenza non di poco conto rispetto al suo mentore. A una ragione analoga è dovuto anche il rifiuto dell'etica della personalità proposta da Nietzsche e modellata sull'individuo sovrano, proprio perché vi manca il contenuto minimo che caratterizza e definisce la persona buona e perché non si realizza quella combinazione fra autonomia e responsabilità come relazione con l'altro. Per Nietzsche – che critica Wagner e la sua etica della compassione – il rifiuto della bontà è esplicito; «l'«uomo buono» è lo scandalo dell'etica» (Heller 2018: 100). Il rispondere agli altri della Heller implica invece legami di reciprocità, condivisione di relazioni e promesse. È un'etica che richiama la finitezza, il limite, ma anche lo scambio e la trascendenza reciproca. Per questo si viene a creare un intreccio fra amore, bellezza e bontà. Per la filosofa vi è, infatti, una peculiare dimensione estetica nell'etica: «L'uomo e la donna buoni sono tali non solo interiormente, ma anche esteriormente. Io vedo una combinazione di bontà e bellezza. Le persone buone, oneste, coerenti, ossia virtuose, agiscono pensando al miglior mondo morale possibile e scegliendo le norme sociali e politiche che hanno nella giustizia, nel rispetto dei diritti, nella pace, nella solidarietà il loro senso e il loro significato» (Comina, Heller, Losurdo 2019: 121). Dunque, la persona retta contribuisce a creare o consolidare il miglior mondo morale possibile, anche se questo non è il suo obiettivo mentre agisce rettamente e, anche se esso non si dà, l'importante è la *promessa* che ad esso viene collegata. La persona retta vive e agisce nella vita quotidiana e ha a che fare con problemi concreti e unici, però conserva anche una dimensione utopica proprio perché tiene vivo l'orizzonte del miglior mondo morale possibile. Per la promessa che esprime, ogni persona

retta incarna l'utopia: «*La persona retta è l'ultima realtà utopica*» (Heller 1997: 317) sostiene l'autrice.

6. Che ne è di Kant?

Se Kierkegaard è stato il suo mentore principale nella costruzione dell'etica della personalità e Nietzsche un esempio di come non deve essere una tale etica, che ne è di Kant che era stato considerato sin dall'inizio dei suoi studi il pensatore dell'etica moderna per eccellenza? Si può sostenere, senza troppo timore di sbagliare, che l'autore della *Critica della ragion pratica* non viene mai abbandonato anche se fortemente problematizzato. Heller continuerà a considerare, ad esempio, la sua regola aurea circa la non strumentalizzazione degli esseri umani la migliore formulazione possibile dell'universalismo moderno, anche se – vi abbiamo fatto cenno – la sua proposta sull'universalità sarà diversamente argomentata e strutturata. Arriva a definire Kant un «genio» per il modo in cui ha formulato l'imperativo categorico. E in fondo l'accoglie proponendo la formula "mezzo-fine" come «massima universale categorica e orientativa» (158) e su di essa si basa quando nella sua filosofia morale formula massime, norme, principi orientativi per sostenere e accompagnare il soggetto morale che ha compiuto la scelta esistenziale di se stesso come persona buona e perbene e che nel suo agire quotidiano cerca di divenire ciò che è. Con lo stesso spirito assume come *divenuti universali* due valori sorti nella modernità, ma ormai irrinunciabili, la libertà e la vita. Le massime universali che lei propone non sono, infatti, dedotte da una legge morale eterna, anche se possiamo immaginare che potrebbero esserlo. Gli universali non sono da considerarsi come entità ontologiche, bensì sono stati creati dall'uomo nella ricerca di soluzione a problemi umani. Costituiscono una sorta di universalità storica e di sistema. Aiutano a rispondere alla domanda "cosa devo fare?", "qual è per me la cosa più giusta da fare?". Come l'autrice

stessa precisa, l'aggettivo "universale" non sta qui per "accettato da ognuno", ma per "rivolto a ognuno" (161). Non accoglie perciò la teoria comunicativa di Habermas e Apel, proprio perché essa si occupa di come approssimarsi all'universalità dei principi, ma non del punto per lei centrale: rispondere alla domanda "che cosa è bene per me", che richiede una risposta individuale.

Riguardo a Kant, inoltre, difficilmente Heller poteva rinunciare alla categoria centrale della sua morale, l'*autonomia*, anche se diversamente declinata. È la persona moralmente autonoma che decide cosa è bene e cosa è male. E l'autonomia è anche per lei «la prima pietra». La massima "abbi cura dell'autonomia degli altri" è infatti collocata fra quelle più importanti della lista delle norme orientative universali e fa da premessa a tutte le altre. Di conseguenza, non può rinunciare a parlare di "ragion pratica". Nella scelta dell'azione essa è considerata l'arbitro ultimo e l'impegno per la ragion pratica è «l'unico impegno morale per noi possibile» (Heller 1994: 203). Proprio nel ruolo che assegna alla ragion pratica e nel modo in cui la presenta si può osservare una specie di fusione fra Kant e Kierkegaard. Nel suo discorso la ragion pratica rappresenta l'autorità morale interna, vale a dire la coscienza, a fronte di quella esterna, la *Sittlichkeit*. Entrambe sono necessarie perché si possa parlare di moralità.

Anche se di Kant rifiuta l'etica del dovere e la metafisica antropologica con la relativa divisione dell'uomo in *noumenon* e *phenomenon*, possiamo tuttavia sostenere che il suo Kant «in divenire» - come lo aveva interpretato in un saggio del 1974 (*Le due etiche di Kant*) - ha continuato ad accompagnarla anche nel suo processo di elaborazione di un'etica postmetafisica. Non a caso, l'autore della *Critica della ragion pratica* diventa uno dei protagonisti di *A Philosophy of History in Fragments*.

Ma nella filosofia morale helleriana ha un posto di rilievo anche quella virtù classica, irrinunciabile, per quanto necessariamente rein-

terpretata in termini moderni, che è la *phronesis*, una sorta di capacità addestrata al "buon giudizio morale", a cogliere l'unicità di un caso e a risolverlo prendendo una decisione. Di fronte alla tendenza singolarizzante della *phronesis*, i tentativi di universalizzare scelte e decisioni sono sbagliati. Solo le massime possono essere universalizzate. Heller definisce tale virtù anche come l'esercizio della «decisione teorica al servizio della decisione pratica» (Heller 1997: 248). Non è la conoscenza del bene in generale che produce l'agire morale, ma la risposta alle domande "chi è la persona buona" e "che cosa è giusto fare per me" in una situazione concreta. È nella ricerca di risposte a tali domande che si deve cogliere la peculiarità della teoria morale della filosofa ungherese.

Bibliografia

- Comina, F., Losurdo, J., con Heller, Á. (2019). *Il demone dell'amore*. Verona: Gabrielli Editori.
- Franco, V. (2019). *Ágnes Heller, interprete e testimone del '900*. in "Iride. Filosofia e discussione pubblica", 88.
- Heller, Á. (1990). *Oltre la giustizia*. trad. it. di S. Zani. Bologna: Il Mulino.
- Heller, Á. (1994). *Etica generale*. Bologna: il Mulino.
- Heller, Á. (1995). *Ágnes Heller, una vita per l'autonomia e la libertà*. Intervista biografico-filosofica a cura di Vittoria Franco, in "Iride. Filosofia e discussione pubblica", 16.
- Heller, Á. (1997). *Filosofia morale*. Bologna: Il Mulino.
- Heller, Á. (2016). *Breve storia della mia filosofia*. Roma: Castelvechi.
- Heller, Á. (2018). *Un'etica della personalità*. a cura di L. Boella, A. Vestrucci, C. Zancan, Milano: Mimesis.
- Kierkegaard, S. (1977). *Aut-Aut*. Milano: Mondadori.

Kierkegaard, S. (1981). *Malattia mortale. Svolgimento psicologico cristiano di Anti-Climacus*. Milano: Edizioni di Comunità

Lukács, Gy. (1972). *L'anima e le forme*. Milano: Sugar

Lukács, Gy. (1985). *Dostojevski Notizen und Entwürfe*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

