

Rivoluzione nell'individuo? Un'interpretazione della scelta esistenziale in Ágnes Heller

Andrea Vestrucci

Institut Eric Weil, Université Charles de Gaulle-Lille3, Francia
([<andrea.vestrucci@gmail.com>](mailto:andrea.vestrucci@gmail.com))

Abstract

This article interprets Ágnes Heller's "existential choice", in the light of the concept of revolution in an individual's life. Initially the various forms of "existential choice" are analyzed, with special reference to "self choice as a good person", which links the individual with a universal normative model. Then parallelism is posited with the modern concept of political revolution: modern revolution and individual existential choice, in Heller's view, are two parallel attempts to mould (political or personal) contingency by means of the value of universality: on the one hand moral choice is the realization of the universally moral individual, while on the other revolution is brought about in the name of the universality of the values of freedom and life. For this reason existential choice and political revolution combine in the definition of the human condition, whether it be individual or political-normative, peculiar to modern times.

Keywords: Ágnes Heller, individual, existential choice, revolution, moral philosophy, utopia

Introduzione. I presupposti della scelta esistenziale

È lecito sostenere che la scelta esistenziale, nelle forme che Ágnes Heller le attribuisce nel suo progetto di una *Teoria della Morale*, rappresenti una sorta di rivoluzione nella vita dell'individuo, paragonabile ai meccanismi propri della rivoluzione politica?

Prima di ogni tentativo di risposta, è necessario approfondire quale ruolo riveste la scelta esistenziale nell'ambito morale helleriano. Pertanto si impone una breve sintesi delle analisi di Heller relative alla situazione etica della modernità: è infatti esclusivamente nella modernità che l'individuo sceglie se stesso esistenzialmente.

Nel periodo storico pre-moderno il soggetto riceveva dal contesto sociale di appartenenza la propria determinazione, sia pratica sia tecnica: era la *Sittlichkeit*¹ stratificata – ossia suddivisa in strati sociali aventi ciascuno un certo complesso di norme e regole – a inserirlo all'interno di un particolare gruppo, e a conferirgli in modo eteronomo un ruolo sociale. Nel processo moderno di razionalizzazione del lavoro, a una *Sittlichkeit* stratificata se ne sostituisce una *funzionale*: il valore e il posto di un certo individuo all'interno della struttura sociale non è più determinato a priori al momento della propria nascita, ma a posteriori alla luce della propria funzione nell'organizzazione del lavoro. Di conseguenza, al posto di una divisione della *Sittlichkeit* in strati sociali si è determinata una divisione della *Sittlichkeit* in “sfere”, in ambiti lavorativi, ognuno dei quali dotato di un proprio specifico corredo prescrittivo (Heller 1988), sfere cui il soggetto può accedere anche per decisione autonoma. L'assetto prescrittivo di ogni sfera, contrariamente a quanto accadeva per gli strati, risponde a un ethos generale, comune a ogni sfera, un ethos *debole* in quanto fondato su norme non politicamente sancite, ma su valori universali che il soggetto sceglie di porre come primaria istanza normativa della propria azione. (Heller 1988, trad. it. Geuna 1994, 274-275)

È in questo panorama che si inserisce la scelta esistenziale: essa rappresenta infatti la causa efficiente della partecipazione soggettiva a questo nucleo prescrittivo universale.

1. *La scelta esistenziale*

La scelta esistenziale del soggetto pratico è una delle conseguenze della condizione dell'uomo contemporaneo. Nell'epoca moderna, la determinazione dell'individuo avviene in modo contingente: la contingenza è quindi la cifra della condizione umana nella contemporaneità.

La contingenza dell'essere umano deriva dall'unione di due sovra-determinazioni, una fisico-genetica e una sociale. Heller chiama queste due determinazioni i due “a priori” dell'individuo. L'a priori genetico si riferisce al fatto che ogni essere umano non può scegliere il proprio corpo, e con esso tutta quella serie di contingenze relative alla corporeità: abilità, salute, aspetto esteriore... L'a priori sociale si riferisce alla non scelta del contesto interpersonale, politico ed economico nel quale l'individuo è gettato.

Tutto ciò a cui possiamo riferirci come un *a posteriori* (l'esperienza personale) è il risultato del congiungersi di due *a priori*: l'*a priori di tipo genetico* e l'*a priori di tipo sociale* (entrambi sono ‘dati’ prima dell'esperienza). [...] Ogni essere umano è un esempio del generale a priori genetico. Ma ogni essere umano è anche unico, ogni bambino è nato con un a priori genetico individuale, particolare; non ci sono due persone completamente simili, neppure due gemelli identici. Parimenti, non ci sono due società completamente simili, neppure fra piccole bande di cacciatori-raccoglitori.

Ogni persona è gettata in una particolare società dalla casualità della nascita. (Heller 1988; trad. it. Geuna 1994, 62)

La stessa espressione di “gettatezza”, di matrice heideggeriana, illustra metaforicamente questa condizione. La metafora filosofica dell’uomo “gettato nel mondo” esprime la fondamentale esperienza di vita degli uomini e delle donne nella modernità. *La persona moderna è una persona contingente*” (Heller 1990; trad. it. Scognamiglio 1997, 22). Entrambi gli a priori costituiscono la contingenza dell’uomo.

Contrariamente all’epoca arcaica, nella società contemporanea il soggetto riceve un’ulteriore contingenza: egli non si trova determinato per quanto concerne il ruolo che egli potrà occupare, o meglio la direzione della propria vita, già dalla nascita.

Si è affermata negli ultimi due secoli una forma secondaria di contingenza, quale ‘forma di esistenza’ tipica della modernità. La persona moderna non riceve la destinazione, lo scopo della sua vita al momento della nascita, come accadeva nell’epoca pre-moderna. (Ivi, 23)

In questo contesto si situa la possibilità di scelta dell’individuo. Ciò che infatti può essere scelto dall’individuo è il proprio fine, ossia l’obiettivo del proprio sviluppo, della propria vita. Secondo Heller infatti l’individuo contemporaneo “nasce come fascio di possibilità privo di *télos*” (*ibidem*); di conseguenza ogni individuo può dare alla propria vita la direzione che più gli appartiene: “La persona moderna deve scegliere il contesto e il *télos* della sua vita – deve, cioè, scegliere se stessa” (*ibidem*).

Il *côté* realizzazione è un problema distinto da questo, e il fatto che la realizzazione necessiti anche del contributo del caso non inficia la libertà dell’individuo – libertà *autonoma* – nel determinare lo sviluppo della propria *entelechia*. Il termine aristotelico è sensatamente utilizzato, dal momento che Heller parla di *télos*: l’individuo è quindi concepito nel suo sviluppo da una certa potenza a un certo atto. Esattamente come nella concezione aristotelica, anche in questo caso si riconosce la partecipazione di elementi eteronomi nella realizzazione del fine²; a differenza però della versione classica dell’*entelechia*, il soggetto dello sviluppo *non possiede* il proprio *télos*³ per natura, ma lo *sceglie*.

Questa scelta è quindi libera. In quanto libera, si pone come annullamento della contingenza dell’individuo: la scelta del proprio *télos* prescinde, in potenza, da ogni sovradeterminazione, poiché un individuo può scegliere se stesso unicamente seguendo se stesso. Di conseguenza, la “gettatezza” non rappresenta più una sorta di condanna per la vita, ma un punto di partenza, l’elemento che permette all’individuo di potersi scegliere in un certo modo, nel *proprio* modo particolare.

Essere contingenti nel doppio senso del termine è una benedizione e una maledizione insieme. Quali che siano le nostre scelte, nessuno sceglie mai di nascere, e in particolare nessuno sceglie di nascere come persona doppiamente contingente. [...] Nel diventare se stesso scegliendo se stesso, ognuno raggiunge quella libertà che una persona, in quanto tale, può raggiungere. (Ivi, 25)

Il momento in cui si sceglie se stessi può anche rappresentare un preciso istante nella vita dell'individuo. A comprova di ciò, è possibile rievocare l'esperienza di Heller stessa che, da ragazza, scelse se stessa come filosofa dopo che assistette casualmente a una lezione del suo futuro maestro Lukács.

Hermann [István Hermann, futuro primo marito di Heller] studiava Filosofia con Lukács. Voleva che frequentassimo insieme, insisteva molto. All'inizio io non volevo, pensavo che la filosofia fosse una stupidaggine. Un giorno acconsentii ad accompagnarlo e insieme andammo a sentire una lezione di Lukács; Lukács faceva un corso sulla storia della filosofia e della cultura da Kant a Hegel. Io ascoltai la lezione, ma non capii una sola parola, assolutamente niente. Questo è il fatto da cui dipende tutta la mia vita. Volevo capire, dovevo assolutamente. Da quel momento ho abbandonato le mie materie, la fisica, la chimica, la teoria della relatività, e sono diventata con Hermann una studentessa di Filosofia. (Franco 1996, 548)

Questa volontà di comprensione rappresentò la sua scelta esistenziale. Da quel momento, la vita di Ágnes Heller fu la vita della filosofa-in-formazione Ágnes Heller: dopo aver lasciato la facoltà scientifica per iscriversi a Filosofia divenne allieva e quindi assistente di Lukács, e infine ella stessa docente. Nonostante tutte le difficoltà che la contingenza politica della sua nazione – del suo luogo di “gettatezza” – le pose di fronte, questa *entelechia* è riuscita a raggiungere e conservare il proprio *télos*.

È quindi possibile rilevare un primo elemento rivoluzionario della scelta esistenziale: come una rivoluzione politica segna in modo permanente la vita di una nazione o di un regno, così la scelta esistenziale muta radicalmente la vita dell'individuo. Né la storia del Paese in rivoluzione né la vita dell'individuo nella scelta potrà più essere ciò che era prima.

Questo mutamento radicale è il passaggio da un'eteronomia a un'autonomia. In un tempo 1 precedente al moto rivoluzionario, i principi che governano la nazione sono sentiti da alcuni strati sociali come limitazioni all'accesso a beni o servizi o libertà, appannaggio di altri strati a prescindere da – o spesso in opposizione a – la loro funzionalità: l'organizzazione sociale è vissuta, da parte degli appartenenti agli strati svantaggiati, come fonte coercitiva, costringente le libertà di ogni cittadino; la rivoluzione sorge proprio come unico mezzo, secondo i rivoluzionari, di sostituzione di un'organizzazione eteronoma imposta, al fine di favorire una maggiore autonomia del singolo. Parimenti, nel tempo 1 precedente alla scelta esistenziale, l'individuo è determinato esclusivamente in modo eteronomo secondo i due a priori, a prescindere dall'ef-

fettiva natura della sua personalità, a prescindere dai suoi talenti e dalle sue aspirazioni; scegliendo se stesso, l'individuo diviene una persona, in quanto riesce a determinarsi in modo autonomo rispetto all'eteronomia del contesto sociale di appartenenza: a un sistema esterno che impone in modo arbitrario all'individuo una certa natura e un certo compito si sostituisce un principio autonomo che offre all'individuo la possibilità di "divenire ciò che egli è".

I due cambiamenti storici – di portata nazionale per la rivoluzione, di portata individuale per la scelta esistenziale – appaiono quindi simili per il carattere di irreversibilità che introducono nel processo storico stesso⁴. Allo stesso tempo, questa similitudine rivela una profonda differenza, che attiene alla relazione con il passato. Se infatti la rivoluzione tende a giudicare il governo passato come ingiusto, e quindi a rifiutarlo nel momento della costituzione del nuovo ordine politico-giuridico⁵, la scelta esistenziale è scelta della contingenza dell'individuo, in altri termini è scelta e conferma dell'eteronomia che determina l'individuo.

Infatti, oggetto della scelta esistenziale è la propria persona, e quindi anche tutta quella serie di elementi che non sono stati propriamente scelti dall'individuo, in quanto sue determinazioni a priori. In tal modo, la contingenza che caratterizza il soggetto moderno si tramuta paradossalmente in necessità, in *conditio sine qua non* la scelta di sé non potrebbe aver luogo, e il *télos* non potrebbe mai essere stato né colto, né reso oggetto di scelta, né agito in ogni momento della vita. Di fatto, la scelta esistenziale dell'individuo parte dalla propria unicità e particolarità, ossia dalla propria contingenza, come base di determinazione dell'individuo, ma trattandosi della scelta di se stessi si tratta anche della scelta di tutto ciò da cui questo "se stessi" dipende, e quindi tutto ciò che si è ricevuto sin dalla nascita come sovradeterminato, attribuito passivamente all'individuo. Ogni costrizione naturale e sociale viene quindi scelta dall'individuo come il proprio destino.

Trasformate la vostra contingenza in destino se scegliete liberamente ciò che non avete potuto liberamente scegliere al principio – essere nati proprio in questo mondo, in quest'epoca, come persona doppiamente contingente – se comprendete il vostro percorso, da voi creato, come il vostro destino, e il vostro bene più caro. (Heller 1990; trad. it. Scognamiglio 1997, 25)

Riferendosi alla divisione della *Sittlichkeit* in sfere precedentemente citata, si tratta di inserirsi all'interno di una determinata sfera come luogo dello sviluppo da una certa potenza a un certo atto, come realizzazione del destino dell'individuo. Ma, come Heller sottolinea, non si tratta della scelta di una sfera: "Non scegli mai una sfera, e questo è decisivo: tu scegli non la filosofia, ma te stesso come filosofo; scegli non la politica, ma te stesso come politico, non il tuo amato, ma te stesso come amante" (1996, 147). Questo, perché la scelta esistenziale non si riferisce a un certo scopo, ma a un *valore*⁶: in altri

termini è fine a se stessa, poiché il proprio valore non è realizzato dal fine di un'azione, ma rappresenta la stessa azione di conferma della scelta, un'azione che in termini aristotelici è *energeia*.

La scelta esistenziale è la nostra scelta di noi stessi, e non la scelta di uno scopo specifico, nemmeno lo scopo della vita. Nessun mezzo può essere utilizzato per realizzare gli scopi di una scelta esistenziale. Il fine intrinseco della scelta esistenziale è veramente un 'fine-in-sé'. Per citare Aristotele, è l'attività dell'anima durante tutta la nostra vita'. (Heller 1990; trad. it. Scognamiglio 1997, 30)

Sino a questo momento si è parlato della scelta esistenziale in termini generali. Heller distingue però due modi di scelta esistenziale: un primo sotto la categoria della differenza, un secondo sotto la categoria dell'universale.

Il primo tipo di scelta concerne una particolare vocazione: Se si sceglie se stessi come "uomini-di-questa-particolare-causa" o, nei termini di Weber, "uomini-di-questa-particolare-vocazione" si sceglie se stessi come *differenza* (ivi, 32). Questa scelta è sotto la categoria della differenza, poiché in forza di essa l'individuo dà alla propria vita un corso differente rispetto a quello di ogni altro essere umano: il suo destino si determina nella distanza rispetto al resto del genere umano. La causa efficiente dell'ethos universale non è rappresentata della scelta esistenziale sotto la categoria della differenza, poiché il soggetto di tale scelta può anche decidersi per un'azione immorale, in nome della propria vocazione, senza riconoscerla come immorale, ma unicamente come necessaria. Il rispetto dell'ethos universale comporterebbe invece il fatto che il soggetto sappia distinguere tra bene e male, e soprattutto ponga il valore del bene al di sopra di ogni altro valore – ivi compresa la propria vocazione. In fin dei conti, scegliere se stessi nella differenza non significa affatto scegliere se stessi nella bontà, poiché se la prima allontana, la seconda unisce agli altri uomini, esattamente come una rivoluzione, nelle intenzioni del rivoluzionario, non è condotta per il rivoluzionario solo, ma per tutta la collettività, compresi coloro che sono contrari alla rivoluzione.

2. La scelta esistenziale sotto la categoria dell'universale

Scegliere noi stessi sotto la categoria dell'universale significa scegliere noi stessi come *persone buone*. Questa è la scelta morale, poiché è la scelta della morale. [...] Ciò non significa che in seguito non potremmo scegliere di compiere azioni cattive. Ciò significa, piuttosto, che non sceglieremo di compiere un'azione perché è cattiva. La persona che ha scelto se stessa eticamente farà il bene per il bene, ma mai il male per il male. Di conseguenza, fare la scelta tra il bene e il male significa per definizione scegliere il bene. (Ivi, 34; con modificazioni)

Questo tipo di scelta è sotto la categoria dell'universale, dal momento che non genera una differenza rispetto al resto del genere umano: chi si sia

scelto come persona buona produce azioni che ogni altra persona buona produrrebbe, invece di condurre una vita votata alla particolarità della propria vocazione. Il carattere di universalità deriva quindi dal confronto con le altre persone: la persona buona non si determina in contrapposizione agli altri – non è ciò che gli altri non sono, come nel caso della scelta sotto la categoria della differenza – ma in unione con gli altri. “Dato che tutti possono scegliere se stessi eticamente nello stesso modo, la scelta della nostra singolarità, come gesto della libertà, è compresa entro la categoria dell’universale: “ogni essere umano” (ivi, 36).

L’universalità che accomuna ogni individuo che si sia scelto come persona buona è la verità della proposizione – e non prescrizione! – socratica che è meglio subire un torto piuttosto che commetterlo. La persona buona non sa dimostrare che tale proposizione è vera, ma la assume come se fosse vera, poiché *sente* che è vera, e in forza di questa fede sceglie se stessa nella sua verità. Il fatto che si tratti di una descrizione e non di una prescrizione è significativo: l’obbedienza all’ethos universale non si fonda in prima istanza sull’obbedienza a un imperativo categorico, ma alla partecipazione spontanea, autonoma e autentica alla massima socratica.

La famosa frase platonica, che è meglio patire ingiustizia piuttosto che commetterla ai danni di qualcun altro, non è né vera né falsa. [...] Si deve ammettere che l’affermazione non può essere provata, e non deve quindi nemmeno fungere da assioma. Che le persone contingenti siano o meno credenti, che abbiano o meno una visione razionalistica del mondo, che siano o meno dedite ad una particolare causa, tutte hanno un carattere in comune: nella misura in cui scelgono se stesse come persone buone (rette), la frase platonica sarà per esse vera. (Ivi, 42)

La persona che si sia scelta sotto la categoria dell’universale diviene quindi una persona buona, che agisce come ogni altra persona buona agirebbe. Non per questo motivo però il suo carattere di particolarità viene eliminato: Heller specifica infatti come ogni persona buona sia buona nel proprio specifico modo. “Non esiste alcuna ‘persona buona in sé’; esistono solo questa o quella persona buona. Ogni persona buona è diversa; ognuna è unica: ogni persona buona è buona alla sua propria maniera” (ivi, 55). Questo, come conseguenza del fatto che non esiste più una *Sittlichkeit*, un contesto normativo, che possa essere considerato universalmente valido a posteriori – ossia, alla luce della sua origine storica. Dato che al contrario esiste una pluralità di definizioni del bene – quante le sfere di una *Sittlichkeit*, e quante le *Sittlichkeiten* storicamente esistenti – le azioni specifiche non possono essere regolamentate da alcun complesso di norme che si voglia universalmente valido, pena la sua invalidazione agli occhi dell’universalità: esse devono quindi semplicemente essere riconducibili a una fonte comune di derivazione, rappresentata dalla verità della massima socratica. Essa però risulta lacunosa, dal momento che non propone alcuna definizione del “torto”. Heller ricorre quindi alla seconda

formulazione dell'imperativo categorico come miglior sostegno normativo per la persona buona: "Il sostegno più solido è il precetto morale universale che nessuna persona debba usare l'altro come solo mezzo, ma anche come un fine in sé" (ivi, 68). La persona buona è quindi colei che preferisce essere strumentalizzata, se l'alternativa è strumentalizzare.

Al di là di questi aspetti etici, l'effettiva cifra di distinzione della scelta di sé come persona buona è l'introduzione dell'individuo all'interno di una nuova dimensione prescrittiva, di fatto all'interno di una sfera superiore a ogni altra sfera, e giudicante ogni altra. Non si tratta più, come per la scelta sotto la categoria della differenza, di inserirsi all'interno di una o più sfere oggettivamente paritetiche l'una all'altra: la persona buona trascende ogni sfera, pur però non trascendendo *in toto* né la propria *Sittlichkeit*, né la propria particolarità d'individuo.

Qui si situa un secondo parallelismo con il tema della rivoluzione. La scelta esistenziale sotto la categoria dell'universalità ha un aspetto "rivoluzionario" in più rispetto a quella sotto la categoria della differenza: se quest'ultima si limita a rivoluzionare la direzione della vita dell'individuo – la sua storia – in modo irreversibile, la prima inserisce l'individuo all'interno di una nuova dimensione prescrittiva, che dalla storicità assurge all'universalità.

La rivoluzione politica si propone come principio di introduzione di un nuovo ordine normativo. Di fatto, la rivoluzione scoppia perché una certa parte della popolazione non riconosce più come legittime determinate azioni dello Stato; queste "azioni" dello Stato non sono altro che applicazioni di certe sue norme. L'applicazione delle norme definisce la giustizia dello Stato. Ora, secondo Heller due possono essere i principi di una rivolta: la critica all'applicazione delle norme o la critica alle norme stesse. (Heller 1990, capp. I e III). La prima critica non può essere effettivamente chiamata "rivoluzione", dal momento che non modifica la *Sittlichkeit*, ma unicamente alcune modalità di azione della stessa. La seconda è propriamente la rivoluzione, dal momento che annulla la *Sittlichkeit*, revocando la validità di certe – o tutte le – sue norme e regole. Pertanto l'ordinamento normativo precedente viene sostituito con un altro costituitosi *ex novo* – non derivato dalla tradizione storica, ma fondato su determinati valori riconoscibili come positivi dalla *totalità* della popolazione, e non solo da quella precedentemente svantaggiata. L'universalità di questi valori – *Liberté, Egalité, Fraternité*, o *Life, Liberty and the pursuit of Happiness* – è quindi in grado di invalidare certe norme fondate unicamente sulla tradizione, ossia sull'arbitrio della storia. Pertanto la rivoluzione fonda il futuro assetto normativo su nuovi valori, e in prima istanza sul valore dell'universalità, da cui discendono sue specificazioni assiologiche – che per Heller sono essenzialmente quelli della Vita e della Libertà (ivi, 155-170); di conseguenza, la rivoluzione non è solo un avvenimento storico irrevocabile, ma soprattutto un avvenimento politico-giuridico, un avvenimento *normativo*: ciò che di fatto è rivoluzionato sono le norme e regole, e quindi l'organizzazione giuridica dello Stato.

A questo livello si situa il parallelo con la scelta esistenziale sotto la categoria dell'universale. Come infatti la rivoluzione muta l'assetto prescrittivo dello Stato, così la scelta di sé come persona buona inserisce il soggetto in un nuovo contesto prescrittivo. In entrambi i casi si tratta di un sistema prescrittivo che afferma il valore dell'universalità. Né le norme introdotte dal rivoluzionario favoriscono un solo strato sociale, ma ogni strato sociale alla luce della comune appartenenza dei loro membri al valore stesso dell'universalità, né la massima socratica descrive la moralità di quella certa persona, ma la moralità universale di ogni persona buona possibile. Pertanto, la scelta di sé come persona buona eleva l'individuo al valore dell'universalità; e la rivoluzione si pone come principio di introduzione del valore dell'universalità nell'assetto normativo dello Stato.

Inoltre, si dà un secondo parallelismo relativamente all'*applicazione* del – e non più solo alla *partecipazione* al – valore dell'universalità. In entrambi i casi infatti, il valore dell'universalità trova realizzazione all'interno di situazioni particolari, e attraverso azioni particolari. Nel caso della rivoluzione, sarebbe impossibile un'applicazione del valore dell'universalità senza una previa analisi della realtà storica dello Stato così com'è, pena l'introduzione nella realtà politica di una violenza maggiore di quella combattuta.⁷ Nel caso della persona buona, sarebbe impossibile un modo di agire che non tenesse conto della sua situazionalità: anzi, il non vedere la particolarità della situazione, e l'unicità della persona verso la quale la persona buona si presta ad agire, significherebbe valutare la norma prima della persona, e questo contraddirebbe la seconda formulazione dell'imperativo categorico – poiché si tratterebbe di uso strumentale della persona al fine di agire secondo la prescrizione. Al contrario, l'altra persona è considerata dalla persona buona nella sua unicità, e nell'unicità della situazione specifica, tale per cui un trattamento finalistico – non strumentale – dell'altro varia da persona a persona, e da situazione a situazione. Per questo, la persona buona deve ricorrere al giudizio morale, alla *phronesis* (Heller 1990; trad. it. Scognamiglio 1997, 248-249; 255), per determinare quali azioni siano morali per quali persone in quali situazioni.

Il nesso con la particolarità è però duplice per la persona buona: non si tratta solo della particolarità della situazione e dell'azione, ma anche della particolarità *olistica* della persona. Heller sottolinea più volte come la persona buona sia buona nel suo specifico modo, appunto perché non è possibile ridurre la bontà della persona alle sue singole azioni, ma all'impostazione della propria vita, alla sua particolare armonia intrinseca (1996, 256), che deriva in ultimo dalla scelta esistenziale come scelta di se stessi nella propria contingenza e unicità, come persona che affermi la verità della massima socratica.

Ad ogni modo, questo può essere vero anche nel caso del rivoluzionario. Infatti, il gruppo rivoluzionario o il soggetto – l'eroe – della rivoluzione agisce sia nella specificità storica dello Stato di appartenenza, sia alla luce della propria specificità come attore politico: esattamente come la persona buona,

anche il rivoluzionario si fa portavoce di un'esigenza di universalità, ma tale universalità si concretizza nelle forme contingenti delle persone in gioco. L'azione tanto del rivoluzionario quanto della persona buona deve essere il più universale possibile, non potendo però mai essere universale a causa del suo riferirsi a una situazione storico-politica o interpersonale particolare, e del suo sorgere da un individuo che interpreta e attua l'universalità secondo la propria personalità, in accordo cioè con la propria contingenza.

Tanto il rivoluzionario quanto la persona buona tendono quindi a realizzare ciò che non può essere realizzato in modo completo, ossia l'universale: per il primo si tratta della giustizia universale del proprio Stato, per la seconda della bontà universale delle proprie azioni. Entrambi possono errare: l'azione rivoluzionaria può introdurre più ingiustizia rispetto a quella esistente, può strumentalizzare i sentimenti della massa al fine di guadagnare il consenso della maggioranza della popolazione, e quindi introdurre un'azione che è percepita, da parte di chi non si riconosce negli ideali rivoluzionari, come una violenza, come un'ingiustizia. Parimenti, una persona buona può agire male, può trattare l'altro come mezzo, pur intendendo trattarlo come fine.

In entrambi i casi, il male introdotto non è voluto come tale, ma sempre avendo di mira il bene o il giusto, sempre volendo affermare la possibilità di una persona buona universale, la possibilità di uno Stato giusto universale. L'errore morale esiste come esiste l'errore politico e giudiziario: come la persona perfettamente buona – il santo – *esiste* solo nel noumenico, e *diviene* tale nella scelta esistenziale, così lo Stato perfettamente giusto – il Paradiso, ossia la comunità di santi – *esiste* sono nell'ideale, e *diviene* reale attraverso l'azione politica.

In entrambi i casi, ciò cui si mira, ciò che guida l'azione, è l'utopia della realizzazione dell'universale. Lo Stato completamente giusto è ovviamente lo Stato utopico, lo Stato in cui ogni uomo è uguale all'altro in quanto considerato come fine in sé. Questa è altresì l'utopia della persona buona, poiché nessuna persona buona è in grado di trattare ogni altra persona sempre come fine, poiché l'errore morale esiste – e per questa ragione *esiste il perdono*.

3. *La speranza e la responsabilità*

Nonostante né la persona buona sia perfettamente buona – un santo – né lo Stato rivoluzionario sia perfettamente giusto – il Paradiso –; nonostante la persona buona resti comunque questa particolare persona fenomenica, con i suoi difetti e i suoi pregi, i suoi errori e i suoi meriti, e nonostante lo Stato rivoluzionario resti comunque questo particolare Stato con la propria ingiustizia tradizionale, e con il rischio sempre presente di arbitrio politico e giuridico; nonostante insomma la bontà e la giustizia siano universali nelle intenzioni, ma mai nella realizzazione; ciò che guida l'impegno tanto della persona buona quanto del rivoluzionario, ciò che ne regola la scelta d'azione

e di vita, è l'utopia del particolare universalizzato, e dell'universalità attiva nel particolare. È la bontà in ogni relazione interpersonale, è la giustizia in ogni relazione cittadino-Stato: è la *speranza* che l'universale si avveri nel contingente.

Nel caso della persona buona, si tratta della speranza che ogni trattamento dell'altro sia un trattamento finalistico e non strumentalistico tale per cui non sia più necessario subire un torto per non commetterlo, poiché non si darebbe neppure occasione di torto dato che nessuno tratterebbe nessuno come mezzo. Nel caso della rivoluzione, si tratta della speranza che ogni azione dello Stato si ponga come principio di giustizia assoluta, e come espressione di un sistema di norme e regole universali.

La persona buona non si sceglie nell'illusione di essere una persona santa, ma di essere se stessa come persona buona. Esattamente come è destinata al proprio fallimento, alla negazione di sé, ogni rivoluzione che non intenda perfezionare il più possibile lo Stato esistente, ma pretenda di fondarne uno *ex novo*⁸.

Tanto la persona buona quanto la rivoluzione e i rivoluzionari intendono realizzare una speranza, che è una possibilità: migliorare se stessi nel caso della persona buona (*speranza soggettiva*), e perfezionare lo Stato di appartenenza nel caso della rivoluzione (*speranza oggettiva*). Non solo. Questa speranza si rivolge anche all'altro nel caso della persona buona (*speranza oggettiva*), e a se stessi nel caso della rivoluzione (*speranza soggettiva*). La persona buona non è buona senza un'altra persona, nella sua solitudine: il proprio miglioramento *significa* il trattamento dell'altro come fine. Il rivoluzionario intende realizzare uno Stato migliore, poiché questo significherebbe anche la propria perfezione come cittadino. In entrambi i casi la speranza si riferisce al miglioramento del mondo interpersonale e del mondo politico.

La speranza si nutre dei risultati che scopre nella storia come presentificazioni dell'*utopia*. Esiste per Heller un'*utopia soggettiva* e un'*utopia oggettiva*. L'*utopia oggettiva* consiste nella realizzazione di uno Stato in cui sia esclusa ogni relazione di dominio e di strumentalizzazione dell'altro: uno Stato in cui i *bisogni radicali* dell'uomo possano essere soddisfatti (Heller 1978; trad. it. Boella 1979, 118-121); solo la rivoluzione può realizzare questa utopia, in quanto *negazione* delle strutture che legittimano il rapporto di dominio. L'*utopia soggettiva* risiede nell'essere un uomo buono: "Nessuno è più alto di una persona buona. [...] Una persona buona è l'Utopia vivente. Nulla è più utopico della persona buona" (Heller 1996, 275)⁹; questa utopia non è mai realizzata, ma solo *approssimata* dalla scelta esistenziale: la scelta esistenziale non realizza una persona buona, ma fa in modo che quella persona *diventi* buona nel suo particolare modo.

Ciò che accomuna persona buona e Stato utopico è la loro partecipazione alla seconda formulazione dell'imperativo categorico: né un cittadino né un'altra persona devono essere considerati, nei rispettivi ambiti, unicamente come mezzi. Ma nella realtà dei fatti, nella realizzazione dell'universalità, nel

nesso con la contingenza, questa partecipazione è per entrambi non coincidenza, ma *approssimazione*: né lo Stato post-rivoluzionario è lo Stato utopico, né una persona che si sia scelta come buona è la persona buona. Entrambi gli elementi *tendono* al loro ideale, e affermano in ogni azione, in ogni gesto, in ogni istituzione, in ogni legge, questa loro tensione verso l'universalità. Sia la rivoluzione sia la scelta esistenziale comportano un approssimarsi al centro dell'utopia, dell'universalità, mai un raggiungerlo. Il centro dell'utopia è la realizzazione di un *mondo migliore* – un mondo morale, o un mondo politico migliore: la rivoluzione e la scelta di sé come persona buona partecipano della *speranza*, poiché mostrano che *un mondo migliore – morale o politico – è possibile*.

In conclusione, sia la rivoluzione sia la scelta esistenziale costituiscono due forme differenti e simili di mediazione tra autonomia ed eteronomia. La somiglianza è data dal nesso tra un principio universale al di là di ogni eteronomia – un valore, un'idea guida – e la sua realizzazione particolare condizionata da una limitazione dell'autonomia dell'intenzione. Questo nesso si esplica nelle tre direzioni temporali:

1. Relativamente al *passato*: tanto la scelta esistenziale quanto la rivoluzione introducono un elemento di autonomia all'interno di una determinazione completamente eteronoma, contingente (determinazione di sé, determinazione dello Stato). L'elemento di autonomia è dato dalla scelta di sé o del proprio Stato: ciò comporta una modificazione del loro sviluppo, una modificazione a tal punto radicale da non poter essere cancellata dalla loro storia. Si tratta quindi di un cambiamento della *Verità* – della determinazione – del sé o dello Stato: entrambi non appartengono più al contingente, alla tradizione, ma alla scelta autonoma stessa.

2. Relativamente al *presente*: sia la scelta esistenziale sotto la categoria della differenza sia la rivoluzione introducono un nuovo ordine normativo in base al quale agire. Questo ordinamento prescrittivo afferma il valore assoluto dell'universalità come espressione dell'autonomia dell'essere umano. Ma l'introduzione dell'universalità avviene tramite un'azione – morale o politica – che, essendo necessariamente situata, deve tener conto di elementi eteronomi. Il nesso tra autonomia del valore – dell'intenzione – ed eteronomia della condizione dell'azione – la situazionalità – è quindi affermato nello *hic et nunc* di ogni azione particolare. In entrambi i casi, si è di fronte all'introduzione di un'idea di *Bontà*, prima assente, come guida del divenire della persona o dello Stato.

3. Relativamente al *futuro*: questa bontà autonoma, non potendosi mai realizzare in modo completo – essendo ogni realizzazione inficiata da elementi eteronomi – rappresenta l'elemento utopico intrinseco all'azione stessa – morale o politica. Nel primo caso, è l'essere una persona buona, nel secondo caso è l'essere uno Stato giusto. In entrambi i casi non si dà quindi essere, ma *divenire*: la persona diventa buona in ogni azione, lo Stato si costituisce come giusto in ogni momento storico. Questo divenire è proiettato verso la

realizzazione di un *mondo migliore*, un mondo la cui *Bellezza* aumenta con il tempo, con il suo procedere verso una maggiore bontà o giustizia. In questa tensione al futuro si annullano gli elementi di eteronomia: essi non contano più al fine della realizzazione della bontà o della giustizia, poiché se anche nessuna azione morale o politica sarà mai universale, essa è *conferma* di una speranza, *simbolo* contingente del valore universale, *bellezza* come concretizzazione del bene – morale o politico.

La differenza tra scelta esistenziale e rivoluzione è però significativa, e risiede nel grado di *responsabilità* che le due azioni – morale e politica – richiedono per essere compiute. La differenza di responsabilità segue la differenza dei soggetti coinvolti dall'azione: la singolarità (e quindi l'universalità) della persona umana da un lato, la totalità dei cittadini di uno Stato dall'altro.

La responsabilità dell'azione morale sarà rivolta a ogni essere umano con cui il soggetto può entrare in contatto, in altri termini con l'umanità tutta: questo, dal momento che il soggetto morale si assume il compito di agire secondo universalità pur nei limiti e nelle forme della propria specificità; se le conseguenze della sua azione producono un torto, se da esse risulta un trattamento strumentale dell'altro individuo, il soggetto morale non può riferirsi alle condizioni avverse o al caso, poiché, se così facesse, negherebbe l'autonomia della propria azione, e quindi della propria scelta esistenziale¹⁰; egli negherebbe se stesso come persona buona.

La responsabilità dell'azione politica è più limitata, poiché è circoscritta all'ambito dello Stato di appartenenza, o della realtà politica sulla quale si agisce (gruppo sociale, partito...), e non all'intera umanità. Ma da un punto di vista storico, della storia del mondo, è più elevata, poiché il soggetto politico ha a che fare contemporaneamente con una moltitudine di persone, delle cui sorti esso si deve assumere la responsabilità – mentre nel caso dell'azione morale, benché la responsabilità sia più elevata dal punto di vista dell'universalità, essa lo è meno da punto di vista fattuale, poiché la relazione morale è in ogni caso una relazione tra un numero limitato di persone (se non unicamente due)¹¹.

Infine, la differenza più importante risiede nella considerazione della persona stessa che agisce in modo politico o in modo morale, nel modo di concepire l'attore stesso, il protagonista dell'azione. Il rivoluzionario concepisce se stesso e gli altri come membri di un certo Stato: il loro valore, e il proprio valore, si riferisce quindi a ciò che l'altro può fare per il miglioramento di questo Stato. La persona buona concepisce se stesso e l'altro nella loro contingenza, nella loro unicità, nella loro intrinseca e particolare natura. E nel loro potenziale essere persone autonome, ossia persone che si siano scelte in libertà, seguendo se stesse. La persona buona attribuisce a ogni altra persona un valore intrinseco che deriva dalla loro universalità – l'universalità dell'essere ugualmente fini in sé – un valore che si esprime nel trattamento specifico che la persona buona riserva a ogni specifico individuo, come rispetto della loro unicità.

La persona buona è quindi *oltre* la persona politica, proprio come il mondo morale è *oltre* lo Stato giusto: oltre, poiché al di là di ogni regola politico-giuridica, poiché trascendente la giustizia. Il mondo morale trascende lo Stato giusto: il primo possiede regole che il secondo non riconosce come proprie, poiché il primo si fonda su leggi che ogni soggetto dà a se stesso, mentre il secondo produce leggi come espressione della volontà della totalità dei soggetti. La persona buona trascende la persona politica, poiché essa è anche *persona privata*, che diventa buona, afferma la propria scelta, anche nel privato, anche nell'interiorità della propria sfera emotiva.

La persona che diventa buona è oltre la giustizia: ciò non significa che la persona buona sia ingiusta, ma solo che non è meramente, semplicemente giusta. La persona buona non è semplicemente giusta poiché non agisce secondo regole esterne, ma secondo la propria universalità particolare, e non per dovere, ma soprattutto *per affetto*, per spontaneità, secondo la propria autentica libertà (Heller 1990, cap. VI). La persona buona è un essere umano che tende alla propria perfezione, una perfezione che è individuale, universale, pratica ed emotiva insieme: una persona che brilla di luce propria “come un gioiello, come qualcosa che ha in sé il suo pieno valore” (Kant 2005, 50).

Note

¹ L'insieme delle norme e delle regole di una certa società umana (Heller 1988).

² Tanto in Aristotele quanto in Heller la *tyche* svolge un ruolo fondamentale nel compimento del proprio fine.

³ Al contrario di una pianta o di un animale, il cui fine è la realizzazione della propria maturità.

⁴ Nel caso della rivoluzione, ogni tentativo di ripristinare l'ordine pre-rivoluzionario, ogni restaurazione, non coincide mai con la situazione nel tempo 1, a causa del mutamento stesso delle condizioni storiche a seguito della rivoluzione. Nel caso della scelta esistenziale, afferma Heller in *Filosofia morale* (1997, 30): “La scelta esistenziale è per definizione irreversibile e irrevocabile. Non si può scegliere il proprio destino in modo reversibile, poiché una scelta reversibile non è la scelta di un destino, non è, per definizione, una scelta esistenziale”.

⁵ Per questo motivo infatti si parla di “rivoluzione”, a causa del suo carattere di mutamento radicale ed escludente ogni relazione con il passato.

⁶ Interessante proporre qui un nesso tra scelta esistenziale e la *Wertrationalität* descritta in *Philosophie des linken Radikalismus*, (Heller 1978, trad. it. Boella 1979, 64-65). Dato che la *Wertrationalität* è associata all'*energeia*, ossia all'azione non finalizzata ma affermatrice in sé il proprio stesso valore, parrebbe quasi che la scelta esistenziale rappresenti la modalità soggettiva di partecipazione dalla razionalità secondo il valore. Infatti, entrambi i casi sono accomunati dall'idea di autenticità: tanto nella scelta esistenziale quanto nella razionalità secondo il valore il soggetto raggiunge il proprio essere autentico, in altri termini il riconoscimento del proprio valore intrinseco in quanto essere umano. La differenza significativa è data dal valore stesso: se infatti la scelta esistenziale si pone come scelta di un valore che può anche essere in contrasto con il valore di ogni altro individuo – e quindi, di conseguenza, chi si sia scelto esistenzialmente può anche commettere ingiustizia – il valore oggetto di razionalità è sempre e solo l'universalità, nella sua triplice declinazione di Vero, Bene e Bello. Chi si sia adeguato alla *Wertrationalität* non può commettere ingiustizia, poiché non vi è valore al di fuori del rispetto di ogni altro individuo come fine in sé.

⁷ È questo il caso dell'introduzione del Terrore come conseguenza di un'applicazione troppo assoluta dei principi della rivoluzione.

⁸ Questo, a causa dell'impossibilità di eliminare la contingenza nella realizzazione del valore: nessun atto che pur voglia introdurre l'universalità nella contingenza può essere universale, appunto a causa della sua stessa natura contingente.

⁹ Vedi anche *Filosofia morale* (Heller 1990; trad. it. Scognamiglio 1997, 319-320): "Non c'è alcuna immaginazione che possa inventare una forma di bontà maggiore, e più completa, di quella della persona buona. [...] È nella morale che l'utopia diviene vita. L'attore è un uomo, o una donna, assolutamente reale, in quanto esiste come essere vivente per cui (in cui) esistenza ed essenza coincidono. E, in secondo luogo, l'attore è una realtà utopica in quanto è un assoluto, come lo 'spirito assoluto'".

¹⁰ Cfr. Idem, *An Ethics of Personality*, cit., 134: "Se una persona che si è scelta esistenzialmente fa qualcosa che è considerata da altri (o da se stessa) come ingiusta o sbagliata, non può dire: l'ho fatto a causa del mio cattivo carattere, per sorte avversa, perché sono nato con questa natura, perché sono stato educato in questo ambiente. Scegliendo se stessa la persona ha scelto tutto queste cose, e quindi esse non la determinano – nulla che tu hai scelto scegliendo te stesso ti determina, poiché la sola libertà (la tua scelta) ti determina. Ecco perché devi assumerti la responsabilità per ogni cosa che fai. [...] La questione è: ti assumi la responsabilità, i tuoi atti sono i tuoi atti, e sintanto che tu hai scelto te stesso come persona buona, questi atti devono essere buoni, poiché è attraverso atti buoni che tu compi il tuo destino, che tu diventi ciò che sei – e in modo completo". Cfr. anche Idem, *Filosofia morale*, trad. it. cit., 36, n. 9: "Scegliere se stessi eticamente significa, tra le altre cose, assumersi la responsabilità delle proprie azioni. Uomini e donne che scelgono l'etico non si porranno mai domande di questo genere: 'Sono forse io il guardiano di mio fratello?'".

¹¹ Cfr. Idem, *An Ethics of Personality*, cit., 170: "Il centro dell'etica non è la coscienza della singola persona, né l'umanità in noi (o in altri), ma la relazione tra due persone. Né Uno né Tutti: *Due è il numero morale*".

Riferimenti bibliografici

- Heller Ágnes (1978), *Philosophie des linken Radikalismus*, Hamburg, VSA. Trad. it. di L. Boella (1979), *La filosofia radicale*, Milano, Il Saggiatore.
- (1988), *General Ethics*, Oxford, Blackwell. Trad. it. di M. Geuna (1994), *Etica generale*, Bologna, Il Mulino.
- (1990), *A Philosophy of Morals*, Oxford, Blackwell. Trad. it. di R. Scognamiglio (1997), *Filosofia morale*, Bologna, Il Mulino.
- (1990), *Oltre la giustizia*, trad. it. di S. Zani, Bologna, Il Mulino.
- (1996), *An Ethics of Personality*, Oxford, Blackwell.
- (1996), *Una vita per l'autonomia e la libertà*, Intervista biografico-filosofica a cura di V. Franco, *Iride* 16, 548.
- Kant Immanuel (1997; [2005]), *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, Torino, Utet.