

Letture di Asklepios (6) – Verona 10 marzo 2016

Ornella Crotti

La riflessione su *Condizione umana* e *Responsabilità* in Ágnes Heller¹

L'Utopia razionale di un'etica della *personalità* e della *bontà*

• Heller accosta i concetti di *Filosofia e bisogno*:

«La filosofia invita a pensare e per questa via conduce al suo mondo. La filosofia è invito a pensare e di conseguenza a cogliere unitariamente il Vero e il Bene. Lo si può sintetizzare plasticamente così: “Rifletti, come devi pensare, rifletti, come devi agire, rifletti, come devi vivere”. Il “come devi vivere” contiene il “come devi pensare” e “come devi agire”. La filosofia, un'utopia razionale, è sempre l'utopia di un *modo di vita*. Questo era per Kant il “mistero” di *tutte* le filosofie – anche le più contemplative » (Heller 1979, 18).

• Nell'invito «a porsi dall'angolo visuale del Bene e del Vero di un'utopia razionale» afferma:

«L'utopia della filosofia è un'utopia della *razionalità rispetto al valore* e non *rispetto al fine*. Quest'ultima non ha utopia. (...) *La funzione della filosofia – considerata in generale – sta nella soddisfazione del bisogno di razionalità rispetto al valore*» (Heller 1979, 42).

«La filosofia non si riferisce quindi all'uomo che aspira al Bello o al Bene o al Vero, bensì all'uomo che in ogni Bene cerca il Vero, in ogni Vero cerca il Bene e in *entrambi* cerca il Bello» (Heller 1979, 53-54).

«L'ideale di ogni filosofia è un universale concreto e per questo motivo possiamo riflettere anche storicamente su di essa. E poiché viviamo in un'epoca dotata di coscienza storica, dobbiamo *riflettere storicamente anche sul nostro ideale*. Dobbiamo avere consapevolezza del fatto che la nostra utopia razionale è un'utopia del *nostro tempo*» (Heller 1979, 56).

• Nella sua critica alla visione positivista e scienziata che ha negato i valori di Bene, Bello e Vero come ideali-guida afferma:

«Il Bello, che la filosofia sentimentale di Kant aveva con un gesto coraggioso ricondotto nel pantheon degli ideali filosofici, non ha più posto. Non è più “affare” della filosofia, e neppure della filosofia dell'arte, bensì è degradato a “questione privata” di artisti e intenditori. (...) Ai nostri giudizi di valore è stato rimproverato che non potevano essere veri, alle nostre scelte di valore che sono “irrazionali” e soggettive. (...) L'idea del Vero ha apparentemente un destino migliore. La scienza, forza produttiva decisiva del mondo d'oggi, non può rinunciare al criterio univoco del Vero. (...) Tuttavia né la scienza della natura, né la matematica sono ideologia. Ma ha ragione Habermas: *sono state rese ideologie*. La filosofia le ha elevate a ideologia nel momento in cui riduceva il criterio del Vero alla verità logica e alla verità dei fatti. Questa riduzione, ripetiamo, è di tipo ideologico» (Heller 1979, 58).

¹ **Fonti:** Á. Heller, *Philosophie des linken Radikalismus* (1978), trad. it. *La filosofia radicale*, il Saggiatore, Milano 1979 [= Heller 1979]; *Theorie der Gefühle* (1978), trad.it. *Teoria dei sentimenti*, Editori Riuniti, Roma 1981 [= Heller 1981]; *General Ethics* (1988), trad. it. *Etica generale*, il Mulino, Bologna 1994 [= Heller 1994]; *Per un'antropologia della modernità*, Rosenberg&Sellier, Torino 2009 [=Heller 2009]; *Beyond Justice*(1987), trad. it. *Oltre la giustizia*, il Mulino, Bologna 1990 [=Heller 1990]; *La bellezza della persona buona*, a c. di B. Biagiotti, Diabasis, Reggio Emilia 2009[=Heller 2009]; *Per cambiare la vita*, Editori Riuniti, Roma 1980 [=Heller 1980]; *I miei occhi hanno visto*, Il Margine, Trento 2012.

«Negare che i valori costituiscano i criteri della verità non rappresenta soltanto l'opinione filosofica diffusa nella nostra epoca, bensì il consenso che essa riscuote è collegato con il *metodo* della filosofia; non solo il contenuto degli ideali filosofici, ma anche la mancanza di ideali implica una metodologia, ossia lo "spezzettamento" del linguaggio, del discorso, in giudizi singoli. (...) Infatti il dovere essere, che si manifesta nella riduzione del vero ai giudizi di fatto e nell'isolamento metodico dei nostri giudizi, è l'utopia dell'umanità completamente isolata, atomizzata, priva di valori che la guidino, diretta da "specialisti" oppure dall'ideologia della scienza: è *l'utopia negativa della completa estraniamento*. Allora abbandoniamola. Dobbiamo riscoprire i nostri veri valori e impegnarci perché la nostra teoria sia di nuovo guidata dalla "ragion pratica". La filosofia deve porre fine allo scandalo della filosofia» (Heller 1979, 60).

- Nel suo approccio a una filosofia come indagine sulla razionalità rispetto al valore e alla ricerca dei *valori veri* si pone il *dilemma della morale*, il problema del *conflitto* tra i *valori* che avanzano la medesima pretesa di universalità:

«Risale a Max Weber la distinzione concettuale oggi generalmente riconosciuta di agire razionale rispetto al valore e razionale rispetto allo scopo. (...) La tesi di Max Weber che nell'epoca borghese la razionalità rispetto al fine ha "assorbito" la razionalità rispetto al valore vale per noi come la pregnante formulazione di una *tendenza*. (...) Aristotele definisce l'attività razionale rispetto al fine con il concetto di *techné*, l'attività razionale rispetto al valore con quello di *energheia*, delimitando molto chiaramente i due tipi di attività ai quali ascrive l'uno o l'altro concetto. *Techné* è il lavoro, il lavoro dotato di senso, degno dell'uomo libero, *energheia* è l'agire sociale. (...) Il criterio di razionalità dell'agire razionale rispetto al valore, l'*energheia*, è *diverso* da quello della razionalità rispetto al fine. La razionalità rispetto al valore contraddistingue l'*agire sociale*, l'*interazione*, la *comunicazione*. (...) Secondo Aristotele, l'*energheia* equivale propriamente a un atteggiamento psicologico virtuoso, corrispondente a un'attività conforme a virtù. Il valore perde la sua razionalità qualora gli uomini cessano di agire in riferimento a un valore, a un fine dotato di valore. La razionalità o meno di un valore in questo contesto non dipende quindi dal valore, *bensì da noi uomini*, che lo abbiamo scelto» (Heller 1979, 64-65).

«Ricordiamo che bene e male rappresentano la coppia categoriale di orientamento di valore che guida le azioni dotate di contenuto morale, e, sia pure non in tutti i campi di applicazione, ma in ogni caso ha di regola carattere imperativo o proibitivo. (...) Ma nel momento dell'azione questo sistema viene applicato da persone concrete in una situazione concreta ad altre persone concrete. Ne consegue tuttavia che, *mentre aspiriamo alla validità universale dei nostri valori morali*, non possiamo avanzare un'analoga pretesa riguardo alle nostre azioni il cui contenuto di valore è morale; (...) Quanto più elevati sono i valori ai quali si rapporta l'azione, tanto più tipico e inevitabile sarà trovarsi di fronte a questo dilemma. (...) Nella scelta di valore e nell'agire razionale rispetto al valore non si può quindi mettere tra parentesi il momento della *responsabilità personale*: tanto meno, quanto più in alto sta il valore. Siamo personalmente responsabili sul piano morale per la nostra scelta di valore e per le nostre azioni razionali rispetto al valore. Eliminare dalla razionalità rispetto al valore il momento o la responsabilità personale, il momento della scelta individuale significa eliminare l'agire razionale in questo campo» (Heller 1979, 70-71).

- Affrontando i temi della «responsabilità personale nella discussione», i giudizi di valore e il «dilemma della morale»:

Nel confrontarsi con «coloro che subordinano i valori alla propria particolarità. Kant intendeva appunto impedirla quando si proponeva di eliminare – almeno sul piano teoretico – il dilemma della morale. Ed è riuscito in questo intento solo escludendo l'agire dalla morale. La morale, tuttavia, si realizza proprio nell'azione e il processo di realizzazione non deve essere estromesso dalla morale. (...) È dovere di colui che giudica, e gliene deriva – ancora una volta – il peso della *responsabilità personale*, distinguere tra la realizzazione del valore, l'incoerenza del sistema dei valori e la realizzazione della particolarità. Non c'è nessuna formula generale che lo possa esimere da questa

responsabilità. (...) Ne risulta subito che in relazione ai valori guida morali sussiste un consenso sociale intersoggettivo, che non vale soltanto per un determinato "momento" sociale, bensì per un arco storico che oltrepassa le epoche sociali. (...) Non è difficile definire i valori morali universalmente validi. Si tratta di valori che relativizzano il loro contrario (...): è il caso per esempio della giustizia. Questo valore è universalmente valido, né ha bisogno di ulteriore conferma: nessun uomo può scegliere come valore l'ingiustizia. La "giustizia" ha relativizzato l'ingiustizia. (...) Allo stesso modo l'amore ha relativizzato l'odio, la fedeltà il tradimento, la compassione l'indifferenza, il coraggio la viltà. D'ora in poi chiameremo i valori morali universalmente validi ideali di valore. (...) nessun singolo ideale di valore può essere considerato un "archetipo" dato all'uomo fin dalla nascita; tutti senza eccezione hanno un'origine storica. (...) Le idee di valore ordinarie della nostra epoca e del nostro ambito culturale sono la libertà, la personalità, l'uguaglianza, l'umanità, la felicità e la vita umana. (...) Causa di conflitto in generale non sono i valori universalmente validi, bensì la loro interpretazione» (Heller 1979, 73-75).

«Al tempo stesso, destinatari del criterio del "valore vero" sono solo coloro che mettono alla prova i valori che hanno scelto o le loro interpretazioni in una discussione di valore, sforzandosi di elevare quest'ultima al livello di una discussione filosofica. (...) In primo luogo, la mia terapia filosofica sui valori veri è indirizzata a tutti coloro che vogliono superare la società fondata su rapporti di subordinazione e di dominio, sulla divisione del lavoro imposta come un dato di natura e sull'oppressione. (...) Definisco valore vero il valore che in maniera non contraddittoria può essere messo in relazione con gli ideali di valore universalmente validi e la cui pretesa di validità non esclude al tempo stesso in via di principio quella di nessun altro valore che in maniera analogamente non contraddittoria possa essere messo in relazione con lo stesso ideale di valore» (Heller 1979, 78-80).

«È noto che gran parte dei filosofi borghesi fino a Kant riconoscono la validità universale dell'utile mirando anzi a identificarlo con il bene. Questo tentativo è fallito già per via selettiva: l'utilità, valore valido per tutta l'epoca borghese, non si è elevato mai al livello di un'idea di valore. Noi non riferiamo altri valori all'utilità, bensì riferiamo l'utilità stessa ad altre idee di valore: qualcosa è utile alla nazione, alla cultura, all'uomo, allo sviluppo, ecc. Il Sommo Bene della filosofia borghese, la libertà, si è però elevata di fatto al livello di un'idea di valore» (Heller 1979, 83).

«La libertà è sempre libertà per qualcosa e non solo libertà da qualcosa: contiene il concetto di regola, riconoscimento, intervento reciproco. Infatti nessuno può essere libero se altri intorno a lui non lo sono» (Heller 1980, 215).

• Heller dichiara di riconoscersi nella concezione di Apel e Habermas delle "comunità ideali della comunicazione" ma la sua posizione differisce perché per essi:

« (...) la verità dei valori – nel discorso pratico come in quello teorico – risiede nel "consenso vero": un valore sarebbe quindi vero se su di esso ci fosse un completo consenso. (...) Due sono i motivi per cui non posso aderire a tale posizione. In primo luogo, postulo i valori guida sui quali esiste un consenso ancora prima della discussione; in caso contrario, sarebbe impossibile porre il fine relativo ai valori veri: la comunità della comunicazione deve essere guidata da valori perché in generale sia possibile un'argomentazione. In secondo luogo, il consenso non può essere per principio, secondo me, criterio della verità dei valori; il "criterio" risiede "solo" nel fatto che essi possono essere riferiti in maniera non contraddittoria a un valore universalmente valido. Anzi, nella determinazione del "valore vero" anche il criterio formale esprime una preferenza: io mi decido per la pluralità delle forme di vita. (...) la "pluralità delle forme di vita" può essere riferita in maniera non contraddittoria ai valori guida universalmente validi di libertà, comunità e personalità. (...) Non scelgo come ideale il consenso totale, né una discussione che renda impossibile la contrapposizione di valori veri. Non voglio che ci sia solo un'interpretazione di Amleto "vera", oppure che ci sia solo una forma di vita "buona". (...) Tanto per il Vero quanto per il Bene assumiamo una responsabilità. La stessa che assumiamo per i nostri valori veri» (Heller 1979, 84-86).

«Anche la discussione filosofica di valore è un ideale di questo tipo; in termini espliciti: è l'ideale della discussione *democratica* e della formazione dell'opinione. Al mondo *deve* essere data una norma per *poter* creare un mondo per la norma medesima. Con questo non intendo sostenere che oggi esiste solo il bisogno di una filosofia radicale. Mi limito a dire che esistono bisogni radicali *oggi non esplicitabili* senza filosofia» (Heller 1979, 111).

- Quando Heller parla di «filosofia radicale» parla di una «filosofia della vita» che privilegia i *bisogni umani qualitativi* rispetto a quelli *quantitativi* e si riferisce solo in parte a Marx, «il maestro *filosofico* del radicalismo», che può essere «interpretato diversamente» nel senso che la sua filosofia «può essere fraintesa in maniera comprendente», fa gli esempi dei movimenti di protesta che aspirano a nuovi modelli e forme di vita comunitaria, ai movimenti delle donne e ai valori di un «ethos debole» che si va affermando:

«Definiamo bisogni radicali i bisogni che si formano nelle società fondate su rapporti di subordinazione e di dominio, ma che *non si possono soddisfare* restando all'interno di esse. Sono bisogni la cui soddisfazione è possibile solo con il *superamento* di queste società. (...) *L'umanità unitaria come realtà*, e non solo come idea, come comunità di esseri che si comprendono e si sostengono reciprocamente, unità di forme di vita diverse che elimina sempre di nuovo i contrasti di interesse: questo è un bisogno radicale. (...) La personalità umana dispiegata, che sviluppa la sua facoltà di godimento, ha una molteplicità di bisogni qualitativi. Esiste il bisogno di dare a *ogni uomo* la possibilità di diventare una personalità di questo tipo. (...) Esiste un bisogno radicale di demolire nell'ambito della società nel suo complesso la discrepanza tra la coazione al lavoro socialmente necessario e il vuoto del tempo libero. (...) Oggi un numero sempre maggiore di uomini chiede che sia eliminata del tutto la fame e la miseria e che si agisca contro la catastrofe ecologica» (Heller 1979, 115-116).

«La filosofia radicale deve essere anche una *filosofia della vita*. Non può infatti assolutamente mettere tra parentesi il bisogno dell'uomo attuale di avere una risposta alla domanda “come si deve vivere”. (...) La filosofia radicale vuole che la terra diventi la patria dell'umanità. *La terra come patria dell'umanità* – questo è il regno, il “giardino” della filosofia, al quale si estende la sua concezione. Tutto ciò che sta al di fuori della terra, della patria dell'uomo, non è il suo regno, è “foresta vergine”. (...) Il suo sguardo è fissato sulla terra in cui l'umanità sarà a casa propria, e sull'umanità che fa della terra la propria patria» (Heller 1979, 124-127).

- Heller condivide del discorso di Habermas l'ideale della «comunicazione libera dal dominio» che presuppone una «comunità ideale della comunicazione» a cui attribuisce i valori di *verità*, *giustizia* e *libertà* ma si domanda se questo ideale sia adeguato a una «filosofia radicale» e afferma:

«Infatti l'ideale sopra concretizzato riguarda *solo una* delle caratteristiche del genere umano: la qualità dell'uomo in quanto essere dotato di ragione, capace di un'argomentazione razionale. Ma gli uomini ai quali si riferisce questo ideale non sono uomini *interi*. *Non hanno cioè un corpo, non hanno sentimenti* e tantomeno *rapporti umani*. Il loro rapporto reciproco si costituisce esclusivamente nella discussione di valore. Non hanno affatto bisogno di essere uomini, potrebbero benissimo essere angeli. Noi non vogliamo tuttavia elaborare un'utopia radicale che vada bene per gli angeli» (Heller 1979, 131).

«Se uno mi dice: “Ho bisogno di questo” – devo rispondergli che riconosco il suo bisogno solo se egli lo motiva principalmente con argomenti razionali? No, non posso farlo. Gli posso dire: o “Ecco, prendilo”, oppure “Non sono in condizione di darti ciò di cui hai bisogno per questa o per quella ragione”. Una cosa però sicuramente *non* posso fare: non posso aspettare né tantomeno esigere che egli motivi il suo bisogno con argomenti razionali. *L'argomentazione non spetta a chi si rivolge a me con il suo bisogno; sono invece io a dover argomentare se non posso soddisfarlo.* (...) Non vogliamo una morale che *si esaurisca in un sistema di diritti e di doveri*. Il nostro ideale non può essere una morale che mette tra parentesi o trascura tutti i valori morali *al di là del dovere*. Il nostro ideale non può essere una morale che passa sopra ai valori dei rapporti umani immediati:

l'amicizia, la bontà, l'amore e l'amore del prossimo, la compassione, la gratitudine e la generosità. Il nostro ideale non può essere una morale, per la quale non sia implicito che l'altro, la persona, il bisogno dell'altro, siano per me un valore indiscutibile e incondizionato. Infatti se qualcuno che *amiamo*, dice: "Ho bisogno di te!" – possiamo solo dire: "Sono qui". Se il bisogno, la persona dell'altro rappresentano per me un valore indiscutibile, potrò solo rispondere all'altro che mi dice: "Ho bisogno di questo": "Non mi interessa perché ne hai bisogno; prendilo". Il rapporto dell'argomentazione razionale *non* è un rapporto d'amore» (Heller 1979, 132-133).

- La proposta che avanza per la sua utopia radicale è quella di una saldatura di morale e politica e di una morale al di là del dovere: un'etica della *personalità* e della *bontà* che non sdoppia l'essere umano in *homo phaenomenon* e *homo noumenon*:

«Kant ha ragione: l'amore *non* è un dovere. Ma se io dico: riconosci il bisogno di ogni uomo e soddisfalò, – in questo dovere affonda le radici anche il valore dell'amore, così come vi si fondano anche tutti i valori delle relazioni personali interumane: amicizia, amore, generosità, comprensione, tatto, compassione e in primo luogo la bontà» (Heller 1979, 137).

Condizione umana

- Per Heller la coscienza della modernità è «l'autocoscienza della contingenza umana», della contingenza cosmica e sociale, della «decomposizione della tradizione» e critica l'ideale filosofico dell'*autonomia* e dell'*autosufficienza*:

«Di primo acchito la condizione umana non riguarda l'autonomia, ma la dipendenza. Non è la mancanza di mezzi di sopravvivenza che ci rende sempre più dipendenti, ma il desiderio di riconoscimento, di affermazione, d'amore. Siamo esseri emotivamente dipendenti così come altri sono emotivamente dipendenti da noi. (...) dato che non vi è alcuna emozione senza un aspetto cognitivo, non vi è alcun impulso cognitivo né una motivazione priva di sentimenti. (...) la perfetta autonomia individuale potrebbe trasformare gli esseri umani in mostri. (...) Forse questo è più facile da capire per le donne che per gli uomini» (Heller 2009, 126-129).

- Nell'eliminare la nozione di «natura umana» e nel confrontarsi con l'ontologia di Marx dell'«essenza generica» e con quella di Heidegger del *Dasein* afferma:

«Il concetto principale di *Essere e Tempo* è il *Dasein*, intraducibile in altre lingue – la migliore traduzione è forse quella proposta da Hannah Arendt: condizione umana» (Heller 2009, 32).

«Per chiarire la mia posizione, posso dire che intendo interpretare la nozione di "condizione umana" in modo tale che essa costituisca un retroterra ontologico a partire dal quale sia possibile porre e rispondere alla domanda "Come sono possibili le persone buone?". Hannah Arendt ha già portato forti argomenti a favore di una tale interpretazione» (Heller 1994, 59).

«Il bambino neonato *non* è un "pezzo della natura". Il corredo genetico generale del bambino è un prodotto dell'auto-incivilimento: noi *siamo nati* umani perché la regolazione sociale aveva già sostituito la regolazione istintuale. Il neonato è *programmato* per una "vita in società"; è dotato della *disposizione* a parlare, a lavorare, ad agire (e non soltanto a comportarsi), della disposizione a far fronte alle regole sociali. Non soltanto il cervello, ma l'intero organismo è programmato in tal modo. Né d'altra parte il neonato è un "pezzo di società". (...) Pertanto il bambino neonato non è né "natura" né "società", ma un sistema indipendente suo proprio. (...) Così 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). Definisco questa "congiunzione" dei due a priori "storicità"» (Heller 1994, 61-62).

«Ho *descritto* la "condizione umana" attraverso tre mosse successive: 1) come regolazione sociale che ha sostituito la regolazione istintuale; 2) come determinazione ed autodeterminazione della

storicità in una situazione di indeterminatezza storica; 3) come storicità *in quanto* “vivere in tensione”» (Heller 1994, 65).

«Wittgenstein ha affermato: “L’etica deve essere una condizione del mondo come la logica”(…) La frase può essere interpretata come se dicesse: è necessario assumere che l’etica è una condizione del mondo nella stessa misura in cui lo è la logica; (…) l’interpretazione si configura come una semplice *affermazione empirica*: quella per cui un mondo senza etica non esiste, così come non esiste un mondo senza logica. Questa è l’affermazione che io sottoscrivo» (Heller 1994, 81).

«Il fatto stesso che la regolazione sociale abbia sostituito la regolazione istintuale ha come conseguenza che vengano ad *esistere* il bene e il male. Poiché non c’è alcun *mondo* senza norme e regole, e l’esistenza stessa delle norme e delle regole equivale alla distinzione tra il bene (l’osservanza) e il male (l’infrazione), *la distinzione tra bene e male (l’etica) è la condizione del mondo*» (Heller 1994, 82).

«La nostra condizione è la condizione umana perché la regolazione sociale ha preso il posto della regolazione istintuale. (…) Nessuna vita umana è possibile senza la distinzione tra bene e male. (…) Nessuna vita umana è possibile senza l’applicazione coerente e costante delle norme e delle regole ai membri dello stesso gruppo: in altre parole, nessuna vita umana è possibile senza la giustizia formale. (…) Non possiamo pensare gli universali di primo grado senza pensare, allo stesso tempo, le persone concrete che mettono in pratica le norme e le regole di una data comunità umana, che non possiamo pensarli senza presupporre che l’affermazione “Le persone buone esistono” sia vera, sia *sempre* vera, e sia vera in modo universale empirico. L’affermazione “Le persone buone esistono” (…) si riferisce a *coloro che incarnano la morale*» (Heller 1994, 99-100).

- Secondo la pensatrice ungherese noi ci troviamo all’interno di una struttura della morale che ha avuto inizio con l’emergere di un’*emozione morale* decisiva, quella di *coscienza* e siamo in grado di riconoscere immediatamente la *bontà delle persone* e per loro proviamo un’*empatia immediata*:

«Le persone buone esistono. Le norme e le virtù cambiano, ma il criterio della *moralità buona* è sempre lo stesso. (…) A differenza del male, tale bontà può essere definita attraverso una formula generale. Questa formula coglie la forma essenziale (la struttura) della bontà, indipendentemente dal suo contenuto. Dobbiamo questa definizione a Platone, e se spogliamo tutte le idee successive di bontà del loro contenuto normativo sempre mutevole, ci rendiamo immediatamente conto che la forma della bontà (o della moralità) non è mai cambiata da allora. *Una persona è buona se preferisce subire un torto piuttosto che commetterlo*» (Heller 1994, 292).

- Platone, secondo Heller, tentò di dare una dimostrazione razionale di questa tesi ma dovette far ricorso al “paradosso morale” e Kant alla “fede”:

«Raccomando di accettare la definizione platonica di bontà (…) con la piena consapevolezza del fatto che tale definizione (“È meglio subire un torto piuttosto che commetterlo”) non può essere dimostrata razionalmente. Io credo che questa premessa sia vera; questa è la mia *professione di fede*. E ci sono davvero persone che preferiscono soffrire un torto piuttosto che commetterlo. Noi tutti lo sappiamo. L’affermazione si riferisce ad un’evidenza empirica. (…) *Come sono possibili persone oneste? Come sono state possibili sin dall’emergere della moralità?*(…) È il bene non il male che richiede una spiegazione» (Heller 1994, 292-293).

«Chi è responsabile dei crimini collettivi? Nessuno? *Tutti lo sono*, ma non ogni persona nella stessa misura. Gli iniziatori dei crimini collettivi portano sulle spalle “la responsabilità storico mondiale” per il Male; (…) Ma quelle poche persone che si assumono la responsabilità storico mondiale per il Bene, e che nei tempi bui non permettono che la luce della moralità venga spenta, prestano questo servizio immortale al mondo che verrà dopo di loro e grazie a ciò, anche le colpe non gravi, di coloro che hanno assistito senza intervenire, possono essere perdonate e dimenticate» (Heller 1994, 155).

- Heller guarda a un essere umano non pensandolo scisso tra razionalità e passionalità, doveri e sentimenti, ma all'ideale, diciamo classico, di un individuo il cui prendersi cura di sé comporta la scelta di sé come personalità morale, come persona autentica che si *esercita* scegliendo l'insieme delle norme buone e sente il *bisogno* non il *dovere* di approssimarsi al *centro della moralità*:
«Non è necessario cogliere il centro, ma basta essere coscienti del centro, sapere a *cosa* dobbiamo cercare di avvicinarci. Si deve cercare di arrivare al proprio *telos*, anche se nessun individuo sarà mai perfettamente buono» (Heller 2009, 110).
«Aristotele paragonava la bontà al centro di un cerchio: si può essere malvagi in molti modi, la similitudine ci dice, ma la bontà è unica, indivisibile. (...) La verità di Aristotele viene confermata se consideriamo che si può suggerire una definizione *formale* di bontà che includa tutte le persone che sono state, sono o saranno buone, secondo qualsiasi sistema normativo, mentre è impossibile scoprire o inventare un'analogia definizione *formale* della malvagità o del male» (Heller 1994, 279).
«Kant (...) indica l'uomo dalla volontà buona il soggetto degno del rispetto supremo. La volontà buona risplende come un gioiello. Il gioiello risplende, perciò è visibile. Le persone rette esistono veramente e noi lo sappiamo perché le vediamo. Dovunque guardiamo troviamo sempre persone rette» (Heller 1990, 367-369).
«Chi è buon giardiniere dei suoi sentimenti, lo è anche di quelli altrui. (...) L'uomo può diventare un buon giardiniere di se stesso solo quando ha anche il contributo di *altri*. (Si potrebbe quasi affermare che (a parte delle eccezioni) il comportamento individuale si può sviluppare solo quando si abbia accanto – costantemente o nei periodi decisivi della vita – un "buon giardiniere"» (Heller 1981, 208-209).