

CONTINUANDO A RIFLETTERE SUL SENSO DELLA VITA CON L'AIUTO DELLA DISCUSSIONE

EUGENIO LECALDANO

Sapienza – Università di Roma
Dipartimento di Filosofia
md3298@mclink.it

ABSTRACT

In this paper, I answer the questions raised by the discussants of *E&P* concerning my book *Il senso della vita* (Bologna, Il Mulino, 2016). The questions and answers span many topics – such as the relations between morality, happiness and the meaning of life, my naturalist and sentimentalist metaethics, and so on and so forth.

KEYWORDS

Meaning of life, self, sentimentalism, morality, happiness, evolutionary theory, Hume, Butler, Mill, Williams, Darwin.

1. LA STRUTTURAZIONE DELLE RISPOSTE

In primo luogo ringrazio Riccardo Fanciullaci e Pierpaolo Marrone che come direttori di “*Etica&Politica/Ethics&Politics*” ospitano questa discussione. Ringrazio poi molto Stefano Bacin (*La ricerca di un senso della vita, la prospettiva morale e i limiti di una concezione sentimentalista*), Caterina Botti (*Il senso della vita , senza Dio , ma con gli altri*), Lorenzo Greco (*Un'esile significanza: Eugenio Lecaldano sul senso della vita*) Pierpaolo Marrone (*Il senso della vita: la risposta è dentro di te, ma potrebbe essere quella sbagliata*), Gianfranco Pellegrino (*Senso della vita e moralità: le relazioni pericolose*), Simone Pollo (*Il senso della vita in un mondo darwiniano*), Massimo Reichlin (*Eugenio Lecaldano sul senso della vita*). Tutti questi interventi riescono a rendere conto in modo preciso – manifestando una molto apprezzabile virtù dell'accoglienza e tolleranza teorica – del discorso da me fatto nel libro, sollevando una serie di rilievi molto significativi ed esprimendo anche alcuni apprezzamenti che mi sono molto graditi .

Mi limito qui di seguito a rispondere ai rilievi critici, seguendo l'ordine alfabetico degli interventi. Come si vedrà in un certo numero di casi in più testi vengono formulate obiezioni che convergono su di una stessa tematica: per evitare ripetizioni cerco di assemblare il mio tentativo di risposta in genere facendolo

seguire alla prima occasione in cui viene sollevata la questione. Non mi sembra però di essere riuscito a costruire un testo adeguato per quanto riguarda la sintesi, la semplificazione e i rimandi interni, ma ho preferito dare una risposta complessiva in tempi brevi piuttosto che prolungare per alcuni mesi una stesura più adeguata di quello che potrei dire. In fondo la mia risposta più significativa sarebbe quella che potrei dare ritornando in modo complessivo su tutta la riflessione sul senso della vita: la rilevanza degli scritti che si soffermano sulle mie pagine lo richiederebbe, ma non sono sicuro che le evenienze della vita me lo permetteranno. Comunque talvolta richiamo la risposta già data eventualmente integrandola.

Nelle mie risposte cercherò di evitare la mossa stilistica di invitare l'interlocutore a rileggere meglio quanto scritto nel mio libro: in primo luogo mi sembra che tutti gli interventi documentino la cura e attenzione di chi ha letto e non presentano travisamenti veramente sostanziali delle mie tesi; in secondo luogo chi scrive un libro ha la responsabilità anche del modo in cui espone le sue idee e quindi laddove un passo non è chiaro (come risulta evidente nel caso in cui il passo suscita rilievi che non colgono lo 'spirito' del testo) egli deve fornire comunque ulteriori spiegazioni. Piuttosto in alcuni pochi casi – dato che la discussione filosofica riguarda tesi teoriche, argomenti a loro sostegno e spiegazioni delle esperienze a cui queste tesi si richiamano – forse si è autorizzati nel caso di alcune obiezioni a un rinvio ad altri testi in cui chi teorizza ha elaborato più compiutamente la presentazione delle parti in discussione. Naturalmente risposte del genere manifestano una qualche forma di arroganza e non sempre l'autore è consapevole di quanto il suo contributo teorico in realtà si vada trasformando e aggiustando. Alcune lacune nel testo di *Sul senso della vita* sono per me comprensibili in quanto ero convinto di riaffrontare questioni che mi sembrava di avere già sufficientemente sviluppato in precedenti scritti. In effetti *Sul senso della vita* fa parte di una elaborazione teorica che ho avviato negli ultimi dieci anni, sempre non perdendo di vista la lezione di classici della filosofia come D.Hume, A.Smith e J.S.Mill, dopo avere esaurito il tentativo di seguire nelle sue diverse articolazioni lo sviluppo recente della bioetica e delle altre etiche applicate. A partire da *Etica senza Dio* (2005) il mio progetto è stato quello di articolare una concezione naturalistica di tipo più generale non solo dell'etica, ma anche delle dimensioni affettive degli esseri umani e delle varie pratiche con cui essi gestiscono le dimensioni di valore che hanno creato nella loro cultura. In questo contesto possono essere collocati i volumi *Prima lezione di filosofia morale* (2010), *Simpatia* (2013), *Senza Dio* (2015) e *Sul senso della vita* (2016). Questa elaborazione da una parte ha cercato di delineare alcune ipotesi esplicative sulla genesi e il funzionamento delle diverse pratiche di volta in volta tematizzate; dall'altra ha mostrato come queste impostazioni naturalistiche erano in grado di rendere conto in modo del tutto autonomo e soddisfacente di queste pratiche; infine non ha mancato di muoversi in una dimensione critica e normativa sia mostrando che le

accuse di insufficienza ad esse erano del tutto mal riposte sia elaborando schemi di soluzioni dei problemi interni alle varie pratiche che si raccomandavano a lettrici e lettori come quelle da preferire. Una elaborazione teorica almeno nelle intenzioni di chi l'ha portata avanti con una qualche continuità e cumulatività e che forse può spiegare alcune omissioni di analisi di dettaglio e argomentative nel lavoro più recente da cui muoviamo. Riconosco però che questo ultimo lavoro avrebbe potuto guadagnare in chiarezza per lettrici e lettori (o almeno così spero) se ci fosse stato qualche capoverso in più rivolto ad avvertire sul modo in cui si passava dal piano meta, ovvero ricostruttivo e esplicativo della pratica di una ricerca del senso della vita (un piano prevalente nei primi due capitoli), al piano critico e normativo (prevalente nel terzo capitolo). Alcune precisazioni a questo proposito sono avanzate in queste risposte, così come in esse si richiamano alcune tesi da me in precedenza elaborate sul come si possono giustificare – in una dimensione di peculiare oggettività consona all'espressivismo meta-etico – le pratiche che hanno a che fare con valori e su come debbano essere intrecciate in queste pratiche le analisi su ciò che è con quelle su ciò che deve essere.

2. SUPPLIRE AI LIMITI DEL SENTIMENTALISMO CON UNA VIA OGGETTIVISTICA DI RICERCA DEL SENSO DELLA VITA CENTRATA SUL PERFEZIONAMENTO DI SÉ ?

Bacin formula una serie di significative obiezioni che muovono – o almeno così credo o mi sembra – dal suo diverso modo di collocare l'analisi filosofica, che seguendo le linee proprie del kantismo trova uno spazio per una dimensione apriori e trascendentale. Da questa prospettiva derivano le sue obiezioni e rilievi “sullo statuto fenomenologico della domanda sul senso della vita individuale”, “sul suo rapporto con istanze morali” e sui pregi e limiti di un'interpretazione di tale domanda in chiave sentimentalistica”. Sul piano dello statuto fenomenologico Bacin solleva l'obiezione che la mia prospettiva individuale e biografica non riuscirebbe a “mettere in grande risalto la diversità tra due angolazioni da cui muove la pratica dell'indagare sul senso della vita”, ovvero che “tale pratica può avere una funzione prospettiva, rivolta al futuro, e una funzione retrospettiva rivolta verso il passato”. In fondo a queste due angolazioni vi sarebbe una più ampia diversità fenomenologica: “se da un lato l'interrogarsi sul senso della propria vita avrebbe un ruolo motivazionale, dall'altro si tratterebbe invece della valutazione *ex post* di tale profilo, che può dare esiti anche molto diversi dalla riflessione che guarda al futuro”. In particolare secondo Bacin la pratica rivolta al passato non potrebbe non tenere conto “degli esiti delle nostre azioni” e dunque questa riflessione non potrebbe escludere la rilevanza di una “*achievementist view*”, secondo la quale solo la soddisfazione dei progetti potrebbe dare un senso alla vita.

Mentre nella mia teorizzazione questo vincolo del successo dei progetti è del tutto sottodimensionato, e questa è una ricaduta di un eccessivo collegamento della ricerca sul senso della vita con il futuro. Nel rispondere in primo luogo si può insistere che una valutazione sul senso della vita alla luce della prospettiva da me elaborata si realizza sempre nel presente (l'unica dimensione reale della vita psichica) e non già come un giudizio intellettuale, ma come un'emozione in cui si cristallizza la percezione del senso o del non senso che riguarda la nostra vita passata e contemporaneamente l'apertura progettuale verso il nostro continuare a vivere. Al livello del presente sono depotenziate le diversità tra prospettiva verso il passato e verso il futuro ed è messa in primo piano la connotazione sentimentale e passionale della pratica. Proprio quest'ultima componente è rivolta a salvaguardarne la forza motivazionale: per quanto riguarda la componente del collegamento con il successo nelle azioni mi sembra si debba ribadire che la pratica della ricerca di un senso nella vita non debba riguardare solo i vincenti. Il punto è che essa fuoriesce dall'ottica del vincere o perdere in qualche senso colta dal famoso dittico "quello che conta è partecipare". Ciò non toglie che il senso della vita coinvolge anche la dimensione della condotta (più in generale e non delle singole azioni data l'insistenza sul carattere della mia prospettiva), ma in questo quadro ciò che conterà non sarà la riuscita, i risultati, ma saranno il coraggio e l'impegno con cui si è cercata una qualche realizzazione.

Bacin tematizza anche la problematicità del mio modo di rendere conto della separazione tra criteri morali e criteri sul senso della vita: come vedremo anche altri interventi trattano criticamente questo punto. Bacin enuncia due problematicità: quella che egli identifica come "orientamento antimoralistico" e quello della plausibilità di tale separazione "in una prospettiva individuale". Effettivamente una delle mie preoccupazioni era di mettere al bando una chiusura di tipo moralistico della ricerca sul senso della vita. Uno degli errori categoriali principali da evitare è quello che fa coincidere la ricerca sul senso della vita con la messa a punto di un carattere e di una condotta moralmente apprezzabili. Ma tracciare questa distinzione non può essere giudicato un atteggiamento antimoralistico, a meno che non si veda dietro questo modo di procedere una motivazione per così dire latamente illuministica (che di certo c'è nella mia elaborazione) rivolta a contrastare così facendo coloro che richiamano sempre e comunque le regole morali, del tutto fuori luogo e ipocritamente, come un modo per estendere il loro potere. Bacin per altro ritiene "condivisibile" questo obiettivo di fondo in quanto "risponde all'esigenza di resistere a una distorsione dei criteri morali". Ma poi ritiene che il modo in cui viene da me tracciata la distinzione è inadeguato principalmente se si assume per il valore in gioco "la prospettiva dell'agente individuale". Se si adotta questa impostazione dovremmo riconoscere che non ci si apre di fronte "un'autentica differenza nella dimensione normativa" ma piuttosto "un aspetto di pluralismo interno all'ambito morale". Secondo Bacin

dalla prospettiva dell'agente individuale la ricerca sul senso della vita va riconosciuta piuttosto come "una dimensione intrasoggettiva della moralità, in cui ciò che ha rilevanza morale è anzitutto (anche se non esclusivamente) il rapporto del soggetto a se stesso, alle proprie capacità e al modo in cui esse vengono realizzate, anche nelle relazioni interpersonali". In questa ottica secondo Bacin la ricerca del senso della vita va vista come "un'area della morale incentrata sul perfezionamento di sé, a condizione che ciò non sia limitato sin dall'inizio da un modello astratto di persona". E Bacin sottoscrive esplicitamente una ricaduta normativa di questa impostazione scrivendo: "Il senso di una vita potrebbe essere visto nel perseguimento della propria perfezione personale", qualcosa che si può guadagnare "dall'interno dell'ambito morale". Questo secondo Bacin consentirebbe di impostare meglio di quanto faccia il mio libro le relazioni tra i due valori che ispirano la pratica morale e la pratica della ricerca sul senso della vita. Infatti nel mio libro si oscilla tra "separazione" e indipendenza. Invece per Bacin la separazione non sarebbe piena indipendenza in quanto "bisognerebbe definire una sorta di clausola di priorità delle richieste morali sulle altre istanze che orientano le nostre scelte". Diversamente un'indipendenza netta tra i due piani di riflessione è percorribile se si accetta di "distinguere tra la prospettiva interna che caratterizza la riflessione personale e la prospettiva esterna propria di un esame condotto dal punto di vista di terza persona". La diversità in fondo secondo Bacin sta nel fatto che "in una prospettiva esterna sono assenti elementi che invece connotano in modo assai profondo la riflessione personale: rimorso, rimpianto o rivendicazione delle proprie scelte passate". In questo quadro è nella "prospettiva esterna che diventa più plausibile che siano apprezzati anche elementi non passibili di approvazione morale". In una "valutazione dall'esterno si tratta piuttosto di individuare un paradigma in una riflessione che risponde a criteri di orientamento quasi narrativi, e che cerca anzitutto una coerenza di senso, a rischio di introdurla surrettiziamente". In realtà queste varie critiche sono solo una anticipazione della più sostanziosa presa di distanze di Bacin dalla posizione da me elaborata che si muove interamente all'interno del "sentimentalismo". Non funziona secondo Bacin "l'appello a una concezione emotivistica" come se mancassero "alternative plausibili". Il sentimentalismo che sorregge la mia ricostruzione della ricerca del senso della vita in realtà è espressione di "un antirazionalismo antropologico di fondo". Muovendo all'interno di questa prospettiva teorica si finisce con il trascurare la "presenza consistente nel dibattito contemporaneo di posizioni oggettivistiche del senso della vita che non hanno una matrice teologica". Un ulteriore problema analitico della impostazione soggettivistica e sentimentalistica da me elaborata è che muovendosi al suo interno non si può "riconoscere la possibilità che la vita di una persona sia pienamente dotata di senso seppure quella persona non ne sia soddisfatta, o non provi l'orgoglio a cui punta l'agente secondo

la ricostruzione emotivistica”. Si può da una parte rispondere che l’oggettivismo razionalistico è impraticabile sul piano epistemologico presupponendo un realismo intuizionistico e realistico che in quanto naturalisti ed empiristi non possiamo percorrere. Non si può fare altro in questa sede che richiamare alcuni recenti interventi che mettono in luce le difficoltà di questo tipo di posizione razionalista e realista, come ad esempio i contributi di Allan Gibbard, Simon Blackburn, Michael Smith e Mark Schroeder (nel recente volume curato da Peter Singer per discutere le tesi metaetiche di Derek Parfit in *On What Matter (Does Anything Really Matter ? Essays on Parfit on Objectivity*, a cura di P. Singer, Oxford, Oxford University Press, 2017: nel volume vi sono anche altri interventi sulla stessa linea). Naturalmente in questo confronto di linee teoriche nulla è definitivo, ma forse tenere conto dello sviluppo di questo confronto negli ultimi decenni (e Bacin da valido studioso di storia dell’etica ben lo conosce) può essere un aiuto per la comprensione del sentimentalismo e per una sua trattazione che non lo riduce all’emotivismo. Come vedremo anche rispondendo ad altri interventi problemi molto ampi si aprono percorrendo la soluzione normativa di un perfezionismo che non potrebbe che essere connotato moralmente data l’ottica prevalente di Bacin. Non si capisce infatti come muovendo dalla sua impostazione si potrebbe fare valere, da un punto di vista esterno, un criterio di valore secondario e sussidiario per le vite degli altri: in effetti potremmo solo tollerare che esse si dipanino nell’errore o nella insensatezza ad esempio non dicendo il vero quando, qualcuno che ha intenzione di ucciderlo, ci chiede se un innocente si è casualmente rifugiato o no nella nostra casa. Mentre la prospettiva decisamente soggettivistica e sentimentalistica è in grado di sorreggere una visione delle relazioni interpersonali non omologante o normalizzante, dando una portata del tutto secondaria e solo discorsiva e congetturale alle valutazioni sul senso delle vite degli altri. Ovviamente poi da un punto di vista sentimentalistico è incomprendibile che si possa sentire il rincrescimento, il rammarico ecc. che un altro potrebbe sentire provando a fare un bilancio sulla sensatezza della sua vita. Ne consegue che riconoscere il collegamento tra ricerca sul senso della vita ed emozioni del genere – ma anche quella dell’orgoglio – è una spinta a collocare questa ricerca solo nel contesto personale. La lettura riduzionista di Bacin in chiave emotivista del mio approccio sentimentalista credo non permetta di cogliere che ciò che il mio libro prova a fare è mostrare che nella ricerca umana di un senso della vita non è certo in gioco il progettare una condotta di cui si possa essere orgogliosi, ma piuttosto fare un esame della propria vita per riscontrare se in essa sono rintracciabili un insieme di elementi apprezzabili del proprio carattere (che di certo intendiamo fare valere progettando il nostro futuro): riscontro che fa poi sorgere uno specifico piacere di orgoglio per la capacità di avere cercato di dare un senso alla nostra vita. Una prospettiva sentimentalista del valore – diversamente da una emotivista – può fare propria la distinzione che troviamo in Hume tra ciò cui tende la nostra condotta e

il piacere che si guadagna ottenendolo. Una distinzione che Hume riprendeva da Joseph Butler per superare la concezione hobbesiana della motivazione umana in termini esclusivamente di edonismo egoistico. La nostra analisi della ricerca sul senso della vita in questa linea è elaborata ritenendo falsa una qualche forma di edonismo egoistico come struttura essenziale della motivazione umana e dunque permette di collocare in modo autonomo rispetto alla ricerca del piacere la passione che ci muove nel dare senso alla nostra vita, e di legare il piacere che da ciò si ricava non solo all'ottenimento, ma anche al semplice impegno nel cercare ciò che per noi è importante.

3. UNA GENEALOGIA DELLA SOGGETTIVITÀ CHE SI INTERROGA SUL SENSO DELLA VITA E LE SUE RICADUTE NORMATIVE

Con Caterina Botti ho avuto più volte un proficuo confronto di idee nel cercare di migliorare le mie tesi e la loro esposizione. Anche in questa occasione il suo contributo è di grande aiuto. Mi è d'aiuto l'accuratezza con cui sintetizza la mia prospettiva. Così come trovo illuminanti le spiegazioni che fornisce sul perché "una volta incamminatami sulla strada che (si) apre, la percorrerei in modo diverso". In particolare Botti suggerisce che si potrebbe prendere le mosse dalla "comune esperienza del cercare un senso alla propria vita in modo diverso e tentare di non assumerlo come un semplice dato di fatto da cui partire e invece provare a ricostruire quando e come, proprio la ricca interazione tra filosofia e esperienza ha portato a considerare o far sentire questa esperienza, così definita come una caratteristica umana: si potrebbe indagare ad esempio quando (e forse anche perché) sono stati riconosciuti, proposti o inventati, a seconda dei casi, il concetto di individuo e quello della sua individuale ricerca di senso. Se ne potrebbe fare un'indagine genealogica". Mi sembra molto fertile questo suggerimento di Botti di mettere a tema la genesi delle nozioni da cui nel mio libro si dà l'impressione di muovere come se fossero un dato ovvio o acquisito. Proprio questa più ampia prospettiva genealogica permette a Botti di fare valere alcune prese di distanza dalla mia prospettiva. Importante è ad esempio il suggerimento di accogliere una diversa impostazione per cui chi cerca e narra in questa pratica non è solo l'io, ma occorre categorizzare questo io come una costruzione che riconosce "un ruolo maggiore anche per gli altri, per le narrazioni degli altri su di noi". I suggerimenti critici di Botti muovono tutti da una esigenza di approfondire la riflessione sulla soggettività che si presenta come centro motore (o attrice principale) della ricerca sul senso della vita. L'obiettivo è quello di allargare la concezione del soggetto, mettendo da parte "un io ancora troppo individualistico". Una concezione di soggettività che sappia riconoscere "il ruolo di ciò che ci muove al di sotto o al di sopra della nostra coscienza, dell'inconscio da una parte, dei condizionamenti

culturali dall'altra". Inoltre secondo Botti diversamente da quello che farei valere con il mio libro bisognerebbe dare maggiore spazio nella ricerca sul senso della vita all'importanza di "sentirsi parte di qualcosa di più grande di sé" e dunque dare maggiore rilevanza ai riconoscimenti e gli impegni di natura sociale". Si tratta poi in definitiva di affrontare in modo diverso la collocazione dei 'cattivi' che possono essere "persone immorali" e non già "sociopatiche". Le esigenze che Botti fa valere muovono da una elaborazione della sua propria riflessione – ricca e in continuo progresso – su di una soggettività che più di quella che io sarei in grado di catturare sulla base delle mie conoscenze ed esperienze si presenti come "porosa" alle relazioni e ai contesti. All'interno di questa concezione della soggettività dovrebbe essere percorribile una più esplicita interrogazione sulle componenti di "opacità o trasparenza" in gioco. Non posso che riconoscere l'utilità della elaborazione di una concezione di soggettività che più di quanto da me fatto nel mio libro si spinga sul piano genealogico e culturale: anche se ovviamente utili per una genealogia della soggettività umana, delle sue articolazioni e dei suoi cambiamenti, dovrebbero essere anche le indicazioni ricavate dalla ricerca evoluzionistica e delle neuroscienze. Mentre la questione di come caratterizzare i "cattivi" non mi sembra però dipendere direttamente da una eventuale integrazione della concezione di soggettività, ma piuttosto dai criteri normativi che vengono sottoscritti. Tornerò su questo punto più avanti. Nel testo di Botti mi sembra ci sia un solo suggerimento di ricaduta normativa sul piano del senso della vita di una più adeguata concezione della soggettività. Si tratta dell'accento con cui si rimarca, in contrasto con un quadro individualistico, l'importanza di impegni di natura sociale nei quali ci si sente "parte di qualcosa di più grande di sé". Anche nella mia prospettiva si salvaguarda lo spazio per la ricerca di un valore per la propria vita in qualcosa di più durevole e apprezzabile che emerge dalla consapevolezza di essere parte di qualcosa di più grande di sé. Sul piano normativo certamente questo è accettabile se diamo importanza alla consapevolezza di essere una delle manifestazioni individuali dei miliardi di viventi della specie umana e se questa consapevolezza orienta la nostra condotta etico-politica. Mentre a proposito di altri modi di cercare il significato della propria vita in qualcosa di più grande raggiunto partecipando a qualche significativa comunità, va rilevato che questi modi introducono il più delle volte un uso ristretto ed essenzialistico della nozione di identità che – come ci hanno insegnato le analisi di Amartya Sen rivolte a mostrare connessioni tra identità e la violenza – va rifiutato nella mia prospettiva.

4. LA PASSIONE CALMA CHE MUOVE ALLA RICERCA DI UN SENSO DELLA VITA E LA SUA ESTENSIONE E FORZA

Anche con Lorenzo Greco vi sono state numerose occasioni in cui abbiamo potuto confrontare le nostre ipotesi di lavoro e argomentazioni. Lo ringrazio della

finezza e chiarezza con cui riassume le mie impostazioni identificando con sicurezza i miei autori di riferimento per questo libro in Hume, Mill, Darwin e Williams, e i suoi apprezzamenti mi giungono particolarmente graditi. I suoi rilievi critici coinvolgono punti importanti della mia teoria e sono articolati con l'obiettivo di corroborare la tesi che "interrogarsi sul senso della propria esistenza perda parte della forza che gli riconosce Lecaldano". Secondo Greco avere chiaro che si muove l'interrogazione sul senso della vita in un contesto naturalistico, contingente, individualistico deve portare a riconoscere "l'esilità della significanza" cui si può mirare. Fa parte della sua strategia critica il dichiarare che lo "persuade di meno" la distinzione da me tracciata "tra ricerca del senso della vita e ricerca della felicità" rispetto a quella tracciata con il valore morale e il rifiuto di soluzioni metafisico-religiose. Secondo Greco qui si tratterebbe di fare valere di più l'impostazione di Williams che sembra accomunare la ricerca di ragioni per sopravvivere e quelle per essere felici. In fondo dobbiamo concepire la ricerca sul senso della vita come il "cercare ragioni per le nostre azioni e per ciò che vogliamo essere, ragioni che contribuiscano a renderci felici e che saremo disposti a riconoscere come buone ragioni dopo averle sottoposte a scrutinio riflessivo". Secondo Greco quindi la ricerca del senso della vita è una ricerca di buone ragioni che permettano di "continuare a vivere" e dato che il contesto in cui essa sorge è molto determinato da condizioni temporali e dai cambiamenti che queste condizioni possono segnare nel nostro carattere in fondo "la richiesta di senso è molto più fragile di quanto si vorrebbe". Questo esito Greco lo fa anche derivare dalla sua sottoscrizione – che con una perspicua e approfondita interpretazione deriva da Hume – di una "concezione narrativa dell'identità personale" nella quale la struttura connettiva non è data da giudizi intellettuali, come quelli di continuità e coerenza, ma piuttosto dalla presenza di determinate passioni. A questo proposito Greco avanza un acuto suggerimento : "il desiderio di vivere una vita che abbia senso potrebbe allora corrispondere a una passione di questo tipo (passione calma): per cui alcuni potrebbero in effetti essere guidati da una passione calma che fornisce unità alle loro vite nel tempo e che permette loro di guardare all'esistenza come qualcosa a cui va attribuito un significato". Dipende dunque dal carattere delle persone avere o meno la tendenza a "guarda(re) alla propria esistenza come un progetto che deve aver un senso compiuto e che è tenuto insieme da quel senso". Greco mi sembra fornire uno strumento di arricchimento alla mia concezione sentimentalista della ricerca sul senso della vita assimilando il contesto di questa ricerca ad una passione calma. Ci sono poi alcune specificazioni determinate lungo le quali Greco articola la delineazione di questa passione calma che presiede alla capacità di cercare un senso alla vita, che non mi sembrano del tutto convincenti. In primo luogo una qualche tendenza a restringere – o almeno così sembra – l'estensione di questo carattere tra gli esseri umani, laddove tenderei a considerarlo presente in tutta la

specie umana anche se – come del resto accade per la riflessività morale – contornato da situazioni che ne ostacolano una piena presenza nella consapevolezza: per cui la fragilità che più conta rilevare può essere quella della diffusività della presenza nelle consapevolezze delle vite degli esseri umani più che nella esilità della forza delle soluzioni. Greco tratteggia “un’accezione più debole di senso della vita, per la quale essa è un tentativo continuo fatto sempre dal punto di vista presente, di essere felici, che consiste nel darsi ragioni che resistano a uno scrutinio riflessivo e che ci permettano di continuare a vivere”. In realtà avrei da obiettare all’assimilazione di questa ricerca con quella della felicità mentre per quanto riguarda la forza delle risposte alla ricerca sul senso della vita mi sembra che mi attribuisca una concezione troppo forte come se suggerissi che le risposte debbono essere compiute – forse perfezioniste – ecc. Mi spiace di avere dato questa impressione e nel caso ne faccio ammenda. D’altra parte avrei dubbi nel considerare tutta la ricerca come una ricerca di “ragioni” e certamente mi sembra da accantonare la tesi che tende ad unificare la ricerca del senso della vita con quella della felicità. In fondo nel corso di una passeggiata in montagna tra gli alberi o lungo il mare o di una pausa ascoltando musica nel nostro studio, o di una condivisione di esperienze con persone che ci sono care, potremmo ripercorrere intensamente e rapidamente un nucleo di ricordi della nostra vita passata e guadagnare così facendo una prospettiva pacificante che ci rinvigorisce e ci spinge a continuare sulla strada che avevamo scelto (o in caso diverso, di fronte al manifestarsi di tensioni irresolubili, provando a cambiare). Non necessariamente questa ricerca deve essere espressa e formulata ricorrendo ad argomenti o espressioni linguistiche: ricostruirla come un flusso o susseguirsi di immagini mentali come in un film mi sembra forse più efficace. Nulla vieta che nel corso di questa passeggiata, pausa nel nostro studiolo o esperienza condivisa con altri ci si renda conto dell’infelicità che ci accompagna, ma pur tuttavia non ce la sentiamo proprio di abbandonare le nostre opzioni e di andare contro alcuni nostri desideri così profondi da fare parte (ne siamo consapevoli) del nostro carattere, che ci spingono a persistere. E tutto questo procedere in continuità con le nostre opzioni del passato può anche darci un qualche piacere che però mi sembrerebbe improprio provare a catturare usando una nozione così ampia e indeterminata come quella di felicità. Considerare tutta questa ricerca come rivolta alla felicità è proprio quello che da alla ricerca di un senso nella nostra vita una portata e forza eccessiva: la felicità laddove non sia una formula generica per una indefinita ricerca rinvia a qualcosa che spesso pretende ad una qualche continuità e stabilità e che si può possedere e guadagnare (o che comunque si tende a possedere e guadagnare in qualche forma definitiva). Mentre di certo come ripeto ancora una volta il senso della propria vita non può in alcun modo essere cristallizzato come un risultato, ma è piuttosto un orizzonte di valore che ci accompagna fino all’ultimo istante di vita consapevole. Certo Hume delineava i suoi quattro ritratti di carattere – platonico,

stoico, epicureo e scettico – come diverse concezioni della felicità, ma così facendo voleva fare tesoro della concezione eudemonistica della cultura classica. Nel quadro antropologico moderno di Hume invece a dare spessore nella condotta personale alla ricerca della felicità è – come emerge in particolare dai suoi saggi economici e politici – una sorta di continuo “disagio” (*uneasiness*) che sposta sempre ulteriormente l’ottenimento di una soddisfazione e che si connette principalmente con la vita economica e la ricerca di ricchezze. Facendo nostra la distinzione tra i diversi tipi di beni di Hume o la sua risposta allo stolto, non possiamo certo collocare lungo queste linee un progetto di vita sensato.

5. IL RUOLO DELLE CONGETTURE IMMAGINARIE NELLA RICERCA FILOSOFICA E LA CAMICIA DI FORZA DEI MERCATI

La vivace ricostruzione del mio libro sviluppata da Pierpaolo Marrone è ricca di puntualizzazioni teoriche e di elaborazioni critiche da discutere. Il suo testo è rivolto a chiarire meglio l’interconnessione tra “tre dimensioni [...]”: quella autobiografica, quella soggettiva (che alla prima si sovrappone, ma non è detto si identifichi), quella dell’autonomia personale” che sono coinvolte e intrecciate nel contesto problematico del mio libro. Nel discutere le mie tesi Marrone del tutto opportunamente chiama in causa alcune sue esperienze personali: così facendo allarga in modo suggestivo l’insieme di situazioni del quale deve tenere conto una teorizzazione sulla ricerca umana di un senso della vita (ad esempio rinvia al caso della piccola star di Instagram Angela Nikolau). Marrone ritiene che in genere “la vertigine del Senso della vita” sembra si presenti “quando viviamo delle esperienze intense”, ma pur tuttavia ci è più facile rintracciare questo senso della vita quando siamo impegnati “nella meccanicità del vivere quotidiano”. Marrone pure condividendo la mia caratterizzazione scettica dell’identità personale al seguito di Hume ritiene che io non segua, come dovrei, questa strada con “uno scetticismo analogo sull’idea di individuo”: ove estendessi il mio scetticismo in questa direzione dovrei condividere con Marrone le perplessità “sull’insistenza e la fiducia [...] nell’autonomia del soggetto individuale”. Secondo quanto osserva Marrone – ma come abbiamo visto anche altri hanno sollevato questa obiezione – usando questa nozione si dovrebbe esplicitamente affrontare la questione della genealogia di questo concetto. Un’analisi critica della nozione di individuo è secondo Marrone importante per riesaminare le idee sul collegamento tra senso della vita ed immortalità: il mio modo di istituire questo collegamento è proprio quello che mi spinge a “rigettare il legame tra senso della vita e immortalità”. Marrone però argomenta che ci sono molti problemi che “non rendono convincente [...] la negazione del legame tra senso della vita e immortalità. In particolare egli contesta la fertilità dell’analisi di Williams sulla noia che si connetterebbe con l’immortalità

annullando qualsiasi dimensione di senso. Rileva Marrone: “se per immortalità si intende un’ esistenza infinita a partire da qualche momento allora io credo che la noia sia un’opzione che potrebbe anche non comparire”. Richiamando una serie di analisi e di esempi la tesi di Marrone è quella di invitarci ad immaginare “di avere mille anni e di avere l’aspetto fisico e la salute di una persona di 25 anni”: tenere conto di un caso del genere ci aiuta a rifiutare l’idea che “l’immortalità regali necessariamente la noia”. Il problema sembra essere piuttosto con la vecchiaia e il decadimento e non già con l’immortalità o la continuazione infinita e laddove si immagini di superare queste condizioni anche l’immortalità può contribuire a dare un senso. Ancora Marrone rivendica: “a me non pare che le persone usualmente pensino che vivere da immortali potrebbe essere una sventura”. Quindi conclude la sua analisi scrivendo: “l’immortalità né è ostativa al senso della vita inteso come una esperienza complessiva di senso e gratificazione anche non edonistica né è legata a prospettive religiose”. Mi limiterei a sottolineare la difficoltà che all’interno di una prospettiva naturalistica ed empiristica allo stato attuale ci si possa interrogare sul senso della vita dando per immaginabile quella radicale trasformazione della vita includendovi quelle modifiche che immagina Marrone: le lunghe analisi di Hume nel *Trattato sulla natura umana* sul funzionamento dell’immaginazione insistono su una serie di vincoli in termini di somiglianza, contiguità spazio-temporale e causalità che non permettono queste estensioni. Naturalmente vi sono anche altri modelli di immaginazione che con il linguaggio humeano possiamo più propriamente caratterizzare come fantasia (*fancy*), in cui i casi che si propongono vanno al di là di qualsiasi esperienza noi abbiamo avuto e anche delle condizioni biologiche e sociali della vita umana finora. In effetti la riflessione filosofica dopo la pubblicazione del libro di Derek Parfit *Ragioni e persone* (libro del 1984 tradotto in italiano nel 1989 da il Saggiatore) si è interrogata sulla estensione del ricorso nell’analisi filosofica ai casi immaginari. Parfit ricorreva ad un teletrasporto immaginario che permetteva di ricostituire una persona terrestre su di un altro pianeta. Questo caso serviva a Parfit per mettere alla prova il concetto di ‘identità’, già per altro scosso dalle critiche di Hume e serviva forse a mettere da parte definitivamente il concetto di identità. Il caso “fantastico” di Marrone dilata le condizioni di funzionamento del concetto di ‘immortalità’ in modo tale da farcene vedere l’essenzialità per la ricerca sul senso della vita; date le premesse epistemologiche da cui muovevo nel mio testo è però proprio il concetto di immortalità in quanto tale a fare problema: a difettare di una traducibilità più o meno diretta, rappresentativa o espressionistica, nell’universo di esperienze in cui ci muoviamo. È quindi difficile percorrere a questo proposito le strategie che Marrone propone. Va anche detto che anche nel suo testo sembra accettato il punto che per me è centrale sulla irrilevanza nella ricerca del senso della vita dell’orizzonte dell’immortalità. Anche negli esempi fatti da Marrone non mi sembra che sia la continuazione infinita di certe esperienze a dare senso alla vita

ma il fatto che queste esperienze comunque siano giudicate come fornite di valore. Marrone infine ritiene che a proposito del senso della vita “una risposta che riguarda molti di noi, tendenzialmente tutti noi, possa essere tracciata”. Il punto è che “una parte notevole delle vite di ciascuno di noi ha significato in quanto consumatori di merci e in quanto merci noi stessi”. Prendendo atto dunque che noi tutti siamo immersi nel contesto del capitalismo, proprio in questo contesto si può ritrovare la genesi della nozione di individualità: infatti al di là della risposta che riguarda ciascuno di noi in termini di “fitness evolutiva” secondo Marrone questa risposta in termini di consumatori di merce fino al punto di divenire noi stessi merce sarebbe quella oggi prevalente. Va vista dunque la “finzione individualistica” come “del tutto coerente con l’idea della sovranità del consumatore”. Per cui in parte si deve avere a che fare con la tesi “che il senso della vita di noi per qualcun altro, dentro il capitalismo, è proprio la nostra esistenza come consumatori”. Questa attenzione permetterebbe di evitare l’inadeguatezza di una impostazione che “guarda al senso della vita come un problema introspettivo che nasce dentro il soggetto individuale e nel soggetto individuale si esaurisce”, prospettiva “nobile” che non permette di aprirsi all’idea che il senso della vita si potrebbe realizzare a nostra insaputa proprio in quel destino secolare che il capitalismo è” per cui “tutto proprio tutto può divenire “. Questa risposta al senso della vita permetterebbe di dare una risposta universalistica che prende atto del destino del capitalismo. “quello appunto di ridurre tutto a merce”: “abbandonato il mito del soggetto sostanziale, io credo che dobbiamo anche abbandonare il mito dell’individuo e dell’autonomia, che quella ricerca del SDV sorregge e cercarlo appunto altrove”. Lo spirito critico che muove queste analisi di Marrone è molto apprezzabile: certamente colgono alcune dimensioni di alienazione che attraversano le nostre vite in un mondo che specialmente se ci muoviamo a livello di realtà mass-mediale e virtuale percepiamo come intrinsecamente globalizzato ed egemonizzato dai mercati: è questo il linguaggio in cui si vuole che noi ci immergiamo come una sorta di unica realtà, cosa che viene efficacemente illustrato dal bel film di Peter Weir, *The Truman Show* (1998, ma alla fine di questo film si apre un orizzonte di liberazione). Mi sembra però di non potermi muovere lungo queste strategie per ragioni non solo epistemologiche, ma anche di storia delle idee. In particolare nella prospettiva che elaboro non è percorribile la via che ritiene che la nostra vita possa avere un senso del quale non siamo consapevoli: la ricerca del senso della vita si colloca completamente nella vita psicologica consapevole che ciascun essere umano è in grado di condurre. Naturalmente tutto questo può essere solo un sogno o (come suggeriva ironicamente Bertrand Russell) solo un incubo. Ma poi dovremmo ricostruire appunto la genealogia di questo incubo e mi sembra che un filone di filosofia sociale che va dagli Scozzesi Hume e Smith all’indiano Amartya Sen permetta di disarticolare un’analisi centrata su

nozioni quali 'capitalismo' e 'mercati'. Queste nozioni andrebbero trattate come *idola fori* del nostro tempo e ad esse si dovrebbe applicare una sistematica analisi decostruzionista (trattate più o meno come si trattano soggetto, autonomia, individualità). Certo leggendo i giornali e seguendo i telegiornali alcuni, a partire da chi scrive, non riescono a seguire e partecipare alla horror story che ci viene ammazzata quotidianamente su ciò che “vogliono i mercati”.

6. UNA METRICA PER GESTIRE LA DIVERSITÀ TRA SENSATEZZA E MORALITÀ?

Anche Gianfranco Pellegrino nel suo ampio e approfondito intervento mette al centro della sua discussione critica la questione delle relazioni tra la ricerca del senso della vita e la moralità. Pellegrino discute anche, ma in modo meno sistematico, la distinzione da me tracciata tra ricerca del senso della vita e ricerca della felicità che riconduce del tutto correttamente alla distinzione tra ricerca del senso della vita e considerazioni di prudenza; questa assimilazione deriva dal fatto che Pellegrino abbraccia complessivamente l'impostazione teorica dell'utilitarismo. “Nel caso della prudenza la tesi di Lecaldano è che il senso della vita sia del tutto indipendente, e non solo distinto, dalla ricerca della felicità e del benessere”. Oltre a rimarcare questo punto Pellegrino sottolinea che io costruisco “una concezione sentimentalista e individualista del senso della vita” e che all'interno di questa sosterrò che “processi di riflessione e generalizzazione simili a quelli che, nelle metaetiche sentimentaliste ed espressiviste, costituiscono il punto di vista morale a partire da un immaginario spettatore imparziale e bene informato rendono conto dell'idea che ciò che dà senso alla nostra vita possa anche essere compreso dagli altri come sensato e dotato di valore”. Va rilevato che Pellegrino in nota dà come esemplificazione di una “argomentazione della psicopatia” un passo in cui io faccio riferimento a vite di persone affette da disturbi psichiatrici come possibilmente sensate: per cui manifesterei una “oscillazione”. Forse si può fare qui una precisazione – ma certo non ho l'autorevolezza professionale per sorreggere più di tanto questo discorso. Mi sembra si debba tenere distinta la tesi che vi sono disturbi psichiatrici in una persona dal giudizio che quella persona è psicopatica: vi sono disturbi psichiatrici che non sono una forma di psicopatia socialmente connotata ed è appunto per quello che ritengo che vi possano essere alcune persone con disturbi psichiatrici che non sono psicopatici che possono avere vite dotate di un senso: forse questo è il caso del matematico John Nash al centro della ricostruzione biografica di *A Beautiful Mind* (film di Ron Howard del 2001 tratto dalla biografia di Sylvia Nasar, *Il genio dei numeri*).

Ma è appunto sulla questione della distinzione tra ricerca del senso della vita e rispetto della moralità che Pellegrino elabora la sua critica. Come spiega: “la mia conclusione quindi sarà la seguente: o non c'è distinzione alcuna fra moralità e

senso della vita, o, se una distinzione si pone, allora c'è una indipendenza assoluta fra le due sfere. Entrambe le opzioni tuttavia sono problematiche: se si afferma che non c'è distinzione, si corre il rischio di abbracciare una visione moralista; se c'è indipendenza assoluta, si deve accettare la sensatezza di vite immorali, il che molti di noi non vorrebbero fare. Di conseguenza, un ulteriore lavoro di riflessione è necessario, per trovare una visione più adeguata della relazione fra moralità e senso della vita". L'inadeguatezza della mia posizione si legherebbe anche al fatto che riprendendo la distinzione tra valore morale, valore prudenziale e valore del senso della vita per ciascuna di queste diverse sfere di valore individuerei (con S. Wolf) differenti specie di ragioni. Ma Pellegrino obietta che "la tesi classificatoria triadica delle ragioni vale in terza persona forse, ma non in prima persona". Il contrasto nella vita personale non è mai tra differenti tipi categorici di ragioni "ma fra ragioni specifiche". Una obiezione analoga a quella mossa da Bacin (vedi sopra). L'obiezione di Pellegrino però non sembra tenere conto che nella prospettiva da me percorsa la ricerca sul senso della vita è da ritenersi collegata con un esame del proprio carattere visto in collegamento con la propria condotta passata o futura. Se questo è ciò che è in gioco si capisce forse perché alcune volte la motivazione della nostra condotta vedrà prevalere un riconoscimento di senso e in altri il prevalere di una considerazione morale o di benessere ecc.. Ma nel flusso della vita psicologica non avremo bisogno di stabilizzare tutto questo ritenendo che noi si debba richiamare in ciascuna diversa situazioni delle ragioni categoriche diverse, siano esse morali o di senso o prudenziali. Nella continuità del nostro carattere tipi diversi di ragioni o sentimenti e di azioni si mescolano, ma di volta in volta prevalgono l'un tipo o l'altro. Si ricordi che la nozione di carattere che stiamo usando è quella molto fragile che troviamo in David Hume niente affatto ontologica o costitutiva ma solo funzionale e regolativa per rendere conto della continuità e stabilità in gioco con la responsabilità morale: una concezione funzionale e regolativa di carattere che adottiamo anche nel contesto più proprio della ricerca sul senso della vita. Il suo statuto non va dunque al di là delle condizioni di funzionamento che noi ricostruiamo della ricerca sul senso della vita.

Preciso comunque che da una parte Pellegrino non difende in quanto tale il linguaggio delle "ragioni" e dall'altra è solo il mio accanimento sentimentalistico che mi fa diffidare di qualsiasi uso della parola 'ragione'. Ma concedendo questa preoccupazione Pellegrino scrive: "non intendo assumere nessuna interpretazione particolarmente razionalistica: le ragioni cui faccio riferimento si possono intendere come ragioni interne, nel senso spiegato in Williams, e come moventi sentimentali o passionali". Dopo avere fatto questa precisazione Pellegrino ribadisce che muovendosi nella prospettiva in prima persona non è sensato attribuire alle persone una considerazione in generale come elemento pratico sia essa mediata dai valori o dalle ragioni. Il fatto è che "attribuire agli agenti una preoccupazione per il

giusto o il bene, come insieme di ragioni di un certo tipo, o per il senso della propria vita, è errato: come spiegava B. Williams, è attribuire loro 'un pensiero di troppo', una ragione di troppo in questo caso". Pellegrino richiama l'interpretazione – da me già utilizzata – che dell'analisi anti-edonistica di Butler avrebbe ripreso Hume con la sua teoria della motivazione e enuncia, rinviando a ciascuno dei possibili caratteri legati al senso della vita (il filantropo, l'artista, l'intellettuale e l'epicureo), una critica. Questa critica così suona discutendo in particolare la scelta filantropica del senso della vita: "nella sua consapevolezza intima, quando constata che la sua vita ha senso, il filantropo non dirà – almeno se non è un tipo umano diverso, cioè un moralista, o un filosofo morale eccessivamente concentrato sull'oggetto dei suoi studi – che la sua vita ha senso perché improntata alla moralità. È più probabile che egli affermerà, invece, che la sua vita ha senso perché aiutare i migranti è un valore indubbio, e perché egli trova in questo valore il senso della propria vita". Un sentimentalista e particolarista come me dovrebbe accettare e non perdere di vista questo orizzonte per cui si afferma "che le persone agiscono per moventi specifici e particolari e particolari e specifici sono i fattori che danno senso alla vita – e nessuno distingue dall'interno fra moralità e senso della vita. Pertanto non c'è una distinzione concettuale tra moralità e senso della vita". In generale poi Pellegrino rileva che quello del senso della vita può essere considerato un concetto spesso, e "all'interno dei concetti spessi non si fanno distinzioni concettuali come quella fra moralità ed estetica, o fra moralità e prudenza. All'interno dei concetti spessi c'è continuità fra quelle che a uno sguardo classificatorio filosofico, possono sembrare sfere differenti". Detto ciò pur apprezzando lo stimolo di Pellegrino alla concretezza nel lavoro di analisi filosofica nel rispondere possiamo fare due precisazioni. Una riguarda l'interessante suggerimento di considerare quello di senso della vita come un concetto spesso. Avrei dubbi su tale suggerimento in quanto quella che sto analizzando è una pratica di ricerca del senso della vita che è sullo stesso piano di moralità, estetica, economia ecc. I concetti spessi riguardano un altro livello quello ad esempio delle virtù di prudenza, coraggio. Per la dimensione del senso della vita di concetto spesso potremmo parlare a proposito delle diverse soluzioni che si offrono (filantropo ecc.) ma non sarei sicuro che valga per la pratica in quanto tale: le pratiche sono i contesti all'interno dei quali si cristallizzano i concetti spessi. In secondo luogo va rilevato che l'analisi filosofica non può minimamente avvicinarsi con il suo lavoro alla concretezza e complessità del flusso psicologico interiore. Può solo occuparsi di questo continuo flusso cercando di imbrigliarlo con mappe e articolazioni per connettere le varie dimensioni. Una teoria internalista e particolarista della motivazione non sembra contraddirsi se quando si passa al lavoro analitico si registrano aree o campi diversi di connotazione nella vita umana.

Pellegrino poi prosegue le sue critiche in quanto rileva che l'impostazione del mio libro ha una sua "instabilità" di fondo in quanto presenterebbe la ricerca della

moralità e quella di un senso nella vita come sfere distinte ma non indipendenti. Il punto è che “la distinzione senza indipendenza, per come la descrive Lecaldano, sembrerebbe implicare che i valori che danno senso alla vita e i valori morali si possano collocare su una scala unica (siano commensurabili)”. Pellegrino cerca di procedere in modo meno approssimativo e di elaborare uno schema preciso che ponendo su un'unica scala l'intreccio tra moralità e sensatezza sia in grado di trattare la diversità di incidenza nelle vite di Gauguin e di Hitler della rilevanza della moralità in correlazione alla loro sensatezza. L'esito di questa brillante ricostruzione di dettaglio del confronto tra le vite di Gauguin e quella di Hitler con l'indubbia diversità che in essa gioca il peso di una condotta immoralmente disapprovabile mostra l'impercorribilità di una strategia preoccupata di mettere le cose in modo più preciso: “dunque, o si separa del tutto moralità e senso della vita, cadendo nell'immoralismo, o si unificano le due sfere, accettando il moralismo. Una distinzione senza indipendenza sarebbe auspicabile, ma è concettualmente instabile e contraddittoria. Ancora una volta se Gauguin ha una vita sensata anche Hitler dovrebbe avercela, e se quest'ultimo non ce l'ha neanche il primo può averla”. In definitiva secondo Pellegrino “non si può dare un giudizio così netto sulle vite drasticamente immorali”. Per cui “l'unica maniera di distinguere plausibilmente fra moralità e senso della vita a questo punto diventa di assumere che ci sia indipendenza piena”. A suo parere una impostazione sentimentalista dovrebbe privilegiare una particolare e tipica concezione della natura umana che tenderà a dare ai sentimenti morali un ruolo centrale e a ricondurre ad essi tutte le altre valutazioni. Mentre se non si muove riconoscendo una concezione tipica della natura umana non potremo che essere costretti ad ammettere che anche la vita di Hitler sia sensata.

Nel tentativo di mostrare le difficoltà della mia concezione del senso della vita Pellegrino suggerisce che non si capisce perché escludo di potere ammettere che dal suo punto di vista Hitler potesse considerare sensata la sua vita. Da una prospettiva esterna poi ci sono elementi che nella sua analisi Pellegrino fa valere secondo la quale dovremmo riconoscere, se ammettiamo la distinzione tra il piano della sensatezza e quello della moralità, che la vita di Hitler era in definitiva più sensata di quella di Stavrogin dei *Demoni* di Dostoevskij perché l'insensatezza in questo caso è registrata da una confessione che riconosce il fallimento, confessione che non è presente alla fine della vita di Hitler. Inoltre in fondo dovremmo riconoscere queste due vite come più sensate di quella del giocatore compulsivo di video poker. Proverei a contestare questi dubbi mostrando comunque la paradossalità di una strada che giunge a riconoscere come sensata la vita di Hitler. Lo sforzo immaginativo di calarci nei panni di Hitler comporta chiaramente percorrere una strada normativa, non potendo certo noi immaginare di seguire il flusso interiore della vita psicologica di questo paranoico sociale e simpatizzare così

tanto con questo flusso da riuscire a collocare al suo interno quel minimo di continuità e valore che accompagna un esito positivo della ricerca di senso nella propria vita. Ce la possiamo cavare spostandoci nella dimensione del mistero e della fede che però non è percorribile da un naturalista che non crederà che tutte le vite devono essere perdonate assumendo la prospettiva del Dio cristiano (o forse alcune perdonate ma comunque mandate all'inferno?). In genere nel mio libro assumo una posizione caritatevole verso la diversità delle altre vite riconoscendo che il modo migliore per rispettare questa diversità è di fare un uso molto limitato del giudizio normativo di sensatezza sulle altre vite. Questa impostazione non è solo la presa d'atto psicologica che la ricerca sul senso di una vita è percorribile solo in prima persona, ma di una opzione normativa che sostiene che qualsiasi pratica umana abbia a che fare con valori deve essere interpretata in modo tale da permettere l'accesso a tutti gli esseri umani. Ma questa è solo una esigenza di tipo meta (naturalmente formulata in modo tale che mostra il forte intreccio di meta e normatività) che non comporta dovere sottoscrivere un relativismo sul piano normativo che riconosce che tutte le vite dal loro punto di vista sono sensate. Questo esito è una ricaduta nichilistica che accompagna come è chiaro quella filosofia secondo la quale qualsiasi forma di soggettivismo è incapace di guadagnare una qualche forma di oggettività normativa, ma non è questo il paradigma all'interno del quale mi muovo. Sul piano normativo dunque avendo a che fare con vite come quelle di Hitler non è percorribile la strada di riconoscere un qualche senso alla sua vita non perdendo di vista nella ricerca di un giudizio su questa vita che essa ha provocato morti, danni e sofferenze per decine di milioni di altri esseri umani. A questo punto provando a fare un confronto con qualche grossolana metrica, perfino immaginare la vita del "giocatore compulsivo di videopoker" potrebbe presentarsi come una faccenda diversa portandoci a qualche esitazione in quanto con essa non si presentano tutte queste altre immagini di danni e uccisioni, e dunque potremmo essere più ironici (cosa che io non riesco a fare) sulla sua vita. La normatività che si esprime nel caso del giocatore di poker compulsivo è specificamente quella che ha a che fare con la sensatezza della vita nella sua peculiarità, e dunque introducendo in essa una prevalenza della componente di apertura si potrebbe anche sospendere il giudizio cosa che non si può certo fare nel caso della vita di Hitler. Ci sono sforzi oggi in romanzi (si pensi al *Le benevole* di Jonathan Littel) o in film, tentativi di ricostruire come sensate le vite dei nazisti o degli aguzzini dello stalinismo ecc.: talvolta spinti al di là dei processi di empatia e simpatia per dare corpo a quella attrazione per l'orrido riconoscibile in molto cinema e letteratura odierne impegnata in una dilatazione ossessiva dello spazio di Frankenstein. Ma si tratta di strade che appunto concepiscono la ricostruzione delle vicende di una persona e della sua identità in termini narrativi. Questa strada è bloccata laddove come nella prospettiva che percorro nel mio libro la vita non viene presentata come una narrazione all'interno

di una ricerca della sua sensatezza, ma come un'attualizzazione come componente di una passione che apre o chiude alla possibilità di riconoscere la sensatezza della vita in esame. Mi sembra che ci sia un problema per una interpretazione narrativa dell'identità personale all'interno di una impostazione sentimentalista. Infatti il narrativismo suggerisce che l'identità personale sia trascrivibile in una narrazione, mentre l'analisi sentimentalista riterrà che una qualche identità si presenta come contenuto di qualche passione come l'orgoglio, l'amore ecc. Il narrativismo forse dà ancora troppa importanza a quella identità che invece una concezione humanea tende a derubricare non considerandola né essenziale, né centrale, né autonoma, ma solo in quanto parte di una passione o come elemento di continuità locale in una successione di eventi psicologici. Dunque in questa prospettiva non è immaginabile che una passione di orgoglio minimamente approvabile e comprensibile possa essere fatta dipendere dal riconoscere senso a condotte di cui chi sviluppa la riflessione è stato responsabile, che hanno provocato torture e uccisioni per milioni di esseri umani. Senza un qualche orgoglio della propria vita non si dà riconoscimento del senso della propria vita (come in fondo il caso Stavrogin sottolinea). Non c'è nessun senso nella vita di Hitler anche se questa acquisizione di insensatezza non è stata espressa in una qualche confessione esplicita (o forse sì? Chi ci vieta di immaginarlo come ultimo atto della vita di Hitler?). Il fatto che non si riesca ad articolare una metrica precisa (per ora) non dipende solo dalla insostenibilità di una strada che provi a tenere insieme criteri di moralità e di sensatezza, ma può dipendere dai pesi con cui si rappresentano in questa metrica i diversi valori (e dunque dalla necessità di trovarne altri): oppure proprio dal fatto che la strada di una metrica non è quella percorribile quando si ha a che fare con bilanciamenti tra diversi sentimenti nei quali non conta in definitiva la quantità, ma probabilmente la qualità. Tutte queste risposte sfortunatamente non superano il livello del pressappoco, ma chi scrive non ritiene proprio che l'analisi filosofica sia o debba divenire una scienza o che come scienze debbano essere ricostruite le pratiche della moralità e della ricerca di un senso nella vita. Concludere così può essere conciliato con il riconoscere, come subito vedremo, che queste varie pratiche si intrecciano con le scienze in molti modi.

7. I VARI INTRECCI TRA SCIENZE E RICERCHE DI UN SENSO NELLA VITA

Nel caso dell'intervento di Simone Pollo mi sono trovato di fronte più che ad una critica ad un aiuto per un'ulteriore elaborazione della mia prospettiva. Pollo condivide il mio suggerimento che la ricerca filosofica non debba sottrarsi alla sollecitazione di occuparsi anche della questione del senso della vita e presenta un'utile esemplificazione di un caso di vita sensata malgrado il completo

insuccesso: la biografia di Christopher McCandless (al centro di un recente film di S.Penn) impegnato a cercare “un modo di vita autentico a contatto con la natura”. Nel suo intervento Pollo suggerisce di integrare la mia prospettiva indagando “più analiticamente il tema dell’intreccio fra ricerca del senso della vita e conoscenza scientifica”. Egli procede sulla base di una premessa che condivido pienamente che “una ricerca che si colloca in uno scenario naturalistico [ha] possibilità di articolazione e fioritura che non appaiono disponibili, ad esempio, in un contesto di credenze religiose e soprannaturali”. In particolare Pollo sviluppa una “tassonomia dei possibili modi in cui l’interrogarsi sul senso della vita e la ricerca/conoscenza scientifica entrano in comunicazione”. Mi sembra fertile la sua linea di differenziazione di questi modi: “anzitutto c’è la possibilità che la scienza sottoponga ai propri metodi di indagine l’area di esperienza della ricerca sul senso della vita. In secondo luogo c’è la scienza come attività concreta di esseri umani che in questa pratica danno senso alla propria esistenza. Infine c’è la scienza come fonte di conoscenze che entrano nelle personali riflessioni circa il senso della vita”. Per Pollo è auspicabile la realizzazione di “una scienza del senso della vita”, auspicio accettabile tenuto conto che il piano di intervento di questa scienza dovrebbe essere quello esplicativo e genealogico e non già quello normativo e prescrittivo. Così come mi sembra fertile il modo in cui Pollo inizia questo percorso, mostrando il “valore conoscitivo di una contestualizzazione evolucionistica” della ricostruzione della pratica umana di una ricerca sul senso della vita suggerendo di fare valere “una prospettiva non antropocentrica”. Inserire questa ricerca scientifica sul senso della vita in una prospettiva non antropocentrica può risultare una impostazione accettabile se quello che si ha di mira sono le risposte. Un po' meno ovvio risulta se si vuole fare valere questa impostazione per la contestualizzazione delle domande sul senso della vita per gli esseri umani. Si presenta qui una tensione che lo stesso Pollo ha chiaramente diagnosticato nel suo recente libro *Umani e animali: questioni di etica* (Carocci, Roma, 2016) quando ha scritto: “un compito per la riflessione morale ordinaria e l’analisi filosofica è quello di portare alla luce il punto di vista umano che accompagna le considerazioni morali antiantropocentriche e sottoporle a critica e revisione [...]”. La stessa esigenza va fatta valere anche nella ricerca sul senso della vita e probabilmente questa esigenza anche in questo caso dovrà fare leva sulla consapevolezza dei limiti delle passioni e delle simpatie umane. Infatti se prestiamo attenzione al contesto in cui si collocano le domande risulterà difficile capire (o almeno sembra esserlo allo stato attuale della ricerca) come gli animali si interrogano sul senso della vita e non riconoscere che laddove non ci fosse nessun essere umano non potrebbe certo sopravvivere la ricerca di un senso della vita (una conclusione analoga a quella che possiamo fare valere per l’etica). Giustamente poi Pollo richiama la biografia di Charles Darwin come concretizzazione della seconda area della sua tassonomia, ovvero come esemplificazione di una vita che ha cercato e trovato il suo senso

proprio nella conoscenza scientifica: “la storia personale di Darwin mostra in che modo una vita possa trovare senso nel perseguimento della conoscenza scientifica e in questa attività trasformarsi riflessivamente”. Un caso analogo potremmo indicare anche nel caso di Robert Oppenheimer, la cui biografia è stata in questa luce ricostruita recentemente da Ray Monk, *Robert Oppenheimer. L'uomo che inventò la bomba atomica*, Bompiani, Milano, 2014. Una vita che ci potrebbe aiutare ad impostare meglio la questione della connessione tra il riconoscere di trovarsi di fronte a vite che ricercano un loro senso e giudizio positivo sulle risposte che sono state fornite alla luce delle eventuali conseguenze dannose o pericolose per gli altri. Pollo in questo quadro accenna appunto ad un problema legato al caso Mengele ovvero se possiamo squalificare la sua ricerca e curiosità scientifica come centro di una vita. Non impegnandosi in questa linea di approfondimento Pollo avverte solo che è da evitare il pericolo della “moralizzazione della scienza” ovvero escludere una certa attività come falsa scienza facendo valere impropriamente criteri moralistici. Questa impostazione sembra convincente nel caso dell'impegno di Oppenheimer per accrescere la conoscenza dei mesoni, che può essere valutato indipendentemente dall'esito che esso ha avuto di una fisica capace di creare la bomba atomica, ma non sembra accettabile nel caso delle sperimentazioni di Mengele. Infine Pollo esamina il caso in cui la conoscenza scientifica “può essere una fonte per l'attività riflessiva dei singoli esseri umani impegnati nelle domande circa il senso della vita”. Anche qui Pollo sfrutta le risorse del quadro darwiniano: “la prospettiva in cui ci mette lo scenario darwiniano è proprio questa: la ricerca sul senso della vita può fiorire se guarda alla coltivazione della nostra soggettività e alle relazioni piuttosto che entrare nel vicolo cieco della ricerca di una corrispondenza a ordini dati e situati oltre la nostra esperienza sensibile”. Come nel caso della morale qui le dimensioni normative coinvolte nelle risposte a proposito del senso della vita funzionano “in quanto corrispondano in modo appropriato al mondo così come esso è”. In questo quadro secondo Pollo le dimensioni “dell'antifinalismo e dell'antiantropocentrismo che accompagnano la conoscenza evoluzionista risultano estremamente fertili per una valida impostazione della ricerca sul senso della vita”. Tesi ovviamente che è del tutto condivisa da me. Inoltre la ricerca sul senso della vita secondo Pollo può fare tesoro di un'altra acquisizione che ricava dalle conoscenze evoluzionistiche, ovvero che “un'interrogazione sulla propria esistenza possa arricchirsi di una concezione della soggettività aperta in senso non antropocentrico alla relazione con il mondo non umano in prospettiva ecologica”. Pollo quindi sottolinea che non solo le arti e le discipline umanistiche possano giocare un ruolo nella riflessione sul senso della vita, ma anche che “in una visione naturalizzata e pluralista della vita umana e dei suoi beni la scienza è una fonte primaria di conoscenza del mondo e un motore di trasformazione delle nostre vite, anche nella più personale attività di interrogazione e ricerca del loro senso”. A

ulteriore integrazione dei suggerimenti di Pollo sottolineerei come una generale impostazione evoluzionistica e aperta alle acquisizioni delle conoscenze potrebbe anche aiutare a elaborare una sorta di storia naturale delle risposte umane sul senso della vita. Qualcosa di analogo a quello che muovendo da una prospettiva evoluzionistica ha cercato di fare Michel Tomasello per la morale (*Storia naturale della morale umana*, Milano, Cortina, 2016) e di quello che a proposito delle variazioni delle principali istituzioni sociali provarono a fare Hume e Smith articolando una teoria stadiale. Si tratterebbe infatti di raccogliere dati per mettere a punto ipotesi e congetture a posteriori sui principali mutamenti riscontrabili nelle risposte offerte dagli esseri umani alla ricerca di un senso della vita. Proviamo ad accennare ad un esempio: quello della ricerca sull'indebolirsi o rafforzarsi o distribuirsi nelle diverse culture e periodi delle risposte dipendenti da un'apertura ad un quadro di trascendenza religiosa e un diffondersi di quelle che si muovono all'interno di un contesto interamente naturalizzato. Ovviamente qui c'è tutto uno spazio da elaborare che come suggerisce Pollo può essere visto come ricaduta della estensione delle esigenze di una scientificizzazione anche alla ricostruzione della pratica della ricerca sul senso della vita.

8. SOGGETTIVISMO E IRRELIGIOSITÀ COME LIMITI DI UNA PROSPETTIVA SUL SENSO DELLA VITA?

Reichlin sintetizzando con sapienza i punti centrali del mio libro individua cinque aspetti fondamentali della mia impostazione che sarebbe vincolata dalla considerazione della teoria evoluzionista come contesto in cui muoversi: l'aver adottato "il punto di vista soggettivo interno"; avere insistito sul carattere "essenzialmente comunicabile del significato della vita umana"; avere tracciato la "netta distinzione tra la ricerca sul senso della vita e [...] la riflessione morale [...] e la riflessione su ciò che contribuisce al benessere della vita umana o che la rende felice"; avere sottoscritto un "netto rifiuto di ogni prospettiva di ordine teologico o religioso"; infine collegare il senso della vita strettamente "allo sviluppo di un carattere individuale piuttosto che a specifiche azioni e realizzazioni". Muovendo dall'ultima linea di approfondimento Reichlin si dice d'accordo nel riconoscere che "ciò che dà senso alla nostra vita è necessariamente qualcosa che muove le nostre emozioni e che ci motiva a perseguire certi progetti o a sviluppare certi tratti di carattere". Analogamente Reichlin condivide la mia critica alle "concezioni 'platoniche' che legano il riconoscimento del valore della vita alla manifestazione di una piena coerenza". Reichlin però a proposito di questa mia presa di distanza dalle concezioni che vedono la ricerca del senso della vita come rivolta a realizzare ideali perfezionistici, rileva che essa è eccessiva in quanto suggerisce che queste impostazioni perfezioniste sono sempre "elitarie" e non possano fare propria una prospettiva pluralista. Una conclusione troppo riduzionista a proposito di queste

forme di concezione perfezionistiche del senso della vita che risente del fatto che ad esse mi avvicino ricavando il mio rifiuto più da prospettive epistemologiche generali che da una esperienza concreta di esse. Dato che anche Reichlin non è particolarmente interessato a difendere le concezioni perfezioniste, lascerei da parte questo punto. Anche perché le critiche principali di Reichlin affrontano una questione ben più strutturale, ovvero la pretesa di percorrere un “soggettivismo sul senso della vita come una posizione genuinamente alternativa allo scetticismo e al nichilismo”. Reichlin ritiene che si debba rispondere negativamente alla domanda se una simile posizione possa essere difesa coerentemente e comunque il mio tentativo di dare ad un’elaborazione soggettivistica della ricerca sul senso della vita una qualche forma di oggettività o intersoggettività non è adeguato. In generale secondo Reichlin l’impostazione soggettivista incontrerebbe difficoltà in quanto costretta a rispondere affermativamente a due ben precise questioni : “è vero che la vita di un essere umano non possa essere dotata di significato, per via dei valori che esprime, anche se tale significato non appare soggettivamente a chi la vive? Ed è vero che il fatto di apparire significativa a colui che la vive costituisce una condizione sufficiente perché una vita lo sia effettivamente ?” (presuppongo però che “anche” vada eliminato nel primo interrogativo). Non mi sembra di avere sostenuto – o se l’ho fatto sono stato poco chiaro e me ne scuso – che il riconoscimento soggettivo di avere una vita sensata fosse sufficiente per considerare valido questo riconoscimento: casomai la posizione soggettivistica da me sottoscritta è che tale riconoscimento sia necessario. Il che si collega con la tendenza a sottodimensionare i giudizi esterni di significato di una vita dati da altre persone: per cui in un certo senso nella mia impostazione si finirà con il sostenere che senza un riconoscimento soggettivo una vita non può avere senso. Non basta certo che gli altri mi consolino o cerchino di convincermi di quanto sia importante quello che sto facendo perché io metta da parte quell’emozione per cui la mia vita mi si presenta come tale che non ha ancora espresso quel senso che vorrei provare a darle. Reichlin sostiene però che io diversamente da questa impostazione riconosco un significato di per sé ad una vita rivolta a “ridurre la quantità di sofferenze dell’umanità in generale [...] ad accrescere le libertà , il benessere e la cultura”: che sembrerebbe possedere dunque un valore oggettivo. Poi però contro questa concessione che una vita può avere senso di per sé nella mia ricostruzione vi sarebbe una sottolineatura del fatto che laddove una persona non ritiene la propria vita dotata di significato costui “non possiede in realtà una vita significativa”. Una impostazione che Reichlin non si sente di seguire in quanto per lui è evidente che Van Gogh “ha vissuto una vita significativa, il valore artistico e umano che in essa si è espresso la rende indubbiamente tale”. Reichlin rimarca anche: “il fatto che l’individuo non ne abbia avuto consapevolezza toglie, al fatto che quella vita avesse un significato, il suo influsso positivo in termini di benessere individuale, che esso

generalmente possiede per il soggetto di quella vita; non toglie, però, che quella vita abbia avuto un significato riconoscibile e importante per altri individui”. Reichlin fa la diagnosi che queste mie esitazioni ad usare ‘significato di una vita’ in una direzione oggettivistica che va al di là della consapevolezza delle persone stessa nascerebbero dal timore che una impostazione del genere finirebbe con il fare prevalere una lista predefinita di valori che non tiene conto degli aspetti peculiarmente individuali delle vite umane. Ma egli poi sviluppa una analisi delle idee di J.S.Mill che mostrerebbero come “l’affermazione del valore oggettivo delle occupazioni e degli scopi che coinvolgono le facoltà superiori è perciò perfettamente compatibile con il ruolo della soggettività e della possibilità di sperimentare idee e valori originali”. Il punto è che secondo Reichlin le vite impegnate o nella direzione dei valori morali o, come quella di Gauguin, per valori oggettivi, ossia che contribuiscono in qualche modo al progresso materiale e spirituale dell’umanità “sono significative in quanto sviluppano capacità che sono importanti per “l’umanità che è in noi”. Infine Reichlin critica il mio modo di impostare il rapporto tra la ricerca sul senso della vita e la “dimensione religiosa”. Nel fare questo vengo trascinato dalle “indubbie ragioni che possiedo [...] verso una posizione estrema che risulta invece ingiustificata”. La posizione estrema sarebbe quella che mi porta a scrivere che “solo adottare una concezione atea consentirebbe di fornire delle risposte valide alle domande di senso”. Vi sarebbe qui una contraddizione perché il mio dichiarato soggettivismo dovrebbe portarmi a sospendere il giudizio “su concezioni della vita che non condivido ma che vengono condivise da moltissime altre persone e vengono affermate con piena consapevolezza da chi le fa proprie”. Il punto è che “la critica al carattere alienante e vacuo delle risposte basate sul sentimento religioso si basa su una concezione obsoleta di che cosa sia la fede religiosa”. Nel caso di chi accetta le “religioni storiche e rivelate” non nega questa vita ma “ si affida alla rivelazione di Dio individuandone la ragione ultima – e, a suo giudizio , più profonda – per amare questo mondo e le sue creature e trovare in questo un senso per la sua vita. Chi non condivide questa fede può senza dubbio fare altrettanto sulla base di ragioni diverse. Certamente il credente non è giustificato nel rivendicare il monopolio di una vita sensata e meritevole di essere vissuta , lo stesso tuttavia vale per il non credente”. Mi sembra che entrambe le questioni che Reichlin solleva si confrontino con la difficoltà a cogliere nel mio libro – un punto come ho riconosciuto implicitamente risolto ma che avrebbe richiesto qualche dichiarazione esplicita in più – la diversità tra il piano di analisi meta rivolto a caratterizzare la pratica della ricerca sul senso della vita (forse il livello di analisi dedicato alla meta-significanza) e il piano normativo impegnato a cercare di delineare soluzioni a proposito della domanda su che cosa potrebbe dare un senso ad una vita umana . È chiaro che la mia squalificazione di una vita religiosa come sensata è di natura normativa, non sto dicendo che non sia un modo prima facie significativo di impostare la ricerca sul

senso della vita. Sto però sottoscrivendo con decisione sul piano prescrittivo la tesi che dato che la fede è incompatibile con i fatti una risposta apprezzabile alla ricerca sul senso della propria vita – sia per quanto riguarda il passato sia per quello che riguarda il tempo che ci resta da vivere – non potrà essere data perdendo di vista la reale situazione in cui viviamo (sulla incompatibilità tra fede e fatti condivido dunque l'impostazione di Jerry A.Coyne , *O scienza o religione. Perché la fede è incompatibile con i fatti*, Roma , Nessun Dogma , 2016). Mentre l'insistenza sulla impossibilità di riconoscere una vita sensata laddove la stessa persona individuale non la riconosca come tale fa parte dell'articolazione meta del mio discorso. Così come fa parte della dimensione meta il riconoscimento che possono esserci vari modi di rispondere alla domanda su che cosa dia senso alla propria vita. Solo uno di questi modi è però quello che da me – sulla base di una qualche consapevolezza dei miei desideri e passioni – viene sottoscritto e proposto all'altrui riflessione per vedere se viene accolta o meno questa pretesa. Una pretesa molto circostanziata che riguarda la mia vita e non già quella dell'essere umano in generale. Quale vita sia più dotata di senso è forse una comparazione che non andrebbe mai fatta, certo nessuna risposta soddisfacente è disponibile. Possiamo limitarci ad argomentare a sostegno della sensatezza della vita che stiamo conducendo . Si tratta di un confronto sempre aperto con coloro che ci presteranno attenzione. Non potremo risolverlo cercando nel passato un qualche testo che lo abbia deciso per noi. Nè potremo risolverlo facendo appello ad una nostra speciale capacità di discriminare, tra le molte possibili, la sola risposta realmente e definitivamente accettabile.