

SENSO DELLA VITA E MORALITÀ: LE RELAZIONI PERICOLOSE

GIANFRANCO PELLEGRINO

LUISS Guido Carli

Dipartimento di Scienze Politiche

gpellegrino@luiss.it

ABSTRACT

In this article, I offer some critical reflections on E. Lecaldano, *Il senso della vita* (Bologna, Il Mulino, 2016). I focus on the relationships between the meaning of life and morality. My main claim will be that only two options are logically consistent – either the meaning of life and morality are quite independent or morality determines and restraints which lives could have meaning. However, both of those options are implausible. Lecaldano pursues an intermediate position – to the effect that seriously immoral lives could not have meaning. But this view faces difficulties.

KEYWORDS

E. Lecaldano, morality, meaning of life, practical reason, Kant, Butler.

1. INTRODUZIONE

Con questo volume Eugenio Lecaldano affronta un argomento sino a poco tempo fa trascurato, almeno nella filosofia accademica di impronta analitica¹. La cosa ha del paradossale. Thaddeus Metz, che al tema ha dedicato di recente la monografia più sistematica in lingua inglese, nella sua prima lezione come professore all'University of the Witwatersrand, in Sudafrica, esordì dicendo che “il senso della vita è l'argomento di cui i non filosofi pensano che i filosofi si occupino e di cui i filosofi pensano di non dovere occuparsi”². Questa lacuna può derivare da

1 Cfr. (Lecaldano 2016). D'ora in poi, i riferimenti alle pagine di questo libro compariranno nel testo fra parentesi.

2 Cfr. (Metz 2014). Ringrazio Michele Bocchiola per avermi riportato la frase di Metz. Tra i testi più rilevanti della letteratura più recente sul senso della vita, limitandosi agli studiosi di lingua inglese, si possono vedere: (Adams 2002; Audi 2005; Baggini 2007; Baier 1997; Belliotti 2001; Belshaw 2005; Benatar et al. 2010; Bennett 1984; Cottingham 2003; Eagleton 2007; Ellin 1995; Ford 2007; Frankfurt 1988; Hanfling 1991; Kekes 2000; Klemke e Cahn 2000; Margolis 1990; Martin 2002; Moorhead 1988; Murphy 1982; Singer 1994; Solomon 1993; Taylor 2000; Wolf et al. 2010),

due cause: l'eredità di un pregiudizio neopositivista, secondo cui le affermazioni sul senso della vita, come quelle sull'etica, non si possono verificare con procedure oggettive (come per esempio l'uso dei sensi) e dunque non possono essere oggetto di analisi filosofica, e la tendenza crescente alla specializzazione nell'ambito della filosofia accademica, che rende spesso poco produttivo, anche e soprattutto per le carriere, dedicarsi a temi così ampi³.

Lecaldano ha il merito di esplorare la questione senza rinunciare al rigore tipico della filosofia accademica, e ha la rara capacità di usare la strumentazione filosofica per illuminare elementi centrali della condizione umana: la trattazione è serrata ma anche ricchissima di aperture alla vita quotidiana, alla letteratura e alla storia.

In quel che segue mi concentrerò su un argomento particolare – le relazioni fra senso della vita e moralità⁴. Nel § 2 sintetizzo la teoria di Lecaldano e metto in luce gli aspetti specifici che m'interessano. Nel § 3 presento alcune obiezioni specifiche, nel § 4 traggo delle conseguenze generali delle mie obiezioni per la teoria sentimentalista del senso della vita che Lecaldano difende.

2. SENSO DELLA VITA, MORALITÀ E PRUDENZA: SFERE DI VALORE DISTINTE

Per Lecaldano il senso della vita si deve distinguere da due altri orizzonti di valore: la moralità e la prudenza. Nello specifico Lecaldano sostiene che il senso della vita sia distinto, per quanto non del tutto indipendente, rispetto alla moralità, mentre esso è del tutto indipendente dalla prudenza, cioè dalla ricerca della felicità e del benessere personali⁵.

Per Lecaldano, la moralità ha “un indubbio valore regolativo” anche nei confronti della dimensione del senso della vita: “[...] la salvaguardia dei valori morali è una condizione necessaria ma niente affatto sufficiente per condurre una vita che sia dotata di senso” (49). La prova di questa relazione fra moralità e senso della vita starebbe nel confronto fra due tipi di vite, esemplificate dal pittore Paul Gauguin e da Hitler, o dagli altri gerarchi nazisti, o anche dai kamikaze terroristi

3 Sul neopositivismo, si veda (Metz 2014, 21–2). Anche Lecaldano critica le impostazioni secondo cui la questione del senso della vita non avrebbe senso (23-6, 42 n. 11).

4 Ma dello stesso tema si occupano anche i contributi di C. Botti e S. Bacin in questo stesso numero di *Etica & Politica / Ethics & Politics*.

5 Per Lecaldano, la questione del *senso della vita individuale o biografica* si distingue anche da quella del *senso ultimo o cosmico della vita umana in generale o della vita in sé e per sé* (22, 96). Qui non mi occuperò di questa distinzione.

fondamentalisti. Nella vita di Gauguin, sostiene Lecaldano, “la grandezza del valore creato [...] con la sua attività artistica” è maggiore “del disvalore morale che si può attribuire alle sua condotta nei confronti di moglie, figlio e lavoro”⁶. Tuttavia, ci sono vite in cui il disvalore morale è talmente alto da annullarne la sensatezza, afferma Lecaldano:

pur riconoscendo che tra i vari beni con cui abbiamo a che fare nel corso della vita quello morale non necessariamente debba prevalere su altri che hanno a che fare con la significatività dell'esistenza [...], non possiamo spingerci fino al punto di giustificare e riconoscere come significativa una condotta che metta completamente da parte le esigenze dell'etica. Si pensi alle biografie dei criminali nazisti o delle grandi personalità malvagie della storia: proprio perché costruite intorno ad azioni malefiche, ad esse non accettiamo di attribuire alcun senso. [...] In certi casi, la condotta della persona suscita una tale condanna morale che non è possibile riconoscere alcun senso in quella vita, anche se ha realizzato qualcosa. [...] Anche un tentativo di immedesimarci immaginativamente nella loro prospettiva interna e soggettiva ci porterebbe a concludere che solo una profonda patologia psicologica ha permesso a questi individui di trovare un senso in comportamenti crudeli e violenti. Nessuna immaginazione simpatetica riesce a trovare un senso in vite che causano morte e distruzione: non si può certo attribuire un senso alla vita del kamikaze che si uccide causando una strage, e chi giunge a conclusioni diverse, non solo è ottenebrato dal fanatismo, ma è confuso sui concetti che sono coinvolti. Non c'è alcun valore nell'immolarsi per la propria fede ammazzando violentemente decine di persone innocenti e inermi: le personalità che credono di potere dare senso alla propria vita in questo modo sono affette da specifici disturbi psicologici e conducono un'esistenza all'interno della quale non è rintracciabile alcuna ricerca sul senso della vita (56-8).

Per Lecaldano, dunque, ci sono casi in cui i valori che danno sensatezza alla vita possono prevalere sui valori, o meglio sui disvalori, morali – e questo è il caso della vita di Gauguin. Queste vite sono sensate, anche se lievemente immorali. In altri casi, invece, i disvalori morali presenti in certe vite silenziano l'eventuale senso che queste vite potrebbero avere: queste vite sono assolutamente immorali e anche insensate⁷.

A favore di questa tesi, nel passo citato sopra Lecaldano presenta due argomentazioni: in primo luogo, le reazioni di condanna che ci suscitano certe condotte ci impediscono di considerare sensate le vite che tali condotte ospitano (*argomentazione della condanna morale*); in secondo luogo, queste vite non sono

6 L'esempio della vita di Gauguin compare per la prima volta in (Williams 1987c, 33–57). Si veda anche (Nagel 1988a, 34 n. 3).

7 Il senso del termine 'silenziare' che impiego qui è ispirato all'uso che ne fa (McDowell 1998, 55–6).

comprensibili, o non lo sono in quanto sensate, al pari di vite affette da disturbi psicologici (*argomentazione della psicopatia*)⁸.

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 o del benessere:

Il piano sul quale agiamo per dare un senso alla nostra vita va tenuto distinto da quello sul quale ci diamo da fare per ottenere una vita felice – ammesso che ciò sia possibile – o per realizzare il nostro benessere. Diversamente da ciò che accade con la moralità, non si tratta solo di una distinzione, bensì di una vera e propria indipendenza: non c'è nessuna contraddizione nel sostenere che una persona abbia condotto una vita pienamente sensata e insieme profondamente infelice. Possiamo trovare un senso della nostra vita anche se essa è triste e piena di sofferenze. L'orizzonte della ricerca di una vita sensata impone di dare rilevanza a un criterio interpersonale che invece non è riconoscibile nell'ambito della ricerca di una vita felice (58-9).

Su questa visione della natura della questione del senso della vita Lecaldano costruisce la sua concezione sentimentalista e individualista: “la ricerca di senso si può sviluppare”, sostiene Lecaldano, “solo muovendo da quelle che sono le nostre reali emozioni e passioni”, al centro di una vita sensata ci sono “i desideri e i sentimenti individuali [...] che costituiscono il carattere di ogni essere umano” (29, 65) e “solo il riconoscimento completo della nostra soggettività e della nostra autonomia può permetterci di dare un senso alla nostra vita” (33). Per Lecaldano, il senso della vita è il significato che un soggetto specifico trova nella sua vita,

8 Lecaldano sembra non essere certo, tuttavia, della validità generale di questa teoria, giacché ammette che certe vite immorali potrebbero, alla fin fine, avere senso: “Ma non si può generalizzare: anche la vita delle persone affette da disturbi psichiatrici può avere senso. I romanzi di Dostoevskij affrontano questo tema, attribuendo però difficoltà e fallimenti non a disturbi più o meno gravi della personalità, quanto piuttosto alla perdita della fede in Dio. In un contesto più moderno e secolarizzato, lo stesso tipo di problematica viene affrontato anche da Woody Allen in alcuni dei suoi film: in *Pallottole su Broadway*, ad esempio, egli sembra giustificare un gangster che ammazza la moglie del boss che si ritiene una capace scrittrice di commedie; paradossalmente e beffardamente, si scopre poi che questo stesso gangster è autore di capolavori drammatici. In *Irrational Man*, invece, Allen ridicolizza il personaggio di un professore di filosofia che supera la sua depressione nichilistica dedicandosi all'obiettivo di eliminare un giudice ingiusto: crimine che il professore pagherà con una serie di scelte obbligate a esso conseguenti che alla fine lo porteranno alla morte” (58). Qui non mi occuperò di questa oscillazione: assumerò che per Lecaldano certe vite siano talmente immorali che qualsiasi sensatezza in esse viene persa, o, altrimenti detto, che ci siano mali morali che non possono venire compensati da alcuna dimensione di sensatezza.

costruendo la propria vicenda biografica, dandole unità e coerenza grazie alla sua vita sentimentale (74).

Infine, per Lecaldano il senso della vita non deriva dal seguire desideri e sentimenti transitori e inautentici, ma dal secondare “passioni ed emozioni che hanno una continuità e si accordano con il carattere che ci è proprio” (80), e dal “permanere di capacità affettive e relazionali” (112). 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 (131-3).

3. DISTINZIONE SENZA INDIPENDENZA? GAUGUIN, PERLASCA E HITLER

Per Lecaldano, come si è visto, senso della vita e moralità sono sfere distinte, ma non del tutto indipendenti. Anche se per certuni la moralità può dare senso alla vita, così non è per altri, come è provato ad esempio dalla depressione giovanile di J.S. Mill, il quale si rese conto che l'adesione al progetto riformistico utilitarista portato avanti da suo padre James e da Jeremy Bentham non dava senso alla sua vita – Lecaldano discute a lungo queste vicende biografiche di Mill (115-7)⁹. Possono esistere caratteri per così dire filantropici – che trovano nell'orizzonte della moralità il senso della propria vita. Tali sono il filosofo utilitarista Peter Singer, ad esempio, e i molti che si impegnano in progetti filantropici seguendo il suo esempio¹⁰. Ma questa non è che una delle possibili strade per dare senso alla propria vita, e non è una strada necessaria, sostiene Lecaldano. Vite come quelle di Paul Gauguin hanno un senso che non si manifesta nella dimensione della moralità: anzi, esse sono lievemente immorali. Tuttavia, vite fortemente immorali, come quelle di Hitler e dei gerarchi nazisti, non possono essere sensate.

Nei confronti di questa visione muoverò tre obiezioni. In primo luogo, contesterò la possibilità stessa di distinguere fra moralità e senso della vita – o

⁹ Sulla depressione giovanile di Mill, e sul suo significato per la filosofia milliana, riflettono molti interpreti – si vedano i riferimenti dello stesso Lecaldano (134 n. 7, 136 nn. 21-22). Un'analisi molto esaustiva di queste vicende biografiche di Mill in relazione al tema del senso della vita è in (Kekes 1986).

¹⁰ Cfr. (Singer 2015; MacAskill 2015; Gabriel 2016; McMahan 2016; Carey 2015). Ho discusso l'altruismo efficace di P. Singer in (Pellegrino 2017).

almeno di farlo da un punto di vista personale o interno, che, si ricordi, è quello che si deve assumere nella concezione di Lecaldano per giudicare del senso della vita. In secondo luogo, sosterrò che, pure se fosse possibile, una distinzione senza indipendenza fra senso della vita e moralità sarebbe concettualmente instabile. In terzo luogo, mostrerò che certe ragioni per una distinzione senza indipendenza fra moralità e senso della vita in realtà sono a favore di una indipendenza assoluta fra le due sfere. 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 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 si ritiene che ci sia indipendenza assoluta, si dovrà 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 delle relazioni fra moralità e senso della vita.

3.1. Contro la distinzione fra differenti sfere di valore e specie di ragioni

La distinzione che Lecaldano pone fra moralità e senso della vita separa concettualmente orizzonti di valore e ragioni per l'azione o moventi di specie diversa. Questa visione compare anche nel seguente passo di S. Wolf:

I modelli filosofici della psicologia umana – o, più nello specifico, della motivazione umana – tendono a ricadere nell'una o l'altra di due categorie. Il modello forse più antico e popolare concepisce gli esseri umani come egoisti, mossi e guidati esclusivamente da ciò che per loro è nel proprio interesse. Ma ci sono stati da lungo tempo anche difensori di un modello dualistico della motivazione, secondo cui le persone possono venire mosse non solo dal proprio interesse, ma anche da qualcosa di 'più elevato'. È noto, ad esempio, che Kant pensava che oltre a essere soggetti alle inclinazioni, gli esseri umani sono capaci di venire mossi e diretti dalla sola ragione.

Strettamente connessi a questi due modelli descrittivi della motivazione umana ci sono modelli prescrittivi o normativi della ragion pratica. La tesi descrittiva dell'egoismo psicologico, secondo cui le persone cercano solo il proprio bene, si connette strettamente alla tesi normativa dell'egoismo razionale (di frequente viene confusa con essa), cioè la tesi secondo cui gli individui sono razionali solo quando si pongono l'obiettivo di massimizzare il proprio benessere. In corrispondenza alla concezione dualistica della motivazione umana troviamo pure una concezione dualistica della ragion pratica. Forse la versione più esplicita di essa compare negli scritti di Henry Sidgwick, il quale sosteneva che

due prospettive forniscono ragioni egualmente valide per agire: la prospettiva egoistica, che detta di perseguire ciò che è più nell'interesse dell'agente, e quella impersonale, che spinge a compiere ciò che è meglio “dal punto di vista dell'universo”.

[...] Questi modelli di motivazione e ragion pratica, tuttavia, a mio parere lasciano fuori dal quadro molti dei moventi e delle ragioni che danno forma alle nostre vite. Per di più, queste ragioni non sono né periferiche né eccentriche. Anzi, potremmo dire che si tratta delle ragioni più importanti e centrali nelle nostre vite. Sono ragioni e moventi che ci conducono a impegnarci nelle attività che rendono le nostre vite degne di essere vissute: ci danno ragione per andare avanti, e fanno girare il nostro mondo. Queste ragioni, e le attività che esse stimolano, danno senso alle nostre vite¹¹.

Lecaldano sembra assumere la prospettiva di Wolf, secondo cui il senso della vita è la fonte di un terzo tipo di ragioni per agire, o di valori da promuovere o onorare¹². Le argomentazioni che egli impiega a favore della distinzione fra senso della vita e moralità fanno leva su una concezione di moralità come orizzonte impersonale e universalistico – contrapponendo il pluralismo dei molti progetti di vita che possono essere egualmente sensati all'universalismo della moralità e riprendendo il dualismo di T. Nagel fra punto di vista personale e punto di vista impersonale (50, 68, 72)¹³.

Ma a questa concezione triadica della motivazione e dell'agire morale si possono porre due obiezioni: in primo luogo, essa è in sé e per sé poco plausibile; in secondo luogo, essa non si concilia con la concezione sentimentalistica e soggettivistica del senso della vita difesa da Lecaldano.

La concezione triadica implica una tesi classificatoria, secondo cui le ragioni che spingono le persone ad agire si possono ricondurre a sfere di tipo diverso (alcune ragioni appartengono alla moralità, altre alla prudenza, altre ancora al senso della vita). La mia obiezione a questa tesi classificatoria è che essa vale in terza persona, forse, ma non in prima persona. Chi aiuta una persona sofferente, e poi si abbandona al piacere di una gita in barca, e dedica la sua vita alla pittura, non pensa di agire per tre tipi di ragione differenti – ma per tre ragioni diverse. Chi si dedica alla pittura non pensa di poterlo fare perché non è moralmente proibito, né

11 (Wolf et al. 2010, 1–2).

12 Nel suo libro, Lecaldano non usa l'espressione 'ragioni per agire', ma preferisce parlare di 'valori'. Qui uso il termine 'ragioni' perché Wolf ne fa impiego, e perché esso è comune nella discussione sul senso della vita che da Wolf prende le mosse. Non intendo assumere nessuna interpretazione particolarmente razionalistica: le ragioni cui faccio riferimento si possono intendere come ragioni interne, nel senso impiegato in (Williams 1987b), e come moventi sentimentali o passionali.

13 Cfr. (Nagel 1988b).

pensa di poterlo fare anche se è moralmente proibito – tutt'al più, pensa di poterlo fare perché facendolo non lede nessuno, o di poterlo fare anche se facendolo danneggia qualcuno. Il contrasto eventuale non è fra senso della vita e moralità, ma fra specifiche ragioni – una ragione per dedicarsi alla pittura, una ragione per non farlo, giacché facendolo altri soffrirebbero...

Come scriveva Joseph Butler, argomentando contro l'egoismo psicologico e contro l'egoismo come teoria della razionalità pratica, bisogna distinguere fra l'oggetto specifico delle passioni che ci motivano ad agire e principi generali come l'amor di sé: le nostre passioni non hanno come proprio oggetto la promozione del benessere come fine generale, bensì singoli e specifici piaceri o oggetti di desiderio. Generalizzando la tesi di Butler, e formulandola con un linguaggio diverso, l'idea è che desideri e ragioni per agire derivano da fatti, sentimenti o oggetti specifici – il piacere di una gita in barca, il sentimento di compassione per chi soffre, il coinvolgimento derivante dal terminare un quadro –, non da principi o orizzonti di valore generali, come il giusto o il bello, o la sensatezza della vita¹⁴.

Può anche darsi che la moralità costituisca una sfera indipendente – nel senso che le ragioni morali siano da classificare come distinte rispetto alle ragioni prudenziali, o alle ragioni per compiere azioni che danno senso alla nostra vita. Ma non è detto che, soprattutto in prima persona, l'articolazione di queste sfere sia percepita come elemento pratico, cioè come caratteristica di ciò che ci spinge ad

14 Cfr.(Selby-Bigge 1897, 228). Il contenuto esatto delle argomentazioni di Butler, tuttavia, non è semplice da stabilire con esattezza: si vedano (Henson 1988; Penelhum 1986). Nella sua spiegazione della virtù artificiale della giustizia, Hume sostiene che “il semplice rispetto per la virtù di un'azione” non può mai “costituire il primo motivo che produce l'azione”: “prendiamo un uomo che compie numerose azioni caritatevoli”, continua Hume, “conforta gli afflitti ed estende la sua bontà anche a coloro che gli sono totalmente estranei. Nessun carattere può essere più amabile e virtuoso; consideriamo queste azioni come prova della più grande umanità. Questa umanità conferisce merito alle azioni. Il rispetto per questo merito rappresenta quindi una considerazione secondaria e derivata dal principio antecedente dell'umanità che è meritorio e lodevole”. Hume ritiene che la sua teoria possa anche spiegare il potere motivante del senso del dovere – ma derubricandolo a fenomeno derivato e secondario: “quando un motivo o principio virtuoso è comune a tutti gli uomini, una persona che senta il suo cuore privo di questo motivo può odiarsi per questa ragione e compiere l'azione, pur senza quel motivo, per un certo senso del dovere, al fine di acquisire attraverso la pratica questo principio virtuoso o almeno per nascondere a se stesso, quanto è più possibile, l'assenza” (Hume 1987, 3.2.I.4,6,8). Qui Hume sembra dire che l'azione per senso del dovere deriva da un movente naturale, l'odio per se stessi e il confronto con gli altri. Nelle pagine successive del *Trattato sulla natura umana* Hume fornisce una spiegazione della motivazione derivante dal senso del dovere, e delle virtù artificiali, in termini di simpatia e convenzione, che non mi pare smentire questo punto. Il mio ragionamento nel testo si ispira a questi passi, almeno se interpretati nel senso di stabilire che il movente essenziale e originario per le nostre azioni – anche per le nostre azioni in conformità alla giustizia – non è mai principalmente il senso del dovere (e, quindi, nella terminologia di Hume, le virtù naturali sono motivazionalmente originarie). Una interpretazione simile è in (Harrison 1981). Una lettura diversa viene data da (Lecaldano 2008, 264–6; Magri 2015, 301–32).

agire. Il mio suggerimento è che, anzi, dalla prospettiva dell'agente, le cose stiano raramente così – anche se la considerazione retrospettiva, o la giustificazione riflessiva dei propri comportamenti, può invece richiamare principi generali e ragioni ulteriori che fanno appello all'imparzialità e all'universalità¹⁵. Ma 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 caso¹⁶.

Per un certo individuo, ciò che da senso alla sua vita è la sua attività a favore dei migranti, oppure il suo impegno “per la trasformazione delle istituzioni, non solo in senso più democratico, ma anche in modo tale da permettere una più equa distribuzione delle risorse” (123); per un altro, la vita ha senso perché organizzata attorno a progetti artistici; per un altro ancora, il senso sta nei suoi percorsi di ricerca intellettuale; per un altro, infine, il senso della vita è la cura di sé. Assumiamo che questi progetti di vita siano tutti sostenuti da passioni e sentimenti autentici, e diano vita a caratteri continui e strutturati – potremmo chiamarli il filantropo, l'artista, l'intellettuale, l'epicureo. Se è così, nella concezione di

15 Ma si vedano le considerazioni di (Wolf 2012, 74–6).

16 Cfr. (Williams 1987a, 30) – si veda, su questa tesi di Williams (Wolf 2012; Wolf et al. 2010, 90). La mia obiezione alla tesi della classificazione s'ispira in parte al commento di Nomy Arpaly a Wolf in (Wolf et al. 2010, 89–90). Wolf riconosce parzialmente la critica di Arpaly in (Wolf et al. 2010, 116–9). Nella sua risposta ad Arpaly, ella sostiene che “la relazione fra significato [della vita] e ragioni d'amore [che per Wolf sono quelle che danno senso alla vita] è del tutto differente dalla relazione fra interesse personale e, per dire, ragioni del piacere, e fra moralità e, per dire, ragioni di generosità”. La differenza starebbe nel fatto che nel caso del piacere o della generosità venire a sapere che un certo piacere non conduce a massimizzare il proprio interesse o una certa azione generosa non è dettata, o è proibita, dalla moralità indurrebbe l'agente ad astenersene – fornendo una ragione ulteriore per agire. Mentre, nel caso delle ragioni per compiere azioni che danno senso alla nostra vita, le cose non starebbero così: se uno concludesse che dedicarsi a una certa attività, per esempio la pittura, non dà senso alla propria vita, questo non necessariamente darebbe ragione per non farlo, sostiene Wolf. Il fatto è, conclude Wolf, che “le azioni che contribuiscono al senso della vita di una persona saranno connesse all'amore o alla passione per cose che questi riconosce come dotate di valore indipendente. Per cui ella avrà altre ragioni, non connesse al senso della propria vita, per compierle [...]” Questa risposta mi sembra *ad hoc*. Si può dire che, se un'azione generosa – autenticamente generosa – è proibita dalla moralità, questo dà ragione di non farla? Sì, ma non soltanto, o soprattutto, perché essa è proibita dalla moralità, ma perché essa è, per esempio, parziale in un contesto dove l'imparzialità è richiesta – siedo nella commissione di un concorso pubblico e sono generoso con mio fratello, aiutandolo a superare l'esame – , o indulgente in un contesto dove la durezza è richiesta – sono un giudice e sono generoso con un criminale che ha fatto molte vittime, occultando le prove contro di lui. In termini più tecnici: il 'giusto' e il 'bene', intesi come concetti *sottili*, sopravvengono su concetti *spessi*, come 'generoso', 'imparziale', e così via. I tratti che rendono doverose le azioni, e che forniscono ragioni, sono quelli descritti dai concetti spessi. I concetti sottili, o le eventuali proprietà che essi descrivono, semplicemente sopravvengono sulle proprietà descritte dai concetti spessi. Sulla distinzione fra concetti *sottili* e *spessi*, cfr. (Williams 1986).

Lecaldano del senso della vita, tutti questi progetti sono egualmente plausibili e percorribili. Ma nessuno di questi tipi umani vedrà ciò che dà senso alla propria vita come appartenente a uno specifico orizzonte di valore, distinto da altri – come appartenente all'orizzonte della moralità, dell'estetica, della prudenza, o del senso della vita propriamente inteso. 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.

Proprio il quadro sentimentalista e particolarista di Lecaldano dovrebbe condurlo ad affermare 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 fra moralità e senso della vita¹⁷. Piuttosto, ci sono differenti modalità per dare senso alla propria vita – alcune filantropiche o imparziali, altre non filantropiche e non imparziali, e così via. Lecaldano argomenta contro la concezione del senso della vita proposta da O. Flanagan – secondo cui il senso della vita consisterebbe nel conferire unità narrativa alla propria esistenza, lungo vari “spazi di significato”, la morale, la spiritualità, la creazione artistica, la tecnologia, la scienza e la politica¹⁸. Lecaldano formula la sua obiezione con le seguenti parole: “solo a posteriori è possibile eventualmente elaborare la narrazione di una biografia: prima, esiste solo la vita concreta di un essere umano” (121)¹⁹. Quella che sto muovendo qui è un'obiezione parallela a quella che Lecaldano pone a Flanagan: nello scorrere della vita concreta di un essere umano, quando questi dà senso di giorno in giorno alla propria vita, non c'è differenza percepita fra vari orizzonti di

17 Il punto è generale e si applicherebbe anche alla distinzione fra senso della vita e prudenza e fra moralità e prudenza. Da un punto di vista interno, dell'agente, non c'è distinzione fra ragioni prudenziali e morali, e fra queste e le ragioni che spingono a certe condotte che danno senso alla propria vita. Delle relazioni fra senso della vita e prudenza nella concezione di Lecaldano si occupa in parte il commento di L. Greco, in questo stesso numero di *Etica e politica/Ethics & Politics*.

18 Cfr. (Flanagan 2007, 183–210).

19 Curiosamente, L. Greco, nel suo contributo a questo stesso volume di *Etica e politica/Ethics & Politics*, attribuisce a Lecaldano una concezione narrativa dall'identità – da cui invece Lecaldano, criticando Flanagan, pare prendere le distanze, com'è evidente in questo passo: “è difficile conciliare questa interpretazione narrativistica con un'imprescindibile esigenza etica di eguaglianza, che [...] richiede che a nessun essere umano venga negata la possibilità di cercare un senso per la propria vita [...]. Anche per rispettare questa dimensione universale e inclusiva, ci sembra opportuno caratterizzare la tendenza a cercare un senso per la propria vita come una risorsa riflessiva umana che non richiede operazioni intellettuali o cognitive eccessivamente complesse [...]” (121).

valore. Certe passioni e certi sentimenti danno senso alla vita – e talvolta alcune di queste passioni e sentimenti possono coincidere con quelli che caratterizzano la vita morale. Ma non ci sono sentimenti specifici che danno senso alla vita e sentimenti specificamente morali. Altrimenti detto: il senso della vita è un orizzonte di valore, ma in esso agiscono concetti cosiddetti spessi, concetti come 'coraggioso', 'caritatevole', 'proporzionato', 'elegante', e non concetti sottili, come 'giusto' o 'buono', o 'bello' – come lo stesso Lecaldano riconosce (126)²⁰. 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. Di conseguenza, se il senso della vita va colto da una prospettiva interna, in prima persona, non si può distinguere fra moralità e senso della vita. La distinzione ha senso, se ce l'ha (alcuni dubbi vengono espressi sotto), solo da un punto di vista esterno, in terza persona.

3.2. L'instabilità di una distinzione senza indipendenza fra moralità e senso della vita

Se l'obiezione posta sopra è corretta, non ha senso distinguere fra senso della vita e moralità, ma ci sono solo valori e ragioni per agire specifici e diversi, non appartenenti a raggruppamenti o specie generali. Si noti però che la distinzione che Lecaldano pone fra moralità e senso della vita non è netta: le due sfere sarebbero distinte, ma non indipendenti – una vita completamente immorale, come quella di Hitler, non può aver senso, anche se una vita lievemente immorale, come quella di Gauguin, può averlo.

La mia seconda obiezione si rivolge alla tesi che sia possibile una distinzione senza indipendenza fra moralità e senso della vita. 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). Di conseguenza, nella vita di Gauguin il valore della sua carriera artistica, che dà senso alla sua vita, sopravanza l'immoralità, per cui, pur se lievemente immorale, la sua vita è sensata. Al contrario, nella vita di Hitler l'immoralità annulla l'eventuale sensatezza, e l'esistenza del dittatore nazista è insensata. Il mio dubbio in questo caso riguarda due questioni: in primo luogo, la struttura del confronto fra i valori che il giudizio sulle due vite richiede; in secondo luogo, la plausibilità intuitiva del giudizio medesimo sulle due vite.

Com'è possibile che nel caso di Gauguin la sensatezza prevalga sul disvalore morale (“la grandezza del valore creato da Gauguin con la sua attività artistica è da

²⁰ Sui concetti spessi e sottili, vedi *supra* n. 16.

considerare *maggiore* del disvalore morale che si può attribuire alla sua condotta”, 56, corsivo aggiunto), mentre nel caso delle vite dei criminali nazisti il disvalore morale annulli il senso “proprio perché costruite intorno ad azioni malefiche, ad esse non accettiamo di attribuire *alcun* senso”, 56, corsivo aggiunto). Se i due valori – valori morali e senso della vita – si possono confrontare, cioè sono commensurabili, ma sono distinti, allora ci sarà un valore che prevale sull'altro, ma quest'ultimo sarà comunque presente: la vita di Gauguin sarà più sensata che immorale. Se i due valori, invece, si possono confrontare, sono commensurabili, ma uno può annullare completamente l'altro, senza residui, allora non si capisce perché essi siano distinti: se la vita di Hitler, proprio perché immorale, non è sensata, non si capisce perché una vita un po' meno immorale possa essere sensata, né perché una vita amorale possa essere sensata. Se la presenza di un grado elevato di immoralità annulla la sensatezza, allora la presenza di gradi anche meno elevati di immoralità non dovrebbero almeno diminuire la sensatezza? La vita di Gauguin non dovrebbe essere meno sensata di quella di Giorgio Perlasca²¹? E che dire della vita del giocatore compulsivo di videopoker? Essa è del tutto insensata perché affatto priva di impegno nei confronti degli altri, e quindi perché in essa la moralità è assente? Detto altrimenti: se la vita di Hitler è totalmente insensata, e la vita di Gauguin è sensata, pur essendo lievemente immorale, la vita di Giorgio Perlasca dovrebbe essere più sensata di quella di Gauguin, perché meno immorale, e la vita del giocatore compulsivo di videopoker del tutto insensata, perché del tutto amorale. Ma se questi giudizi sono accettabili, non c'è nessuna distinzione fra moralità e senso della vita: la moralità determina e vincola la sensatezza²².

Può essere utile schematizzare la posizione di Lecaldano e le posizioni alternative messe in luce dall'obiezione che sto esprimendo. Indicherò la posizione e i giudizi che essa implica sulle due vite che stiamo confrontando, cioè Gauguin e Hitler – giudizi che vertono appunto su due dimensioni, la sensatezza e la moralità. Lecaldano difende la seguente posizione:

21 Su Perlasca, cfr. (Deaglio 2013).

22 Nelle sue risposte ai commenti al suo saggio, Wolf sostiene che “lo scopo di articolare una concezione del senso della vita non è metterci nelle condizioni di collocare vite attuali o possibili su una scala di sensatezza. È facile farsi risucchiare nell'attività di dare un punteggio alle vite, di metterle a confronto e di discutere casi-limite. La vita di un poeta minore [...] è meno significativa di quella di un maggiore? Come si colloca la vita di una signora delle pulizie o di un istruttore di aerobica rispetto a quella di un giudice della Corte Suprema o di un attivista per le libertà? [...] Ad alcune di queste domande possono non esserci risposte, e non ha senso porsele, anche se ci fossero delle risposte” (Wolf et al. 2010, 108–9). Francamente, non capisco come ci si possa porre il problema del senso della vita senza partire dal confronto fra vite più o meno sensate. È un merito del libro di Lecaldano tenere sempre presente questo orizzonte. Inoltre, anche se su questi confronti non abbiamo intuizioni univoche, né risposte chiare, questo non vuol dire che porli e cercare di elaborare posizioni precise sia un'impresa senza senso.

1. *Distinzione senza indipendenza*

A. [Gauguin: vita sensata, pur se lievemente immorale] → **B.** [Hitler: vita insensata, perché mostruosamente immorale]

La mia obiezione sin qui è stata la seguente. Dire che la vita di Gauguin è sensata, pur essendo lievemente immorale, implica che sensatezza e immoralità siano distinte e che la prima possa compensare la seconda. Ma se la sensatezza può compensare l'immoralità, allora forse si dovrebbe dire che anche la vita di Hitler potrebbe essere sensata, nonostante l'immoralità mostruosa che la caratterizza – la sensatezza anche in questo caso dovrebbe controbilanciare l'immoralità. Ma se questo è inaccettabile, e si vuol dire invece che la vita di Hitler è talmente immorale che non può essere ritenuta sensata, allora bisognerà affermare che l'immoralità può determinare l'(in)sensatezza di certe vite – e quindi non c'è distinzione fra i due valori, e non c'è possibilità che la sensatezza compensi l'immoralità (e, tantomeno, che la moralità compensi l'insensatezza: la vita di un innocuo giocatore di videopoker, per quanto non immorale, non è sensata, né la vita di un conformista senza sentimenti e senza progetti, che si dedica a opere di filantropia, verrà resa sensata dalla moralità dei suoi atti).

Più formalmente, il problema è che se si rifiuta **B**, sostituendola con l'idea che la vita di Hitler sia sensata, nonostante tutto, si ottiene la seguente posizione:

2. *Indipendenza*

A. [Gauguin: vita sensata, pur se lievemente immorale] → **B***. [Hitler: vita sensata, pur se mostruosamente immorale].

Indipendenza a molti non parrà soddisfacente, perché accettarla vuol dire ammettere una forma di immoralismo, cioè ammettere che vite del tutto immorali possano avere un qualche valore.

D'altra parte, se rifiutiamo **B***, e vogliamo ritornare a **B**, allora potremmo ottenere la seguente visione:

3. *Unione*

A*. [Gauguin: vita insensata, perché lievemente immorale] → **B.** [Hitler: vita insensata, perché mostruosamente immorale].

Ma anche *Unione* a molti parrà inadeguata, perché implica una visione moralista, nella quale la moralità si estende a tutte le sfere della vita umana e ne determina il valore, sotto tutti i punti di vista, un modo di vedere evidentemente imperialista ed eccessivo, su cui ritornerò nel prossimo paragrafo.

Si potrebbe pensare che la differenza fra la vita di Gauguin e quella di Hitler sia di grado – che la vita del pittore sia del tutto sensata, perché solo lievemente immorale, e quella del dittatore sia appena sensata, proprio per la sua evidente immoralità (e quindi la vita di Perlasca è più sensata di quella di Gauguin, e quella di Schindler più sensata di quella di Perlasca, e così via). Questo modo di vedere si può esprimere più formalmente così:

4. *Determinazione*

A'. [Gauguin: vita del tutto sensata, perché lievemente immorale] → B'. [Hitler: vita appena sensata, perché mostruosamente immorale].

Ma anche *Determinazione* non riesce a tenere distinti moralità e senso della vita: in essa la moralità determina i gradi di sensatezza e non c'è vera distinzione, né indipendenza fra le due sfere. Quindi, anche in questo caso, non si evita il moralismo.

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.

3.3. *La vita di Hitler e l'indipendenza fra senso della vita e moralità*

Sarà chiaro a questo punto che il mio dubbio maggiore riguarda il giudizio sull'insensatezza della vita di Hitler e altri criminali nazisti. Ciò porta alla mia terza obiezione. Se c'è una reale distinzione fra moralità e senso della vita, non si può dare un giudizio netto su vite drasticamente immorali²³. Nè le argomentazioni che Lecaldano porta a sostegno di questo giudizio sono convincenti. Le ricordo: Lecaldano sostiene che le nostre reazioni di condanna verso certe condotte sono talmente accese che non possiamo considerare sensate vite del genere, né esse sarebbero per noi comprensibili, proprio come sarebbero incomprensibili vite

²³ Secondo Metz, una definizione plausibile di 'senso della vita' non deve "escludere analiticamente la possibilità che la vita di Adolf Hitler sia stata sensata" (Metz 2014, 5). Secondo John Kekes, "che vite immorali possano essere sensate è mostrato dagli innumerevoli devoti assassini di massa nazisti e comunisti, dai molti terroristi sinceramente impegnati nello scopo di destabilizzare una società o l'altra commettendo crimini oltraggiosi contro civili innocenti, e da persone la cui rabbia, risentimento, avidità, ambizione, egoismo, senso di superiorità o inferiorità danno senso alle proprie vite, spingendole a infliggere gravi e ingiustificati danni agli altri. Persone del genere possono impegnarsi con successo nei loro progetti, derivarne grandi soddisfazioni e trovare le loro vite [...] molto significative" (Kekes 2000, 30). Si vedano anche (Frankfurt 2002, 247–9; Wong 2008, 141 e n. 34).

affette da disturbi psicologici. Ora, le nostre reazioni di condanna, per quanto accese, si rivolgono agli aspetti morali delle vite dei gerarchi nazisti: se la moralità si distingue dalla sensatezza, queste reazioni non possono ancora dire nulla sul senso di quelle vite. Se invece queste reazioni dicono qualcosa sul senso di quelle vite, allora non c'è distinzione fra moralità e senso della vita, e vale la mia obiezione precedente – non si può dare una distinzione senza indipendenza fra moralità e sensatezza. Per quanto riguarda la comprensibilità, le vite dei gerarchi nazisti sono pienamente comprensibili, e forse sono comprensibili anche le vite delle persone affette da disturbi psicologici, come i terroristi, ammesso che i terroristi siano realmente paragonabili a chi soffre di patologie psicologiche, e ammesso che la vita di chi soffre di patologie del genere non sia sensata²⁴ – è la migliore letteratura a renderci comprensibili questi tipi umani: nel caso dei nazisti, si ricordi *Le benevole* di J. Littel, nel caso dei terroristi *kamikaze*, si prenda ad esempio *Il terrorista* di J. Updike, o il film *Unthinkable* di G. Jordan; nel caso di psicopatici privi di sentimenti morali, basti citare *Lo straniero*²⁵. E, infine, l'idea che vite drasticamente immorali non possano aver nessun valore, neanche il valore di essere vite sensate, assume di nuovo che il senso della vita sia determinato dalla moralità, negando qualsiasi distinzione.

L'unica maniera di distinguere plausibilmente fra moralità e senso della vita, a questo punto, diventa quella di assumere che ci sia indipendenza piena: la vita di Hitler può essere sensata e mostruosamente immorale, come la vita di Gauguin è sensata e lievemente immorale – senso della vita e moralità sono sfere del tutto separate. E, d'altra parte, se la vita del giocatore compulsivo di videopoker o la vita di chi si diverte solo a contare i fili d'erba del proprio giardino sono del tutto insensate, ci può essere la tentazione di dire che la vita di Hitler, per quanto enormemente più immorale, è sicuramente meno insensata.

Debbo confessare che non ho intuizioni chiare su questi casi. Una delle sfide interessanti della discussione sul senso della vita è che essa deve necessariamente partire da, e ritornare a, esempi di vite concrete e alle nostre intuizioni su di esse. Ma spesso le intuizioni non sono chiare abbastanza²⁶. Quello che ritengo si possa concludere dalle mie considerazioni è che o si assume che il senso della vita sia determinato dalla moralità, e allora le vite morali vissute in maniera piena e

²⁴ Su questo, cfr. (Wong 2008).

²⁵ Cfr. (Littell 2007; Updike 2007). *Le benevole* di Littell, uscito nel 2006, racconta le stragi naziste assumendo il punto di vista dei carnefici; *Il terrorista* di Updike, pubblicato nello stesso anno, racconta in prima persona la radicalizzazione di un cittadino americano di fede islamica, fino alla preparazione di un attentato. *Unthinkable*, di Jordan, del 2010, racconta una storia simile, dove la tortura inflitta da un *ex-marine* a un terrorista islamico di cittadinanza americana finisce per rendere ammirevole il coraggio e la determinazione dell'attentatore rispetto alla crudeltà del torturatore.

²⁶ Si veda *supra* n. 22.

autentica sono le più sensate, o si assume piena indipendenza fra moralità e senso della vita, e allora anche vite drasticamente immorali potrebbero essere del tutto sensate. O c'è unione fra moralità e senso della vita, o c'è indipendenza: la distinzione senza indipendenza è instabile.

Ma, come già detto, entrambe le prospettive – cioè unione e indipendenza – possono risultare inquietanti. Se concludiamo che solo le vite morali sono sensate, e la vita del filantropo ha più senso della vita dell'artista, ci può sembrare di cedere a un ristretto moralismo, opprimente e illiberale. Uno dei filosofi che ha inaugurato la discussione contemporanea sul senso della vita, B. Williams, muoveva proprio dall'idea di restringere la portata della moralità, e lasciare liberi dal giudizio morale ambiti della vita umana che potrebbero avere valore pur senza avere rilevanza morale²⁷. Se però concludiamo che anche vite drasticamente immorali possono avere senso, allora ci potrebbe sembrare di concedere troppo a una visione immoralista dell'esistenza. Ma una visione intermedia – vite lievemente immorali e vite amorali possono aver senso, ma non vite drasticamente immorali – è instabile e concettualmente ingiustificata. Il tema dei rapporti fra moralità e senso della vita richiede altra riflessione.

4. SENSO DELLA VITA, MORALITÀ E PROSPETTIVA SENTIMENTALISTICA

Per Lecaldano le risposte alla questione del senso della vita possono essere molte, e sempre rivedibili. Richiamando Mill, Lecaldano punta sull'autonomia, sul carattere e sugli esperimenti di vita come aspetti del percorso personale che ogni individuo compie per dare senso alla propria vita. Inoltre, la vita assume senso alla luce dei, e grazie ai, sentimenti stabili che costituiscono il carattere del soggetto. Nel paragrafo precedente ho messo in questione la possibilità di una distinzione senza indipendenza fra moralità e senso della vita, sostenendo che o la moralità determina il senso della vita o i due orizzonti sono del tutto indipendenti. Credo che anche alla luce della concezione sentimentalista di Lecaldano queste siano le uniche due opzioni possibili. Infatti, se si ammette che certi sentimenti e certi caratteri siano centrali e tipici nella natura umana – per esempio, se si assume che siano centrali e tipici sentimenti come l'orgoglio o il senso di giustizia –, allora si può pensare che certe vite siano esemplificazioni di caratteri devianti, per così dire, e quindi non siano sensate. Ma è difficile pensare che i sentimenti centrali e tipici

²⁷ Cfr. (Williams 1987a; Wolf et al. 2010, 55–9).

della natura umana non siano anche i sentimenti che costituiscono il nucleo di una moralità sentimentalista²⁸. Quindi, le vite insensate saranno anche vite immorali – e moralità e senso della vita saranno congiunti. La vita di Hitler è insensata perché attraversata da sentimenti distorti, e priva dei sentimenti tipici degli esseri umani, che ne costituiscono appunto la moralità – Hitler è semplicemente uno psicopatico²⁹. In questo senso, Hitler non è diverso dal personaggio dei *Demoni* di Dostoevskij, Stavrogin: in entrambi immoralità e psicopatia s'intrecciano e rendono del tutto insensata la loro esistenza.

Oppure, se si pensa che non ci sia una natura umana tipica, neanche statisticamente, ma che ci sia una pluralità irriducibile di sentimenti e caratteri possibili, allora sarà più difficile dire che certe vite sono insensate, anche se i sentimenti che le caratterizzano non fanno parte del nucleo della moralità. Si pensi di nuovo alle vite discusse nel paragrafo precedente. Consideriamo ancora una volta l'esistenza del giocatore compulsivo di videopoker, o la vita di un ipocrita seriale, come il protagonista de *L'impostore* di Cercas, che lo stesso Lecaldano ricorda (81)³⁰. Che cosa rende insensate queste vite? Alla luce della concezione sentimentalista di Lecaldano, ciò che le priva di senso potrebbe essere la mancanza assoluta di sentimenti continuativi, di relazioni affettive autentiche e strutturate – nel caso del giocatore – e di sentimenti autentici – nel caso dell'impostore. Ma, se la presenza di un insieme di sentimenti di questo genere è condizione necessaria e sufficiente della sensatezza di una vita, è difficile pronunciarsi sull'insensatezza dell'esistenza di Hitler. Egli certamente non ebbe i sentimenti morali riconosciuti da Hume e Smith – soprattutto la benevolenza –, ma il suo progetto di vita non si può dire inautentico, né i sentimenti che lo legavano alla sua distorta visione del mondo si possono dichiarare spuri. In un certo senso, Hitler si distanzia rispetto a Stavrogin: quest'ultimo passa la sua esistenza nell'insulsa ricerca di un senso pur che sia, attraverso tutta una serie di efferate e gratuite malvagità, e manifesta, insieme alla propensione al male, anche un'irrimediabile incapacità di dar senso alla sua esistenza. Di più: in realtà, Stavrogin mette in atto un maldestro tentativo di costruire in maniera perversa un senso della sua esistenza, manipolando i propri stessi ricordi, e cancellando le memorie delle passate efferatezze, ma la confessione e il colloquio con Tichon testimoniano l'inevitabile emergere dell'inautenticità e il rovinoso crollo dell'impresa manipolatoria – l'affiorare definitivo della mancanza di senso della vita di Stavrogin, o almeno della mancanza di un senso che non sia una vuota affermazione di se stesso. Hitler, invece, sicuramente vide un senso nella sua vita, dalla sua prospettiva, per quanto si trattasse anche nel suo caso di una vita

28 Cfr. (Lecaldano 2010, 101–6).

29 Cfr. (Langer e Heike 2013).

30 Cfr. (Cercas 2015).

organizzata intorno a efferate e gratuite malvagità (malvagità forse anche peggiori di quelle di Stavrogin, dato il numero delle vittime). In un certo senso, è la confessione di Stavrogin – o l'insuccesso della sua confessione in quanto tale – quel che mostra l'insensatezza della sua vita, e non (o non soltanto) le sue immorali imprese. In Hitler questa confessione manca, come manca anche il tentativo di affermare il proprio sé sino alla pretesa assurda di farsi contemporaneamente accusatore e accusato, e, almeno dal punto di vista interno, forse questo mette al riparo la vita del dittatore dall'insensatezza, anche se non certo da una profonda immoralità. Anzi, dal punto di vista della moralità, Hitler è certamente peggiore di Stavrogin – come un assassino di massa è peggiore di un assassino di singoli. Dal punto di vista della sensatezza, però, non è chiaro come stiano le cose e si può sospettare che la vita di Stavrogin sia totalmente insensata, o molto più insensata di quella di Hitler.

Per allontanare da noi lo spettro dell'immoralismo e dell'indulgenza nei confronti della malvagità, insomma, non è detto che possiamo dire che la vita di Hitler fu insensata – anche perché facendolo non riusciremmo forse a distinguere la vita di Hitler dall'assurdità evidente della vita di Stavrogin. Forse dovremmo dire che anche vite di questo genere possono avere senso, ma che il senso della vita non è tutto – e la moralità deve avere l'ultima parola. Oppure, dovremmo dire che non c'è senso in vite immorali – né lievemente, né grandemente immorali. O, più moderatamente, che il massimo del senso sta nelle vite morali, anche se residui di senso possono ritrovarsi in vite lievemente immorali³¹.

La prospettiva sentimentalista di Lecaldano sul senso della vita ha molti meriti: essa riconosce l'inevitabile soggettività dei nostri giudizi sul senso delle nostre vite, nonché il ruolo necessario delle emozioni e dei sentimenti nel dare senso alle nostre esistenze. In più, essendo inserita in un quadro naturalista, essa evita molti problemi metafisici e logici di concezioni più oggettiviste o soprannaturaliste. Ma essa eredita un'impostazione delle relazioni fra moralità e senso della vita che rende impossibile una opzione intermedia fra due estremi – o completa indipendenza fra moralità e sensatezza, o predominio della moralità. In molti casi entrambe le opzioni sono insoddisfacenti: non ci rassegniamo a considerare sensata la vita di Hitler, ma la riterremo ancora più insensata di quella del giocatore di videopoker? Allo stesso tempo, vorremmo considerare sensata l'esistenza di Gauguin, e considerarla sensata quanto quella di Giorgio Perlasca. Ogni tentativo futuro di indagare filosoficamente sul senso della vita dovrà lavorare nella

31 Una discussione molto interessante del personaggio di Stavrogin, nel contesto di una riflessione generale su moralità, letteratura e psicanalisi, è in (Coetzee e Kurtz 2017, cap. 4).

direzione di una terza via, che sia stabile e non *ad hoc*, fra questi due estremi. Il contributo di Lecaldano è sicuramente un necessario punto di partenza.

Bibliografia

- Adams, E. M. 2002. «The Meaning of Life». *International Journal for Philosophy of Religion* 51 (2): 71–81.
- Audi, Robert. 2005. «Intrinsic Value and Meaningful Life». *Philosophical Papers* 34 (3): 331–55.
- Baggini, Julian. 2007. *Il tassista, il poeta e il senso della vita. Piccole risposte di filosofia quotidiana*. Milano: Cairo editore.
- Baier, Kurt. 1997. *Problems of Life and Death: A Humanist Perspective*. Amherst, N.Y: Prometheus Books.
- Belliotti, Raymond Angelo. 2001. *What Is The Meaning Of Human Life?* Amsterdam: Rodopi Editions.
- Belshaw, Christopher. 2005. *10 Good Questions About Life And Death*. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Benatar, David, Margaret A. Boden, Peter Caldwell, Fred Feldman, John Martin Fischer, Richard Hare, David Hume, et al. 2010. *Life, Death, and Meaning: Key Philosophical Readings on the Big Questions*. Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers.
- Bennett, James O. 1984. «“The Meaning of Life”: A Qualitative Perspective». *Canadian Journal of Philosophy* 14 (4): 581–92.
- Carey, Ryan, a c. di. 2015. *The Effective Altruism Handbook*. Oxford: Centre for Effective Altruism.
- Cercas, Javier. 2015. *L'impostore*. Parma: Guanda.
- Coetzee, J. M., e Arabella Kurtz. 2017. *La buona storia. Conversazioni su verità, finzione e psicoterapia*. Torino: Einaudi.
- Cottingham, John. 2003. *On the Meaning of Life*. London ; New York: Routledge.
- Deaglio, Enrico. 2013. *La banalità del bene. Storia di Giorgio Perlasca*. Milano: Feltrinelli.
- Eagleton, Terry. 2007. *The Meaning of Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Ellin, Joseph. 1995. *Morality and the Meaning of Life: An Introduction to Ethical Theory*. Fort Worth, TX: Wadsworth Publishing.
- Flanagan, Owen. 2007. *The Really Hard Problem: Meaning in a Material World*. Cambridge, Mass: MIT Press.
- Ford, Dennis. 2007. *The Search for Meaning: A Short History*. Berkeley: University of California Press.
- Frankfurt, Harry. 1988. *The Importance of What We Care About: Philosophical Essays*. Cambridge England ; New York: Cambridge University Press.
- . 2002. «Reply to Susan Wolf». In *Contours of Agency. Essays on Themes from Harry Frankfurt*, 245–52. Cambridge MA: MIT Press.
- Gabriel, Iason. 2016. «Effective Altruism and Its Critics». *Journal of Applied Philosophy*, febbraio, 1–17.
- Hanfling, Oswald. 1991. *The Quest for Meaning*. New York: Milton Keynes, UK: Blackwell.
- Harrison, Jonathan. 1981. *Hume's Theory of Justice*. Oxford: Clarendon Press.

- Henson, Richard G. 1988. «Butler on Selfishness and Self-Love». *Philosophy and Phenomenological Research* 49 (1): 31–57.
- Hume, David. 1987. *Opere filosofiche. Il Trattato sulla natura umana*. A c. di Eugenio Lecaldano. Roma-Bari: Laterza.
- Kekes, John. 1986. «The Informed Will and the Meaning of Life». *Philosophy and Phenomenological Research* 47 (1): 75–90.
- . 2000. «The Meaning of Life». *Midwest Studies In Philosophy* 24 (1): 17–34.
- Klemke, E. D., e Steven M. Cahn, a c. di. 2000. *The Meaning of Life: A Reader*. New York: Oxford University Press.
- Langer, Walter C., e N. Heike. 2013. *La mente di Adolf Hitler. Il profilo psicologico in un rapporto segreto in tempo di guerra*. San Pietro Capofiume, Molinella (BO): Gingko Edizioni.
- Lecaldano, Eugenio. 2008. «Hume's Theory of Justice, or Artificial Virtue». In *A Companion To Hume*, 257–72. Oxford: Blackwell.
- . 2010. *Prima lezione di filosofia morale*. Roma ; Bari: Laterza.
- . 2016. *Sul senso della vita*. Bologna: Il Mulino.
- Littell, Jonathan. 2007. *Le benevole*. Torino: Einaudi.
- MacAskill, William. 2015. *Doing Good Better: How Effective Altruism Can Help You Make a Difference*. New York, N.Y: Avery.
- Magri, Tito. 2015. «Hume's Justice». In *The Cambridge Companion to Hume's Treatise*, 301–32. Cambridge: Cambridge University Press.
- Margolis, Joseph. 1990. «Moral Realism and the Meaning of Life». *Philosophical Forum* 22 (1): 19–48.
- Martin, Michael. 2002. *Atheism, Morality, and Meaning*. Amherst, N.Y: Prometheus Books.
- McDowell, John. 1998. «Virtue and Reason». In *Mind, Value, and Reality*, 50–73. Cambridge MA: Harvard University Press.
- McMahan, Jeff. 2016. «Philosophical critiques of effective altruism». *The Philosopher's Magazine* 73.
- Metz, Thaddeus. 2014. *Meaning in Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Moorhead, Hugh, a c. di. 1988. *The Meaning of Life*. Chicago: Chicago Review Pr.
- Murphy, Jeffrie G. 1982. *Evolution, Morality, and the Meaning of Life*. Totowa, N.J: Rowman & Littlefield Pub Inc.
- Nagel, Thomas. 1988a. «Sorte morale». In *Questioni mortali*, 30–42. Milano: Il Saggiatore.
- . 1988b. *Uno sguardo da nessun luogo*. Milano: Il Saggiatore.
- Pellegrino, Gianfranco. 2017. «Effective Altruism and the Altruistic Repugnant Conclusion». *Essays in Philosophy* 18 (1): 1–24.
- Penelhum, Terence. 1986. *Butler*. London: Routledge Kegan & Paul.
- Selby-Bigge, L.A. 1897. *British Moralists. Selection from Writers, Principally of the Eighteenth Century*. Oxford: Clarendon Press.
- Singer, Peter. 1994. *How are We to Live?: Ethics in an Age of Self-Interest*. Port Melbourne: Mandarin/Reed.
- . 2015. *The Most Good You Can Do. How Effective Altruism Is Changing Ideas About Living Ethically*. New Haven: Yale University Press.

- Solomon, Robert C. 1993. *The Passions: Emotions and the Meaning of Life*. Indianapolis: Hackett Publishing.
- Taylor, Richard. 2000. *Good and Evil*. Amherst, N.Y: Prometheus Books.
- Updike, John. 2007. *Il terrorista*. Parma: Guanda.
- Williams, Bernard. 1986. *L'etica e i limiti della filosofia*. Roma Bari: Laterza.
- . 1987a. «Persone, carattere e moralità». In *Sorte morale*, 9–31. Milano: il Saggiatore.
- . 1987b. «Ragioni interne ed esterne». In *Sorte morale*, 135–47. Milano: Il Saggiatore.
- . 1987c. *Sorte morale*. A cura di Salvatore Veca. Milano: il Saggiatore.
- Wolf, Susan. 2012. «“One Though Too Many”: Love, Morality, and the Ordering of Commitment». In *Luck, Value, and Commitment: Themes From the Ethics of Bernard Williams*, 71–92. Oxford: Oxford University Press.
- Wolf, Susan, John Koethe, Robert M. Adams, Nomy Arplay, e Stephen Macedo. 2010. *Meaning in Life and Why It Matters*. Princeton, N.J: Princeton University Press.
- Wong, Wai-Hung. 2008. «Meaningfulness and Identities». *Ethical Theory and Moral Practice* 11 (2): 123–48.