

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA  
APPLICATA

CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN SCIENZE FILOSOFICHE

*IL DIBATTITO IN AMBITO ANALITICO SUL CONCETTO DI  
SENSO NELLA VITA. UNA PROSPETTIVA  
PLURIDIMENSIONALE*

Relatore:

Ch.mo Prof. Antonio Da Re

Laureando:

Giuseppe Cardinale

Matricola n. 2092732

ANNO ACCADEMICO 2023-2024



*Il significato della vita – o delle cose più pertinenti e importanti della vita – è un traguardo possibile solo per chi prende sul serio la vita e quindi avvenimenti e incontri, per chi è impegnato con la problematica della vita.*

LUIGI GIUSSANI, *Il senso religioso*

*– Amare la vita più che il significato della vita?  
– Senza dubbio. Amarla prima di ogni logica, come hai detto, proprio prima di pensare alla logica, e soltanto allora ne afferrerò anche il significato.*

DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*

*A Enrico, a Mariangela, a Salvatore, ad Anastasia. E a tutte le persone che, come loro, mi hanno fatto amare l'impegno con la vita.*

# INDICE

Introduzione.....	4
-------------------	---

## Capitolo primo

### IL CONCETTO DI SENSO *NELLA* VITA

1.1 Dal senso <i>della</i> vita al senso <i>nella</i> vita.....	7
1.2 La specificità del senso nelle dinamiche motivazionali.....	14
1.3 Lineamenti del concetto di senso.....	23

## Capitolo secondo

### TEORIE STANDARD SULLE FONTI DEL SENSO

2.1 Le prospettive soggettiviste.....	38
2.1.1 Richard Taylor e il mito di Sisifo.....	40
2.1.2 Harry G. Frankfurt.....	49
2.1.3 Frans Svensson e il soggettivismo <i>state-of-the-world</i> .....	62
2.2 Le prospettive oggettiviste.....	68
2.2.1 Teorie oggettiviste consequenzialiste.....	69
2.2.2 Teorie oggettiviste non-consequenzialiste.....	75
2.3 Le prospettive ibridiste.....	92

## Capitolo terzo

### UNA PROSPETTIVA PLURIDIMENSIONALE

3.1 La <i>deep dissatisfaction</i> . Diagnosi di un'aporia.....	105
3.2 Verso un approccio pluridimensionale alla polisemia del senso.....	118
3.3 Il problema dell'interdimensionalità e il problema del relativismo.....	129
CONCLUSIONE.....	137
RINGRAZIAMENTI.....	145
BIBLIOGRAFIA.....	146

## INTRODUZIONE

Nel primo volume della celebre serie di romanzi fantascientifici *Guida Galattica per gli Autostoppisti* (Adams [1980] 2016), si racconta di una razza di esseri dall'intelligenza sovraumana, che costruisce un potentissimo super-computer chiamato "Pensiero Profondo", al fine di ricevere finalmente una risposta alla "Domanda Fondamentale sulla Vita, sull'Universo e su Tutto Quanto". Dopo averci riflettuto per oltre sette milioni e cinquecentomila anni, Pensiero Profondo elabora una risposta che provoca lo sconcerto dei protagonisti. La risposta alla domanda fondamentale, infatti, è... "quarantadue":

– Ho controllato con grande minuziosità – disse il computer – e questa è la risposta veramente definitiva. Credo che, se devo essere franco, il problema stia nel fatto che voi non avete mai realmente saputo quale fosse la domanda.

– Ma era la Grande Domanda! La Domanda Fondamentale sulla Vita, l'Universo e Tutto Quanto! – urlò Loonquawl.

– Sì – disse Pensiero Profondo [...] – ma qual era in definitiva questa domanda? (142).

Vi sono almeno due elementi interessanti rintracciabili da questo passaggio. Il primo è extra-testuale. È curioso notare che, anche se nel romanzo non viene specificata quale sia effettivamente questa "Domanda Fondamentale", il grande pubblico l'ha interpretata e ricordata spesso come una domanda sul *sensu* della vita e dell'universo<sup>1</sup> (assieme a qualche amico, ammetto di aver ricordato io stesso più volte quel passaggio inserendo indebitamente il termine "senso"). È capitato, cioè, che molti lettori, leggendo della "Domanda Fondamentale", pensassero immediatamente che Adams si stesse riferendo alla domanda sul *sensu* di "tutto quanto". Nonostante l'equivalenza sia un errore in

---

<sup>1</sup> V. per esempio Bignell P. (2011, 6 febbraio) «42: The answer to life, the universe and everything», in *Independent*, <https://www.independent.co.uk/life-style/history/42-the-answer-to-life-the-universe-and-everything-2205734.html>; oppure «Perché la risposta alla domanda fondamentale è 42?», in *Virgilio Sapere*, <https://sapere.virgilio.it/rubriche/perche-la-risposta-alla-domanda-fondamentale-e-42-1228>.

riferimento al testo, credo che mostri perfettamente quanto centrale sia per molti di noi tale questione.

Come esseri umani, viviamo immersi in una rete di valori e significati che, nel corso della nostra storia millenaria, abbiamo cercato di allargare nel tentativo di inglobare sempre più elementi. “Che senso ha la vita umana? E la vita in generale? Che ‘posto’ occupiamo, o che ‘ruolo’ abbiamo in questo universo sconfinato?” sono solo alcune delle numerose domande con cui abbiamo articolato questo interesse nel tempo, fino ad arrivare al più moderno “che senso ha la *mia* vita?”. Si tratta perciò di una questione, per così dire, “vecchia”, eppure nello stesso tempo anche terribilmente attuale. Un tema su cui si gioca la vita di molte persone, che fanno esperienza di tale domanda come di un’esigenza imprescindibile e inderogabile (pensiamo al numero di suicidi riconducibili almeno in parte a sensazioni di perdita o mancanza di senso).

Veniamo quindi al secondo punto di interesse del testo di Adams, ovvero la risposta del super-computer. Dopo sette milioni e mezzo di anni di riflessione, Pensiero Profondo dice semplicemente: «Quarantadue». La risposta, come ha poi spiegato l’autore in un forum online molti anni dopo, è semplicemente «uno scherzo [...]. Mi sono seduto alla scrivania, ho fissato il giardino e ho pensato “quarantadue andrà bene”. L’ho scritto a macchina. Fine della storia»<sup>2</sup>. Tuttavia, è indicativa la spiegazione che ne dà il computer: «Credo che, se devo essere franco, il problema stia nel fatto che voi non avete mai realmente saputo quale fosse la domanda» (142). Se rispondere alla domanda sul senso della vita è tanto complicato, ciò è dovuto anche al fatto che non è chiaro che cosa ci stiamo effettivamente domandando. Alla domanda classica se ne aggiunge perciò un’altra: “Che cosa chiediamo quando ci chiediamo qual è il senso della vita?”.

In questa tesi si proverà a rispondere a quest’ultima domanda (fiduciosi che ciò possa essere di grande aiuto nella trattazione della prima), sulla scorta di un dibattito sviluppatosi nell’ambito delle filosofie analitiche a partire dagli anni Novanta del secolo scorso. Una prima distinzione prodotta all’interno di questi studi è quella tra la terminologia classica “senso *della* vita” (*meaning of life*), e la nuova terminologia del “senso *nella* vita” (*meaning in life*). Con tale differenza gli autori analitici hanno voluto

---

<sup>2</sup> La discussione è oggi consultabile al link: <https://groups.google.com/g/alt.fan.douglas-adams/c/595nPukE-Jo/m/koaAJ3tPBtEJ?pli=1>.

evidenziare che un conto è domandarsi il senso della vita *umana*, un altro è domandarsi il senso di *una* vita, della vita di uno specifico individuo (la mia, la tua, la sua ecc.). La terminologia più recente rimanda anche alla possibilità di valutare non solo il senso di una vita in generale, ma anche il senso *all'interno* di una vita, cioè la significatività o l'insensatezza delle attività con cui impegniamo il nostro tempo.

Una seconda distinzione tassonomica emersa è quella tra soprannaturalismo (*supernaturalism*) e naturalismo (*naturalism*) del senso. Secondo i filosofi soprannaturalisti, la nostra vita può essere significativa solo in virtù di una certa relazione con qualche regno spirituale. I filosofi naturalisti, invece, sostengono come tale relazione non sia una condizione necessaria per la significatività (anche se non escludono la possibilità che possa aumentarla), e che sia possibile condurre una vita significativa in virtù di certi modi di vivere nel mondo naturale.

In questo percorso, dovendo per ragioni di tempo circoscrivere l'ambito di ricerca, tenterò di fornire una panoramica del dibattito che si è sviluppato sul tema del senso *nella* vita, partendo da una prospettiva puramente naturalista. Nel primo capitolo, "Il concetto di senso *nella* vita", ho cercato di tracciare una breve storia dell'espressione "senso della vita" e del dibattito in ambito analitico sul tema. In seguito, ho approfondito il concetto cercando di evidenziarne prima le peculiarità sul piano motivazionale e poi le caratteristiche contenutistiche. Nel secondo capitolo, "Teorie standard sulle fonti del senso", ho ricostruito le principali posizioni teoriche sui criteri determinanti a stabilire se un'attività o una vita siano significative o meno. Percorrendo le teorie soggettiviste, oggettiviste e infine ibridiste, ho proposto una ricostruzione storico-filosofica volta a evidenziare che il dibattito si trova in un'impasse teoretica per superare la quale è necessario impiegare nuovi strumenti concettuali. Nel terzo capitolo, partendo da alcune recenti osservazioni sulla presunta polisemia del concetto di senso, ho tentato allora di abbozzare una nuova prospettiva (un approccio pluridimensionale) evidenziandone le potenzialità.

## Capitolo primo

### IL CONCETTO DI SENSO *NELLA* VITA

#### 1.1 *Dal senso della vita al senso nella vita*

Sebbene l'espressione "senso della vita"<sup>3</sup> sia entrata in uso in tempi relativamente recenti, l'esigenza a cui siamo soliti riferirci con tale espressione sembra avere stimolato risposte culturali, religiose e sociali la cui origine è molto più lontana nel tempo. La parola *senso*, come anche la parola *significato* (*meaning*), rimandano d'un canto a una famiglia di termini che ha a che fare con la comprensione, l'interpretazione, cioè con una dimensione di intelligibilità (come nelle frasi: "Ha fatto un discorso senza senso", oppure: "Non so cosa significhi quella parola"). Dall'altro a un'altra famiglia di termini che si riferisce al valore, all'importanza (come nella frase: "Questo gesto significa molto per me", oppure, appunto: "La mia vita non ha più senso"). Stando a una prima analisi semantica, la domanda sul senso della vita riflette perciò una duplice esigenza di intelligibilità e di valore. Intesa così l'espressione, si capisce che le tradizioni culturali, religiose e filosofiche hanno da sempre fornito "proposte di senso", seppur talvolta radicalmente diverse tra di loro, sia nel tipo di intelligibilità che nel tipo di valore che garantivano. Tuttavia, l'espressione "senso della vita" appare per la prima volta verso la fine del XVIII secolo, secondo Tartaglia e Leach (2018), in una lettera di Goethe a Schiller del 9 luglio 1796. Il carteggio riguarda l'allora recente pubblicazione del settimo libro di *Gli anni di*

---

<sup>3</sup> Il dibattito in lingua inglese in cui si inserisce questo testo utilizza una famiglia di termini che condivide la radice *meaning* (*meaning, meaningful, meaningless, meaning of life*) per riferirsi a un fenomeno per il quale in italiano sono di uso comune parole derivate da due termini diversi: *senso* e *significato* (*significato, significativo, insensato/insignificante, senso della vita*). Per cui, mentre *meaning* è comodamente traducibile con *significato*, l'espressione corrispondente *meaning of life* è ciò che in italiano viene detto più comunemente *senso della vita* (mentre *significato della vita*, sebbene corretto, suona tecnico). Pertanto i termini *senso* e *significato* (e i derivati), quando presi nella loro accezione valoriale, verranno considerati sinonimi e usati per tradurre la parola *meaning* (e i derivati) più o meno interscambiabilmente. Questa scelta di traduzione (usare due parole per un concetto nel contesto di un dibattito che non fa lo stesso), che può sembrare a prima vista una debolezza, può al contrario essere strumento per un ulteriore arricchimento concettuale. La parola *senso*, nell'espressione *senso della vita* ripropone l'inglese *meaning of life*, aggiungendo però un riferimento semantico alla *direzione* assente nell'inglese *meaning*.

*apprendistato di Wilhelm Meister* (1795-1796). Schiller, un estimatore dell'opera di Goethe, aveva sollecitato l'autore a rendere la sua filosofia più esplicita, e questi gli aveva risposto che per motivi artistici era stato obbligato a tagliare una parte in cui si sarebbe altrimenti profuso in indagini sul «Lebenssinn», sul senso della vita (Goethe 1796). Secondo Landau (1997, 263) Novalis, a sua volta (in un primo momento) ammiratore del *Wilhelm Meister*, riporta un uso simile del termine *sensio* in un manoscritto composto tra il 1797 e il 1798. Nel testo si legge «Die Zeit ist nicht mehr, wo der Geist Gottes verständlich war. *Der Sinn der Welt* ist verloren gegangen» («Non è più il tempo in cui lo spirito di Dio era comprensibile. *Il senso del mondo* è andato perduto», Novalis 1965-1977, II: 594).

La prima apparizione pubblica dell'espressione è infine nel *Lucinde* di Schlegel (amico di Novalis)<sup>4</sup>, pubblicato nel 1799:

Nun versteht die Seele die Klage der Nachtigall und das Lächeln des Neugeborenen, und was auf Blumen wie an Sternen sich in geheimer Bilderschrift bedeutsam offenbart, versteht sie; den heiligen *Sinn des Lebens* wie die schöne Sprache der Natur.

[Ora l'anima comprende il lamento dell'usignolo e il sorriso del neonato e ciò che si manifesta con tanta pienezza di significati nei fiori come nelle stelle in una misteriosa scrittura geroglifica; essa comprende sia il sacro *sensio della vita* che il mirabile linguaggio della natura].

(Schlegel [1799] 2002, 110; trad. it. D'Agostini 1985, 110, corsivo mio).

Il *Lucinde*, che non ebbe immediato successo, contribuì alla lenta diffusione dell'espressione anche nelle altre lingue. Secondo Tartaglia e Leach (2018), l'espressione si ripropone per la prima volta in lingua inglese (*meaning of life*) nel celebre *Sartor Resartus* di Thomas Carlyle ([1833-34] 2020, 224), che era un lettore di Schlegel come anche di Goethe (di cui tradusse e introdusse sia *Gli anni di apprendistato* sia *Gli anni di pellegrinaggio di Wilhelm Meister*) e di Schiller (ne scrisse nel 1825 una biografia, *The Life of Friedrich Schiller*).

Come è testimoniato dal fatto stesso che l'espressione nasce a ridosso del XIX secolo, l'interesse per il tema del senso della vita è aumentato significativamente in tempi relativamente recenti, convogliando le attenzioni di svariate scuole di pensiero. Come si spiega questo cambiamento di sensibilità? In un suo contributo, Landau tenta di articolare

---

<sup>4</sup> L'espressione, pertanto, sembra essere sorta nel fervido contesto culturale che caratterizzava Jena, città in cui risiedevano tutti e quattro gli autori alla fine del XVIII secolo.

una risposta elencando una serie di caratteristiche della mentalità occidentale contemporanea. In primo luogo, il filosofo nota che gli ultimi secoli fanno parte di un periodo storico in cui «per molti, la religione è marginalizzata o ha preservato uno stato meramente cerimonioso; per altri ha cessato del tutto di essere un problema» (Landau 1997, 264). Si tratta del fenomeno che, nel saggio *Appunti sull'irreligione occidentale* ([1964] 2010), il filosofo cattolico Augusto Del Noce aveva chiamato “irreligione”: la mancanza di interesse che porta l'uomo contemporaneo non a negare o a dubitare dell'esistenza di Dio (come fanno atei e agnostici), ma a non porsi affatto il problema<sup>5</sup>. La marginalizzazione della religione comporta però il rigetto di un quadro interpretativo che conferiva al mondo sia importanza sia intelligibilità (ricordiamo la citazione di Novalis), e all'uomo un posto in un disegno provvidenziale a cui l'irreligioso non può più appellarsi. Alla lenta e graduale decadenza dell'attrattiva della religione come punto di riferimento interpretativo ha corrisposto l'ascesa del razionalismo, che ha accompagnato la nascita della scienza moderna. L'idea che «se l'attività razionale è svolta correttamente, produrrà una comprensione certa, completa e finale della realtà» e la credenza che il progresso scientifico avrebbe risolto i problemi della povertà e delle guerre, ha certamente stimolato «sentimenti simili a quelli evocati dalla religione» (Landau 1997, 264). Tuttavia, sia i cambiamenti di paradigmi della scienza moderna nel corso del suo sviluppo (pensiamo alla novità della meccanica quantistica, o della teoria della relatività), sia l'intenso e approfondito lavoro di problematizzazione filosofica sullo statuto dell'attività scientifica, hanno messo in crisi l'originaria visione della scienza come strumento di conoscenza di verità certe, oggettive e assolute, sottolineandone contemporaneamente i contingenti presupposti storici, sociali, filosofici<sup>6</sup>.

Un ulteriore fattore di destabilizzazione del senso è, secondo Landau, la costante dinamica di cambiamento a cui sono sottoposte le moderne società tecnologiche e capitalistiche. Abbiamo la sensazione di vivere in una realtà in rapida e continua trasformazione, e questo può suscitare sentimenti di spaesamento, e credenze di non-

---

<sup>5</sup> «Il punto di vista dell'irreligione naturale dice: non si tratta di negare che vi siano questioni aperte, non risolubili con gli strumenti ordinari di conoscenza; ma tali questioni insolubili, sono anche quelle che *non interessano*» (Del Noce [1964] 2010, 322).

<sup>6</sup> Pensiamo alla diffusione di posizioni antirealiste come quella di Bas Van Fraassen, che nella sua influente opera *The Scientific Image* (1980), ha argomentato che la scienza non si occupa di fornire spiegazioni *vere* dei fenomeni, ma semplicemente modelli *empiricamente adeguati*, cioè modelli in grado di spiegare i dati a disposizione senza considerazione della verità o falsità della spiegazione.

intelligibilità del mondo e di relativismo del valore. Infine, anche lo specifico ruolo interpretativo e di orientamento svolto dal concetto di felicità nelle società contemporanee incide sulla percezione dell'insensatezza (*meaninglessness*). Landau scrive infatti che la concezione più diffusa di felicità è quella edonistica, che identifica l'esperienza della felicità con l'esperienza del divertimento e del piacere. Ma «il piacere e il divertimento, diversamente per esempio dall'onore, dall'impegno, o anche dalla felicità [intesa in senso non edonistico, n. mia], sono frivole e poco serie» (Landau 1997, 266), non danno, cioè, una sensazione di star vivendo esperienze di autentico valore e di importanza. Inoltre, la concezione edonistica della felicità rende incomprensibili quei momenti in cui, sebbene viviamo in una situazione piena di comfort e piacere, sentiamo di essere (paradossalmente) «infelici»<sup>7</sup>. Preso come unica guida, il concetto di felicità fallisce nello spiegare l'esigenza di un piacere più profondo di quello edonistico, la risposta a un'esigenza che allora si esprime nella domanda: «Qual è il senso della vita?».

Nel contesto filosofico e letterario, gli ultimi due secoli e mezzo hanno visto avvicinarsi distinti movimenti di pensiero che si sono posti con categorie diverse il problema del senso dell'esistenza. I movimenti romantici, i movimenti esistenzialisti, gli esponenti del pensiero pessimista e di quello tragico sono alcuni degli esempi più immediatamente associabili a questa sensibilità contemporanea. Stupisce che invece i filosofi analitici, al cui più recente lavoro sul tema si ricollega questo breve saggio, abbiano cominciato a dibattere sul concetto di significato/senso della vita frequentemente, e con saggi e articoli monografici, solo negli ultimi tre decenni, con un ritardo apparentemente inspiegabile. I pochi interventi novecenteschi sul tema<sup>8</sup> appaiono come incursioni isolate, e ancora nel 2002 il filosofo statunitense Thaddeus Metz<sup>9</sup> era in grado di pubblicare un saggio contenente quasi tutti i riferimenti analitici disponibili fino a quella data (poco meno di un centinaio, v. Metz 2002).

---

<sup>7</sup> In questa dinamica Landau rintraccia una delle differenze tra le moderne discussioni sul senso della vita e quelle premoderne. Mentre le seconde sono basate «sulla sensazione che la vita sia estremamente dolorosa e ingiusta», le prime «nascono spesso contro lo sfondo di una vita sicura, comoda e facile» (Landau 1997, 267).

<sup>8</sup> Landau (2022a, 1) segnala ad esempio Russell ([1903] 1985), Schlick ([1927] 1979), Ayer ([1947] 2000), Baier ([1957] 2000) e Hare ([1957] 1972). I più influenti contributi sul tema sono raccolti nelle antologie di Klemke (1981, 2000) e di Sanders and Cheney (1980).

<sup>9</sup> Filosofo attivo ormai da vent'anni nell'ambiente accademico sud-africano, dove ha stimolato con numerose pubblicazioni non solo la diffusione del dibattito sul senso nella vita (di cui è di gran lunga l'autore più prolifico), ma anche l'incontro tra approccio analitico e cultura africana-subsahariana (v. Metz 2007, 2020, 2022a).

Secondo Landau, fu proprio la popolarità del tema presso scuole di pensiero romantiche, esistenzialiste o pessimiste a dissuadere gli analitici dall'affrontare il quesito, dato che esso aveva cominciato ad essere associato ad approcci e metodologie di pensiero da cui gli autori analitici volevano distinguersi (Landau 2022, 2). Un'altra possibile ragione è che, anche nell'esperienza comune, è difficile distinguere il concetto e l'esperienza della significatività da altri concetti ed esperienze (pensiamo al concetto di felicità o a quello di benessere). Infine, considerato che un'indagine sul senso della vita potrebbe concludersi con (o comunque deve ventilare) l'ipotesi che non ce ne sia alcuno, potrebbe suggerire che fattori psicologici abbiano giocato un ruolo nell'impopolarità del dibattito. C'è un'ulteriore ragione storico-filosofica, per cui il tema del senso della vita si sviluppa in ritardo tra gli analitici. Ciò avviene anche perché, come fa notare Metz, «era comune tra i filosofi pensare che le affermazioni sul senso della vita non fossero proposizioni ben formate» (2013, 21), che cioè non avessero senso. D'un canto, si faceva leva sul fatto che “significativo” (*meaningful*) si riferisce alla caratteristica di una proposizione, di una parola o di un gesto, di esprimere significati. Si concludeva così che, poiché la vita non è un simbolo, non può essere significativa. In questo senso i discorsi sul senso della vita sarebbero frutto di una confusione linguistica, sarebbe come chiedersi se un volto è rumoroso, o se un'idea è salata. Farsi tali domande può certamente avere senso in un gioco linguistico (per esempio all'interno di una poesia), ma non in un'indagine scientifica.

Inoltre, Metz sottolinea come gli autori neopositivisti, che influenzarono l'ambiente analitico durante un periodo significativo del secolo scorso, adottavano una metodologia che non lasciava spazio alla tematizzazione del senso della vita<sup>10</sup>. Tendenzialmente, per alcuni autori neopositivisti una proposizione può essere vera «solo nella misura in cui è qualcosa che potrebbe essere dimostrato (verificazionismo), che potrebbe essere dimostrato in principio a qualsiasi ricercatore (logicismo), e che potrebbe essere dimostrato in principio a qualsiasi ricercatore sulla base di informazioni sensoriali, per esempio, tatto o vista (empirismo)» (Metz 2013, 22). È evidente che anche solo immaginare un modo per verificare le proposizioni sul senso della vita (secondo questi

---

<sup>10</sup> Va segnalato che questo passaggio di Metz sul “neopositivismo”, quasi che fosse una corrente omogenea, è ambiguo e che i principali passaggi concettuali sono privi di riferimenti specifici (gli unici sono Ayer [1947] 2000 e Wittgenstein 1965).

criteri) richiederebbe uno sforzo teoretico tanto impegnativo quanto inutile. In questi criteri è facilmente rintracciabile l'eco di alcune celebri proposizioni del *Tractatus logico-philosophicus* di Wittgenstein, un'altra opera influente nell'ambiente analitico della prima metà del Novecento. Quando Wittgenstein, nella proposizione 6.41, dice che «Il senso del mondo deve essere al di fuori di esso» ([1922] 2022, 235) non fa altro che portare alle sue naturali conclusioni i presupposti di base della sua filosofia. Il mondo è semplicemente «la totalità dei fatti» (prop. 1.1, 57), e «non c'è *in* esso valore di sorta» (prop. 6.41, 235). Inoltre, il pensiero è al contempo «l'immagine logica dei fatti» (prop. 3, 73), cioè l'immagine del mondo, e una «proposizione sensata» (prop. 4, 95). Il pensiero, pertanto, ha la stessa forma del mondo (di cui è immagine logica) e anche del linguaggio (perché si identifica con le proposizioni). In questo contesto non c'è spazio per esprimere e indagare una dimensione di valore quale quella del senso della vita senza cadere nell'insensatezza. Il senso del mondo deve essere al di fuori di esso perché il mondo è composto solo di fatti (non di valori), e il pensiero e il linguaggio sensati esprimono solo fatti. La questione del senso della vita è, perciò, mal posta perché indicibile, impensabile, insensata.

Al giorno d'oggi, si ricorre molto meno a queste argomentazioni in ambiente analitico. È ritenuto acquisito che l'uso della parola “senso” in discorsi inerenti al senso della vita non sia indice di confusione linguistica, perché il termine possiede anche un'accezione valoriale, non solo un'accezione simbolica (v. Smart 1999). Non diciamo che una vita ha senso, che è significativa, nello stesso senso in cui diciamo che la parola “gatto” ha un senso, e che significa qualcosa (sebbene i due usi possano avere qualcosa in comune). Per quanto riguarda gli stringenti criteri ricondotti da Metz ai neopositivisti, i filosofi analitici sono oggi più inclini a pensare che le proposizioni abbiano senso, che possano essere vere o false, anche se non è possibile capire come stabilirne con certezza e per via empirica la verità o falsità (Metz 2013, 22).

Nel contesto del crescente interesse per il concetto di senso della vita è sorta nel dibattito analitico una distinzione tra la terminologia tradizionale di “senso/significato *della* vita” (*meaning of life*), e la nuova terminologia di “senso/significato *nella* vita” (*meaning in life*). Mentre “senso della vita” era stato usato per riferirsi sia alla vita degli individui sia alla vita della specie umana, “senso *nella* vita” si riferisce soltanto alla prima dimensione. Generalmente, gli autori che accettano questa distinzione usano la

terminologia “senso della vita” solo per riferirsi alle nostre vite in quanto sono vite *umane*, e la terminologia “senso nella vita” per riferirsi ad esse in quanto sono uniche, individuali, singolari e così via. È evidente che, sebbene le questioni si intreccino, mostrano anche delle specificità. La questione del senso della vita rimanda a classiche domande come “Che senso ha la vita umana in una prospettiva cosmica?”, “Che senso hanno gli sforzi del progresso umano in un universo che è vissuto prima dell’evoluzione della nostra specie e vivrà dopo la nostra estinzione?”. Mentre la questione del senso *nella* vita impiega un focus diverso: “che senso ha la *mia* vita (non in quanto è umana ma in quanto è lo sviluppo della mia persona)?”, “Quello che faccio è significativo per me e/o per gli altri?”. La distinzione è feconda perché apre il campo sia alla possibilità che si possa «trovare un senso (*meaning*) nella propria vita, anche se non c’è un grande, cosmico senso *della* vita» (Seachris 2011, 2d), sia alla considerazione che, essendo ogni individuo un’espressione singolare della vita umana, di conseguenza anche la sua esperienza della significatività (*meaningfulness*) ha il carattere dell’unicità. La differenza, allora, si riflette anche nella qualità della risposta. L’indagine intorno al senso della vita umana può fornire una risposta disponibile a tutti gli individui, con l’ovvio limite che tale risposta può riguardare il singolo uomo astratto da molte delle sue specificità. Al contrario, una ricerca intorno al senso *nella* vita, che è come dire «senso in *una* vita» (Metz 2013, 3)<sup>11</sup> parte proprio dalla pluralità dei possibili stili di vita problematizzandone l’idoneità a conferire *un* senso (e non *un altro*, che è pure possibile).

Anche se alcuni autori hanno affrontato il problema del senso sia dalla prospettiva cosmica sia dalla prospettiva individuale all’interno della stessa opera (v. per esempio Landau 2017, Weinberg 2022), alla distinzione tassonomica senso della vita/senso nella vita<sup>12</sup> corrispondono due *corpus* distinti di scritti. Nei capitoli seguenti attingeremo soprattutto al dibattito sorto con la nuova terminologia (senso nella vita), che vanta una bibliografia molto più numerosa di quella inerente al senso della vita<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> Il corsivo di *una* vita è mio.

<sup>12</sup> Alcuni autori hanno però continuato ad impiegare l’espressione “senso della vita” per indicare entrambe le dimensioni, quella individuale e quella cosmica. Anche in questo elaborato, per non tradire l’uso comune dell’espressione, a volte useremo “senso della vita” riferendoci però a una dimensione individuale (“senso di una/della mia vita”).

<sup>13</sup> Tra i riferimenti recenti più noti v. Seachris 2013; Tartaglia 2015; Trisel 2016.

## *1.2 La specificità del senso nelle dinamiche motivazionali*

Una prima maniera di addentrarsi nel concetto di senso è quello di evidenziare la specificità dell'esperienza a cui si riferisce, specificità che non sembra aver trovato molto spazio in ambiente analitico, almeno fino a tempi recenti. Susan Wolf segnala che i modelli filosofici impiegati per interpretare la motivazione umana sono generalmente raggruppabili in due categorie (Wolf 2010, 1). La prima raccoglie i modelli per cui gli uomini sono egoisti e sono mossi unicamente dal proprio interesse personale, la seconda raccoglie i modelli dualistici per cui, in aggiunta, l'uomo sarebbe motivato in alcune occasioni da ragioni "più alte". Un esempio paradigmatico di modello dualista è quello kantiano, per cui la volontà dell'uomo può essere determinata dalle sue inclinazioni o dalla ragione. A questi modelli descrittivi della motivazione, prosegue Wolf, hanno corrisposto modelli prescrittivi o normativi della motivazione. Il modello dell'egoismo psicologico è connesso con la tesi dell'egoismo razionale, per cui un agente è razionale solo se agisce perseguendo i propri interessi. Il modello dualistico è connesso con la tesi che esistono due punti di vista diversi per valutare la propria condotta, uno personale per mezzo della quale possiamo stabilire come massimizzare i nostri interessi, e l'altro impersonale che ci permette di valutare le azioni da un punto di vista imparziale<sup>14</sup>(e, quindi, privilegiato o di maggior valore). Così, tutte le volte che siamo chiamati a giustificare, o semplicemente spiegare, le nostre azioni ci riferiremmo (stando ai modelli dualistici) o al nostro interesse, o a valori morali.

Tuttavia, questi modelli lascerebbero senza spiegazione molti dei motivi che guidano la nostra vita, motivi che consideriamo tra i più importanti<sup>15</sup>:

Gli esempi più evidenti di ciò che ho in mente si verificano quando agiamo per amore di individui di cui ci interessiamo profondamente e in maniera speciale. Quando visito mio fratello all'ospedale, o aiuto il mio amico a trasferirsi, o rimango sveglia tutta la notte per cucire a mia figlia un costume di Halloween, non agisco per ragioni egoistiche e nemmeno per ragioni morali (Wolf 2010, 4).

---

<sup>14</sup> Qui Wolf richiama Henry Sidgwick, senza alcun riferimento bibliografico specifico. Un esempio più recente e influente di modello normativo dualistico è quello di Kurt Baier (1958), a cui si deve la terminologia, dall'uso ormai consolidato, del "punto di vista morale".

<sup>15</sup> Molto del contributo di Susan Wolf è consistito precisamente nel rifiuto di questi modelli semplicistici, sia nell'ambito descrittivo della motivazione umana (Wolf 1999), sia nell'ambito normativo, dove era prassi dare per scontata la priorità dei valori morali a discapito di altri valori (Wolf 1982).

In primo luogo, non posso *spiegare* queste azioni ricorrendo all'interesse personale (*self-interest*), perché piuttosto che il *mio* bene è il bene della persona di cui mi prendo cura che mi interessa, anche a discapito del mio. Aiutiamo i nostri amici perché vogliamo loro bene, ci dedichiamo con impegno a un particolare hobby per amore dell'hobby stesso, e questo dà senso alla nostra vita, è significativo per noi<sup>16</sup>. La descrizione dell'amore che dà Harry G. Frankfurt (in linea con Susan Wolf su questo), centra pienamente il punto: «Amare qualcuno o qualcosa significa essenzialmente, o consiste in, tra le altre cose, prendere i suoi interessi come ragioni per agire per servire quegli interessi» (Frankfurt 2004, 37). Si tratta appunto di un'esperienza almeno in parte (auspicabilmente) *non egoistica*, che si traduce in una assunzione di interessi "esterni", o comunque altri rispetto a quelli del soggetto.

Ma, potrebbe obiettare un sostenitore dell'egoismo psicologico, avere degli amici è nel nostro interesse, ci fa bene, e anche coltivare degli hobby. Perciò anche queste attività sarebbero riconducibili alle dinamiche motivazionali del *self-interest*. Questo è evidentemente un *non sequitur*: che ci faccia bene volere bene ad altre persone o amare determinate attività non può essere un argomento per invertire la priorità logica, supponendo che vogliamo bene e amiamo *perché* ci fa bene. Piuttosto, può segnalarci implicazioni sul piano normativo, vale a dire che c'è della razionalità in una condotta ispirata dall'amore per gli altri (e non solo per noi stessi), e che la significatività è «un importante elemento di una vita buona» (Wolf 1997b, 207)<sup>17</sup>. Inoltre, la dimensione del senso e la dimensione dell'interesse personale differiscono significativamente nel loro rapporto con il piacere e con la sofferenza. Wolf fa notare che «molte delle cose che ci appassionano e ci coinvolgono ci rendono vulnerabili al dolore, alla delusione, allo stress» (2010, 14). Lanciarsi in una campagna elettorale, fare volontariato in un paese in stato di guerra, ma anche assistere il proprio partner durante una malattia neurodegenerativa o

---

<sup>16</sup> Anche se non sempre, dice Wolf, la dimensione dell'amore e la dimensione del senso si identificano, per il fatto che potrebbe anche capitarci di amare qualcosa che non ha valore, e tale attività non è in grado di conferire senso per mancanza di valore oggettivo (approfondiremo la visione ibridista di Wolf nel terzo paragrafo del secondo capitolo).

<sup>17</sup>In questo senso, ci suggerisce di allargare la nostra concezione di *self-interest*. Wolf ne discute dettagliatamente, partendo dalla categorizzazione del concetto fornita da Parfit (1984), e rigettando infine sia l'interpretazione edonistica sia l'interpretazione delle preferenze. La conclusione è che l'autentico interesse personale include anche un riferimento a valori indipendenti (tra cui la significatività), ma che questo allargamento del concetto rende difficile (e meno centrale) il suo utilizzo (Wolf 1997b).

scrivere un romanzo<sup>18</sup>, implicano certamente momenti di sconforto, di disillusione, di nervosismo, di ansia, talvolta di frustrazione se le cose non vanno come previsto. Non sempre ciò che dà senso alla nostra vita ci rende *felici* (nel senso edonistico del concetto), anzi. Se agissimo solo orientati dal *self-interest*, ricercando il nostro piacere, smetteremmo di dedicarci a queste attività non appena producessero sofferenza o cessassero di darci sensazioni positive. Tuttavia, sentiamo un legame motivazionale distinto che, a questo punto, non è riconducibile allo stile edonistico. Questo legame motivazionale resiste alla sofferenza perché, secondo alcuni autori (e qui c'è un'ulteriore differenza rispetto al *self-interest*), il senso rimanda a una dimensione di valore (Brady 2022, 469-472; Wolf 1997b, 209-210). L'esperienza del senso è spesso descritta facendo riferimento a una connessione con «qualcosa di più grande di sé» (*something larger than oneself*, Wolf 2010, 10), qualcosa che abbia un valore indipendente che vale la pena di promuovere. Tale requisito è assente nelle dinamiche motivazionali inerenti all'interesse personale, dove il punto decisivo si riduce alla qualità dell'esperienza.

In secondo luogo, non è però neanche possibile spiegare queste azioni (sul piano motivazionale) ricorrendo all'interesse morale, perché porterebbe a un'implicazione sgradevole, vale a dire (ad esempio) che aiutiamo e facciamo del bene ai nostri amici o parenti perché è bene farlo, non perché ci importa del loro bene. Ricordiamo l'esempio, rimasto celebre, pensato da Michael Stocker:

Supponi di essere in un ospedale, in convalescenza da una lunga malattia. Sei molto annoiato e irrequieto e infastidito, quando torna di nuovo Smith. Ora sei più che mai convinto che sia un bravo ragazzo e un vero amico, che passa così tanto tempo a tirarti su il morale, viaggiando per tutta la città, e così via. Sei così espansivo con le tue lodi e ringraziamenti che lui protesta dicendo che cerca sempre di fare ciò che pensa sia il suo dovere, ciò che pensa sia la cosa migliore. All'inizio pensi che si stia impegnando in una forma educata di autocritica, alleviando il peso morale [della sua azione]. Ma più voi due parlate, più diventa chiaro che stava dicendo letteralmente la verità: che non è essenzialmente a causa tua che è venuto a trovarti, non perché sei amico, ma perché l'ha ritenuto suo dovere, forse come compagno Cristiano o Comunista o altro, o semplicemente perché non conosce nessuno che abbia più bisogno di rallegrarsi e nessuno più facile da rallegrare. Sicuramente c'è qualcosa che manca qui, e che manca di merito o valore morale (1976, 462).

---

<sup>18</sup> Alcuni di questi esempi sono, evidentemente, anche esempi di azioni morali. Le intersezioni sul piano normativo delle due dimensioni saranno oggetto del secondo e del terzo capitolo.

Smith, per il fatto che si rapporta al suo amico con ragioni inerenti alla moralità, ci sembra in questa occasione una persona “aliena”, “strana” proprio nel senso di estranea a un certo tipo di sensibilità. Si tratta di una sensibilità che qui fornirebbe delle ragioni motivazionali diverse, né morali né egoistiche: «ragioni d’amore» (Wolf 2010, 4). Attenzione, non si tratta qui di sostenere che aiutare un nostro amico in un momento difficile non sia un’azione morale: questa è una questione di carattere normativo. Si tratta piuttosto di evidenziare che la motivazione alla base di tale azione, generalmente, non è l’amore per la moralità, o non è solamente questo, ma anche l’amore per specifiche persone o attività non sempre moralmente rilevanti. Questo genere di amore, non essendo riconducibile né alla moralità né all’interesse personale, farebbe emergere una dinamica motivazionale originale e distinta.

L’espressione impiegata da Wolf, “ragioni d’amore”, è esplicitamente ripresa dall’influente opera di Harry G. Frankfurt, *Reasons of Love* (2004)<sup>19</sup>, dove questa dimensione è esplorata in maniera più approfondita sia dal punto di vista motivazionale che normativo. L’uso sul piano motivazionale dei due autori è quasi identico mentre sul piano normativo, come vedremo nel prossimo capitolo, varia in rapporto al tema dell’oggettività del valore. Frankfurt approccia il tema in maniera leggermente differente da Wolf, denunciando la povertà del repertorio concettuale a cui filosofi ed economisti ricorrono nell’analisi del ragionamento pratico, che talvolta si riduce alla nozione elementare di ciò che le persone *vogliono*, oppure *desiderano* (2004, 10). Volere, o desiderare (Frankfurt li usa interscambiabilmente) qualcosa o qualcuno è però molto diverso da interessarsi (*caring about*), o amare qualcosa o qualcuno<sup>20</sup>. Già questi due termini rimandano ad esperienze distinte, a dinamiche motivazionali per Frankfurt direttamente connesse alla dimensione del senso (52). È chiaro che «interessarsi di qualcosa potrebbe essere, alla fine, nient’altro che un certo modo complesso di volerla» (11). C’è evidentemente una correlazione, anche una intersezione se vogliamo, tra la

---

<sup>19</sup> «L’espressione è usata da Harry Frankfurt più o meno nello stesso modo in cui la uso io, e per scopi che si sovrappongono ampiamente con i miei, in Frankfurt (2004). Come me, Frankfurt vede la nostra suscettibilità a ragioni d’amore come essenziale alla possibilità di vivere vite significative» (Wolf 2010, 4n). L’opera riprende e approfondisce quanto già scritto da Frankfurt nell’influente saggio *The Importance of What We Care About* ([1982] 1988).

<sup>20</sup> Frankfurt aggiunge anche la dimensione del “ciò che è importante per noi”, che però è più pertinente riportare nel secondo capitolo, per la sua rilevanza normativa.

dimensione aperta dal desiderio e quella aperta dall'interesse<sup>21</sup> e dall'amore, e forse è questa una ragione per spiegare perché, storicamente, siano prevalse analisi che confondevano i concetti. Interessarsi di qualcosa è diverso dal volerla perché, dice Frankfurt, «attribuire un desiderio a una persona non significa di per sé che la persona si interessi dell'oggetto che desidera» (*Ibidem*). In altre parole, potremmo a volte logicamente volere, o desiderare, qualcosa di cui non ci importiamo. Per esempio, in un momento di noia, potremmo voler guardare la televisione o fare due passi senza che questo ci interessi particolarmente.

La riduzione al desiderare però potrebbe essere riproposta sostenendo che ci sono semplicemente desideri più intensi di altri, e che l'introduzione della variabile quantitativa risolverebbe la complessità motivazionale. Tuttavia, questo non spiegherebbe perché «una persona che desidera una cosa più di un'altra potrebbe non considerare la prima più importante della seconda» (12). Se, in un caldissimo mezzogiorno estivo, preferissimo combattere l'arsura bevendo vino bianco piuttosto che coca-cola (che anche ci piace), staremmo vivendo una differenza di intensità nel desiderio, ma non una differenza di importanza. Ciò implica che il fattore distintivo del *caring about* non è l'intensità ma qualcos'altro.

Non si tratta neanche, dice Frankfurt, di considerare qualcosa intrinsecamente di valore perché, ancora, potremmo riconoscere il valore intrinseco di qualcosa senza con ciò che essa ci interessi. Siamo in grado di riconoscere il valore di una buona azione, ma anche del piacere di mangiare un gelato, o della ricerca scientifica (che può anche avere un valore strumentale, oltre a quello intrinseco), senza che ci interessi. A volte, naturalmente, il valore finale di qualcosa può essere una ragione che ci induce ad interessarcene, ma non c'è una coincidenza delle due dinamiche. Questo fattore, infatti, come i due precedenti, non manca del tutto il punto. Tutti e tre sono pertinenti per il fatto che centrano parzialmente l'esperienza analizzata, senza però esaurirla: ciò che ci interessa è

---

<sup>21</sup> Va segnalato che la traduzione italiana di *caring about* con *interessarsi/importarsi* non riesce a riprodurre la feconda connessione semantica che esiste in inglese con i verbi inerenti all'ambito della cura (*caring, taking care* ecc.), dimensione che forse spiega in maniera più immediata la distinzione tra ciò che desideriamo e ciò di cui ci importiamo (*caring about*) e di cui, perciò, ci prendiamo cura (*taking care*). Altre traduzioni possibili all'italiano che, a seconda del contesto, ci aiutano a smarcare il *caring about* dall'accezione economica/egoistica della traduzione con "interessarsi" sono "tenerci", oppure "stare a cuore".

certamente ciò che in qualche senso desideriamo, che desideriamo intensamente, e che spesso ha un valore intrinseco, ma non è solo questo.

Frankfurt comincia a caratterizzare la nozione di *caring about* notando che «quando a una persona interessa qualcosa [...], è volontariamente impegnata nel suo desiderio» (2004, 16). L'impegno volontario indica che l'interesse non è un desiderio di cui si è in un certo senso vittima, che va contro la nostra volontà, ma è al contrario in linea con essa. Indica anche che siamo disposti a rigenerarlo, rinforzarlo, riportarlo alla nostra attenzione qualora tendesse ad affievolirsi. Allora, «oltre a voler soddisfare il suo desiderio», la persona a cui interessa tale desiderio vuole anche che esso «sia sostenuto» (*Ibidem*). L'interessarsi è innanzitutto in questo desiderio di mantenere un desiderio che, saltando a un livello maggiore di complessità, gioca sul piano dell'identità: «è un desiderio con cui la persona identifica sé stessa, e che accetta come espressione di ciò che realmente vuole» (*Ibidem*). La caratteristica del *caring about* è che è un desiderio di «un ordine più alto» (18), appunto perché concerne i desideri stessi che vogliamo o non vogliamo avere, e i motivi da cui vogliamo o non vogliamo lasciarci determinare. Per fare ancora un esempio, volere o desiderare di studiare botanica da un lato, e interessarsi di botanica dall'altro, non sono la stessa cosa. Se semplicemente volessi studiare botanica potrei voler dire che voglia saperne un po' di più in questo momento, ma che se a un certo punto la curiosità scemasse non mi importerebbe di ravvivarla. Se invece mi interessassi di botanica sarei preoccupato di monitorare lo stato del mio desiderio di studiarla, alimentandolo. Questo impegno non riflette solo un desiderio di studiare botanica, ma assieme un desiderio di continuare a desiderare di studiarla. Perciò il *caring about* rimanda a una preoccupazione per i desideri e i motivi che vogliamo che orientino la nostra vita.

A un livello motivazionale più elaborato si trova l'amore, che è per Frankfurt un certo modo di interessarsi di qualcuno o qualcosa (31). È innanzitutto una dinamica disinteressata, per cui ci si interessa di qualcosa o qualcuno come un fine e non meramente come un mezzo per raggiungere qualcos'altro. Tuttavia non è solo questo, perché:

c'è una certa varietà di interesse (*concern*) per gli altri che potrebbe essere anche interamente disinteressata, ma che differisce dall'amore perché è impersonale. Qualcuno che si dedicasse ad aiutare i malati o i poveri per il loro bene potrebbe essere abbastanza indifferente alla particolarità di quelli che cerca di aiutare. [...] La sua generosità non è una risposta alle loro identità di individui; non è suscitata dalle loro caratteristiche personali (43).

L'esempio di Frankfurt ci riporta alla mente quello già presentato da Stocker sulla visita all'ospedale. L'amore è disinteressato come è disinteressata la sensibilità di Smith per la moralità, ma è in aggiunta personale, rimanda a un altro tipo di esperienza: «la significatività (*significance*) per l'amante di ciò che ama non è che l'amato è un esempio (*instance*) o un esemplare (*exemplar*). La sua importanza per lui non è generica; è inevitabilmente particolare» (44).

Un'altra caratteristica motivazionale è che «non è sotto il nostro diretto e immediato controllo volontario» (*Ibidem*). Per quanto, a volte, sia possibile coltivare l'amore o influenzarne l'intensità e la qualità attraverso la critica, spesso la sensazione che se ne ha è di un fenomeno non pilotabile o decidibile. Se il pensiero razionale non è in grado, per esempio, di far affievolire un amore presentando una serie di buone ragioni, allora l'amore non lega le persone ad altre persone o cose mediante una necessità di tipo cognitivo (45). Non basta riconoscere l'irrazionalità o la razionalità dell'amore per qualcuno per smettere o cominciare ad amare (scarto che è stato del resto tema sempreverde di drammatizzazione letteraria, cinematografica, poetica e anche popolare). Frankfurt scrive che si tratta di una «necessità volitiva, che consiste essenzialmente in una limitazione della volontà» (46). Curiosamente però, la volontà non viene per così dire neanche travolta da un'ondata di passione (la necessità sarebbe allora affettiva), come in un primo momento verrebbe da sospettare. La limitazione «opera dall'interno della nostra stessa volontà» (*Ibidem*), e non è pertanto sotto il nostro controllo<sup>22</sup>. Questo non significa che l'amore finisca o cominci per forza da sé, o che il contesto e lo svolgersi della nostra esperienza non possa cambiare le carte in tavola. Significa che il principio, la conclusione o la variazione dell'amore «può essere misurata solo contro requisiti che sono imposti su di noi da altre cose che amiamo» (48), la cui necessità è ugualmente fuori dal nostro controllo. L'amore per qualcuno o qualcosa è sordo a sollecitazioni che non provengano da un'altra dinamica amorosa. Per esempio, se siamo d'accordo con Frankfurt sul fatto che «in condizioni normali le persone non possono fare a meno di preoccuparsi (*caring about*) di restare in vita, di rimanere fisicamente intatte, di non essere radicalmente isolate, di evitare la frustrazione cronica e così via» (45), capiamo anche, ad esempio, come a un certo punto l'amore per una persona violenta venga meno, considerato l'amore

---

<sup>22</sup> Per comprendere precisamente in che senso la *nostra* volontà può a volte non essere sotto il nostro controllo, e gli apparenti paradossi collegati, v. Frankfurt ([1982] 1988, 85-88).

che ciascuno ha per sé, per la propria integrità fisica e per la propria libertà sociale. Si spiega così perché non sia centrale “convincere” una persona in quella determinata situazione, mostrando ragioni, richiamando fatti o anche la sofferenza passata della vittima. Se tutto ciò ha un ruolo è perché promuove la presa di coscienza, nella vittima, dell’amore che ha per sé stessa, per la sua famiglia, per la propria libertà e di come questi entrino in conflitto con l’amore, per così dire, “da spegnere”.

L’interesse e l’amore, in quanto determinano quelli che sono *effettivamente* i nostri scopi finali<sup>23</sup>, hanno infine una caratteristica motivazionalmente fondativa. Il venire meno di queste dinamiche risulterebbe in drastiche conseguenze, perché «senza scopi finali (*final ends*) non troveremmo niente di veramente importante né come fine né come mezzo» (53). Le nostre vite sarebbero «passive, frammentate», saremmo «terribilmente annoiati» (*Ibidem*). Quest’ultimo elemento, quello della noia, è centrale per Frankfurt proprio perché «l’essenza della noia è che non abbiamo interesse (*interest*) in quello che accade» (54), che non ce ne importa niente. La serietà di questo stato emerge chiaramente se pensiamo a come la noia si riflette nel comportamento: chi è annoiato “non fa niente”. Quando siamo annoiati «la nostra motivazione a rimanere concentrati si indebolisce, e attraversiamo una corrispondente attenuazione della vitalità psichica» (*Ibidem*) che, se la noia si radicalizza, mette fine a tutti i movimenti e i cambiamenti psichici. Non è quindi un caso che a volte, quando attraversiamo un periodo di mancanza di motivazione e di noia tendiamo a dormire di più: la mancanza di interesse in cui consiste la noia tende proprio all’immobilità psichica e fisica riprodotta nel sonno. Essendo in questo senso il contrario della noia, «l’amore rende possibile, in altre parole, che ci impegniamo con tutto il cuore in attività che sono significative» (90): è l’amore (e l’interesse) che apre alla possibilità del senso nella vita.

Torniamo a questo punto, con il guadagno concettuale di Frankfurt, a tematizzare la specificità motivazionale del senso rispetto a quella del *self-interest* o della moralità. Sebbene il concetto di *caring about* sia adeguato a indicare le dinamiche motivazionali che ci legano ad attività e persone che danno senso alla nostra vita, non può essere pensato come fenomeno motivazionale specifico della significatività: diciamo che abbiamo a

---

<sup>23</sup> Ricordiamo che, secondo Frankfurt, possono esserci diverse attività, cose e persone che hanno valore intrinseco, degne cioè di essere assunte come fini, ma quelle che tra queste *effettivamente* assumiamo come fini sono date da ciò che *di fatto* ci interessa e che amiamo.

cuore, che ci interessano anche i valori morali e il *self-interest*. Del resto, la concettualizzazione del *caring about* in Frankfurt sorge non per far emergere una dinamica motivazionale specifica (quella del senso), ma per mostrare che esiste una dinamica più ampia che, come rimanda ai valori morali, rimanda anche a valori che sfuggono dai modelli interpretativi tradizionali (sia motivazionali che normativi). Nel primo testo in cui Frankfurt tematizza il concetto di *caring about*, *The Importance of What We Care About* ([1982] 1988), scrive:

Difficilmente può essere contestato che, per molti di noi, le richieste dell'etica non sono le uniche cose di cui ci importiamo. Anche le persone a cui importa molto della moralità generalmente si interessano ancora di più di altre cose. Potrebbero interessarsi di più, per esempio, dei loro progetti personali, di certi individui e gruppi, e forse di vari ideali a cui accordano autorità di comando nelle loro vite ma che non devono necessariamente essere di natura particolarmente etica (81).

Il *caring about* sarebbe pertanto un fenomeno comprensivo, fondativo della motivazione umana, che non può essere ridotto alla sensibilità morale. Su questa stessa linea, curiosamente nello stesso anno, si muovevano le riflessioni di Susan Wolf del celebre *Moral Saints* (1982), dove però non compare il concetto di *caring about*. La riflessione di Wolf è condotta mostrando che il perfezionismo morale, portando la vita a una specifica vuotezza e non desiderabilità, fa emergere valori non-morali che pure sentiamo l'esigenza di (e crediamo razionale) esprimere nelle nostre vite.

Il senso è quindi solo in parte spiegato, sul piano motivazionale, dalla dinamica dell'interessarsi (perché in questo non si specifica rispetto alla moralità o al *self-interest*). L'irriducibilità motivazionale del senso può però essere rintracciata nella forma di interessamento per eccellenza che è l'amore in senso frankfurtiano, ripreso anche da Wolf, e più nel dettaglio nella sua caratteristica *personale*. L'amore ci lega ad altre persone in modo diretto, senza la mediazione di principi (non amo qualcuno in quanto è un'istanza di un principio), e perciò in modo ben distinto da quello della moralità:

Ora, i giudizi morali sono anche impersonali, e in questo aspetto la loro forza differisce fondamentalmente da quella della necessità volitiva. Anche quando la necessità volitiva sorge in connessione con azioni che sono richieste o proibite dal dovere, ciò non deriva dalle convinzioni morali di una persona in quanto tali ma dal modo in cui essa si interessa di certe cose (90).

E subito dopo fornisce un esempio che, come quello di Stocker, mostra che, se interpretiamo la motivazione alla base di molte esperienze in senso puramente morale,

perdiamo una componente più fondamentale (che pure, lo ripetiamo, può intersecarsi con la dimensione morale):

Se una madre che è tentata di abbandonare suo figlio scopre che semplicemente non può farlo, probabilmente non è perché sa (o anche perché le interessa) il suo dovere. È più probabilmente a causa di quanto le importa del figlio, e di lei in quanto sua madre, piuttosto che a causa di qualsivoglia riconoscimento da parte sua che abbandonare il bambino sarebbe moralmente sbagliato (90).

Questo legame più immediato che c'è tra un genitore e suo figlio, per Frankfurt paradigma dell'amore (2004, 43), rimanda alla dimensione più fondamentale del senso che qui si mostra in una delle sue espressioni più riuscite e distintive.

Come vedremo nel prossimo capitolo, in questo collegamento del fenomeno del *caring about* o dell'amore con l'esperienza del senso c'è già un salto concettuale su cui non tutti gli autori sarebbero d'accordo. In particolare, gli autori oggettivisti potrebbero obiettare che un'esperienza è significativa se ha certi caratteri, indipendentemente dal coinvolgimento volitivo del soggetto, indipendentemente cioè se gli importa di quel che fa. Se così fosse, non esisterebbe una componente soggettiva la cui presenza andrebbe direttamente associata alla presenza del senso. Non esiste perciò un'analisi unitaria e condivisa del senso sul piano motivazionale, ma le analisi di Wolf e Frankfurt sono, ciascuna con la sua specificità, tra le proposte più approfondite nel dibattito.

### *1.3 Lineamenti del concetto di senso*

Prima di cercare di capire quali possono essere le fonti di senso, è opportuno delimitare adeguatamente il concetto. Indipendentemente dalle risposte che si possono fornire, di che cosa parliamo quando impieghiamo il concetto di senso, o di significato, riferendoci alla nostra vita? Che cosa qualifica una teoria come una teoria sul senso nella vita? Le interpretazioni che sono state proposte sono molteplici ed eterogenee. Nel primo approfondito studio storico-filosofico che è rintracciabile sul tema, *Meaning in Life: An Analytic Study* (2013), Metz ricostruisce le più influenti teorie sul concetto di senso suddividendole in «analisi moniste» e «analisi pluraliste» (24-36).

Una prima analisi monista individua una connessione profonda tra il senso della vita e lo scopo (*purpose*) della vita<sup>24</sup>. Chiedersi che senso abbia la propria vita significherebbe pertanto interrogarsi sugli scopi, sugli obiettivi che la orientano, e le diverse teorie sul senso della vita andrebbero intese «come teorie in competizione intorno ai fini che gli umani dovrebbero perseguire» (24). Questa concezione riflette chiaramente una delle accezioni della parola “senso”, quella che dice la *direzione* di qualcosa<sup>25</sup>. La vita ha senso quando ha una adeguata, una buona (e qui c’è lo spazio del dibattito) direzione. La pertinenza di questa analisi è intuitivamente percepibile: quando proviamo sensazioni di insensatezza, a volte le esprimiamo chiedendoci dove stiamo andando, dove “andremo a finire”. Tuttavia, questa analisi sembra essere eccessivamente ristretta, per il fatto che non ammette «la possibilità logica che la vita di una persona sia significativa (*meaningful*) in virtù di condizioni che non può controllare» (25). Per esempio, molti hanno l’intuizione che *far parte* di una famiglia, di un gruppo di amici, di un’azienda, di un’associazione risulti significativo sia di per sé sia per le ulteriori possibilità a cui può aprirci. Come ha fatto notare Jonathan Haidt (2010, 97-101) parlando della “psicologia dell’alveare” (*hive psychology*), le dinamiche di gruppo creano la possibilità di un’esperienza umana originale ricca di opportunità di vita e di significati. L’appartenenza ad un gruppo dà infatti accesso a esperienze di riconoscimento e di sostegno reciproco, di vita condivisa, di divertimento. Crea pratiche, storie e interessi di gruppo. Un sostenitore dell’interpretazione del senso della vita come scopo potrebbe rendere conto di questa intuizione sostenendo che il senso è conferito proprio dal fatto che il rimanere in quel contesto e il rafforzarlo è uno scopo adatto. Tuttavia, il senso più intuitivamente corretto del ragionamento sembra essere quello inverso: appartenere ad un gruppo non è che conferisce senso perché è un buono scopo da adottare ma, al contrario, è un buono scopo da adottare proprio perché sembra conferire senso. Certamente l’appartenenza, per esempio, ad una famiglia può essere una risposta alla domanda sul senso-direzione della nostra vita, ma questa elaborazione avviene solo in seguito, come riflesso di un’esperienza di senso che risulta precedente all’assunzione di un nuovo scopo. Un

---

<sup>24</sup> Metz segnala per esempio Nielsen [1981] 2000; Ayer [1947] 2000; Morris 1992; Hartshorne 1996, Gewirth 1998.

<sup>25</sup> Va notato che la connessione semantica è più debole in inglese, dove è usata la parola *meaning*, che al massimo può in una sua accezione riferirsi all’intenzione di una persona, come in “I didn’t mean it” (“Non l’ho fatto a posta”). *Meaning* rimanderebbe perciò anche a ciò che abbiamo intenzione di fare, e da qui si ricaverebbe il collegamento con lo scopo (v. Seachris 2011, 2.a.ii).

ulteriore argomento per scindere il senso-direzione dal senso-appartenenza è che ci si può sentire temporaneamente smarriti, senza scopi significativi, pur appartenendo (con soddisfazione) a diverse realtà comunitarie e di gruppo. Per queste considerazioni, l'analisi monista del senso come scopo sembra essere insufficiente.

Un'altra analisi monista è rintracciabile nell'ultimo capitolo ("Philosophy and the Meaning of Life") della monumentale *Philosophical Explanation* (1981) di Robert Nozick. Secondo Nozick, «il problema del senso è creato dai limiti, dall'essere solo questo, dall'essere meramente questo» (595). La sua "soluzione", allora, è un tipo di «relazione» (599), una connessione con qualcosa di esterno che ci permette di superare i nostri limiti. Chiaramente, i limiti qui sono intesi in senso valutativo. Si tratta di superare i nostri limiti valoriali per connetterci con qualcosa che ha valore indipendentemente da noi: «Il senso implica trascendere i limiti in modo da connetterci con qualcosa di valore; il senso è un trascendimento dei limiti del tuo proprio valore, un trascendimento del tuo proprio limitato valore» (610). Questa interpretazione ha il merito di aggirare l'obiezione dell'eccessiva ristrettezza posta alla teoria del senso come scopo. Infatti, «uno dei modi per connettersi con un valore finale oltre sé stessi sarebbe promuoverlo», cioè, assumerlo come scopo, ma «ci si può anche connettere con un valore esterno onorandolo» (Metz 2013, 29), cioè, riconoscendolo, apprezzandolo, rispettandolo.

Secondo Metz, il limite di questa teoria sarebbe quella di escludere dalla connessione significativa una serie di valori "interni". Nel momento in cui difendo le mie opinioni anche quando è sconveniente, faccio quello che mi sembra giusto anche se è difficile, sono autentico con me stesso o mi dedico alla conoscenza, mi sto connettendo con dei valori «interni a una persona, o che almeno non coinvolgono essenzialmente una relazione con un bene finale esterno» (*Ibidem*). Pertanto sarebbe necessario un emendamento della teoria: «il concetto di senso è l'idea di connettersi con beni finali oltre il proprio sé animale» (*Ibidem*), l'idea cioè di connettersi impiegando la ragione. Sebbene la proposta di Metz fornisca un'enunciazione concettualmente più chiara del concetto, sospetto che l'obiezione presentata a Nozick si basi su una presa alla lettera della metafora spaziale "interno/esterno" del valore. Non è chiaro che esistano valori strettamente esterni o strettamente interni. Prendiamo per esempio la "conoscenza", che è elencata da Metz tra i valori interni, forse perché l'attività di pensiero che la accompagna sarebbe interna. Ma la conoscenza è, oltre a questa attività, una serie di pratiche e connessioni che ne sono

forse il più autentico fulcro: conoscere significa leggere libri, fare esperimenti, frequentare un laboratorio, confrontarsi con altri ricercatori, entrare a far parte di un'istituzione. Significa anche dare valore e adeguarsi a standard e pratiche di ricerca che precedono il nostro contributo, che non provengono da noi. Allo stesso modo, anche (ad esempio) il rispetto di sé, per cui esiste un'*espressione* ("rispetto di sé", che non è qualcosa di interno ma è parte di una lingua condivisa) può essere declinato in diversi modi, inserendosi in concezioni morali condivise, che ci connettono ad e ci dividono da altre persone. Evidentemente, è meglio che la metafora rimanga metafora. Quelli che Metz chiama "valori interni", sembrano essere quei valori con cui abbiamo un rapporto *intimo* (parola che etimologicamente dice appunto ciò che sta superlativamente dentro). Ma l'analisi di Nozick non esclude necessariamente tali valori. Piuttosto, sembra che sottolinei che debbano essere valori in certa misura condivisi per conferire senso.

La riformulazione di Metz poi, come egli stesso fa notare, non riesce a rendere conto di un'intuizione comune sul senso della vita, sviluppata approfonditamente da alcuni soggettivisti: l'idea che una vita significativa è una vita in cui il soggetto si sente realizzato (*fulfilled*), nel senso che ha degli atteggiamenti propositivi (*propositional attitudes*) nei confronti delle attività in cui si impegna. Posso connettermi con beni finali esercitando la mia razionalità, eppure non sentire alcun coinvolgimento per quello che sto facendo. In questa dinamica, la mancanza di una specifica partecipazione soggettiva dà vita a sensazioni di spaesamento e di insensatezza. C'è bisogno allora di un'analisi del concetto che comprenda anche questo aspetto soggettivo.

Una terza analisi monista è stata proposta da Charles Taylor (1989: 3-90), da Metz stesso (2001: 147-150), sebbene solo in un primo momento, e dal filosofo finlandese Antti Kauppinen (2012: 353-358). Si tratta dell'idea che parlare del senso della vita significhi parlare di «quegli aspetti di essa che giustificano certe risposte emotive» (Metz 2013, 31). Tali risposte emotive possono essere ad esempio amore, realizzazione (*fulfillment*), orgoglio, ammirazione. Non si connota però il senso in base a quando una persona prova *effettivamente* questi sentimenti, bensì quando una vita o una specifica attività possiedono caratteristiche che giustificherebbero questi sentimenti. L'analisi di Metz, in particolare, identifica come risposte emotive che caratterizzerebbero il senso (se giustificate) i sentimenti di stima, ammirazione e orgoglio. La mia vita ha senso quando possiede caratteristiche per cui posso provare orgoglio (ad esempio se ho cresciuto dei figli, se ho

contribuito alla ricerca scientifica, se ho fatto del volontariato), e per cui gli altri sarebbero giustificati a provare ammirazione. Questa interpretazione evita l'obiezione posta al senso come scopo, poiché non richiede che ciò che è significativo sia per forza un perseguire certi scopi e una promozione di valori. Ed evita anche l'obiezione posta al senso come trascendimento, poiché «sembra logicamente possibile che la soddisfazione di desideri meriti grande stima (o ammirazione)» (Metz 2013, 32). Non riesce tuttavia a rendere conto di due controesempi. Il primo è proveniente dalla posizione, la più comunemente sostenuta nel dibattito, per cui una vita è significativa se ci si sente realizzati svolgendo attività che valgono la pena (*worthwhile*), che hanno valore oggettivo. Secondo questa prospettiva, non basta dedicarsi ad attività di valore (condizioni che giustificherebbero l'orgoglio e l'ammirazione) per vivere in maniera significativa, bisogna anche sentirsi realizzati, soddisfatti, positivamente partecipi del valore che stiamo promuovendo, apprezzando, rispettando.

Un altro controesempio proviene dall'intuizione che a volte vivere in un certo ambiente potrebbe conferire maggiore significato, per esempio «vivere tra oggetti naturali sarebbe in qualche modo più significativo che vivere tra le loro repliche di plastica» (Metz 2013, 33). Oppure l'intuizione per cui essere parte di una dinastia o di una famiglia con una sviluppata memoria familiare potrebbe essere già di per sé conferente senso (pensiamo alle famiglie reali o nobili e al forte senso di appartenenza dei loro membri). In questi casi, non sembrerebbero esserci delle condizioni che giustificano l'orgoglio o l'ammirazione, forse perché questi sentimenti sono generalmente associati alla responsabilità e il ritrovarsi in un ambiente (o in una famiglia) più che in un altro non è sempre oggetto di una decisione.

Avendo constatato le difficoltà che ciascuna analisi monista non riesce a superare, Metz propone un'analisi pluralista, l'approccio della "somiglianza familiare" (*family resemblance approach*) che raccoglie tutti i punti di forza delle tre analisi moniste, superandone la parzialità attraverso un principio pluralista:

Propongo un approccio della somiglianza familiare, secondo il quale l'indagine sul senso della vita riguarda, approssimativamente, un cluster di idee che si sovrappongono l'un l'altra. Domandarsi sul senso, sostengo, è porre domande come: quali fini, oltre il proprio piacere in quanto tale, vale più la pena perseguire per sé stessi; come trascendere la propria natura animale; e che cosa nella vita merita

grande stima e ammirazione. Se una teoria fosse una risposta competente ad una di queste domande, allora dovremmo ritenere di contarla come una risposta sul senso nella vita (Metz 2013, 34).

L'analisi non è poi ulteriormente sviluppata, e Metz lascia aperta la possibilità che alle tre componenti sopra menzionate possano aggiungersene altre (35).

Sei anni dopo questa formulazione, in un articolo dedicato ai successivi sviluppi del concetto di senso (Metz 2019, v. anche Metz 2022b), Metz rileva uno spostamento significativo del dibattito. Sebbene le analisi sul concetto e sulle fonti del significato fossero già allora svariate ed eterogenee, condividevano alcuni assunti di base, una «prospettiva standard» (*standard view*) sul concetto. Tutte le analisi, a volte implicitamente a volte esplicitamente, presupponevano che i discorsi sul senso della vita riguardassero: «(A) persone umane, e (B) principalmente le loro scelte volontarie che (C) esibiscono un alto valore finale che (D) è caratteristicamente presente “nel buono, nel vero, e nel bello” ed è (E) assente dalle ipotetiche vite di Sisifo o da quelle in una Macchina dell'Esperienza<sup>26</sup>».

Alcuni autori hanno sovvertito il punto A, sostenendo che anche non-persone possono condurre una vita significativa. Secondo il filosofo francese Nicolas Delon e il filosofo statunitense Duncan Purves (2018), anche gli animali sono in grado di svolgere attività significative. C'è una differenza tra la vita di un animale di affezione, o uno addestrato e posto al servizio delle forze dell'ordine, e un animale che passa il suo tempo nell'ozio. Alcuni esempi segnalati da Delon e Purves includono «un cane che rischia la sua vita per rimuovere dalla strada un altro cane investito da una macchina in un'affollata autostrada cilena; una femmina di elefante che cerca di aiutare angosciata la matriarca morente di un'altra famiglia» (2018, 12). Tali posizioni si basano, d'un canto, sull'idea monista che la condizione necessaria della significatività sia l'azione intenzionale, il perseguimento di uno scopo (di cui gli animali sarebbero capaci), dall'altro su un approccio consequenzialista alle fonti del significato (Smuts 2013, Bramble 2015), per cui una vita ha senso se, grazie ad essa, il valore e il bene nel mondo sono maggiori che in mancanza dell'esistenza di tale vita (Bramble 2015, 447). Il filosofo inglese Joshua L. Thomas prosegue su questa linea (2018), ma escludendo dai requisiti del senso l'azione

---

<sup>26</sup> Per comprendere meglio il punto E si veda il primo paragrafo del secondo capitolo.

intenzionale. Pertanto basterebbe beneficiare gli altri per far sì che la propria vita abbia senso.

Metz si mostra scettico su questa applicazione del concetto, per due ragioni: innanzitutto perché ridurre la significatività alla promozione del bene implica che un animale condurrebbe una vita significativa anche se venisse obbligato a compiere azioni di servizio, pena rimproveri o percosse. Sembra, pertanto, che ci sia bisogno di una «condizione di indipendenza» (Metz 2019, 406), una sorta di clausola che escluda questo tipo di dinamica; una seconda ragione è che, tra esseri umani, cerchiamo di promuovere il significato nella vita del prossimo *per il suo bene*. Cresciamo i nostri figli cercando di rendere la loro vita significativa e di educarli alle varie porte di accesso al senso nella vita. Facciamo lo stesso, in maniera diversa, con i nostri amici e i nostri parenti. Metz dubita che agiamo «per promuovere il senso nella vita di un animale» (407), che cioè ci rapportiamo ad essi in base a ragioni di significato. Questa differenza nella motivazione è forse espressione dell'intuizione (che potrebbe benissimo rivelarsi un pregiudizio in indagini future) per cui, se gli animali possono fare esperienza del senso, possono farla in maniera diversa da noi umani. Piuttosto che significativa, sostiene Metz, la vita di un animale posta al servizio degli umani può essere definita «di grande impatto» (*impactful*), una vita che «ha fatto la differenza» (*Ibidem*).

Tuttavia, nel capitolo dedicato al concetto di senso dell'*Oxford Handbook of Meaning in Life* (2022a), dopo aver ripresentato le critiche del precedente articolo Metz apre alla possibilità che la vita di un animale possa essere in certa misura significativa, se l'animale è parte di una «relazione positiva» (31). Se un cane, ad esempio, è in una relazione positiva con il suo «padrone» per diversi anni, in qualche senso tendiamo a definire la sua vita significativa in virtù di questa relazione. Non viene fornita una spiegazione approfondita di cosa sia una relazione positiva, ma l'autore precisa che non è sufficiente essere di beneficio all'altro, anche se tale caratteristica è certamente una parte importante di qualsiasi buona relazione. La conclusione però rimane refrattaria a un pieno riconoscimento: «Sono solidale con il suggerimento che potrebbe essere inappropriato dire che un cane ha una 'vita significativa', ma potrebbe essere comunque corretto pensare che ha *un po'* di significato nella sua vita» (32).

Altri autori hanno invece messo in dubbio il punto (B), per cui sono le azioni volontarie, le scelte, ad essere portatrici di significato (*bearers of meaning*). Alcuni filosofi hanno invece sostenuto che la «significatività non è mai volitiva [...], ma è invece sempre cognitiva (o epistemica)» (Metz 2019, 409). Joshua Seachris ha sostenuto un approccio monista (o, nella sua terminologia, un “approccio a domanda unica”) di tipo interpretativo, per cui le domande sul senso della vita cercano «una cosa sola – una spiegazione produttrice di senso (*a sense-making explanation*) [...], che può essere pensata come una visione del mondo (*worldview*) o una metanarrazione» (Seachris 2011, 2. f. ii)<sup>27</sup>. Come ha notato Metz (2019, 409), c’è una sostanziale continuità nell’opera di questi cognitivisti tra il significato nella vita e il significato nelle rappresentazioni linguistiche. L’intuizione dietro a questa posizione è che, quando chiediamo quale sia il senso della vita, cerchiamo principalmente un quadro interpretativo che ci permetta di renderla intelligibile, di mettere insieme dei pezzi in una visione unificante e coerente della propria vita.

Va segnalato, sebbene Metz sorvoli sul dettaglio, che l’approccio di Seachris non nega la pertinenza di indagini sulle azioni e sul loro valore. La parola “senso”, nota Seachris, rimanda anche allo scopo (*purpose*) di qualcuno, e alla *significance*, concetto riferentesi a nozioni come «ciò che conta (*matter*), importanza (*importance*), impatto, salienza, essere oggetto di cura e preoccupazione, e valore» (2011, 2.a.iii). Ciò che è *significant* è, in italiano, ciò che è importante, o anche significativo, ma sempre con riferimento a una dimensione di importanza, di salienza<sup>28</sup>. La scoperta di un vaccino è significativa (*meaningful*), ma anche significativa-importante (*significant*), mentre l’esercizio di una particolare sensibilità nei riguardi di un amico che passa un momento difficile è detto significativo generalmente solo nel primo senso<sup>29</sup>. La questione del senso riguarda, per Seachris, un insieme di idee che rimandano a un cluster da lui chiamato «triade del senso (*meaning triad*)» (2019, 363), comprendente il senso come intelligibilità comprensiva di una vita, il senso come scopo e il senso come importanza. Tuttavia, è il quadro produttore

---

<sup>27</sup> Thomas (2019) e Repp (2018) hanno sostenuto posizioni affini.

<sup>28</sup> Su questa distinzione hanno, tra gli altri, ragionato molto Calhoun (2018, 22-26) e Kahane (2022, 93-108).

<sup>29</sup> L’italiano dispone della parola “significanza”, che tradurrebbe adeguatamente l’inglese *significance*, indicando un fenomeno che porta a conseguenze importanti, “significanti”. Tuttavia, la parola è entrata lentamente in disuso, mentre il suo opposto, da cui “insignificante”, rimane nel linguaggio comune proprio ad indicare l’irrelevanza di una qualche azione: una cifra “insignificante”, un danno “insignificante”, ma anche una persona “insignificante”, la cui presenza e azione, cioè, non produce alcun cambiamento.

di senso (*sense-making framework*), è la narrazione comprensiva che conferisce senso. Lo scopo e il valore sono produttori di senso solo nella misura in cui vengono inseriti in una narrazione ampia<sup>30</sup>. Per questo, in conclusione, la domanda sul senso è riducibile a una domanda unica, a una questione di interpretazione. La metanarrazione, poi, non può essere arbitraria, deve rispettare un requisito di verità. Per rispondere alla domanda sul senso della vita non basta una spiegazione che la renda intelligibile, è necessaria *la* spiegazione, una narrazione che sia anche vera.

La popolarità dell'approccio pluralista (che Seachris chiama anche "approccio dell'amalgama"), come quello di Metz, sarebbe dovuto a un'ingannevole «priorità motivazionale» (Seachris 2019, 375) dei vari supposti aspetti del concetto. È la nostra preoccupazione e il nostro interesse per le nostre origini, per il nostro scopo, per il valore di quello che facciamo, per la sofferenza e la morte che *motivano* le nostre domande sul senso della vita, e questo ci fa pensare che la domanda riguardi un amalgama di questi elementi eterogenei. Tuttavia, al momento di interpretare la questione ci si accorgerebbe che l'aspetto narrativo è «ermeneuticamente fondativo» (376), perché è l'aspetto che consentirebbe di mantenere la formulazione tradizionale della domanda «come una richiesta in sé stessa singola, intelligibile e a cui è possibile rispondere» (*Ibidem*). Detto in altre parole, dev'esserci un aspetto fondativo *unico* perché unica è la domanda tradizionale ("qual è il senso della vita?"), e mantenere unico l'oggetto della domanda (la metanarrazione) ci eviterebbe di sostenere che le persone sono «concettualmente confuse quando fanno la domanda *in quella forma*» (*Ibidem*). Ci eviterebbe, cioè, di dover precisare a una persona qualunque che in realtà non c'è *il* senso della vita, ma ci sono diversi sensi in cui si declina la questione, per cui sarebbero più corrette domande come "qual è lo scopo della mia vita?", "che cosa ha valore nella mia vita?" ecc.

L'argomentazione proposta da Seachris per avanzare questa priorità ermeneutica sembra però piuttosto magra. Non è chiaro che esista l'esigenza teoretica di unificare a tal punto la domanda, e che la teoria abbia un merito in più se non implica che le persone confondano domande diverse. Certamente può esistere l'esigenza stilistica (o magari

---

<sup>30</sup> «Il focus di questa attività produttrice di senso (*sense-making activity*), senza dubbio, includono lo scopo e l'importanza (*significance*), ma è nel quadro produttore di senso (*sense-making framework*) stesso—ciò che *dà senso* a queste e altre questioni esistenzialmente pesanti—che sta il senso della vita» (Seachris 2019, 375).

anche didattica) di unificare la domanda: sarebbe ad esempio un gran sollievo se i filosofi di questo dibattito potessero spiegare di che cosa si sono occupati senza un elenco di aspetti, ma piuttosto con una risposta diretta. Ma per avvalorare un approccio a domanda unica come quello di Seachris c'è bisogno di dimostrare che qualsiasi altro aspetto della significatività ha bisogno di essere inserito in una narrazione comprensiva per conferire senso, altrimenti non si tratta di una domanda unica. Va dimostrato, cioè, che la narrazione è la condizione necessaria di una attività (o una vita) significativa.

È infatti su questo punto che le obiezioni di Metz si concentrano. In primo luogo, Metz fa notare che esiste un'intera tradizione la quale, piuttosto che sottolinearne l'intelligibilità, sottolinea l'ineffabilità del senso della vita<sup>31</sup>. Il senso sarebbe perciò indescrivibile, incomunicabile. Una delle ragioni a sostegno di questa ineffabilità risiederebbe, per questi autori, nel fatto che «il senso è invariabilmente relazionale, tale che una condizione significativa data in una vita umana deve ottenere il suo senso da un'altra condizione significativa, la quale, a sua volta, deve ottenere il suo senso da ancora un'altra condizione significativa, e così via» (Metz 2010, 410), dando vita a un quadro complesso e non ricostruibile chiaramente. Non si tratta però di una posizione sorta, per così dire, solamente in ambiente accademico. È forse, piuttosto, un riflesso di un'intuizione comune per cui non sempre sembra possibile trovare un senso ricostruendo una narrazione coerente, rintracciando una logica nella nostra vita. Lo esprime poeticamente, ma con pregnanza concettuale, Antonio Tabucchi in una delle lettere fittizie che compongono *Si sta facendo sempre più tardi* (2001). Il mittente alterna riflessioni sconnesse a ricordi evanescenti, in un discorso inevitabilmente frammentato che, al momento di renderne conto alla destinataria, spiega così:

Lo so che sto facendo un volo pindarico, e che tutto questo non ha logica, ma certe cose, lo sai, non seguono nessuna logica, o almeno una logica che sia comprensibile per noi che siamo sempre alla ricerca della stessa logica: causa effetto, causa effetto, causa effetto, solo per dare un senso a ciò che è privo di senso. È per questo, come direbbe il mio amico, che hanno scelto il silenzio le persone che nella vita in un modo o nell'altro hanno scelto il silenzio: perché hanno intuito che parlare, e soprattutto scrivere, è sempre un modo di venire a patti con la mancanza di senso della vita. (Tabucchi 2001, 28)

---

<sup>31</sup> Metz fornisce riferimenti recenti: Bennett-Hunter 2014; Cooper 2016; Hosseini 2015, pp. 13-23; Perrett 2010; Waghorn 2014.

Evidentemente qui, la parola “senso” è intesa solo nella sua accezione cognitiva (come in Seachris). Siamo alla ricerca di una logica «per dare senso a ciò che è privo di senso», cioè a ciò che una logica non ce l’ha. È per questo che parlare e scrivere (sulla vita) sono entrambi sempre «un modo di venire a patti con la mancanza di senso»: perché sono un tentativo di dare un ordine, di rendere intelligibile ciò che intelligibile non è. Non è necessario qui seguire per forza Tabucchi in una posizione radicale, per cui la vita non sarebbe per niente intelligibile. È possibile ricostruire i fili dell’intelligibilità, senza però avere la pretesa di costruire quel «quadro generale produttore di senso per rispondere e mettere insieme risposte alle nostre domande sull’origine, lo scopo, l’importanza, il valore, la sofferenza e il destino» di cui parla Seachris (2019, 372). Avendo cura, cioè, di notare quelle tracce “morte” della storia di ciascuno, lasciate fuori dalle nostre narrazioni, e anche le casualità e le coincidenze che, pur essendo significative, rompono la linearità e la logica delle nostre credenze<sup>32</sup>.

La seconda obiezione di Metz riguarda la possibilità del «significato postumo» (2019, 410). Se la mia vita ha senso solo nella misura in cui continuo a processare la mia esperienza inserendola in un quadro interpretativo, smetterà di avere senso quando, da morto, non potrò più elaborare narrazioni? Intuitivamente sembra di no. La vita di Shakespeare, dice Metz, è ancora considerata significativa, molti secoli dopo la fine della sua auto-narrazione. Ma, un cognitivista potrebbe obiettare, è considerata significativa perché molti altri l’hanno inserita in narrazioni ancora oggi correnti e in continua riproduzione. Metz propone allora un brevissimo esperimento mentale: immaginiamo che il vero autore delle opere di Shakespeare non sia Shakespeare ma uno scrittore rimasto anonimo. In questo caso, con le nostre narrazioni staremmo mantenendo significativa la vita di Shakespeare, non del vero autore, che invece non è narrato. Anche in questo caso sembra intuitivo sostenere che la vita dello scrittore anonimo è significativa per gli effetti che le sue opere hanno prodotto nella storia dell’Occidente, indipendentemente dalla narrazione che (non) abbiamo elaborato della sua vita (411). L’obiezione però può essere sottoposta a un’ulteriore contro obiezione non prevista da Metz: l’esperimento mentale è già una forma di narrazione della vita dello scrittore anonimo ed è per questo, direbbe un cognitivista, che la sua vita ci sembra significativa indipendentemente dal riconoscimento

---

<sup>32</sup> «Come vanno le cose. E cosa le guida: un niente. Fu per caso» (Tabucchi 2001, 27).

sociale. In apparenza breve, l'ipotesi di Metz costruisce in realtà già una fittissima rete di rimandi impliciti a logiche e narrazioni: lo "scrittore dimenticato", il "benefattore nascosto e ingiustamente caduto nell'oblio". Ma se l'esperimento mentale non fosse stato avanzato, non si avrebbe coscienza nemmeno dell'esistenza di questo ipotetico scrittore e, perciò, la sua vita non sarebbe potuta sembrare significativa. Il problema a cui, mi sembra, allude Metz tuttavia rimane: è significativo solo quello che viene narrato? O è invece possibile pensare che azioni e vite dimenticate, e non più narrate, siano significative anche senza che *nessuno lo sappia e lo dica?*<sup>33</sup>

La terza obiezione di Metz è che l'approccio cognitivo a domanda unica non riesce a rendere conto del fatto che, spesso, sono le azioni ad essere significative, talvolta anche indipendentemente dalla narrazione in cui sarebbero inserite. Immaginiamo di sentire le urla di un bambino provenire da un edificio in fiamme, e di correre a salvarlo (con successo) rischiando la nostra vita. Che cosa renderebbe significativa questa azione? Non necessariamente il fatto che abbiamo inserito l'azione di salvataggio in una narrazione più ampia, perché potremmo non averlo fatto. Potremmo anche aver compiuto l'atto eroico in una società che discrimina l'etnia del bambino, una società che quindi non rende disponibile una narrazione per mezzo della quale conferire significato al salvataggio (2019, 411). L'intuizione è che, talvolta, un gesto o un'azione sono significativi in una maniera più immediata, senza che vi sia la necessità di una loro "lettura" in senso forte (il senso della narrazione ampia).

Alle obiezioni di Metz aggiungiamo un'osservazione complementare: una concezione epistemica della domanda sul senso della vita non riesce a rendere conto in maniera convincente dell'esperienza della perdita o del guadagno del senso. Se la domanda sul senso della vita fosse realmente "solo" una *domanda* in senso stretto, allora chiederebbe "solo" una *risposta* (una narrazione, una conoscenza discorsiva). Il passaggio da sensazioni di insensatezza a sensazioni di significatività si ridurrebbe quindi a un fatto del pensiero, del discorso: non vedevo il senso, mi è venuta un'idea (o l'ho letta, o me l'hanno detta), una visione nuova della mia vita e ho cominciato a sentire che vivevo in maniera significativa. Qualcosa sembra fuori posto in questo resoconto. Descrive

---

<sup>33</sup> È questo, in un'altra forma, il problema dell'esistenza di un piano oggettivo della significatività, indipendente dal soggetto o da comunità intersoggettive. Ne tratteremo in maniera approfondita nel secondo e nel terzo capitolo.

certamente una parte delle esperienze di acquisizione o perdita del senso<sup>34</sup>, ma non ne illumina molte altre. A volte si comincia ad avere la percezione del senso nella propria vita grazie a piccoli o grandi cambiamenti che concernono le attività in cui ci impegniamo, le persone di cui ci circondiamo, l'ambiente in cui viviamo. Generalmente questi spostamenti nella percezione della propria vita spesso coincidono con l'incontro di un partner, l'abbandono di un ambiente domestico violento, la conquista o la perdita della sicurezza economica, il raggiungimento della posizione lavorativa desiderata. Sono mutazioni di questo genere (e la loro eventuale cronicizzazione) a innescare o disinnesare la domanda sul senso della vita, che allora non sempre rimanda a un'esigente richiesta per una metanarrazione, ma a qualcosa di più semplice e modesto. Prendiamo come esempio la storia del dott. Fernando Armellini che, dopo aver conseguito ad ottant'anni la laurea in filosofia presso l'Università di Trento, ha dichiarato in un'intervista a *la Repubblica*: «morta mia moglie, con la quale ho condiviso 51 anni di matrimonio [...] Mi sono visto di fronte ad un bivio: o la depressione o lo studio, per il quale ho sempre avuto una grande dedizione»<sup>35</sup>. L'interesse dell'esempio è doppio: in primo luogo, il pericolo della depressione è provocato (nella ricostruzione che ne fa Armellini) dalla morte della moglie, non da una qualche perdita di intelligibilità della sua vita (che potrebbe però esserne una conseguenza). In secondo luogo, quello stesso pericolo è scongiurato non da una nuova narrazione, ma dall'impegnarsi dell'uomo in un'attività nuova, dove ha potuto esprimersi in maniera creativa in un contesto (quello universitario) nuovo e sfidante. È in una seconda battuta che, se il soggetto in questione ha un rapporto narrativo con la propria vita, allora riarticola la metanarrazione alla luce delle sue nuove scoperte. Ma in casi come questi è la vita stessa, per così dire, che mette in scacco il pensiero che ne abbiamo e lo invita a rinnovarsi.

Inoltre, come ha segnalato Wolf, se una persona conduce una vita significativa «l'esigenza di pensarci potrebbe non sorgere mai»: potrebbe star vivendo una vita significativa «anche se ne è inconsapevole» (2010, 31). In questo senso potremmo sentire

---

<sup>34</sup> Landau riporta l'esempio di come la caduta del blocco sovietico abbia lasciato coloro che da allora persero fede nel comunismo «in uno stato di incomprendimento», dal momento che «erano abituati ad usare categorie marxiste per concettualizzare qualsiasi cosa accadesse nel mondo» (2017, 14).

<sup>35</sup> Piccoli G. (2022, 10 maggio), «Trento, a 80 anni prende la seconda laurea in casa di riposo: "Con lo studio ho affrontato il dolore per la morte di mia moglie"», *la Repubblica*, [https://www.repubblica.it/cronaca/2022/05/10/news/seconda\\_laurea\\_a\\_80\\_anni\\_ha\\_studiato\\_in\\_una\\_casa\\_di\\_riposo\\_di\\_trento-348814500/](https://www.repubblica.it/cronaca/2022/05/10/news/seconda_laurea_a_80_anni_ha_studiato_in_una_casa_di_riposo_di_trento-348814500/).

di vivere in maniera significativa senza comprenderne il come e il perché. Tuttavia, questa dinamica creerebbe una contraddizione all'interno di una concezione epistemica del senso che, a questo punto, sembra rivelarsi ingiustamente elitaria: una concezione che rende la domanda *filosofica* sul senso della vita una domanda *dei* filosofi (e *per* filosofi).

Curiosamente, l'approccio cognitivista di Seachris sembra essersi indebolito nella sua più recente pubblicazione, *What Makes Life Meaningful? A Debate* (2024), scritta a quattro mani con Thaddeus Metz. In diversi luoghi, entrambi gli autori si dicono d'accordo nel definirsi entrambi pluralisti (2024: 81,142, 156, 167). L'analisi di Seachris riprende la triade del senso, senza però sottolineare la priorità dell'aspetto dell'intelligibilità, che risolverebbe tutto in un unico principio. Tuttavia, dopo essersi detto pluralista, Seachris dice di passaggio che è stato e continua a essere aperto «alla plausibilità di posizioni monistiche del significato» (142) rimandando al suo testo del 2019. Non sembra essere possibile ricostruire chiaramente la sua attuale posizione (se sia o meno pluralista ed esattamente in che senso). Sebbene Metz rigetti, tanto nel saggio del 2019 quanto nel saggio del 2024 (168-169) la narratività come condizione *necessaria* del significato, rimane aperto ad una possibile inclusione nella sua analisi pluralista, possibilità che aveva già ventilato di passaggio nella influente monografia del 2013 (35n)<sup>36</sup>.

Infine, altri filosofi hanno messo in dubbio il punto (C), per cui il senso sarebbe un valore finale. Sostenere che il senso non sempre sia un valore finale significa sostenere che non sempre è un bene perseguirlo. L'intuizione è che esista anche un senso negativo, o anti-senso (*anti-meaning*), oppure un senso neutro<sup>37</sup>. Metz ha acutamente osservato che tali osservazioni non sono obiezioni alla prospettiva standard, ma piuttosto uno spostamento del tema. Il dibattito tradizionale sul senso nella vita si era articolato in senso «essenzialmente valutativo o normativo» (2022b, 38). I filosofi si erano interrogati su «che cosa è bene o vale la pena perseguire per sé stesso» (*Ibidem*), sul senso *positivo* che, si suppone, le persone cercano quando si domandano: “Come posso vivere in maniera

---

<sup>36</sup> Per una trattazione approfondita e critica del rapporto tra la narratività e il senso nella vita v. Strawson [2004] 2008, 2022.

<sup>37</sup> Considerato che prima di trattare il rapporto del senso nella vita con l'aspetto normativo della moralità è bene attraversare il dibattito sulle fonti del senso, rimandiamo queste critiche alla visione standard al terzo capitolo.

significativa?”. L’anti-senso e il senso neutro aprono il campo a indagini, secondo Metz, non normative e perciò distinte da quelle tradizionali, e potenzialmente parallele.

Come abbiamo visto, con lo svilupparsi del dibattito il campo del concetto di senso sembra essere chiamato a continui allargamenti. Per il momento, Metz sostiene che «i nuovi approcci possono essere ragionevolmente visti come un’integrazione della visione standard, non come una sostituzione» (2019, 412). La convinzione è che, una volta costruiti «in forme più plausibili» (*Ibidem*), essi produrranno degli effettivi avanzamenti nella concettualizzazione senza sovvertirla.

Alcuni filosofi hanno però recentemente sostenuto che il concetto di senso sia polisemico (Svensson 2017, Calhoun 2022)<sup>38</sup>, che cioè la significatività possa articolarsi in diversi sensi riflettendo dinamiche diverse tra di loro. Non, dunque, diversi aspetti che richiamano un unico senso del concetto (pluralismo del senso), bensì diverse dinamiche che rinviano a sensi distinti e in certa misura autonomi (polisemia del senso). Se l’intuizione fosse corretta, potremmo aver trovato un modo di allargare il concetto di senso non aggiungendo, quasi casualmente, degli elementi a una lista, bensì fornendo dei criteri stabili che potenzialmente ci permetterebbero di rendere conto di future esperienze di senso (o di esperienze non ancora portate alla luce nel dibattito) senza dover mettere in discussione il modello concettuale. Prima di esplorare questa possibilità (oggetto del terzo capitolo), è però opportuno ripercorrere l’approfondito dibattito sulle fonti del senso nella vita, sia perché esso è legato a doppio nodo al dibattito sull’analisi del concetto, sia perché si è basato su una concezione monosemica di tale concetto. Ripercorrerlo sarà quindi il modo di evidenziare come il dibattito stesso abbia raggiunto un punto di saturazione, e che rileggerlo partendo da un’interpretazione polisemica del senso può risolverne le aporie.

---

<sup>38</sup> Si tratta di autori le cui recenti osservazioni sono curiosamente sfuggite all’occhio meticoloso di Metz.

## Capitolo secondo

### TEORIE STANDARD SULLE FONTI DEL SENSO

*Il senso della vita viene da dentro di noi, non è conferito dall'esterno, ed eccede di gran lunga nella sua bellezza e permanenza qualsiasi paradiso che l'uomo abbia mai sognato o desiderato.*

RICHARD TAYLOR

*La vita di una persona umana è tanto più significativa quanto più essa impiega la sua ragione, e in modi che orientano positivamente la razionalità verso le condizioni fondamentali dell'esistenza umana.*

THADDEUS METZ

*Il senso nella vita sorge quando l'attrazione soggettiva incontra l'attrattiva oggettiva.*

SUSAN WOLF

#### *2.1 Le prospettive soggettiviste*

Il fulcro del dibattito sul concetto di senso concerne le sue fonti, cioè gli elementi e i criteri che rendono una vita o una attività più o meno significativa. Tale fulcro, come vedremo seguendo il suo svolgimento storico-filosofico, non si colloca a un livello logicamente successivo rispetto alla concettualizzazione del senso del primo capitolo. Sebbene, nell'ordine dell'indagine, è normalmente preferibile prima capirsi sulle generalità del concetto e poi entrare nel merito del contenuto e della fonte, il dibattito analitico sul senso della vita non si è articolato in questo modo ma, piuttosto, al contrario e in maniera comunque confusa. Le intuizioni e le argomentazioni sulle fonti del senso hanno preceduto l'elaborazione del concetto fino al punto che, cominceremo a notarlo in

questo capitolo, non è chiaro che gli autori stiano parlando esattamente dello stesso fenomeno<sup>39</sup>.

La tassonomia consolidata divide gli autori in sostenitori del soggettivismo, dell'oggettivismo e dell'ibridismo. La prospettiva soggettivista sostiene che ciò che rende una vita significativa dipenda fundamentalmente dal livello di partecipazione del soggetto, e non dal riferimento a uno standard indipendente di valutazione. A seconda dell'autore, la partecipazione è stata declinata in modi distinti come l'essere soddisfatti della propria vita (Martin 1993), l'essere assorbiti da qualcosa o qualcuno che amiamo e di cui ci interessiamo (Frankfurt [1982] 1988, 2004), l'aver soddisfatto i propri «desideri categorici», ossia «quei desideri che sono in parte costitutivi della tua identità pratica» (Svensson 2017, 58) ecc. La prospettiva soggettivista è stata di gran lunga la corrente più popolare nel dibattito sul senso della vita nel corso del Novecento. Nella lettura retrospettiva di Metz (2002, 793), il soggettivismo è stato condiviso implicitamente da autori pragmatisti (James 1900), positivisti logici (Ayer 1947), esistenzialisti (Barnes 1967), e humeani (Williams 1976). Questa trasversalità sarebbe secondo Metz una delle ragioni della sua popolarità all'interno dei primi sporadici scritti analitici sul tema (anni '70-'80), e anche del suo declino una volta che queste correnti hanno cominciato, per così dire, ad "esaurirsi". Metz sottolinea inoltre come alcune considerazioni metaetiche e normative implicite sembrano portare, a un livello precritico del discorso, direttamente a prospettive soggettiviste:

Supponiamo che la tradizionale preoccupazione per le teorie del comando divino abbia portato a rigettare la possibilità che il valore possa essere fondato su Dio. E supponiamo ora di trovare anche strana l'idea che la natura possa essere, indipendentemente da noi, una fonte di valore. Che cos'altro rimane? Se si pensa che alcune vite siano significative, si sarà condotti a pensare che il senso della vita deve essere costruito da noi, cioè, che dev'essere una funzione delle risposte dei valutatori. (Metz 2002, 793)

Dal punto di vista normativo, invece, si è generalmente propensi a pensare che il soggettivismo riesca a spiegare meglio una serie di intuizioni che abbiamo sul fenomeno del senso. Condividiamo l'intuizione che «sono possibili diverse vite significative, che una vita piena di noia sarebbe insensata» e che per avere un senso un'attività deve

---

<sup>39</sup> Durante questo capitolo e il successivo, perciò, si comprenderà come il primo capitolo sia consistito in una concettualizzazione parziale che è servita come necessaria rampa di lancio, a cui però sarà necessario fare ritorno alla luce delle riflessioni che i maggiori autori del dibattito hanno articolato sulle fonti del senso.

avercela «*per qualcuno*» (794). L'eterogeneità e il carattere personale a cui d'immediato pensiamo quando tematizziamo il senso della vita sembrano condurci direttamente a un resoconto che ponga al centro il soggetto.

In questo paragrafo ripercorreremo in ordine cronologico le riflessioni di due filosofi soggettivisti molto influenti, Richard Taylor<sup>40</sup> e Harry G. Frankfurt, e quelle di un filosofo svedese che più recentemente ha sostenuto una visione soggettivistica del senso: Frans Svensson.

### 2.1.1 Richard Taylor e il mito di Sisifo

Il contributo più influente di Richard Taylor sul tema è il capitolo finale «The Meaning of Life» del saggio *Good and Evil. A New Direction* ([1970] 1984, 256-268). Il concetto di significatività, esordisce Taylor, sembra essere particolarmente «difficile da afferrare»<sup>41</sup> ([1970] 1984, 256), mentre è molto più facile immaginare una vita insensata e trarne corollari su ciò che la significatività è. L'esistenza paradigmaticamente insensata proposta da Taylor è quella di Sisifo, mitologico re di Corinto condannato da Zeus, dopo la sua morte, a spingere un masso su per una collina. Una volta raggiunta la cima, il masso sarebbe automaticamente rotolato giù e Sisifo costretto a ricominciare l'impresa daccapo, per l'eternità. L'elemento problematico sul piano del senso non è tanto lo sforzo eterno, bensì il fatto che «non ne viene fuori nulla», che è un lavoro «semplicemente inutile (*pointless*)» (258). A questo punto Taylor introduce due variazioni al mito tradizionale. Nella prima variazione, immagina che Sisifo stia spingendo delle pesanti pietre su per la collina, dove riuscirebbe ad accumularle per costruire un tempio. In questa nuova configurazione la dinamica sembrerebbe perdere l'aspetto dell'insensatezza. Nella seconda variazione, Taylor immagina che gli dèi iniettino in Sisifo una sostanza capace di generare in lui il desiderio irrazionale di spingere massi su per una collina, per cui il defunto re si ritroverebbe a soddisfare per l'eternità il suo unico desiderio. Anche in questo caso, la vita di Sisifo sembra essersi caricata di «missione e senso» (259).

Che cosa è deducibile dal mito e dalle sue variazioni? Che l'insensatezza (*meaninglessness*) è «essenzialmente un'inutilità (*pointlessness*) infinita» (260), e che

---

<sup>40</sup> Taylor ritratterà la sua influente posizione soggettivista nei suoi successivi scritti sul tema, più tendenti all'oggettivismo (v. Taylor 1981, 1985, 1987, 1999).

<sup>41</sup> E certamente lo era ancor di più nel 1970. Quando Taylor pubblica *Good and Evil*, infatti, non può dirsi che già ci fosse un dibattito come quello che avrebbe cominciato a strutturarsi vent'anni dopo.

pertanto una attività, affinché sia significativa, deve avere «un culmine importante (*significant*), un fine più o meno duraturo che può essere considerata la direzione e lo scopo dell'attività» (*Ibidem*), come nella variazione del tempo. Tuttavia la variazione della sostanza drogante suggerisce che una vita «oggettivamente insensata può tuttavia acquisire un senso per colui che la vive» (*Ibidem*). Due spunti che dicono due aspetti diversi del senso, la cui diversità verrà in seguito (lo vedremo) radicalizzata nel dibattito e convertita in una dicotomia, che però nel capitolo di *Good and Evil* non è ancora pensata come tale.

Il passo successivo dell'argomentazione consiste nel chiedersi a quale modello del mito la vita, non solo quella umana, somigli. La cruda raffigurazione della realtà dei viventi proposta da Taylor merita di essere riportata interamente:

Così, ad esempio, in Nuova Zelanda ci sono delle grotte, profonde e buie, i cui pavimenti sono piscine silenziose e le cui pareti e soffitti sono ricoperti di luce soffusa. Osservando con meraviglia l'immobilità di queste grotte sembra che il Creatore abbia riprodotto lì in microcosmo i cieli stessi, finché non ci si ricorda la presenza recintante delle pareti. Osservando più da vicino, tuttavia, la scena viene spiegata. Ogni punto di luce identifica un brutto verme, la cui coda luminosa ha lo scopo di attirare gli insetti dall'oscurità circostante. Quando di tanto in tanto uno di questi insetti si avvicina, rimane impigliato in un filo appiccicoso calato dal verme, e viene mangiato. Tutto ciò va avanti mese dopo mese, il verme cieco che giace lì nella sterile immobilità in attesa di intrappolare un po' di nutrimento occasionale che lo sosterrà solo per un altro po' di nutrimento fino a quando... Fino a quando? Quale grande cosa attende tutto questo lungo e ripetitivo sforzo e ne vale la pena? Davvero niente. La larva alla fine si trasforma in un minuscolo esemplare adulto alato a cui manca persino l'apparato boccale per nutrirsi, e vive solo un giorno o due. Questi esemplari adulti, non appena si sono accoppiati e hanno depresso le uova, rimangono essi stessi intrappolati nei fili e vengono divorati dai vermi cannibali, spesso senza essersi avventurati nel giorno, visto che l'unico scopo della loro esistenza è ormai compiuto. Tutto questo va avanti da milioni di anni, e senza alcun fine se non che lo stesso ciclo senza senso potrebbe continuare per altri milioni di anni. (261)

L'esempio è il paradigma perché, conclude Taylor, «tutti gli esseri viventi presentano essenzialmente lo stesso spettacolo» (*Ibidem*). La vita nel mondo si nutre, si riproduce e muore a tempo indefinito per nessuno scopo specifico, «e noi siamo parte di quella vita» (262). Naturalmente la vita umana è diversa, è più complessa: siamo esseri coscienti, partecipi e narratori della nostra storia. E, tuttavia, se riuscissimo ad astrarci dalle nostre vite e dall'interesse che proviamo per esse saremmo in grado di vederne la somiglianza con la vita di Sisifo. Gli sforzi che, tradizionalmente, ciascuno fa per costruire una propria

famiglia e una propria casa non fanno altro che permettere ai nostri figli di rifare la stessa cosa. Anche se guardiamo alle grandi opere pubbliche che hanno caratterizzato le nostre città per secoli, ci rendiamo conto che esse non diventano nient'altro che «mere curiosità mentre attorno ad esse il resto della specie umana continua la sua perpetua spinta di rocce, solo per vederle rotolare giù» (263). Cioè, diminuendo il loro interesse a livello comunitario, sociale, politico, diminuisce anche la loro capacità di orientare e fornire un senso *disponibile* a un maggior numero di persone. L'analisi di Taylor prosegue con altre raffigurazioni dal sapore decadente: le nazioni costruite «sulle ossa dei loro fondatori» (263) che finiscono per sgretolarsi ed essere soppiantate da altre nazioni con lo stesso destino, o l'imponente casa di campagna in rovina dove, si può immaginare, «una famiglia parlava, cantava e faceva piani» (*Ibidem*).

La vita umana non sembra perciò disporre di quel “culmine importante” che la prima variazione del mito ci aveva indicato come requisito del senso. Di riflesso, ci rendiamo conto che la prima variazione stessa, allora, non è un esempio di attività significativa. Affinché la costruzione di un tempio facesse la differenza, infatti, «doveva trattarsi di un tempio che perlomeno sarebbe durato, aggiungendo bellezza al mondo per il resto del tempo» (*Ibidem*). Non si dà il caso perché un tempio, come ogni opera architettonica secondo Taylor, non resiste all'urto del tempo e, se vi resiste, rimane con un'importanza scemata rispetto all'originaria. L'esistenza umana non dispone allora del senso-scopo, del senso conferito dal compimento di un obiettivo importante-significativo (*significant*).

Tuttavia rimane aperto il sentiero battuto dalla seconda variazione, per cui il cambiamento dell'atteggiamento di Sisifo verso quello che fa (indotto dalla sostanza) renderebbe la sua vita almeno significativa per lui. Sarebbe un senso «irrazionale», proprio perché indotto dalla sostanza e non trovato dalla «ragione», ma «comunque un senso» (265). Anzi, è per Taylor una configurazione di senso «incomparabilmente migliore» di quella “razionale” e “oggettiva” proposta nella prima variazione. Se anche immaginassimo, infatti, che Sisifo riuscisse a completare la costruzione del suo tempio, di un tempio durevole, che cosa farebbe poi? Potrebbe riposarsi, contemplare la sua mastodontica opera... per l'eternità? L'immagine è quella di «un'infinita noia» (*Ibidem*) che segue il completamento di un'attività che, pur conferendo senso, evidentemente non valeva la pena (*worthwhile*). Pertanto, per quanto importante e significativo possa essere un fine da raggiungere, una volta raggiunto sarebbe finito, nel duplice senso che non

durerebbe in eterno (quindi non conferirebbe davvero un senso oggettivo) e che si esaurirebbe nella capacità di coinvolgere il soggetto (che si annoierebbe e penserebbe che non ne valeva la pena). Il senso “oggettivo”, pensato da Taylor come senso-scopo importante e durevole, non solo è indisponibile perché niente dura, ma è anche indesiderabile dal punto di vista soggettivo.

Se invece tornassimo alla seconda variazione vedremmo quanto finora è stato «risolutamente spinto a parte nello sforzo di guardare le nostre vite ed esistenze umane con oggettività; vale a dire, le nostre volontà, il nostro profondo interesse (*interest*) per quello che ci ritroviamo a fare» (266). La possibilità del senso emerge su questo piano, e si materializza quando riusciamo a fare esattamente quello che desideriamo fare, «continuando a farlo per sempre» (*Ibidem*). Se i fondatori delle civiltà antiche potessero raggiungerci nel presente e constatare quel che rimane delle loro complesse e millenarie società, probabilmente «si domanderebbero qual era il senso (*the point*) di tutto ciò, se alla fine si è arrivati a questo». Eppure non provavano la stessa sensazione di smarrimento nel loro presente, «perché era semplicemente il costruire, e non ciò che fu alla fine costruito, che dava senso alla loro vita» (*Ibidem*). Il costruire così come tutte le altre attività in cui si impegnarono con coinvolgimento, entusiasmo, speranza. È precisamente questo modo di vivere, provando un interesse profondo (*deep interest*) per quello che si fa, «il modo per guardare a tutta la vita – alla propria vita, ad ogni giorno e momento che contiene, alla vita di una nazione, alla vita della specie, alla vita del mondo e alla vita di tutto quello che respira» (267). Se, in questo senso, è lo “sguardo” che importa e conferisce senso, allora «ciò che conta è che si possa cominciare un nuovo compito, un nuovo castello [...] Conta solo perché è lì da fare e si ha la volontà di farlo»<sup>42</sup> (268). Il capitolo si conclude con una sintesi concettuale che sfiora il poetico: «Il senso della vita viene da dentro di noi, non è conferito dall'esterno, ed eccede di gran lunga nella sua bellezza e permanenza qualsiasi paradiso che l'uomo abbia mai sognato o desiderato» (*Ibidem*).

La posizione di Taylor, al di là della sua condivisibilità, è ricca di spunti ed esempi e non sembra incredibile il rilievo di Metz, per cui si tratterebbe della «più ampiamente

---

<sup>42</sup>Sembra esprimere un'idea simile Cesare Pavese nel suo diario, quando scrive: «L'unica gioia al mondo è cominciare. È bello vivere perché vivere è cominciare, sempre, ad ogni istante. Quando manca questo *sensu* – prigione, malattia, abitudine, stupidità–si vorrebbe morire» ([1952] 2021, 96, corsivo mio).

ristampata e letta discussione sul senso della vita negli ultimi quarant'anni» (Metz 2013, 31). Al commento della posizione di Taylor il filosofo inglese David Wiggins ha dedicato un corposo saggio: *Truth, Invention and the Meaning of Life* ([1987] 2002, 87-138), dove compaiono alcune delle obiezioni che, elaborate nei decenni successivi, porteranno il soggettivismo puro in stile Taylor ad uno stato di crescente impopolarità.

Secondo Wiggins, lo «sguardo da dentro» (*inner view*, [1987] 2002, 98), cioè la prospettiva del soggetto, è presentata da Taylor in maniera distorta e non corrispondente all'esperienza che ne facciamo. In primo luogo, sembra che l'approccio tayloriano non includa tra i fattori rilevanti il successo o il fallimento dei nostri sforzi. Se Sisifo si trova a desiderare di spingere su per la collina una roccia, che è quello che è condannato a fare, ciò è sufficiente a conferire senso alla sua vita. Non fa differenza se lo fa senza alcuno scopo, se lo fa per costruire un tempio che riuscirà a costruire o se fallisce a costruirlo. Si vede bene la radicalità del soggettivismo di Taylor proprio in ciò: che l'unico elemento di interesse è la presenza o meno di questo atteggiamento propositivo<sup>43</sup> del soggetto. È in questo senso appartenente a quei soggettivismi che Frans Svensson ha chiamato «teorie stato-della-mente» (*«state-of-mind theories»*, 2017, 56). Una teoria soggettivista stato-della-mente afferma che la presenza di un certo stato mentale (comunque esso venga specificato) è sia l'aspetto centrale del fenomeno del senso, sia anche l'unico che conta al momento di stabilire se una vita o un'attività è significativa o meno. Non sarebbero perciò rilevanti gli effetti che le nostre azioni hanno nel mondo, ciò che nel mondo effettivamente accade in corrispondenza dei nostri desideri, credenze, atteggiamenti. Non sarebbe rilevante neanche l'esistenza di un eventuale standard esterno di valutazione, "oggettivo", proprio perché nella prospettiva di Taylor la vita su questo pianeta è oggettivamente insensata.

Ma in questo modo, e qui c'è un secondo punto, non è possibile trovare spazio «per le distinzioni della volontà stessa tra buone e cattive ragioni per interessarci (*caring*) di qualcosa» (Wiggins [1987] 2002, 99). Per far sì che tali distinzioni abbiano senso c'è bisogno che esista un criterio di riferimento oggettivo, stabile. Se non esistesse tale piano, allora «oggettivamente parlando [...] qualsiasi ragione è tanto buona o tanto brutta quanto qualsiasi altra ragione» (*Ibidem*), e perciò la volontà del soggetto sarebbe il criterio. Il

---

<sup>43</sup> Tale espressione, in inglese *propositional attitude*, non compare però nel saggio di Taylor ed emergerà solo più tardi come tecnicismo del dibattito.

problema di questa ipotesi non è solamente di carattere normativo, per cui possiamo comprendere che sarebbe meglio avere dei criteri almeno orientativi per valutare come conduciamo la nostra vita. È un problema soprattutto interpretativo, che indica come sia la volontà stessa, secondo Wiggins, a valutare «brama ragioni oggettive, e spesso non potrebbe andare avanti a meno che non pensasse di avercele» (*Ibidem*). Se il riferimento a ragioni oggettive è davvero imprescindibile per noi, allora un resoconto del fenomeno del senso che le escludesse sarebbe invariabilmente incompleto.

La seconda distorsione segnalata da Wiggins è l'analogia che Taylor presenta tra la vita dei vermi ciechi e il resto della vita sulla Terra, per cui la nostra esistenza sarebbe analogamente insensata nonostante il suo più alto livello di complessità. Intuitivamente, dice Wiggins, ci sembra che ci sia una significativa differenza tra la vita di un verme cieco cannibale e, ad esempio, quella di una foca o di un delfino. Entrambe sono «creature consce, che possono riposarsi senza dormire, adeguare il fine ai mezzi così come i mezzi al fine, e possono comprendere molto di più del mondo di quanto abbiano il bisogno immediato o strumentale di comprendere» (Wiggins [1987] 2002, 100). Ci sembra che ci sia una significativa differenza anche tra la vita delle foche e dei delfini e la vita degli esseri umani, che vivono in comunità e hanno una storia. Una terza differenza è quella tra la vita di un uomo che dà un contributo a una società con una sua storia e quella di un allevatore di suini che «compra più terre per coltivare più mais per nutrire più maiali per comprare più terre, per coltivare più mais per nutrire più maiali...» (*Ibidem*). Se la *inner view*, dice Wiggins, percepisce come indubitabilmente esistenti queste differenze, allora la *outside view*, la vista da fuori, oggettiva, deve anche renderne conto, altrimenti perde la dimensione di autentica oggettività per acquisire quella di standard parziale e incompleto. Ma nella prospettiva di Taylor molte di queste differenze «sono meramente inventate» (Taylor [1970] 1984, 262). Eppure da una prospettiva interna sembra «molto più difficile spiegare cosa c'è di così bello nel comprare più terre per coltivare più mais per nutrire più maiali [...] di quanto non lo sia spiegare cosa c'è di bello nel lavorare duramente assieme a una persona che ci piace» (Wiggins [1987] 2002, 101). La spiegazione del secondo esempio rimanda «a un'intera arborescenza di interessi (*concerns*)», quelli «di un'intera vita» (*Ibidem*).

Secondo Wiggins, la prospettiva di Taylor non può rendere conto di queste differenze perché confonde l'oggettività con la non-antropocentricità. Per far sì che qualcosa sia

importante, per Taylor, dev'esserlo "indipendentemente dal nostro profondo interesse". Qualsiasi percezione sarebbe, per il fatto stesso di essere una percezione di un soggetto, soggettiva e antropocentrica. Si tratta di un'idea per Wiggins implausibile. Sebbene sia innegabile che le due dimensioni siano concettualmente collegate, «l'apparenza *prima facie* è che una questione che è antropocentrica possa essere sia più o meno oggettiva, sia (al limite) *meramente* soggettiva» (*Ibidem*). L'oggettività sarebbe perciò un sottoinsieme dell'antropocentrico, e non un insieme concettuale separato e opposto.

La terza distorsione rintracciabile nella posizione di Taylor è presentata da Wiggins con un aneddoto tratto dalla sua esperienza personale, che vale qui la pena di riportare per intero:

Due o tre anni fa, quando andai a vedere un film all'*Academy Cinema*, il secondo appuntamento della serata era un documentario sulle creature che abitano sul fondo dell'oceano. Quando finì, mi girai verso la mia compagna e le chiesi: "Che cosa c'è in questo genere di film che ti fa sentire così totalmente desolata?". Mi rispose: "A parte il fatto che buona parte del film era su mostri marini che si mangiavano a vicenda, la cosa snervante è che niente laggiù sembrava mai *riposare*". O il gioco, la curiosità disinteressata, la semplice contemplazione, avrebbe potuto aggiungere, tutto ciò sembrava inconcepibile (Wiggins [1987] 2002, 102).

Ciò che questo aneddoto sembra indicare è che Taylor è quanto meno impreciso a far coincidere la permanenza e la contemplazione con la noia. Era precisamente questa identificazione a squalificare come indesiderabile la condizione di un Sisifo che fosse alla fine riuscito a costruire il suo tempio in cima alla collina, e che rimarrebbe poi senza scopo e annoiato per l'eternità. Al contrario, a volte viviamo l'esigenza di riposarci, come anche il gusto di giocare o di rispondere a curiosità insignificanti, o di contemplare il duro lavoro che abbiamo portato a termine. Cos'hanno in comune tutte queste attività? Che non hanno esattamente uno *scopo*, e certamente non ne hanno uno con un "culmine importante", requisito fondamentale perché un'attività abbia oggettivamente senso secondo Taylor. Ciononostante non solo sentiamo l'esigenza di riposarci e di vivere momenti di pura casualità, disinteresse, disimpegno, ma pensiamo anche che abbiano un valore e una capacità di conferire senso (e non per forza solo soggettivamente). Sembra invece che per Taylor, affinché una vita sia oggettivamente significativa, una persona debba vivere come se fosse una freccia da lanciare verso un obiettivo importante. Ricordiamo che un obiettivo che non esaurisce la sua capacità di conferire senso una volta completato non esiste, per Taylor, ed è per questo che l'autore ripiega sulla possibilità del

soggetto di conferire senso. Ma il punto di critica qui è proprio questa concezione riduttiva dell'oggettività, e anche del senso.

Prima di passare alle critiche che è comunque possibile muovere alla scommessa conclusiva di Taylor sulla capacità del soggetto di essere fonte del senso, un'ultima osservazione metodologica sull'analisi del senso oggettivo di Taylor, coerente e complementare con quelle di Wiggins. Ricordiamo per un momento la sintesi che Taylor fa della vita nel mondo, in particolare la descrizione del ciclo di vita dei vermi ciechi. La narrazione si apre con la raffigurazione di un vero e proprio spettacolo: le numerosissime "luci" dei vermi che dipingevano come un cielo stellato in questa grotta neozelandese. La vista è talmente stupefacente che sembra che «il Creatore abbia riprodotto lì in microcosmo i cieli stessi» (Taylor [1970] 1984, 261). Dopodiché, Taylor "svela" che si trattava di vermi ciechi, che cercano di attirare insetti, che poi si trasformano e dopo aver deposto le uova vengono mangiati da altri vermi. Questa sorta di disvelamento è per l'autore la rivelazione di una vita insensata e crudamente brutta, nascosta da una apparenza di bellezza quasi magica. La vita all'interno di quelle grotte si riduce, alla fine, a qualcosa di disgustoso ed insensato perché semplice, effimero, senza un fine ulteriore al semplice vivere. Ecco, è proprio questo punto della narrazione che si presenta come una svolta brusca, una stonatura, una sorta di incongruenza, un passaggio di troppo. La stessa stonatura si percepisce nel secondo esempio, quello della casa di campagna trovata abbandonata dove una volta fioriva la vita umana, con le sue speranze e i suoi progetti, il cui stato finale è per Taylor il segno dell'insensatezza degli sforzi degli umani che ci avevano vissuto. Più che la rivelazione di una realtà autentica nascosta, è forse il punto argomentativo in cui si produce una perdita, una parzialità ermeneutica sintetizzabile così: solo perché le possibilità di vita a disposizione dell'uomo non possono reggere l'urto del tempo (sono *impermanent*), così come anche le possibilità di vita del resto degli esseri viventi, allora sono oggettivamente insensate. Questa vera e propria «ossessione per i monumenti» di Taylor, come la chiama Wiggins, si spiega come ossessione per la loro «impermanenza» ([1987] 2002, 103). Le piramidi, il tempio costruito dal Sisifo della prima variazione sono esempi indicativi della chiave interpretativa di Taylor: ciò che dà senso oggettivo è ciò che permane nel tempo, e i grandi edifici sono ciò che più di altro può permanere. Ma questa concezione monosemica del senso oggettivo, una specie di senso-scopo inesauribile, è riduttiva. Nella interpretazione della vita nella grotta

neozelandese, la riduzione consiste nell'eliminazione di tutto lo spettacolo estetico, che meraviglia l'osservatore, solo perché le luci provenivano da vermi ciechi cannibali e non, per esempio, da pietre preziose. Un sostenitore di Taylor potrebbe rispondere che l'aspetto estetico è puramente soggettivo, che non può essere impiegato per una valutazione oggettiva. A ciò si può replicare quanto Wiggins ha scritto sulla non coincidenza di non-antropocentricità e oggettività, sottolineando poi che la concezione di senso oggettivo come senso-scopo inesauribile e permanente è una petizione di principio, una definizione arbitraria di oggettività che andava spiegata nel suo eventuale carattere di risorsa o verità, e non assunta acriticamente come è nel caso di Taylor. Va, cioè, spiegato perché non possono essere oggettivamente significativi i momenti di fruizione estetica, come anche (tornando ai rilievi di Wiggins) la contemplazione, il gioco, la curiosità disimpegnata o il contributo alla società anche se tale società è destinata prima o dopo a scomparire. In mancanza di una dimostrazione di questo senso, va mantenuto un approccio che mantenga la complessità dell'esperienza del senso senza esaurirla in una delle sue componenti.

D'altro canto però, la conseguente proposta di Taylor di guardare all'esperienza soggettiva, culminante in una forma di soggettivismo, ha dei meriti. Uno è sicuramente quello di sottolineare che, se il soggetto si sente partecipe di quello che vive, la sua vita mortale con le sue attività finite è sufficiente a conferire senso, anche se non un senso oggettivo. Rileggendo l'esempio della casa abbandonata da una prospettiva soggettiva, Taylor immagina che le persone che ci abitavano stavano semplicemente impegnandosi in qualcosa che li coinvolgeva profondamente. Allora, non c'era «alcun bisogno di farsi delle domande»<sup>44</sup>, perché «il giorno bastava a sé stesso, e così anche la vita» (Taylor [1970] 1984, 267). Nella sua capacità di essere partecipe di quello che vive, l'essere umano esprime ed indica già un senso.

Proprio su questo aspetto, però, si è concentrata la critica. L'obiezione standard che è stata avanzata, tanto alla prospettiva tayloriana quanto agli autori soggettivisti in genere, si basa sulla convinzione che il soggettivismo produca conseguenze controintuitive. Affinché la mia vita abbia senso sarebbe sufficiente che io mi senta coinvolto e realizzato in ciò che faccio; ma allora non conta che cosa effettivamente faccio. La mia vita sarebbe significativa anche se riuscissi a soddisfare continuamente il mio desiderio di «fumare

---

<sup>44</sup> Rivedi le osservazioni sulla concezione epistemica del senso a pp. 34-35.

erba tutto il giorno» (Wolf 2010, 9), o «contare i fili d'erba nel giardino di Harvard» (Smuts 2013, 536), o «mantenendo 3.732 capelli sulla propria testa» (Taylor C. 1992, 36), o addirittura «ingerendo i propri escrementi» (Wielenberg 2005, 18-13). A questi esempi si aggiunge anche il già visto di Wiggins sull'allevatore di suini. In sintesi: sembra controintuitivo sostenere che il fatto che un'attività mi coinvolga profondamente basti a conferire un senso alla mia vita, se tale attività è *futile*.

Lo stesso Taylor, come accennavamo in apertura, sembra aver accolto questi rilievi e rinunciato alla sua posizione soggettivista negli scritti successivi sul tema, principalmente per due ragioni. In primo luogo, la vita del Sisifo della seconda variazione non risulterebbe significativa a causa della natura eteronoma dell'origine del suo desiderio di spingere su per la collina delle rocce (Taylor 1981, 6-8). Il fatto che tale impulso gli sia stato instillato dagli dèi e non sorga spontaneamente da Sisifo squalifica la possibilità che il suo soddisfacimento conferisca senso. Tuttavia questa intuizione può essere comunque sostenuta mantenendosi ancora in una prospettiva soggettivista. Come ha notato Metz, è sufficiente infatti che il soggettivismo abbia come requisito «che gli atteggiamenti rilevanti siano formulati autonomamente» (Metz 2013, 174). Lo smarcamento di Taylor raggiunge però maturità e compiutezza con l'adozione dell'obiezione delle attività futili: il senso è conferito da un'attività che non solo ci “assorbe”, ma anche che *merita* tale assorbimento. Sembra essere necessario un requisito di valore.

### 2.1.2 Harry G. Frankfurt

Un altro autore soggettivista molto influente nel dibattito è Harry G. Frankfurt. Come abbiamo già avuto modo di intuire nel secondo paragrafo del primo capitolo, la partecipazione soggettiva è nell'opera di questo filosofo oggetto di un'analisi molto più complessa ed elaborata di quella del “primo” Taylor, dove essa si riduce al soddisfacimento dei nostri desideri. Il fenomeno per Frankfurt strettamente legato al senso è l'interessarsi (*caring about*) e l'amore, che è una forma più elaborata e intensa dell'interessarsi.

Ricordiamo che si tratta di fenomeni dal carattere radicale, in quanto sono stati volitivi (e non semplicemente cognitivi o affettivi). Hanno altresì il carattere di imprescindibilità, di intima connessione con la vita nella sua forma umana, in quanto sono elementi centrali e irrinunciabili del nostro orientarci nel mondo (si riveda la parentesi sulla “noia” e

l'immobilità psichico-fisica a p. 21). Queste caratteristiche rendono particolarmente intensa la spinta motivazionale che l'amore e in generale l'interessamento producono verso il loro oggetto. Frankfurt parla di una necessità volitiva, cioè talmente radicata *nella* volontà da essere difficilmente modificabile da elementi non altrettanto radicati (puramente affettivi o cognitivi, ad esempio). Dall'aspetto quasi categorico di questa necessità si capisce che «la formazione della volontà di una persona è per la maggior parte, fondamentalmente, una questione di cominciare a interessarsi di certe cose, e di alcune di esse più di altre» ([1982] 1988, 91). In questo processo di formazione emerge anche l'esigenza normativa di valutare e giustificare i propri interessi, specialmente in una prospettiva come quella di Frankfurt. Se il conferimento del senso è strettamente collegato al *caring about*, che è poi un complesso ed elaborato meta-desiderio (in quanto concerne i desideri stessi che vogliamo avere), la visione di Frankfurt sembra essere riconducibile immediatamente al soggettivismo. È una componente soggettiva che garantisce la presenza o l'assenza del senso ma, a differenza del primo Taylor, Frankfurt si interfaccia già nella sua prima pubblicazione con il problema del valore di ciò di cui ci si interessa. In *The Importance of What We Care About* ([1982] 1988), l'autore scrive che «il fatto che ciò di cui si interessa una persona è un fatto personale non comporta che *vada bene tutto*» (91), e ammette la possibilità di operare una critica di ciò di cui vale la pena interessarsi (*worth caring about*).

Una distinzione utile nel pensiero di Frankfurt per operare tale critica è quella tra ciò che ci interessa e ciò che è importante per noi. Il concetto di importanza introduce un elemento di razionalità, fondamentale per emendare il soggettivismo e pensare la possibilità che il soggetto “si sbagli” nel valutare ciò di cui interessarsi. Tuttavia, tale concetto è letto soggettivisticamente: si tratta sempre non di ciò che è in generale importante, bensì di ciò che è importante per noi<sup>45</sup>.

Qualcosa è importante, dice Frankfurt, «in virtù della differenza che produce» (82). Tuttavia, in misura diversa tutto produce effettivamente una differenza, quindi tutto sarebbe importante? Non può darsi che ci sia qualcosa di non importante, se pensiamo tale concetto partendo da questa definizione. Potremmo seguire l'intuizione sottolineando che, affinché qualcosa sia importante, deve produrre una differenza importante (*Ibidem*),

---

<sup>45</sup> «Abbiamo perciò bisogno di capire che cosa è *importante* o, piuttosto, che cosa è *importante per noi*» (81).

ma in questo modo cadremmo in una circolarità che ci lascia perplessi. A questo punto Frankfurt introduce il concetto di *caring about*<sup>46</sup>, lo specifica e poi ritorna sull'enigma dell'importanza. Il guadagno della "digressione" concettuale sta nel riconoscimento che «se c'è qualcosa di cui una persona si interessa, allora ne segue che è importante per lei» (92), non perché l'interessarsi implica un «giudizio infallibile sull'importanza dell'oggetto» bensì, piuttosto, perché è esso stesso che rende importante quel qualcosa per quella determinata persona. Cioè, l'interesse non implica il riconoscimento antecedente dell'importanza "oggettiva" dell'oggetto, ma è il processo stesso che gli conferisce importanza. Questo perché, se qualcosa ci interessa, naturalmente ciò che capita a quel qualcosa non ci è indifferente: fa, cioè, una differenza e questo lo rende importante. È perciò il *caring about* che risolve la circolarità iniziale. La "differenza importante" è infatti la differenza che ci interessa, per cui il circolo vizioso viene fermato. È importante per noi ciò che fa una differenza importante, cioè ciò che ci interessa.

Ma questo non può essere l'unico modo in cui qualcosa diventa o è importante per noi, altrimenti non avrebbe più senso la distinzione tra i due concetti: essi si identificherebbero. Qualcosa può diventare importante per noi anche «per via di considerazioni che sono del tutto indipendenti dall'interesse che la persona prova o non prova per la cosa in questione» (92). È la possibilità di valutare in questa maniera indipendente che spiega perché «a volte le persone non si interessano di certe cose che sono piuttosto importanti per loro» (*Ibidem*). Ecco allora lo scarto: ciò che ci interessa è sempre qualcosa di importante per noi (per il fatto stesso che ci interessa), mentre non sempre qualcosa che è importante per noi ci interessa. Tendenzialmente vorremmo che ciò che ci interessa coincida anche con ciò che è importante per noi, per questo quando riconosciamo che qualcosa è importante per noi cominciamo a interessarcene. Qui c'è una prima possibilità di critica che rende il soggettivismo di Frankfurt più complesso di quello di Taylor: siamo infatti in grado di riflettere su ciò che non ci interessa e capire che è importante per noi, e capire perciò che vale la pena interessarcene. L'autore è molto rapido su questo punto, ed evidentemente è stata proprio questa mancanza di dettaglio a favorire la lettura riduzionistica che i commentatori ne hanno fatto.

---

<sup>46</sup> Inversamente rispetto a come, per ragioni di introduzione, ho presentato i concetti in questo testo.

Azzardiamo un'interpretazione più dettagliata, rimanendo aderenti al testo. Intanto, è opportuno tenere presente che le considerazioni “indipendenti”, per mezzo delle quali riconosciamo che qualcosa è importante per noi, *non sono* indipendenti dal soggetto, ma indipendenti dall'*atteggiamento* che il soggetto ha nei confronti dell'oggetto *al momento della valutazione* (v. la citazione sopra). Quindi non si esce dalla realtà del soggetto per andare su un piano oggettivo, non c'è nessun riferimento a un piano del genere<sup>47</sup>. Proviamo a chiarire la dinamica ricorrendo a due esempi distinti: immaginiamo di non nutrire alcun interesse per la politica estera. Qualsiasi cambiamento nella realtà politica di altri paesi ci è indifferente, perché semplicemente non è qualcosa che ci interessa. A un certo punto però, ci imbattiamo in un'inserzione pubblicitaria della rete televisiva qatariota *Al Jazeera*, che ci informa che le vittime palestinesi del conflitto israelo-palestinese (a partire dal 7 ottobre 2023) hanno superato le 35.000 vittime, tra cui più di 15.000 minori. La notizia ci fa un certo effetto, sebbene non conosciamo bene la storia e la realtà politica di quella parte del Medio-Oriente, né proviamo alcun interesse per ciò che vi succede. Per motivi contingenti (magari non abbiamo nient'altro da fare o siamo particolarmente ricettivi e curiosi in quel momento) decidiamo di approfondire e finiamo per vedere video, leggere ulteriori notizie anche sugli “antefatti” che ci danno un'idea più chiara di una situazione davvero esasperante per entrambe le fazioni. Ci rendiamo perciò conto che la situazione è importante per noi, anche se non ci interessava, così decidiamo di interessarcene di più.

Il secondo esempio potrebbe essere questo: immaginiamo di condurre uno stile di vita sedentario e di adottare una dieta piena di cibi altamente processati e di bevande zuccherate, e di non percepire la situazione come un problema o una condotta passibile di critica (non proviamo, cioè, interesse per la questione). Fino a quando cominciamo stranamente a patire più volte al giorno la sete, a sentire più frequentemente l'urgenza di mangiare e a perdere inspiegabilmente peso. Il medico ci diagnostica un diabete mellito di tipo 2, e ci spiega che probabilmente è stato causato dal nostro suddetto stile di vita e che, se non miglioriamo in questo senso, possiamo andare incontro a complicanze gravi come

---

<sup>47</sup> Che Frankfurt ci tenga a sottolinearlo è indicato, a mio giudizio, dal fatto che non parla mai di “importanza” ma sempre di “importanza per qualcuno”, anche quando il termine deve ricorrere spesso nel testo e poteva perciò essere semplificato. È possibile che Frankfurt abbia pensato che semplificarlo, soprattutto in questa parte del testo, avrebbe favorito la confusione del lettore.

l'amputazione degli arti inferiori. La notizia ci scuote e ci rendiamo conto che il nostro stile di vita era importante per noi, anche se non ci interessava.

Che cosa è esattamente accaduto nelle due dinamiche? In cosa è consistita la “svolta”? Non è rintracciabile una spiegazione nel testo frankfurtiano, ma è sicuramente possibile costruirne una partendo dagli altri temi “tangenti” che l'autore tratta più esplicitamente. Nel primo esempio, l'esperienza mediatica provoca certamente delle risposte cognitive e affettive. Potremmo aver considerato che abbiamo buone ragioni per interessarci della sorte delle vittime del conflitto, e insieme essere rimasti emotivamente colpiti dalla situazione politica e umanitaria. In aggiunta, considerato che ciò di cui ci interessiamo è un fatto specialmente volitivo (e non solo cognitivo e affettivo), potremmo ipotizzare un fattore volitivo. In questo caso potrebbe essere questo: non ci interessa la politica estera ma ci interessano i diritti umani, perché (per esempio) abbiamo una sensibilità morale sviluppata. Così, venendo a conoscenza del conflitto israelo-palestinese l'interesse per i diritti umani potrebbe stimolare l'interesse per la situazione politica di quel paese. Nel secondo esempio, la risposta emotiva è certamente importante. In più, l'interesse che proviamo per la cura della nostra salute, assieme alla considerazione (di carattere cognitivo) che la salute è collegata anche allo stile di vita potrebbe motivarci ad interessarci e a prenderci cura anche del nostro stile di vita.

Tali interpretazioni sono coerenti con il rigetto di un piano oggettivo: se è vero che ciò che è importante per noi non sempre coincide con ciò di cui ci interessiamo, questo non significa che c'è uno standard indipendente da noi che dovrebbe convincerci che qualcosa è importante per noi. Semplicemente potrei non rendermi conto che ciò di cui mi interessa ha dei collegamenti diretti con altre cose di cui invece magari non mi interessa, ma che sono in realtà importanti per me; esse fanno una differenza che mi interessa anche se me

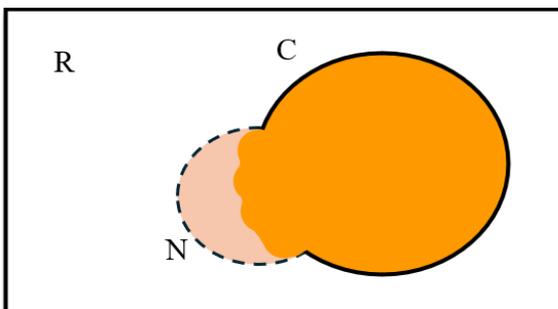


Fig. 1: il primo piano di autocritica.

ne accorgo solo quando essa si manifesta in grande intensità (la diagnosi del diabete, o il raggiungimento di cifre esorbitanti di morti in un conflitto). Questo è un primo piano di autocritica.

Tale interpretazione però non ripropone, come si potrebbe sospettare, l'appiattimento del

concetto di importanza-per su quello di interesse (*caring about*). La distinzione ha ancora senso perché l'interesse dice l'interesse effettivo, fattuale, mentre l'importanza-per dice l'interesse effettivo insieme all'interesse potenziale. L'interesse potenziale dice ciò di cui potrei interessarmi, non in virtù di una capacità *arbitraria*<sup>48</sup> di interessarmi di qualcosa o qualcuno, ma in virtù della sua connessione con qualcosa che effettivamente mi interessa. La distinzione perciò esiste, ma entrambi i concetti rimandano come loro fondamento allo stesso fenomeno, vale a dire al *caring about*. Chiariamo questa dinamica nella figura 1:

Il rettangolo *R* indica ciò che è importante per noi, il cerchio *C* ciò di cui ci interessiamo, e il semicerchio *N* un oggetto qualsiasi in valutazione. Il contorno tratteggiato di *N*, assieme alla diffusione del colore di *C*, indica che stiamo cominciando ad interessarcene grazie ad un'opera di autocritica. Nota che *C* è un sottoinsieme di *R*, i due insiemi quindi non si identificano. L'autocritica rende possibile la "scoperta" di oggetti che erano importanti per noi, anche se non ce ne interessavamo. Però l'importanza "nascosta" di tali oggetti è sempre collegata e fondata dall'interesse effettivo (non da uno standard oggettivo), concetto raffigurato dal fatto che *N* è adiacente a *C* e ha un colore già in partenza simile (ricordiamo nell'esempio del diabete che l'interesse per lo stile di vita è collegato all'interesse per la nostra salute, anche se ce ne rendiamo conto solo dopo la diagnosi).

Allora la domanda critica si sposta sullo stesso interesse effettivo, dato che esso fonda e giustifica anche l'eventuale convertirsi dell'interesse potenziale in interesse effettivo. Qui c'è un secondo piano di autocritica: non si tratta più di capire se l'oggetto in questione è sufficientemente importante per una persona perché essa se ne interessi, bensì di capire «se la persona è giustificata nel *rendere* tale cosa importante per lei interessandosene» (93). Come giustifichiamo il *caring about*? Il fatto che io mi interessi di questo piuttosto che di quest'altro. Se non dovesse essere giustificabile, allora il soggettivismo di Frankfurt si risolverebbe in una versione più elaborata dell'arbitrario soggettivismo del primo Taylor.

L'unico modo per giustificare questa dinamica è «in termini dell'importanza dell'attività di interessamento in quanto tale» (*Ibidem*). Interessarci di ciò che ci circonda,

---

<sup>48</sup> Come avremo modo di vedere, i critici dei soggettivisti hanno spesso impropriamente identificato il soggettivo con l'arbitrario.

prendercene cura «serve a connetterci attivamente alle nostre vite in modi che sono creativi di noi stessi e che ci espongono a distinte possibilità per necessità e per libertà» (*Ibidem*). La giustificazione dell'interessamento per qualcosa starebbe quindi nell'importanza dell'interessamento stesso, e tale importanza starebbe nel suo essere una risorsa vitale per il soggetto. Ma la domanda critica è reiterabile: la scelta dell'oggetto che possiamo rendere importante per noi interessandocene è arbitraria o può contare su una giustificazione? Se fosse una scelta arbitraria, il soggettivismo di Frankfurt sarebbe passibile delle critiche presentate contro la posizione di Taylor. La risposta di Frankfurt, che è anche la conclusione del saggio, rimane ambigua:

Che cosa rende più adatto per una persona, allora, rendere un oggetto piuttosto che un altro importante per sé? Sembra che debba essere il fatto che è *possibile* che si interessi dell'uno e non dell'altro, o che si interessi dell'uno in un modo che è più importante per essa del modo in cui è possibile che si interessi dell'altro (94).

I riferimenti all'importanza del *caring about* in quanto tale e al criterio della possibilità sono integrati dal riferimento al valore nel senso di valere la pena (*worthwhileness*), nel momento in cui l'autore affronta "di petto" l'obiezione delle attività futili. L'esempio preso in considerazione è quello di una persona a cui importa di evitare di camminare sulle crepe del marciapiede. Qui che l'interessamento sia importante in sé non risolve l'intuizione per cui si perderebbe tempo a interessarsi di un'attività simile, e il riferimento al fatto che sia possibile interessarsi di questa attività aggrava la sensazione di inadeguatezza del resoconto di Frankfurt. Ma l'autore ammette e spiega:

Non c'è dubbio che stia commettendo un errore ad interessarsene. Ma il suo errore non è che si interessa di qualcosa che non è veramente importante per lui. Piuttosto, il suo errore consiste nell'interessarsi, e quindi nel ricoprire di genuina importanza, qualcosa di cui non vale la pena interessarsi. La ragione per cui non vale la pena interessarsene sembra chiara: non è importante per la persona rendere l'evitamento delle crepe del marciapiede importante per sé stessa (93).

Cerchiamo di fare chiarezza su questa posizione, perché il rischio di circolarità è palpabile. Frankfurt interpreta e risponde all'obiezione della futilità in modo originale: quando ci impieghiamo in attività futili, non ci stiamo dedicando a qualcosa che *in realtà* non ha importanza. Se il soggetto se ne interessa, l'attività stessa diventa importante. Il soggetto fa esperienza di tale attività come significativa e questa dinamica va per Frankfurt rispettata: non bisogna tacciare di illusorietà queste situazioni solo perché da un punto di vista "esterno" possono sembrare assurde. Tuttavia, non possiamo neanche

mettere a tacere l'intuizione per cui sia assurdo interessarsi di cose come le crepe su un marciapiede. Allora, sebbene l'attività futile conferisca di fatto senso alla vita di chi se ne interessa, ciò non toglie che tale attività non valga la pena. Non vale la pena, cioè, rendere un'attività futile significativa e di valore interessandosene. Ma in base a che cosa capiamo se qualcosa vale la pena o no? In base al criterio della possibilità. Non vale la pena cominciare a interessarsi di evitare le crepe su un marciapiede perché è poco plausibile, generalmente, cominciare a dare tanto peso a una cosa del genere. Oppure, riprendendo la penultima citazione, è più plausibile per noi interessarci di qualcos'altro di non futile che cominciare ad impegnarci in qualcosa di futile. Ma qui Frankfurt rimane completamente ambiguo sul concetto di possibilità. Come interpretarlo?

Su questa ambiguità hanno giocato i critici, accusando la posizione frankfurtiana di non avere una componente utile a rigettare l'obiezione delle attività futili. Prendiamo come esempio il botta e risposta tra Susan Wolf e Frankfurt presente nel volume collettaneo *Contours of Agency. Essays on Themes from Harry Frankfurt* (2002). Secondo Wolf, la posizione di Frankfurt, che viene sintetizzata nella frase «Interessati di ciò di cui puoi interessarti» (*care about what you can*, 227), è insufficiente sia sul piano normativo sia su quello descrittivo. È, cioè, inadeguata sia a dirci ciò di cui dovremmo interessarci, sia a spiegarci ciò che di fatto accade dentro di noi quando stiamo decidendo se interessarci o no di qualcosa.

L'obiezione è sostanzialmente quella delle attività futili: «sebbene non possiamo interessarci (o smettere di interessarci) di qualcosa a comando, con impegno nel tempo possiamo cominciare ad interessarci di cose di cui non ci interessiamo naturalmente [...] di cose molto strane o inquietanti» (229). La possibilità, perciò, non sarebbe un fattore sufficiente a evitare queste dinamiche il cui senso sembra difficile da trovare. Wolf è certamente d'accordo con Frankfurt nel sottolineare che il *caring about* è una parte centrale della vita umana, ma aggiunge che per noi è importante anche che ciò di cui ci interessiamo abbia già in sé valore. L'esempio proposto è particolarmente calzante:

È opinione comune di genitori e insegnanti che non abbia importanza ciò di cui si interessa un bambino, purché si interessi di *qualcosa*. Questo pensiero sembra supportare la visione frankfurtiana, finché non forziamo la questione esaminando casi estremi. Quando i genitori dicono che vogliono solo che i loro figli si interessino di qualcosa, vogliono dire che a loro non importa se si tratta di calcio o balletto, matematica o pianoforte. Ma iniziano a preoccuparsi se i loro figli

spendono tutto il loro tempo e denaro seguendo la carriera dei *Backstreet Boys*, o giocando a bingo su internet, o impegnandosi per battere il record mondiale di sputi a lunga distanza (231).

Tale dinamica sembra indicare che, al momento di impegnarci in qualcosa, siamo spontaneamente portati ad impostare una «condizione minima» (232) sul valore. Cercare di interessarsi di qualcosa è fondamentale per avere la percezione che la nostra vita abbia senso, ma vogliamo anche che ciò a cui ci dedichiamo abbia in certa misura un valore antecedente a quello che acquisterebbe (secondo Frankfurt) nel momento in cui me ne interessiamo. In più, la differenza di valore generalmente riflette (e dovrebbe riflettere) una differenza nel grado di interessamento. Se un'attività ha molto valore e richiede moderate energie, tendiamo spontaneamente a preferirla ad un'altra che richieda molte energie e abbia relativamente poco valore. Anche *quanto* valore ha qualcosa è quindi un criterio che entra (e dovrebbe entrare) in gioco quando decidiamo di cosa interessarci.

Naturalmente questo criterio non va preso alla lettera, misurando e collocando in scala gerarchica il valore delle attività e delle persone: la credenza che esista una gerarchia rigida dei valori non solo è «altamente offensiva» ma anche «semplicemente falsa» (Wolf 2002, 230). Il valore (*worthiness*) di un oggetto è infatti solo uno dei fattori che ci orientano, non è «il solo o il fattore dominante» (233). Wolf ne sottolinea l'importanza perché tale sottolineatura è assente in Frankfurt che, sebbene non rigetti del tutto la rilevanza del valore (*worth*), «evita la questione» (227) e ci lascia con una posizione la cui complessità e funzionalità è tutta da esplicitare. Ma esistono altri fattori. Uno di questi è senz'altro il criterio della “possibilità” di Frankfurt, che Wolf interpreta nel senso dell'affinità<sup>49</sup> (233). L'affinità, a sua volta, rimanda a un terzo fattore, forse il più interessante. L'affinità per un oggetto produce valore che non sta tanto nell'oggetto stesso, ma «in colui che ama quell'oggetto o nella relazione tra di essi» (235). In altre parole, quando ci interessiamo di qualcosa che è affine a noi la relazione di cura e interesse fa scaturire del valore, o ci rimanda ad altre opportunità valoriali o vitali. È il caso di una relazione romantica o di amicizia in cui sentiamo che l'altra persona d'un canto “tira fuori il meglio di noi”, permettendoci di migliorare, dall'altro ci apre le porte a nuove esperienze. Banalmente, stringere un rapporto con un'altra persona significa anche

---

<sup>49</sup> Si capisce che, se si riduce il concetto di possibilità al concetto di affinità, allora sì che l'obiezione delle attività futili invalida il soggettivismo di Frankfurt. Si può provare affinità e specifico coinvolgimento anche per attività futili. L'interpretazione che invece ho proposto interpreta il concetto di possibilità senza appiattirlo in uno dei sottoinsiemi che lo compongono.

cominciare a fare e a vedere cose “nuove”, allargare in maniera creativa ed esplorativa la nostra esperienza del valore e, quindi, del senso.

Wolf, tuttavia, non si pone in netta contrapposizione al resoconto di Frankfurt. In realtà, l'intero commento è permeato dal sospetto di essere molto vicina alla posizione frankfurtiana, sospetto che non può trovare riscontro a causa dell'ambiguità e dall'apparente contraddittorietà di alcune affermazioni dell'autore:

Il centro del messaggio di Frankfurt sembra essere che è importante interessarsi, amare *qualcosa*, non importa cosa [...] non importa che cosa è degno (*worthy*) d'amore. Al contempo, Frankfurt non rigetta mai esplicitamente la posizione per cui ho argomentato. Anzi, nonostante affermi che dovremmo interessarci di ciò di cui ci è possibile interessarci, ammette che interessarsi molto di evitare le crepe sul marciapiede sarebbe in qualche modo deplorabile (Wolf 2002, 238).

Questo genere di affermazioni fanno pensare che l'autore «non faccia molto per rigettare la tesi che il valore oggettivo importi» (*Ibidem*). Forse non c'è disaccordo tra le due posizioni, e il tema dell'oggettività è semplicemente evitato o sminuito. Tuttavia, conclude Wolf, è più probabile che un disaccordo effettivamente ci sia. Questo perché la rinuncia al valore oggettivo «è parte di un pattern nell'opera di Frankfurt» (239), che non ne riconosce mai la pertinenza.

Vediamo che, lasciando inspiegato il concetto di possibilità, Frankfurt lascia in ultima analisi senza chiave interpretativa la sua posizione. E riducendo il concetto di possibilità al concetto di affinità, evidentemente Wolf non riesce a ricostruire in maniera coerente la posizione di Frankfurt. Non c'è in effetti nessuno spunto esplicito che ci permetta di ricostruirla in maniera coerente, e a questo punto non sarebbe ingenuo sospettare che lo stesso Frankfurt non abbia avuto le idee chiare sul suo uso del concetto di possibilità. La replica dell'autore nel volume offre ulteriori spunti, ma sembra ancora una volta correre su un binario diverso:

Data la sua [di Wolf, n. mia] distinzione tra valore (*worth*) e affinità, credo che potrebbe non esserci davvero alcun *vantaggio* per una persona nell'amare ciò che vale la pena (*worthy*) per come lo intende lei. [...] amare ha valore in quanto tale. Diretta conseguenza di questo fatto è che amare è in sé stesso preferibile (*ceteris paribus*) a non amare (Frankfurt 2002, 245, corsivo mio).

Notiamo la terminologia: Frankfurt interpreta la questione in termini di “vantaggio”, ponendo così al centro sempre l'esperienza del soggetto (e non la critica della stessa). Ciò su cui l'autore pone costantemente l'attenzione, infatti, la motivazione ultima dietro la

sua posizione, è sottolineare che amare e interessarsi sono importanti in sé, hanno valore intrinseco perché permettono alla vita di fiorire. Se il punto centrale è questo, è chiaro che Frankfurt risponda che non c'è alcun vantaggio nel cercare di amare qualcosa che abbia valore piuttosto che qualcosa che non ne abbia, dato che l'amare stesso ha valore in sé:

Questo non significa che la preoccupazione che un oggetto valga la pena sia fuori luogo nel considerare l'adeguatezza o desiderabilità dell'interessamento per quell'oggetto. Significa solo che c'è sempre *qualcosa* da dire in favore dell'interessamento per qualsiasi oggetto (246).

Che il *caring about* e l'amore siano fonte di valori in sé è acquisito, ma non si capisce allora il riferimento all'adeguatezza dell'oggetto. Sembra che in Frankfurt il valore d'un canto si appiattisca sull'amore, dall'altro si smarchi da esso per rendere conto del fatto che noi valutiamo gli oggetti anche indipendentemente dall'amore che ne proviamo. Ma su quest'ultimo punto l'autore è ambiguo, e quando proviamo a dare seguito a queste affermazioni torniamo sempre sul soggetto e cadiamo in un circolo vizioso. Le affermazioni conclusive sembrano, nella loro perentorietà, risolvere ogni dubbio:

Una vita piena di significato non deve necessariamente essere collegata a qualcosa che sia oggettivamente di valore, né includere il pensiero che le cose a cui è dedicata siano buone. Il senso nella vita è creato dall'amore. Dedicarsi a ciò che si ama è sufficiente per dare senso alla propria vita, indipendentemente dal carattere intrinseco o oggettivo degli oggetti amati. C'è, a dire il vero, una connessione necessaria tra senso e valore [...] in aggiunta a rendere il vivere significativo, l'amore crea anche valore (250).

La posizione soggettivista è qui chiarissima: è l'atteggiamento soggettivo dell'amore che produce il senso, e produce anche il valore. Ma, in realtà, non c'è spazio per alcuna considerazione che corra su un piano oggettivo, indipendente dal soggetto: l'intera terminologia di Frankfurt è tutta riferita al soggetto. Non c'è quindi spazio per un dialogo vero con Wolf, infatti i due non si capiscono, proprio perché anche il concetto di valore (*worth* o anche *value*) in Frankfurt è inteso con riferimento al soggetto. Qualcosa vale la pena, o ha valore *per* qualcuno, e non oggettivamente: «Dicendo che amare possiede valore intrinseco voglio dire, ovviamente, che amare in quanto tale ha valore per chi ama» (246). Da qui la confusione di Wolf. Mentre la filosofa interpreta il concetto in senso oggettivo, e quindi vede delle istanze ambigue di oggettività quando Frankfurt parla di valore, quest'ultimo riferisce tutto al soggetto. Allora anche le considerazioni sull'adeguatezza e sul valore di un'attività sono riferite al soggetto – si diceva – secondo

il criterio della possibilità. Riprendiamo l'esempio del marciapiede, cercando di azzardare un'interpretazione. Non vale la pena interessarsi di evitare le crepe di un marciapiede perché mi è poco possibile farlo, rispetto a quanto mi sarebbe possibile cominciare ad interessarmi di imparare una lingua nuova, fare bene la raccolta differenziata o mangiare una merendina altamente processata in meno al giorno. La possibilità rimanda innanzitutto a una dinamica di *comparazione*, come sembra anche evincersi da una nota interessante nella replica di Frankfurt:

È davvero un peccato se qualcuno spreca la propria vita per questioni irrilevanti. Ma se ci fosse qualcuno di così *limitato* da non poter fare niente di meglio nella sua vita che dedicarla a evitare le crepe sul marciapiede, allora sarebbe meglio per lui interessarsi di questo piuttosto che non interessarsi di nulla (Frankfurt 2002, 252, n4, corsivo mio).

Solo chi è *limitato* non può fare niente di meglio. Ti è possibile (e quindi vale la pena) interessarti di qualcosa di oggettivamente irrilevante solo se non riesci a considerare nient'altro. È il limite soggettivo che invalida il criterio della possibilità come strumento per evitare le attività futili senza fare riferimento a un piano oggettivo. Ma anche ammesso tutto questo, non si capisce in che cosa consista effettivamente la possibilità. Al momento di comparare quanto mi è possibile interessarmi di qualcosa invece che di qualcos'altro, che cosa sto facendo esattamente? Che cosa sto pensando, come sto valutando la situazione? Frankfurt non offre indicazioni chiare su questo, ma è difficile immaginare questa dinamica priva di considerazioni che pretendono di avere una qualche validità oggettiva.

Proviamo a immaginare cosa potrebbe passarci per la testa mentre consideriamo se ci è più possibile cominciare ad interessarci all'evitamento delle crepe del marciapiede o cominciare ad interessarci dell'apprendimento di una lingua nuova. Senz'altro un fattore importante sarebbe l'affinità, come nell'interpretazione di Wolf. Magari imparare una lingua nuova si addice meglio all'immagine che ho di me, o è maggiormente collegata ad altre attività di cui mi interesso e che perciò (nei termini di Frankfurt) definiscono la mia identità: se mi piace la letteratura russa, mi sarà più possibile interessarmi della lingua russa rispetto ad altre lingue o attività completamente scollegate dai miei attuali interessi. Ma queste considerazioni sono davvero auto-riferite, chiuse sul soggetto? L'affinità, così come l'identità a cui sarebbe collegata, non si costruisce in un processo di crescita che comporta sempre uno scambio con l'ambiente, con il non-soggettivo?

Ma guardiamo anche ad altri possibili fattori caratterizzanti la possibilità in questo esempio: se mi interessassi dell'evitamento delle crepe sul marciapiede, probabilmente mi vergognerei di far sapere questa cosa ad altre persone. Mi direbbero che non ha senso, che non ne ricavo nulla, che dovrei farmi visitare perché potrei avere un disturbo ossessivo-compulsivo. Se invece imparassi una nuova lingua verrei da alcuni ammirato per l'impegno in una attività difficile, per essermi dedicato a qualcosa di "spendibile" in termini turistici e lavorativi, o anche per aver accresciuto la mia cultura. Che mi sia maggiormente possibile interessarmi all'apprendimento di una lingua nuova che all'evitamento delle crepe di un marciapiede sta anche in questi fattori, ma questi fattori rimandano a dinamiche che vanno oltre il soggetto.

Capiamo bene che il fondamento vero della posizione di Frankfurt rimane implicito e occulto a lui stesso: c'è una sorta di norma o di disposizioni nel soggetto che di per sé, se capite e seguite, ci permettono di evitare conseguenze controintuitive. È questa la ragione ultima del soggettivismo di Frankfurt: che il soggetto "sa", se vuole, essere fonte responsabile e accorta del senso, e non c'è bisogno di un piano di valutazione oggettivo che abbia fonte esterna ad esso per dirimere questioni di senso. Si tratta di una forma di soggettivismo molto elaborata, matura, e anche funzionale e meno aporetica di quella tayloriana. Ma, come abbiamo visto nell'esempio, è difficile pensare a una valutazione completamente soggettiva di ciò di cui vale la pena interessarsi. La stessa possibilità di una tale valutazione è tutta da dimostrare, e parte dal presupposto teorico che il soggetto sia scindibile dalle forme sociali e storiche in cui si è formato. Il "valere la pena" rimanda alla "possibilità", ma la possibilità rimanda precisamente a considerazioni di valore condivise socialmente o forse, in rarissimi casi, universalmente.

L'obiezione delle attività futili non è, allora, l'obiezione cruciale nel rigetto di questo tipo di soggettivismo. Almeno non tanto quanto l'obiezione di incompletezza, che ammette la logica di Frankfurt, usa la sua terminologia e accetta di riferire tutto al soggetto per poi far saltare questa logica dall'interno, indicando che il soggetto non solo si confronta continuamente con il non-soggettivo<sup>50</sup> nei suoi ragionamenti, ma che

---

<sup>50</sup> Il mio stesso uso dell'espressione "non-soggettivo" potrebbe stimolare un'obiezione dei soggettivisti: che non ci riferiamo a un piano oggettivo quando valutiamo, ma a un piano intersoggettivo; perciò, non sarebbe dimostrata la necessità di un piano oggettivo. L'osservazione ha senso, ma non rimuove il fatto che Frankfurt, così come Taylor, non fa mai riferimento a un piano intersoggettivo. L'obiezione dell'incompletezza, pertanto, rimane solida. Sulle posizioni intersoggettiviste torneremo in seguito.

desidera anche farlo, desidera che ciò che ha valore per lui abbia valore anche da un punto di vista diverso dal suo. L'obiezione qui presentata ha anche un ulteriore merito, quello di non squalificare il resoconto di Frankfurt ma, appunto, di segnalarne l'incompletezza. Un punto fermo rimane infatti l'intuizione che se mi interessa di qualcosa la rendo capace di conferire senso alla mia vita, la rendo importante per me: il soggetto può essere fonte in sé di senso, anche se a volte questo senso non è riconosciuto dagli altri (intersoggettivamente) o è incomprendibile se esaminato da uno standard indipendente (oggettivamente). Tuttavia, va anche specificato che c'è nella nostra condotta un continuo rimando a un piano più ampio, non-soggettivo, che rimane in Frankfurt inspiegato ed escluso.

### 2.1.3 Frans Svensson e il soggettivismo state-of-the-world

Le posizioni soggettiviste più famose, come abbiamo visto, sorgono e hanno successo in una fase iniziale del dibattito. Tuttavia, più recentemente i filosofi svedesi Jens Johansson e Frans Svensson hanno elaborato (specialmente Svensson) una nuova posizione soggettivista (Svensson 2017, Svensson & Johansson 2022).

Il soggettivismo di Svensson è, innanzitutto, una teoria "stato-del-mondo" (*state-of-the-world theory*) e non una teoria "stato-della-mente" (*state-of-mind theory*). Un soggettivismo stato-della-mente è una teoria per cui il senso nella vita dipende *interamente* dagli stati mentali del soggetto, mentre un soggettivismo stato-del-mondo sostiene che il senso dipende *anche* dallo stato delle cose nel mondo (Svensson 2017, 56). Detto in altre parole, per il primo tipo di soggettivismo è sufficiente avere una percezione di significatività affinché la propria vita abbia senso, per il secondo tipo è necessario anche che qualcosa di inerente a quella percezione stia *effettivamente* accadendo nel mondo. Le teorie stato-del-mondo partono dall'intuizione che l'eventuale differenza tra la situazione in cui *crediamo* di trovarci e la situazione in cui *effettivamente* ci troviamo sia cruciale per stabilire se la nostra vita ha senso o meno. Prendiamo l'esempio fornito da Svensson:

Immaginiamo che per molti anni io abbia trovato grande soddisfazione e piacere nel mio matrimonio, nelle mie amicizie, nel mio lavoro e nei miei progetti personali. Poi un giorno mi viene improvvisamente rivelato che, proprio come nel film *The Truman Show*, la mia vita in effetti è stata truccata sin dal primo giorno e trasmessa in tutto il mondo da una sinistra società di produzione mediatica. Tutte le cose che ho trovato così gratificanti e a cui tenevo così profondamente erano in

realtà false: mia “moglie”, i miei “colleghi”, i miei “amici” – erano tutti solo attori che seguivano un copione nel loro rapporto con me. Ora, la mia vita aveva comunque un senso fino al momento in cui mi è stato rivelato cosa stava realmente accadendo? Ovviamente no, mi verrebbe da dire (*Ibidem*).

Se l’esperienza della realizzazione, della significatività, fosse fondata su un inganno o su un autoinganno, la mia vita avrebbe senso comunque? È proprio su dinamiche di questo genere che appare un bivio nell’articolazione delle posizioni soggettiviste. Comunque si risponda alla domanda finale, il requisito irrinunciabile del senso è la percezione di soddisfazione, di realizzazione personale, ma una teoria stato-del-mondo aggiunge un requisito di *realtà* o di *verità*: quando la percezione del senso è connessa a credenze su ciò che è la nostra vita, vogliamo anche che tali credenze siano vere. Svensson propende per questo tipo di soggettivismo, sostenendo che è l’unico tra i due a riuscire a rendere conto del fatto che «molti di noi si interessano profondamente di vari aspetti dello stato del mondo» (Svensson 2017, 57)<sup>51</sup>. Peraltro, questo tipo di soggettivismo riesce ad evitare un’altra obiezione tradizionalmente mossa ai soggettivisti: la cosiddetta obiezione dell’epifania. Secondo questa obiezione, mossa tra gli altri da Wolf (2015, 96), i soggettivisti non possono spiegare la differenza tra una vita che sembra significativa e una vita che lo è effettivamente. L’epifania è appunto questo rendersi conto dell’illusione in cui si stava vivendo: illusione che il proprio partner ci fosse fedele, che un amico ci apprezzasse veramente e così via. Se ciò che conferisce senso è l’esperienza di soddisfazione, realizzazione ed entusiasmo per ciò che si sta vivendo, come spiegare la dinamica di disillusione che ci troveremmo a vivere se scopriremmo che la nostra esperienza è, in qualche senso, falsa o ingannevole? Come abbiamo visto nell’esempio del *The Truman Show*, una teoria stato-del-mondo riesce a rendere conto di questa dinamica perché non è una posizione puramente «esperienzialista» (Svensson & Johansson 2022, 55).

Il soggettivismo stato-del-mondo che Svensson propone per creare uno spazio concettuale per questa esigenza di verità o realtà è un soggettivismo basato sul desiderio (*desire-based subjectivism*), per cui ciò che rende una vita significativa è la soddisfazione

---

<sup>51</sup> Tuttavia, l’autore specifica che non c’è nessuna ragione per squalificare completamente le teorie stato-della-mente: «potrebbero esserci persone che davvero si interessano solo di ciò che sentono o di cui fanno esperienza (della qualità dei loro stati mentali), e per niente dello stato del mondo, e delle loro vite potrebbe in effetti essere correttamente detto che nello scenario da *The Truman Show* sono state davvero significative, almeno fino al punto in cui la verità delle loro circostanze è stata loro rivelata» (Svensson 2017, 57).

dei propri desideri. Considerato che alcuni desideri che abbiamo (se non la maggior parte) riguardano alcuni aspetti dello stato del mondo, una tale posizione implica che il mondo debba in qualche modo corrispondere ai nostri desideri. Il criterio centrale per la significatività rimane l'esperienza del soggetto e i desideri che il soggetto nutre, ma è necessaria anche una specifica connessione con il resto del mondo. Un soggettivismo stato-del-mondo non fornisce un senso della vita per così dire solipsistico, che ha come fonte e unico spazio di articolazione il soggetto.

Naturalmente, non *tutti* i desideri conferiscono nella stessa misura, se soddisfatti, senso alla nostra vita. I desideri il cui soddisfacimento conferisce senso sono i cosiddetti desideri categorici (*categorical desires*), cioè quei desideri con cui ci identifichiamo, che formano parte della nostra identità. Il concetto è ripreso da Williams (1976). Notiamo di passaggio che anche Frankfurt aveva descritto il *caring about* in maniera molto simile a come Williams e Svensson descrivono i desideri categorici: ricordiamo che l'interessamento è «un desiderio con cui la persona identifica sé stessa, e che accetta come espressione di ciò che realmente vuole» (Frankfurt 2004, 16). Perciò ci troviamo su una linea molto simile.

Il soddisfacimento di altri desideri, invece, non influenza minimamente la significatività: «Per quanto mi riguarda, potrei menzionare il desiderio di leggere romanzi di gangsters, di bere una birra fredda in un caldo pomeriggio estivo, e forse di guardare episodi di *Family Guy*» (Svensson 2017, 57). Evidentemente qui il riferimento è alle attività “futili”, attività che magari mi coinvolgono ma la cui assenza «non influenzerebbe il mio giudizio sul valore della mia vita» (58). Ma da cosa è motivata l'esclusione del soddisfacimento di questi desideri da quelli che conferiscono senso? Non dal fatto che tali desideri sono «per cose oggettivamente inutili (*worthless*) o senza importanza», ma dal fatto che «c'è una dimensione di profondità (*depth*) nel senso della vita» (58) che non appartiene a questo genere di desideri. I desideri categorici invece «scorrono nel profondo di noi stessi» e sono «parzialmente costitutivi di ciò che si è come particolare agente pratico» (*Ibidem*). Ci sarebbe, pertanto, una sorta di gerarchia tra i desideri regolata dal livello di profondità identitaria del desiderio.

La descrizione sembra, di primo acchito, non convincente: questo carattere di profondità chi lo decide? Se esiste uno standard fuori dal soggetto, allora non si

tratterebbe più di soggettivismo puro, mentre se lo decide il soggetto, allora non eviterebbe la possibilità che attività futili conferiscano senso. Svensson rimane coerente: affermare quali desideri soddisfino il requisito di profondità «è determinato soggettivamente», per cui è possibile pensare che «giocare ai videogiochi, o risolvere cruciverba, possano davvero essere di profondo significato nelle vite di alcune persone» (58). Al momento di rispondere in maniera esplicita all'obiezione delle attività futili Svensson innanzitutto precisa che, secondo il suo modello teorico, non basta che un'attività futile soddisfi un desiderio perché si possa dire che è significativa. È anche necessario che tale desiderio sia un desiderio categorico. Ma se anche, per qualcuno, dovesse essere questo il caso, l'autore (come anche Frankfurt) ammette di non trovare affatto controintuitiva la dinamica, e accusa di elitismo o esclusivismo coloro che condividono l'idea che ci sia bisogno di un requisito indipendente di valore (Svensson 2017, 60).

Tutto ciò, continua Svensson, è compatibile con l'idea che si possano fare delle osservazioni “correttive” alla condotta di persone che nutrono desideri categorici “futili” da un punto di vista esterno. Potremmo osservare che «bere birra notte dopo notte davanti la Tv, o fumare erba tutto il giorno, danneggerà sia la sua salute fisica sia le sue abilità intellettuali» oppure che «sarà probabilmente molto difficile iniziare e sostenere relazioni amichevoli e romantiche con gli altri se si spende ogni notte a bere birra e/o a fumare erba tutto il giorno» (60). Infine, normalmente quando ci impegniamo troppo spesso in una attività «ce ne stanchiamo» (*Ibidem*). In sintesi, anche se è possibile pensare che attività futili conferiscano senso, è improbabile che una persona che abbia un desiderio categorico “futile” impieghi tutto il tempo a soddisfarlo, privandosi della soddisfazione di altri desideri categorici i quali, magari, hanno valore anche da un punto di vista oggettivo. Questo genere di considerazioni risulta di grande valore per ridimensionare la portata e il senso dell'obiezione delle attività futili. Immaginiamo più concretamente, sulla scorta delle considerazioni di Svensson, una situazione in cui un'attività “futile” può diventare importante per me e conferire senso alla mia vita.

Supponiamo di sorprendere casualmente un caro amico mentre legge un vocabolario (ripropongo qui una variante elaborata di un esempio classico, tratto da Wolf 1997b, 211), seduto su una panchina. Ci sediamo a fianco a lui e, chiacchierando, veniamo a sapere che sta cercando di memorizzarlo, che ogni giorno dedica in media un'ora o due a

memorizzare nuove parole. Rimaniamo un po' straniti perché, sebbene arricchire il proprio vocabolario personale sia importante, ci sembra assurda l'intenzione di memorizzare un intero vocabolario (anche considerate le migliaia di termini tecnici e desueti che riporta). Dato che abbiamo abbastanza confidenza con questo nostro amico, condividiamo con lui i nostri dubbi su quanto valga la pena fare quello che fa. È a questo punto che ci rivela che suo nonno, a cui era molto legato e che era deceduto recentemente, era tra gli autori del dizionario. Perciò, dedicare del tempo a memorizzarlo è un modo per il nostro amico di sentire ancora un qualche tipo di connessione con una figura importante della sua vita.

Ecco che l'attività futile acquista forse adesso un aspetto diverso. Certo, da un punto di vista esterno sembra ancora esagerato che l'amico ricordi suo nonno in questo modo, e impiegando così tanto tempo ogni giorno. Ha caricato di senso un'attività del genere, quando per lo stesso fine *valeva* maggiormente *la pena* caricare di senso una pratica più semplice, o dedicare meno tempo a quell'attività. Questo, però, non giustifica la totale squalifica di tale attività come conferente senso, solo perché apparentemente non se ne capisce la logica. Vediamo che chi muove l'obiezione delle attività futili spesso dà per scontato l'idea che un essere umano possa interessarsi di un'attività *senza alcuna ragione*, completamente "a caso". I critici si dimostrano, in questo, ciechi di fronte alla complessità della vita umana e alle innumerevoli singolari possibilità che il soggetto ha di rapportarsi al resto del mondo producendo senso. A questo aggiungiamo altre considerazioni pratiche, come il fatto che è probabile che il nostro amico a un certo punto si stancherà di ricordare suo nonno in questo modo o il fatto che, avendo a cuore altre attività e persone, è difficile che cominci a dedicare il giorno intero a memorizzare il dizionario.

Naturalmente queste osservazioni servono, lo dicevamo, a ridimensionare la portata dell'obiezione, ma non ad annullarne completamente il senso. Rimane il punto che, per quanto rara possa essere un'attività *davvero* futile, per il soggettivista è comunque in grado di conferire senso. Riprendendo l'esempio di cui sopra, per un soggettivista la mia vita acquisterebbe significato anche se dietro al mio desiderio soddisfatto di memorizzare il dizionario ci fosse solo una banale brama di essere l'unico al mondo ad averlo fatto, oppure nessuna specifica intenzione secondaria. Anche se, cioè, l'attività fosse per noi un valore finale e non strumentale. È su questa possibilità al limite che i critici (oggettivisti e ibridisti) e i soggettivisti si trovano in disaccordo.

Ma sul punto in questione, purtroppo, non c'è stata possibilità reale di dialogo perché le parti si appellano ad intuizioni diverse. Come abbiamo visto con Wolf (v. anche Metz 2013, 175), per i critici le conseguenze del pensare il soggetto come produttore di senso porta a conseguenze controintuitive. Al contrario, autori soggettivisti come Frankfurt e Svensson non trovano affatto controintuitive quelle stesse conseguenze. I soggettivisti sembrano rendere conto in maniera convincente dell'intuizione per cui la significatività è *un'esperienza*, è un vissuto cruciale per l'articolazione della vita soggettiva la cui assenza si manifesta innanzitutto come esperienza, prima che come mancato adeguamento a uno standard "esterno". Rendono bene conto dell'intuizione che, quando affermo che la mia vita ha senso, affermo di essere in qualche modo soddisfatto, di sentirmi in qualche senso realizzato. Se, poi, osserviamo che ogni soggetto è in certa misura singolare, notiamo che il soggettivismo offre un modello capace di tradurre questa singolarità anche al fenomeno del senso nella vita.

Tuttavia, abbiamo visto come i modelli soggettivisti non riescano a spiegare senza parzialità il modo in cui valutiamo e compariamo la qualità del senso conferito dalle attività: in Frankfurt il criterio della possibilità rimane ambiguo, in Svensson le considerazioni di carattere pratico-prudenziali rimandano anch'esse a un piano di valutazione che non è affatto tematizzato. In entrambe le prospettive manca un resoconto convincente del legame tra senso e valore (*value*), e valere-la-pena (*worth*), che non escluda il riferimento a un piano oggettivo; un simile piano sembra, *almeno in qualche senso*, perfettamente pertinente a tutti e tre i concetti. Per questo, ammettendo l'intuizione frankfurtiana che la cura e l'interesse per qualcosa rende quel qualcosa importante per il soggetto indipendentemente dal suo valore antecedente, ho sostenuto che le prospettive soggettiviste non sono inadeguate o sbagliate, bensì incomplete.

Ad aggravare questa sensazione di incompletezza è un'ulteriore critica presentata da Metz, che apre a possibilità di teorizzazione lontanissime da quelle dei soggettivisti. Il punto qui non è che gli "atteggiamenti propositivi" (*propositional attitudes*, quali ad esempio interessamento, amore, desideri categorici) del soggetto non sarebbero *sufficienti* a conferire senso (il tema del requisito di valore e delle attività futili), bensì che non sarebbero neanche *necessari*:

Consideriamo anche il caso di una Madre Teresa che, in modo stereotipato, fa tutto il possibile per alleviare gravi dolori e guarire gravi ferite e malattie. È improbabile che Madre Teresa sia stata

estremamente allegra svuotando vasi da notte o bendando i lebbrosi. In ogni caso, immaginiamo che le mancasse qualsiasi atteggiamento potenzialmente stimolante (*potentially relevant attitude*). Supponiamo che non amasse né le persone che aiutava né l'attività di aiutarli, che non fosse ispirata dal suo lavoro, ma che invece lo facesse per paura che avrebbe affrontato la dannazione eterna per non averlo fatto, che per lunghi periodi si fosse chiesta se gli esseri umani davvero valessero tutta la fatica ecc. Anche così, la mia intuizione è che avrebbe acquisito un po' di senso nella sua vita semplicemente in virtù di aver sostanzialmente aiutato così tante persone bisognose (Metz 2013, 183-184).

L'intuizione implicita in questa obiezione (pensiamo, cioè, che alcune attività siano significative anche se il soggetto non se ne interessa) ci conduce nel cuore delle teorie oggettiviste.

## *2.2 Le prospettive oggettiviste*

L'oggettivismo riguardo il senso nella vita è la corrente per cui «certi aspetti delle nostre vite naturali possono rendere tali vite significative, ma non in virtù di qualche orientamento mentale positivo» (Metz 2002, 796). Essere oggettivista significa sostenere che vi sono alcuni criteri, indipendenti dal coinvolgimento del soggetto, per stabilire se una vita o un'attività ha senso o meno e che, pertanto, il piano del senso ha a che fare primariamente con le caratteristiche dell'oggetto. Se volessi capire se un'attività sta conferendo senso alla mia vita, secondo un oggettivista dovrei guardare innanzitutto all'aspetto dell'attività stessa e non alla qualità della mia partecipazione. Le domande centrali alla valutazione e scoperta del senso non sarebbero perciò del tipo: “Mi interessa questa attività? Mi sento coinvolto o alienato dalla mia vita? Sento i miei desideri più identitari soddisfatti?”, bensì del tipo: “Questa attività ha valore (oggettivo)? Produce effetti ‘positivi’? Esprime la mia natura (indipendentemente dal mio grado di coinvolgimento)?”.

Ciò non significa che, per un oggettivista, l'atteggiamento di una persona nei confronti di un'attività sia completamente irrilevante nella produzione del senso. L'idea principale rimane che i desideri e gli interessi del soggetto non sono né necessari né sufficienti al conferimento di senso, ma gli oggettivisti possono accettare che essi possano conferire un senso aggiuntivo a quello prodotto dalla qualità dell'oggetto stesso. Metz propone un esempio chiarissimo:

Supponiamo che un ricercatore medico scopra una cura per il cancro dopo tanti anni di lavoro svolto senza aspettative e appagamento. Anche se il ricercatore si è annoiato del suo lavoro, sembra plausibile suggerire che esso conferirebbe un senso alla sua vita. Forse un caso del genere mostra che l'impegno attivo può aumentare il senso della vita, senza che esso sia necessario (2002, 797).

In altre parole, certamente il coinvolgimento del ricercatore (l'entusiasmo per il suo lavoro e/o il desiderio di portarlo a termine con successo) aumenterebbe la qualità del senso prodotto dal suo lavoro, ma la sua assenza non ne pregiudica la produzione. L'intuizione ci suggerisce che tale attività sarebbe comunque significativa.

Una ricostruzione approfondita della geografia delle prospettive oggettiviste è fornita, ancora una volta, dal valido studio di Metz del 2013 (*Meaning in Life. An Analytic Study*). Le posizioni si dividono principalmente in oggettivismi consequenzialisti e oggettivismi non consequenzialisti.

### 2.2.1 *Teorie oggettiviste consequenzialiste*

Una teoria consequenzialista del senso nella vita sostiene che maggiore è il bene finale prodotto maggiore è il senso conferito alla vita di chi lo produce. Il tipo di consequenzialismo varia a seconda del tipo di bene finale che andrebbe prodotto per conferire senso. L'interpretazione più popolare del consequenzialismo è quella utilitarista, per cui maggiore è il benessere (*welfare*) prodotto dal soggetto maggiormente è significativa la sua vita. Metz vede formulazioni utilitariste del senso nella vita implicite in alcune osservazioni di Peter Railton (1984, 164-171), Peter Singer (1993, 314-335; 1995, 171-235) e Irvin Singer (1996, 101-140). Il tipo di utilitarismo varia, a sua volta, in base al criterio utilizzato per stabilire che cosa conta come benessere e produttore di benessere. Alcuni autori sostengono il tradizionale edonismo, per cui il benessere si appiattirebbe sul piacere, mentre altri aggiungono esperienze e relazioni che produrrebbero benessere anche senza essere necessariamente accompagnate dal piacere.

Prima di esaminare le obiezioni a questo genere di posizione, Metz dedica una breve, ma interessante riflessione alla distinzione tra utilitarismo morale e utilitarismo del senso nella vita. Sono almeno due gli elementi centrali di differenza: in primo luogo, l'utilitarismo del senso non richiede un metodo massimizzante, per cui bisognerebbe cercare di produrre il maggior benessere disponibile. Questo perché «a quanto pare, a differenza della correttezza morale, la significatività si presenta per gradi» (Metz 2013,

186). Vale a dire che, mentre nella deliberazione morale l'azione corretta è solo una, nella deliberazione di senso le attività significative in cui impegnarsi sono molte e con gradi di significatività diversi<sup>52</sup>. Non ci sarebbe, pertanto, ragione di introdurre una clausola di massimizzazione. Una seconda differenza centrale riguarda il ruolo giocato dall'imparzialità. Mentre nell'utilitarismo morale è cruciale che il metodo permetta di raggiungere un punto di vista imparziale (il punto di vista morale, appunto), una teoria del senso non ha bisogno di questo requisito, sia essa soggettivista o oggettivista. Un soggettivista, infatti, rigetterebbe il requisito di imparzialità sostenendo che a molte opportunità di senso nella nostra vita si ha accesso proprio con un punto di vista personale, parziale (ricordiamo le riflessioni di Frankfurt sull'amore o sull'interesse). Un oggettivista utilitarista invece potrebbe argomentare che l'impiego di una tale prospettiva sarebbe poco efficace, perché «gli effetti reali della nostra vita sul mondo sono più rilevanti per la sua significatività (*significance*) di quanto non lo siano considerazioni controfattuali su come sarebbe stato il mondo se tutti avessero agito come noi» (Metz 2013, 186).

Metz formula e riformula cinque volte un possibile principio utilitarista del senso, raffinandolo volta per volta. L'ultima formulazione è la seguente:

(UTM<sub>5</sub>) La vita di una persona umana è tanto più significativa quanto più, senza violare certi obblighi morali contro il sacrificio degradante, fa stare altre persone nel mondo meglio di come sarebbero state senza la sua influenza.

L'esigenza della clausola morale contenuta tra le virgole è dovuta ad alcuni casi che renderebbero altrimenti controintuitivo il principio utilitarista. La moralità non è, in tutta la sua area di pertinenza, un requisito necessario del senso. L'ampiamente discussa vita di Gauguin ne è una dimostrazione, secondo Metz. Il pittore francese è venuto meno alle responsabilità assunte nei confronti della sua famiglia, l'ha abbandonata per crescere artisticamente e sviluppare la sua pittura. Nonostante tale condotta sembri degna di biasimo, non dubiteremmo nell'affermare che la vita di Gauguin sia stata significativa. Mentre è possibile pensare numerosi casi come questo, non è possibile però pensare che una vita sia significativa quando chi la vive, per essere di beneficio ad altri, viola degli

---

<sup>52</sup> Nella nota numero cinque Metz precisa che «naturalmente, alcuni utilitaristi classici sulla moralità, come Jeremy Bentham e John Stuart Mill, invece pensano in termini di gradi di correttezza» (Metz 2013, 186, n5).

obblighi morali che ha con sé stesso. Gli esempi indicati da Metz sono quelli dell'umiliazione e della prostituzione. Sembra controintuitivo che la mia vita possa acquisire senso se per essere di beneficio a qualcun altro mi umilio, se per far ridere la mia comitiva razzista accetto di essere costantemente oggetto di battute discriminatorie o ne divento a mia volta soggetto (contro me stesso!). Lo stesso dicasi, secondo Metz, per alcuni casi di prostituzione: se vendo delle prestazioni sessuali produco piacere, ma non rendo la mia vita più significativa. Ma subito l'autore aggiunge: «perlomeno quando ciò è fatto meramente per sostenere una costosa dipendenza dalla cocaina» (Metz 2013, 190), rendendo ambigua la sua posizione sull'esempio in questione. Forse viene lasciata aperta la possibilità che il "lavoro" sessuale possa non essere degradante verso sé stessi in certe specifiche dinamiche (e quindi possa produrre senso), ma certamente non in dinamiche in cui è svolto per ragioni futili o degradanti (la dipendenza dalla cocaina, appunto).

Tuttavia, anche in questa versione emendata, il principio utilitarista sembra aperto a controesempi che ne compromettono irrimediabilmente la logica. Certamente produrre effetti positivi nelle persone che ci circondano può essere una fonte di senso, ma esistono molte altre fonti di genere sostanzialmente differente. Per esempio «sviluppare virtù o eccellenze in sé stessi e negli altri conferisce intuitivamente senso» (191), oppure essere moralmente integri e coraggiosi può conferirlo, anche se cedere su alcuni punti in una discussione per questione di gentilezza renderebbe gli altri più contenti. Ancora, sembra intuitivo che anche le scoperte scientifiche o filosofiche che non hanno immediata applicazione pratica conferiscano senso alla vita della persona che le compie, così come la produzione di opere d'arte destinate a rimanere sconosciute.

Un utilitarista potrebbe sostenere che anche questo genere di attività fanno stare meglio altre persone, solo che ciò non è immediatamente visibile nel breve termine. Ma se anche fosse, sostiene Metz, «non sarebbero queste ipotetiche conseguenze quelle che meglio *spiegano* la significatività di queste attività» (192). Il senso nella vita non può essere ricondotto esclusivamente a una specifica influenza che avremmo nella vita degli altri. Compiere scoperte scientifiche e creare opere d'arte conferiscono senso «almeno parzialmente in sé stesse, a parte da *ogni* risultato a lungo termine, ipotetico o reale» (*Ibidem*).

In autori come Thomas Hurka (1993) e Quentin Smith (1997, 179-221), sono rintracciabili invece teorie consequenzialiste che interpretano il bene prodotto non in termini di felicità o di benessere, ma in termini di eccellenza. Come spiega Metz, questo genere di consequenzialismi distinguono «il benessere, ciò che è *bene per una persona*, e la perfezione, ciò che una *buona persona* è» (Metz 2013, 192), aggiungendo alla sfera dell'interesse personale (*self-interest*) la sfera della realizzazione personale (*self-realization*). Entrambe queste sfere sono lette da Hurka in termini di sviluppo della razionalità umana<sup>53</sup>. Il principio consequenzialista ricavabile è formulato da Metz in questo modo: «La vita di una persona umana è tanto più significativa quanto più essa promuove il comportamento razionale ovunque possa» (*Ibidem*). Questo genere di principio, tuttavia, esclude quel che sembrava un guadagno dei consequenzialismi utilitaristi: che, cioè, la promozione del benessere negli altri possa conferire senso. La razionalità è infatti in Hurka concepita come un certo tipo di azione e pensiero. La sua teoria potrebbe ammettere la promozione del benessere come conferente senso, ma solo in quanto questa promozione sarebbe un esercizio «delle proprie credenze razionali o dei propri obiettivi» (193).

La posizione di Smith evita questo genere di obiezione perché il bene da promuovere è, nella sua teoria, la natura degli esseri viventi, umani e non umani, dove la natura umana non è ridotta alla sua dimensione razionale, ma include anche le caratteristiche condivise con altri esseri (come la sensibilità). Un altro elemento di merito è l'introduzione da parte di Smith di diritti di base (1997, 206-210), i quali consentono l'inserimento di una clausola morale che si era già mostrata necessaria nell'analisi dell'utilitarismo. Un principio che collegasse lo sviluppo del benessere e della razionalità all'aumento del senso nella vita, poste le dovute condizioni morali, eviterebbe le obiezioni ai consequenzialismi fin qui presentate.

Rimane, secondo Metz, un problema di fondo. Qualsiasi teoria consequenzialista, anche quella più convincente di Smith, produce conseguenze controintuitive a causa della sua strutturale «teleologia' o 'neutralità rispetto all'agente'(agent-neutrality)», il fatto cioè «che essa consideri la significatività solamente una funzione di risultati che, in

---

<sup>53</sup> Va segnalato che il saggio di Thomas Hurka *Perfezionismo* (1993) non è strettamente dedicato al tema del senso della vita: «Hurka (1993) sta professando ciò che egli considera una teoria *morale* attraente, ma si potrebbe ragionevolmente, e penso ancora più plausibilmente, leggere il suo punto di vista come un resoconto del senso della vita» (Metz 2013, 192, n9).

principio, non hanno nessuna relazione speciale con l'agente che li promuove» (Metz 2013, 194). Questa caratteristica si riflette in una serie di dinamiche che sembrano squalificare la proporzionalità bene prodotto-significatività avanzata da qualsivoglia consequenzialismo. Se è vero che il senso della mia vita aumenta con l'aumento del valore oggettivo prodotto (benessere, sviluppo degli esseri viventi ecc.), allora sarà anche vero che una vita che produca un bene dal valore dieci ma dedicata interamente al "prossimo", sarà stata più significativa di una vita che produca un bene dal valore sette ma che ha sviluppato anche in sé stessa del valore oggettivo. Metz offre un esempio calzante<sup>54</sup>:

Pensiamo a una coppia sposata, entrambi talentuosi, in effetti così talentuosi che hanno calcolato precisamente che la massima eccellenza verrebbe prodotta nel lungo termine se la moglie stesse a casa e supportasse il marito nella sua carriera professionale, piuttosto che se si prendesse cura della casa o se entrambi lavorassero e dividessero il lavoro domestico. Supponiamo che l'ammontare dell'eccellenza extra realizzata dal marito attraverso il suo lavoro sia marginale rispetto alle altre opzioni. Ora, secondo una prospettiva consequenzialista, più alto è l'ammontare complessivo di eccellenza che si ha prodotto, più significativa è la propria vita. Tale teoria comporta che, per massimizzare il senso nella sua vita, la moglie dovrebbe stare a casa a supportare il marito. (2013, 195).

La vita della moglie risulterebbe più significativa se sviluppasse la sua unicità compromettendo il massimo rendimento oggettivo, piuttosto che se, per favorire quel rendimento, lasciasse la sua vita personale appiattirsi e annullarsi in quella di uno stile di vita che vede solo il partner come protagonista. Evidentemente esempi come questo mostrano che il senso nella propria vita, a volte, si intensifica quando cambia la *qualità* dell'attività senso-conferente: un'attività che mi coinvolge *in prima persona* nella produzione di valore oggettivo è qualitativamente *diversa* da un'attività che mi coinvolge in maniera più mediata (come nell'esempio di Metz). Ma la struttura stessa del consequenzialismo sembra rilevare e armonizzare solo le intuizioni inerenti alla *quantità* del valore oggettivo prodotto, lasciando così un vuoto nell'intelligibilità della nostra esperienza del senso.

Un'ultima obiezione presentata da Metz riguarda gli atteggiamenti propositivi del soggetto. Gli oggettivisti sostengono, come fulcro della loro linea, l'idea che la

---

<sup>54</sup> L'esempio è curiosamente simile a quello comparso nel famoso saggio *Family Justice and Social Justice* di S.A. Lloyd (1994, 368-369), dove però è impiegato in un'analisi sulla giusta divisione del lavoro domestico.

partecipazione del soggetto non sia un elemento né necessario né sufficiente alla produzione del senso. Tuttavia, alcuni autori come Metz sono del parere che la presenza o assenza del coinvolgimento del soggetto possa aumentare o diminuire il senso prodotto da un'azione, anche se non ne possono costituire l'elemento senso-conferente (v. p. 69). Riprendendo l'esempio con cui abbiamo concluso il paragrafo dedicato ai soggettivismi (v. pp. 67-68, da Metz 2013, 183-184), Metz si riferisce a Madre Teresa. Costei

annoiata dal suo lavoro, avrebbe avuto *un po'* di significatività (*significance*) nella sua esistenza per via del suo lavoro, ma avrebbe avuto un'esistenza anche *più* significativa nella misura in cui avesse esibito atteggiamenti come l'amore per le persone, un senso di orgoglio in ciò che faceva, la convinzione della sua importanza intrinseca, e forse l'odio per la sofferenza immeritata (Metz 2013, 197).

Questo ulteriore scarto qualitativo rimane non rilevato da qualsiasi principio consequenzialista. Se il valore oggettivo prodotto nelle vite di due individui è molto simile, anche la significatività in esse sarà simile secondo una prospettiva consequenzialista, anche se il coinvolgimento di uno dei due individui è entusiasta, deciso, profondo, mentre quello dell'altro è nullo o quasi nullo. L'obiezione conferma ulteriormente il sospetto che il problema fondamentale degli oggettivismi consequenzialisti sia la loro neutralità rispetto all'agente (*agent-neutrality*), cioè la totale incapacità dei principi che guardano esclusivamente alle conseguenze di un'azione, di rilevare la pertinenza delle complesse dinamiche soggettive nella produzione del senso. Una teoria oggettivista del senso deve perciò ammettere che il senso nella vita comprenda anche «aspetti 'deontologici' o 'relativi all'agente' (*agent-relative*)» (198).

### 2.2.2 Teorie oggettiviste non-consequenzialiste

Che esistano tali aspetti deontologici o relativi all'agente è l'assunto condiviso dagli oggettivismi non consequenzialisti, per cui il senso è possibile quando ci si dedica ad attività «che sono significative non solamente perché sono oggetto degli atteggiamenti propositivi di qualcuno, né solamente perché realizzano conseguenze a lungo termine desiderabili» (200), ma perché sono *in sé stesse* conferenti senso. Alcuni autori non-consequenzialisti credono che gli elementi intrinsecamente conferenti senso siano l'amore tra persone (Eagleton 2007), la cultura (Mintoff 2008), le attività di durata indefinita (Levy 2005, o gli obiettivi 'auto-propagantesi' in Bradford 2022), la connessione con un valore intrinseco inteso come un'unità organica oltre noi stessi

(Nozick 1981, 574-619). Altri autori invece puntano sullo sviluppo delle proprie capacità razionali (Gewirth 1998) o sullo sviluppo *creativo* della propria razionalità (Taylor 1981, 1985, 1987, 1999).

Metz rigetta l'ipotesi di Eagleton, valutando l'amore un criterio troppo riduttivo per la complessa sfera del senso. Anche ampliando la prospettiva di Eagleton (che parla solo dell'amore tra persone) di modo che includa tutti gli esseri viventi, la sua resterebbe una teoria che lascia inspiegate le attività che conferiscono senso ma che non riguardano alcuna relazione amorosa o di amicizia (come le scoperte scientifiche, oppure l'esperienza estetica). In una maniera contraria a quella di Eagleton sembra riduttiva la prospettiva di Mintoff, per cui una «vita di svago colto [...] primariamente spesa ad apprezzare intimamente le *cosiddette* cose “più alte” della vita, teorie filosofiche e scientifiche, ma anche letteratura e poesia, arte e natura, ecc. [...] è il modo migliore per rendere le nostre vite significative» (Mintoff 2008, 77). Una tale teoria esclude per l'appunto la capacità delle relazioni interpersonali di produrre significato.

Gli autori “achievementisti” come Levy e Bradford hanno il merito di fornire una teoria che renda conto di un aspetto fondamentale della produzione del senso: le attività e le relazioni che danno senso alla nostra vita presentano sfide sempre nuove, sembrano un'esperienza in-finita, in continua evoluzione. Pure adottando l'idea che questo possa essere un criterio per riconoscere ciò che produce senso, viene il dubbio che non sia esattamente questo aspetto di indefinitezza a *spiegare* i motivi per cui tali attività sono significative. Come scrive Metz, «una teoria del senso mira a fornire non meramente le sue condizioni sopravvenienti – cioè, le proprietà che *co-variano* con il senso– ma piuttosto i fattori che lo *costituiscono*, che sono di ben più grande interesse teoretico» (2013, 206).

Prendiamo a titolo d'esempio l'operato di Nelson Mandela: è stato significativo perché ha posto fine al regime di apartheid, una politica di segregazione razziale che ha provocato per decenni la sofferenza e l'umiliazione di milioni di persone. Se lo interpretiamo seguendo il modello “achievementista”, dovremmo sostenere che il suo attivismo è stato significativo «perché ha portato il Sud Africa più vicino alla perfetta giustizia, nonostante non abbiamo idea di come essa potrebbe essere, e in linea di principio non possiamo mai

raggiungerla» (207). Vorrebbe dire che non è effettivamente significativo in sé, ma in quanto è parte di un percorso in linea di principio infinito, e ciò sembra controintuitivo.

La posizione di Nozick invece, come abbiamo già in parte visto (v. pp. 25-26), è che il senso consista nel trascendimento del limite del proprio valore, cioè nella connessione con un valore intrinseco esterno. Ciò che ha valore intrinseco è per Nozick ciò che è «un grado di unità organica» (Nozick 1981, 611). Secondo l'interpretazione di Metz, ciò che Nozick vuol dire connettendo l'intrinsecità del valore con l'unità organica è che certe cose hanno valore perché «formano un intero che riunisce una vasta gamma di parti, cioè sono complesse» (Metz 2013, 208). Essendo lo stesso sé un'unità organica, tale teoria spiegherebbe così il senso conferito dalle relazioni interpersonali. Le opere d'arte sarebbero altresì un'unificazione organica di forme, toni, colori, tecniche, concetti in un solo oggetto, e la conoscenza è significativa perché conoscenza di unità organiche (sistema solare, piante, uomini ecc.). È proprio in questa organicità, in questa interconnessione delle parti, che Nozick rintraccia il valore intrinseco. Metz è scettico però proprio sulla possibilità di concepire l'arte o la conoscenza in questo modo, considerato che non tutte le opere d'arte rappresentano un'unità organica, così come non tutti gli oggetti di conoscenza (208-210).

L'idea avanzata da Alan Gewirth (1998) invece, cioè che siano l'azione e lo sviluppo razionale a conferire senso, fornisce una spiegazione ridotta (e riduzionistica) del perché alcune attività risultino significative. Ad esempio, la filantropia o qualsiasi azione morale sarebbero fonti di senso in quanto espressioni di razionalità, e non anche per il fatto che recano beneficio ad altre persone (Metz 2013, 211). Va poi tenuto a mente come alcune azioni frutto di irrazionalità, di atteggiamenti istintivi, mistici o in ogni caso non riconducibili alla razionalità sembrano intuitivamente conferire senso. Infine, non tutto ciò che mette in moto la razionalità ci appare significativo: la riscrittura de *I fratelli Karamazov*, per esempio, ci appare un'attività futile anche qualora risulterebbe dall'esercizio delle nostre capacità razionali (*Ibidem*).

A questo genere di teoria Richard Taylor, che aveva in principio sostenuto una posizione soggettivista (v. pp. 40-49), aggiungerà un requisito di creatività. Una vita significativa sarebbe perciò «una vita creativa», come quelle dei «pittori, compositori, poeti, filosofi, scrittori» (Taylor 1999, 14). C'è un passo in avanti rispetto a Gewirth, ma

anche questa teoria sembra includere in maniera problematica la moralità nella produzione del senso. Madre Teresa, scrive Metz, non ha riprodotto «nessun comportamento particolarmente originale», e ad ogni modo non fu «per *quell'*aspetto del suo comportamento che la sua vita guadagnò senso» (Metz 2013, 212).

L'ultima parte del monumentale studio di Metz è dedicata all'esposizione della sua proposta, la "teoria della fundamentalità", per cui «la vita di una persona umana è tanto più significativa quanto più essa impiega la sua ragione, e in modi che orientano positivamente la razionalità verso condizioni fondamentali dell'esistenza umana» (Metz 2013, 222). Tale principio si smarca decisamente dalle proposte fin qui esaminate, intanto per l'adozione di una concezione molto ampia del concetto di ragione. Tra le attività più "classicamente" razionali Metz include: «spiegare perché le cose esistono e hanno le proprietà che hanno; rifarsi a idee che spiegano molte altre idee; tracciare sottili distinzioni; superare la nevrosi; giocare e fare sport; amare gli altri; promuovere la giustizia; e impegnarsi in un comportamento creativo» (223). Ma la natura razionale umana comprende molto di più delle azioni cognitive ed intenzionali (dove "intenzione" è usato in senso tecnico-filosofico). Comprende anche quello che Scanlon ha chiamato «atteggiamento sensibile al giudizio» (*judgment-sensitive attitude*, Scanlon 1998, 18-22). Quegli atteggiamenti proposizionali che sono sottoponibili a giudizio sono inclusi tra gli atteggiamenti razionali nella teoria di Metz: «nella misura in cui la conazione, l'emozione e anche l'affetto sono sotto il nostro (forse indiretto) controllo e possono tracciare valutazioni cognitive di valore [...] le considero parte della nostra natura razionale» (2013, 223). La concezione ampia della razionalità permette alla teoria della fundamentalità di valorizzare anche gli aspetti della psiche umana che tradizionalmente sono stati bollati come irrazionali. Sentimenti, desideri ed emozioni possono contribuire alla produzione del senso se il loro svolgimento interagisce con la nostra capacità di giudizio. Gli esempi proposti sono illuminanti: «desiderare di non fumare dopo averlo giudicato dannoso, sentire gioia per essere la consapevolezza empatica del successo dell'amato, godere di un'opera d'arte» (*Ibidem*).

Questa razionalità allargata va orientata, si legge nell'enunciato, «positivamente» verso le condizioni fondamentali dell'esistenza umana. Il positivo qui sta a significare semplicemente che l'orientamento è volto ad *ottenere* l'oggetto in questione, e non ad evitarlo. Sono orientato positivamente verso qualcosa se cerco di ottenerla, mentre lo sono

negativamente se cerco di rifuggirla, evitarla, scongiurare il suo avvenimento. Il “positivamente” perciò, nel principio, non dice una particolare qualità dell’orientamento, bensì soltanto il suo *verso*. Tale orientamento poi, è diretto alle condizioni «fondamentali» dell’esistenza umana, dove “fondamentali”, specifica anche Metz, non è un sinonimo di “necessarie”. Una condizione necessaria della vita umana è semplicemente una condizione senza la quale non esisterebbe alcun tipo di vita umana. Così definito il suo carattere necessario, possiamo immaginare le più assurde e fantasiose condizioni necessarie senza le quali non esisteremmo su questo pianeta, come per esempio il fatto che nessun asteroide ci abbia fino ad oggi spazzato via uccidendoci tutti (Metz 2013, 226).

Le condizioni fondamentali dell’esistenza umana sono quelle che la *spiegano* nella sua complessità, che sono in misura principale la causa per cui è come è (variegata, creativa ecc.). Che nessun alieno ci abbia sterminato o anche, più ragionevolmente, che abbiamo sviluppato i pollici opponibili sono state condizioni necessarie per portarci agli attuali sviluppi, ma non fondamentali, nel senso che non riusciremmo a spiegarci e a descrivere correttamente perché siamo esattamente come siamo, se dovessimo ridurci a questo genere di fattori. In estrema sintesi, le condizioni fondamentali dell’esistenza umana sono, secondo Metz, le condizioni fondamentali «di *una persona umana vivente, della vita umana come un collettivo, e dell’ambiente in cui gli umani vivono*» (Metz 2013, 226), cioè tutto ciò che ha promosso lo sviluppo dell’essere umano come *persona*, la vita umana come vita *sociale*, e l’ambiente come luogo in speciale interazione con l’uomo.

Nello specifico, le condizioni fondamentali della vita umana *personale* sono la razionalità deliberativa e la “condivisione” (*sharing*, v. Metz 2010, 59-60). Ciò che fa di noi persone umane è la nostra capacità di decidere autonomamente e analizzando varie opzioni a nostra disposizione, d’un canto, e anche la costitutiva relazionalità che ci accompagna dal concepimento alla morte, dall’altro. Siamo esseri capaci di scegliere da soli come vivere, che genere di persona umana essere, e al contempo ci sviluppiamo in continua relazione di scambio con gli altri. Orientarsi positivamente verso queste condizioni significa promuoverle, conservarle, difenderle: lottare contro la dittatura, il colonialismo, difendere la libertà di pensiero e l’uguaglianza, ma anche fornire assistenza medica di modo che il paziente possa continuare a vivere autonomamente. È in questo modo che Metz spiega l’intuizione per cui l’azione morale è significativa: aiutare le

persone a preservare e/o articolare meglio la loro autonomia, e la loro libertà di associarsi con altre persone, è significativo perché la razionalità deliberativa e la condivisione sono elementi fondamentali, centrali di *ogni* vita umana.

Gli sforzi di Nelson Mandela per porre fine all'apartheid hanno conferito senso alla sua vita perché hanno restituito ai non-bianchi maggiore libertà sia di autodeterminazione, sia di condivisione:

I sistemi coloniali e di apartheid contro cui ha combattuto erano sostanzialmente forme di scissione, maniere di distruggere e altrimenti degradare vite. Per esempio, gli studenti erano obbligati a imparare l'Afrikaans e non era loro permesso usare le loro lingue native quando erano a scuola e quando comunicavano con pubblici ufficiali. Le culture tradizionali africane non erano semplicemente ignorate, bensì denigrate come inferiori agli stili di vita bianchi. Le persone erano razzialmente segregate non solo spazialmente, ma anche in termini di matrimonio..." (Metz 2013, 228).

Oltre a rendere conto del perché la condotta morale è fonte di senso, la teoria della fondamentalità spiega anche perché le amicizie e le relazioni romantiche vengano intuitivamente elencate tra le attività conferenti senso. Le amicizie e le relazioni romantiche sono centrali proprio perché centrale è l'elemento della condivisione nello sviluppo della nostra personalità. Anche crescere e prendersi cura di un figlio sarebbe un'attività fonte di senso per lo stesso motivo. Ciò che, nell'esperienza di molti genitori, dà una profonda sensazione di realizzazione è il rendersi conto di aver cresciuto un figlio *sano*, dove "sano" sembra intuitivamente significare al contempo autonomo e capace di coltivare relazioni sane, di inserirsi in contesti di condivisione.

Anche la riflessione che dà vita e promuove la ricerca scientifica ha l'aspetto della fondamentalità per quanto concerne l'esistenza della vita umana. La fondamentalità dell'attività conoscitiva risiede, secondo Metz, nella sua capacità di scovare, rintracciare o costruire elementi che spiegano molti altri elementi della realtà in cui viviamo, come per esempio «il DNA, la selezione naturale, la razionalità, la condivisione, la socializzazione, la personalità, la comunicazione, la devianza, il potere, la ricchezza, la guerra, il valore di scambio, la nevrosi» (Metz 2013, 229) ecc. Infine, l'esperienza estetica può risultare significativa, secondo la teoria della fondamentalità, solo quando riguarda caratteristiche della vita umana responsabili per molte altre caratteristiche. In questo modo, dice Metz, possiamo distinguere «un romanzo su temi come la moralità, la guerra,

la morte, l'amore, la famiglia» da uno «riguardante l'escrezione, o da un dipinto raffigurante la polvere» (230).

Alla luce dei *desiderata* concettuali guadagnati durante tutto il saggio, Metz propone poi una complessa, raffinata e lunga enunciazione della teoria della fundamentalità che suona come segue:

La vita di una persona umana è tanto più significativa quanto più essa, senza violare alcuni obblighi morali contro il sacrificio degradante, impiega la sua ragione e in modi che o orientano positivamente la razionalità verso condizioni fondamentali dell'esistenza umana, o la orientano negativamente verso ciò che le minaccia, di modo che parti peggiori della sua vita causino verso la fine parti migliori, per mezzo di un processo che produce una storia di vita convincente e idealmente originale; in aggiunta, il senso nella vita di una persona umana è ridotto quanto più è negativamente orientato verso condizioni fondamentali dell'esistenza umana o esibisce disvalore narrativo (Metz 2013, 235).

Vediamo di chiarire passo passo l'enunciato. La prima clausola morale contro il «sacrificio degradante» è un guadagno concettuale che Metz ricava durante la sua analisi degli oggettivismi consequenzialisti (Metz 2013, 189-193). La seconda novità rispetto alla formulazione sintetica è anche la possibilità di produrre senso orientandosi “negativamente” verso ciò che minaccia le condizioni fondamentali dell'esistenza umana. Perciò, per esempio, cercare di impedire che si sviluppino dinamiche psicologiche, sociali, storiche e politiche che pregiudicano l'esercizio autonomo della razionalità, la condivisione, la conoscenza, l'esperienza estetica<sup>55</sup> ecc.

La terza novità consiste nell'inserimento di una prospettiva “biografica”, che rende conto del fatto che un progresso da una situazione di sofferenza, inerzia o depressione a una situazione di sollievo o contentezza «in virtù della crescita personale o di qualche altro pattern che crea una storia di vita convincente che è originale» (235) ci sembra significativo. Se, per esempio, dopo un momento di inattività dovuto a un generale disorientamento comincio a impegnarmi in un lavoro o in un percorso di studio, ci sembra intuitivamente corretto stabilire che la mia vita abbia acquisito senso non solo in quanto orientata positivamente verso attività di valore, ma anche in quanto ha “superato” un

---

<sup>55</sup> In effetti l'esempio di Nelson Mandela sembrerebbe rientrare proprio in questa dinamica “negativa” della produzione del senso.

momento di vuotezza, magari grazie a un qualche evento peculiare o all'adozione di un'auto-narrazione motivazionalmente feconda.

La prima parte della conclusione del principio è una seconda clausola morale, per cui l'immoralità che pregiudica le condizioni fondamentali dell'esistenza umana riduce il senso nella vita («far saltare in aria la Sfinge, spargere rifiuti nucleari, sostenere emozioni e credenze sessiste e razziste, odiare gli altri [...], torturare gli altri per divertimento [...], diffondere disinformazione» 234). Come abbiamo visto precedentemente, è possibile pensare una condotta significativa ma immorale (v. p. 71, l'esempio di Gauguin, che venne meno ai suoi obblighi familiari per coltivare la sua arte). Questa seconda clausola dice invece che, quando l'immoralità non solo non è necessaria per la promozione delle condizioni fondamentali, ma anzi cerca di danneggiarle, riduce la significatività.

Infine, il senso si riduce quando una vita esibisce disvalore narrativo. Sul concreto significato di questo "disvalore" Metz ammette di non avere un resoconto chiaro e dettagliato. Si limita ad elencare una serie di possibilità, come «l'essere casuale, l'essere ripetitiva, il finire su una nota bassa o l'aver intenzione di replicare l'intera vita di un altro» (Metz 2013, 235). È una clausola che spiegherebbe bene perché, se pensiamo a una vita piatta e ripetitiva materialmente e spiritualmente, ci sembra che tale vita pecchi anche in significatività.

In conclusione lo stesso Metz sonda alcune possibili obiezioni alla sua teoria. Innanzitutto, la possibilità che la fundamentalità non sia un requisito *sufficiente* per la produzione del senso. Promuovere l'autonomia e la condivisione di altre persone donando del denaro di cui ci si può tranquillamente privare, apprendere che  $2+2=4$ , o leggere un romanzo rosa di bassa qualità sono attività riferite a condizioni fondamentali dell'esistenza umana, eppure non sembrano molto significative (Metz 2013, 236). Metz replica facendo notare che la sua teoria permette di pensare il significato per gradi, per cui è possibile pensare a queste attività come significative, ma non superlativamente significative. Un'azione di grande significato richiede «un rimodellamento *sostanziale* della propria intelligenza verso tale oggetto [una condizione fondamentale, n. mia]» (*Ibidem*). In ambito morale, un'attività è superlativamente significativa quando l'orientamento positivo del soggetto verso una condizione fondamentale comprende impegno, devozione, pianificazione, creatività, elaborazione personale ecc.

Caratteristiche che mancano nell'azione di chi dona soldi di cui può liberarsi senza averne noie, e sono invece presenti nell'azione di chi si dedica attivamente nel volontariato, rischiando anche la propria vita per garantire la libertà di altre persone. Nell'ambito della riflessione intellettuale, il senso superlativo è conferito dall'esercizio intenso delle proprie capacità intellettuali, e tale esercizio è mancante nella comprensione che  $2+2=4$  e simili. Infine, in ambito estetico, è superlativamente significativo produrre un'opera o fruire di un'opera che non solo ha come oggetto una condizione fondamentale dell'esistenza umana, ma che «sia anche rivelatrice riguardo ad essa» (237). È complicato stabilire quando un'opera è effettivamente rivelatrice e quando no, ma la presenza di *cliché*, stereotipi o frasi fatte è senza dubbio un indicatore rilevante della bassa qualità dell'opera<sup>56</sup>.

Altre obiezioni riguardano l'idea che la fundamentalità non sia neppure una condizione necessaria alla produzione del senso. Iddo Landau (2011, 509), commentando una versione precedente della teoria della fundamentalità (Metz 2011), avanza questa convinzione proprio facendo leva sull'esempio dell'asteroide fornito dallo stesso Metz (2011, 402; 2013, 226). Ricordiamo che, spiegando la differenza tra una condizione necessaria e una condizione fondamentale, l'autore aveva sostenuto che il fatto che un asteroide non abbia colpito la Terra distruggendola è una condizione necessaria per l'esistenza umana, ma non fondamentale. Da ciò però conseguirebbe che lo sforzo di scienziati e politici per scongiurare un'ipotetica letale collisione con un asteroide non sarebbe significativa, mentre intuitivamente il lavoro di coloro che avrebbero in questo modo salvato la razza umana ci sembrerebbe di grandissimo valore e significato.

Metz contro-argomenta sostenendo che la significatività della dinamica viene rintracciata proprio nell'avanzamento scientifico prodotto dagli scienziati nell'escogitare un modo per distruggere l'asteroide. Oppure, Metz sostiene che potremmo pensare il senso superlativo «in termini sia di un ampio incremento sia della prevenzione di un'ampia diminuzione» (2013, 237). L'autore non specifica ulteriormente questa possibilità (ampio incremento o diminuzione di che cosa?), che rende però necessario un

---

<sup>56</sup> Un'altra maniera di modellare la teoria della fundamentalità di modo da evitare questi controesempi sarebbe quella di aggiungere un requisito di "avanzamento" per distinguere casi di significatività da casi di grande significatività (Metz 2011, 404; 2013, 237). Alcuni autori in linea di principio d'accordo con Metz temono però che un tale requisito restringa eccessivamente la gittata interpretativa della teoria (v. Landau 2011, 507).

emendamento della sua teoria: se ammettiamo che lavorare per prevenire la collisione con l'asteroide produca senso, il concetto di fundamentalità vacilla. Significherebbe che la fundamentalità non è necessaria, e che andrebbe trovato un nuovo criterio per stabilire quando un oggetto, se obiettivo dell'orientamento positivo di un soggetto, contribuisca nel conferimento del senso.

Un'altra obiezione che Metz stesso presenta è che la sua teoria, avendo come oggetto le condizioni fondamentali dell'esistenza *umana*, lascerebbe inspiegata la significatività derivante dalla protezione degli animali, da quell'attivismo volto a preservare specie non umane da comportamenti che provocano la loro sofferenza. L'autore qui ammette che «l'unica maniera di risolvere questo problema sarebbe rivedere (FT<sub>3</sub>)<sup>57</sup> in qualche modo, ma non so bene come» (Metz 2013, 239). Una maniera sarebbe quella di considerare la fundamentalità dell'esistenza umana e animale, o della vita di organismi, o di unità organiche, immaginando delle gerarchie di complessità tra esseri nel mondo naturale che giustificerebbero diverse quantità di senso (*Ibidem*). Come è possibile vedere da questo breve sondaggio in parte effettuato dallo stesso Metz, a conferma della sua profondissima conoscenza delle varie sfumature del dibattito frutto di oltre un decennio di studi e pubblicazioni<sup>58</sup>, la formulazione della teoria della fundamentalità sembra solo il punto iniziale della costruzione di una solida teoria oggettivista del senso.

Contro la teoria di Metz è possibile, tuttavia, muovere l'obiezione centrale che i critici muovono alla prospettiva oggettivista in generale, colpendo lo stesso intento di pensare un piano oggettivo di valutazione del senso piuttosto che la teoria della fundamentalità nello specifico. L'obiezione è talvolta chiamata «problema della mancanza di connessione» (Svensson & Johansson 2022, 46-49), e in sintesi si fonda sull'intuizione per cui, qualsiasi attività svolgiamo, non può essere significativa se non abbiamo la sensazione che lo sia, se non abbiamo, cioè, atteggiamenti propositivi come l'assorbimento, l'entusiasmo, l'amore ecc. (rivedi il par. 1.2) nei confronti di quella attività. L'idea è che «mentre orientare la propria razionalità verso condizioni fondamentali dell'esistenza umana potrebbe aggiungere significato alla vita di coloro che

---

<sup>57</sup> Abbreviazione della terza formulazione della *Fundamentality Theory* (FT).

<sup>58</sup> Oltre un decennio fino al capolavoro del 2013 da cui abbiamo tratto la maggior parte della sua filosofia del senso nella vita, a cui va aggiunto quest'ultimo decennio in cui Metz ha continuato a pubblicare sul tema (lasciando sostanzialmente invariata la teoria della fundamentalità e dedicandosi a questioni più specifiche o applicative).

se ne interessano, non sembra aggiungerne alle vite di coloro che non se ne interessano» (Svensson & Johansson 2022, 49). Il coinvolgimento soggettivo è, per questi critici, *necessario* per la produzione del senso. La posizione dei soggettivisti, come abbiamo ampiamente visto, è basata sull'intuizione che il fenomeno del senso sia *essenzialmente* un fenomeno personale, che ha a che vedere con una serie di atteggiamenti e sensazioni del soggetto senza i quali non si può parlare di un'attività o una vita significativa. La teoria di Metz, come quella degli oggettivisti in generale, non soddisfa questo "requisito di connessione", o di "partecipazione". L'autore si è speso approfonditamente per mostrare come esistano altre intuizioni in base alle quali valutiamo come significative dinamiche in cui il soggetto non si sente coinvolto in quello che fa (ricordiamo l'esempio di un'ipotetica Maria Teresa che non si interessa della sua opera di volontariato, pp. 61-62; Metz 2013, 183-184). Il risultato è un conflitto di intuizioni che non trova alcuno spazio di verbalizzazione nella teorizzazione degli oggettivisti (e neanche in quella dei soggettivisti). Il punto di vista soggettivo, quello da cui ci viene spontaneo sostenere che un'attività che non ci interessa non può essere significativa per noi, è del tutto escluso da Metz, che non affronta mai direttamente le intuizioni ad esso correlate, ma rigetta le istanze soggettiviste semplicemente in virtù di altre intuizioni<sup>59</sup> che vengono favorite in maniera arbitraria.

Prendiamo come esempio, tra gli altri, la concezione del senso superlativo di Metz, per cui il soggetto, per aumentare *sensibilmente* il significato nella sua vita, non basta che sia orientato positivamente verso una condizione fondamentale, ma la sua intelligenza deve anche essere *sostanzialmente* rimodellata verso quella condizione. Perciò un'azione che conferisca un grande senso deve essere frutto di dedizione, applicazione della propria razionalità, creatività ecc. Un esempio che non soddisfa questo requisito, per Metz, è la donazione di denaro da parte di un soggetto molto ricco. In sé, l'azione è rapida, non richiede particolare applicazione, e se il benefattore è già ricco non sembra produrre particolare merito morale e grande significato. L'intuizione alla base di questa convinzione sembra la stessa che ispira il celebre episodio evangelico riportato da Marco, in cui Gesù siede osservando i suoi discepoli raccogliere le donazioni della folla e, vista

---

<sup>59</sup> Teniamo a mente che qui per "intuizioni" non intendiamo un sinonimo di "argomentazioni". Stiamo parlando delle intuizioni che sottendono le argomentazioni e le interpretazioni presentate nel dibattito, quella riserva intuitiva sulla base del quale si è costruito un *corpus* di esempi, all'interno del quale vediamo che non è stata ancora introdotta coerenza.

una «povera vedova» gettare due monete si alza e dice: «In verità vi dico: questa vedova ha gettato nel tesoro più di tutti gli altri. Poiché tutti hanno dato del loro superfluo, essa invece, nella sua povertà, vi ha messo tutto quello che aveva, tutto quanto aveva per vivere» (Mc 12, 38-44). Se da questa prospettiva il ragionamento sembra corretto, se sembra, cioè, corretto collegare la dedizione, la creatività, l'applicazione razionale, lo sforzo e il "sacrificio" al senso superlativo, da un'altra prospettiva il collegamento non sembra necessario.

Mettiamoci nei panni di chi quei soldi "superflui" li riceve. Pensiamo a quella semplice azione che è l'istituzione di borse di studio o di opere di volontariato da parte di fondazioni finanziate da imprenditori multimilionari. Per chi ne beneficia, questi sussidi cambiano intere vite: studenti che possono formarsi in Università piuttosto che essere costretti a cercarsi un lavoro dopo il diploma, senza rinunciare alla vita sociale e potendo permettersi (nel caso di fuori sede) di tornare a visitare la propria famiglia periodicamente. Nel caso di famiglie che versano in condizioni di estrema povertà, il finanziamento di qualsiasi associazione che assicuri cure mediche e vitto viene percepito come estremamente significativo da chi ne beneficia. Non mi riferisco qui all'intuizione che sia significativo il lavoro dei volontari (che è significativo proprio in virtù delle ragioni avanzate da Metz), ma la stessa donazione che lo rende possibile. Detto questo, non si tratta però di scavalcare l'intuizione di Metz con quest'altra<sup>60</sup>, ma appunto di segnalare che per la stessa dinamica abbiamo due propensioni di giudizio apparentemente contraddittorie. Andrebbe perciò creato un modello che renda conto di entrambe in maniera coerente, e la teoria della fundamentalità non sembra riuscire in questo compito.

Tale questione di intuizioni discordanti può venire poi allargata fino a costituirsi come problema di interculturalità, tema che gli oggettivisti tendono a sottovalutare e davanti al quale sembrano ermeneuticamente disarmati. Prendiamo come esempio indicativo la recensione al celebre saggio di Metz (2013) del filosofo giapponese Mino Kukita (2015), professore presso l'Università di Nagoya. L'elemento di principale critica evidenziato da Kukita è la parzialità occidentalista della concezione di fundamentalità in Metz. In ambito estetico, abbiamo visto come, secondo il filosofo statunitense, la produzione e fruizione di opere d'arte che più conferisce significato è quella riguardante *grandi* opere. Perché

---

<sup>60</sup> Questo modo di fare popolare nel dibattito tanto da una parte (oggettivisti) quanto dall'altra (soggettivisti) è arbitrario.

un'opera sia grande deve trattare di condizioni fondamentali della vita umana (moralità, morte, guerra, amore ecc.) ed essere in qualche misura illuminante. È proprio questa concezione di fundamentalità che Kukita trova non solo «arbitraria», bensì «anche semplicemente sbagliata» (2015, 211):

Per esempio, il più famoso e popolare componimento *haiku* (una forma di poesia tradizionale giapponese composta da diciassette sillabe) tratta semplicemente del suono di una rana che salta in uno stagno (“Antico stagno / una rana si tuffa / un suono d’acqua”). L’autore, Basho Matsuo, scrisse anche un *haiku* sull’urina di un cavallo (“Pulci, pidocchi / e un cavallo che urina / accanto al guanciale”). Secondo Metz, questi *haiku* non riguardano condizioni fondamentali dell’esistenza umana e, quindi, non passano come grande arte (2015, 211).

Ora, capiamo bene che, a meno che Metz non sia «insolente abbastanza da respingere questi esempi come non all’altezza della grande arte» (*Ibidem*), dovrà ammettendoli rivedere la sua teoria della fundamentalità risignificandone i concetti fondamentali. A quel punto però la stessa tassonomia del dibattito andrebbe risignificata, ma il termine “oggettivismo” cambierebbe così radicalmente di senso che sorge il dubbio se non sia meglio semplicemente accantonarlo<sup>61</sup>.

Vediamo sempre meglio, percorrendo questo dibattito, che non esiste davvero un corpo di intuizioni comuni né su che cosa sia fonte di senso né sulle caratteristiche del senso in quanto concetto. In tale contesto, più che per le sue argomentazioni (comunque validissime), la recensione di Kukita va valorizzata come una vera e propria *testimonianza*, la cui conclusione vale la pena di ripercorrere interamente:

Leggendo questo libro [ancora riferito a *Meaning in Life. An Analytic Study* (2013) di Metz] mi sono trovato con intuizioni e presupposti di base radicalmente diversi, tali da essere in disaccordo con Metz quasi ovunque nel libro. Perciò, se segui la tradizione analitica anglo-americana e non trovi alcuna difficoltà nelle intuizioni e nei presupposti di base su cui è costruita, puoi saltare ciò che segue e smettere di leggere questa recensione. Tuttavia, se sei interessato a ciò che pensano persone di un'altra cultura riguardo al senso nella vita, per favore continua a leggere il resto (Kukita 2015, 212).

Da qui parte una vera e propria invettiva contro Metz, e in generale contro la tradizione analitica. È l'intera prospettiva oggettivista<sup>62</sup> che Kukita rigetta, rifiutando l'idea che è

---

<sup>61</sup> Approfondirò ulteriormente questo aspetto nel prossimo capitolo.

<sup>62</sup> Kukita si riferisce in realtà alla tradizione analitica in generale, ma non tutti gli analitici credono esista uno standard oggettivo per valutare la significatività.

possibile valutare il senso nella vita delle persone secondo una misura oggettiva: «Protesterò contro chiunque altro, oltre a me, valuti la mia vita come significativa o non significativa in base a qualsiasi misura. Non voglio che nessuno giudichi la mia vita priva di significato» (*Ibidem*). La protesta può sembrare qui priva di valore argomentativo, ma solo se si concepisce la filosofia in maniera apolitica o asociale. Se si è convinti, cioè, che la teorizzazione filosofica sia una sorta di gioco accademico, e non anche un luogo dove è possibile discriminare e in maniera indiretta danneggiare (o migliorare) la vita sociale di un paese. Se si crede nella seconda ipotesi, è evidente che l'oggettivismo del senso nella vita risulta in un elitismo o in una teoria discriminatoria (nonostante le migliori intenzioni)<sup>63</sup>.

Metz potrebbe rispondere, e lo stesso Kukita lo anticipa, che «non è una questione di piacere o non piacere, di essere giusto o sbagliato. È un dato di fatto se la vita di qualcuno è significativa o no» (2015, 213). Ma quello dell'autore statunitense sarebbe un realismo naturalista che, secondo il filosofo giapponese, non ha giustificazioni:

Perlomeno, non ci ha ancora mostrato nulla che assomigli a prove che lo supportino [...] Inoltre, nel chiarire il concetto di senso nella vita, si appella alla 'somiglianza familiare', uno strumento inutile per una classificazione rigorosa, e tuttavia conveniente perché può essere usato in maniera arbitraria e *ad hoc* (*Ibidem*, ho riportato il concetto a p. 21).

Se poi i dati di fatto sono le intuizioni comuni (e almeno in questo dibattito lo sono), bisogna raccoglierle e ammetterle tutte. Kukita non crede che possiamo in ultima analisi giustificare le nostre intuizioni su questi temi, né rigettare quelle degli altri. Metz sembra invece marginalizzare «le intuizioni di coloro che non sono d'accordo con lui o con i suoi amici analitici con poca giustificazione quando non c'è alcuna prova che supporti l'ordine di superiorità tra intuizioni contraddittorie» (214). La recensione termina con una chiusa asperissima: «Se deve davvero essere un naturalista<sup>64</sup> [...] dovrebbe esaminare le sue

---

<sup>63</sup> Esiste una tradizione di autori che hanno tematizzato a fondo il legame strutturale tra violenza e oggettività o violenza e verità intesa come conformità a uno standard oggettivo: v. per esempio Richard Rorty, *Solidarietà o Oggettività?* («La tradizione della cultura occidentale che si impernia sulla nozione della ricerca della Verità [...] costituisce la più chiara esemplificazione del tentativo di reperire un senso nella propria esistenza spostando l'attenzione dalla solidarietà all'oggettività», [1985] 1994, 29-30), o tra gli altri i capitoli *La violenza della verità* e *La natura conservatrice del realismo* di Gianni Vattimo e Santiago Zabala («Violenza è il significato politico della verità, poiché la verità implica sempre una costrizione definitiva», 2011, 18).

<sup>64</sup> Qui Kukita non si riferisce al fatto che Metz sarebbe un naturalista del senso nella vita, per cui sarebbe possibile vivere significativamente in virtù di ciò che accade ed è disponibile nel mondo naturale. Il "naturalismo" qui è inteso in senso più ampio, come l'idea "realista" per cui i valori sarebbero dati di fatto.

intuizioni usando mezzi scientifici (statistici o neurologici) invece di favorire meramente il suo circolo analitico» (*Ibidem*).

L'obiezione sollevata da Kukita è perciò duplice: da una parte il filosofo giapponese denuncia la sterilità interculturale della teoria della fundamentalità, che appare decisamente sbilanciata verso la cultura occidentale, dall'altra denuncia il rischio di discriminazione insito in una visione oggettivista del senso che escluda arbitrariamente le intuizioni discordanti.

Che cosa risponderebbe Metz a simili accuse? Come abbiamo già accennato rapidamente (p. 10 n9), Metz risiede ormai da vent'anni nella repubblica del Sudafrica, e non si è sottratto alla feconda possibilità di venire in contatto con le filosofie del nuovo continente, anche su questo tema. Proprio nel 2020, presso il *South African Journal of Philosophy*, ha pubblicato un articolo dal titolo *African theories of meaning in life: A critical assesment*. Purtroppo, nel saggio non compaiono riferimenti alla sua teoria della fundamentalità, ma leggendo alcuni passaggi ci si fa l'idea che, seppure l'autore ogni tanto accenni a un «arricchimento culturale incrociato» auspicando una teoria «con risonanza globale» (2020, 114), sono per lui irrinunciabili alcune intuizioni tipicamente occidentali, attraverso le quali le tradizioni africane dovrebbero essere «integrate».

Intanto, già nelle prime pagine ci rendiamo conto che l'autore si è confrontato unicamente con opere filosofiche in lingua inglese pubblicate nel periodo 1984-2020, e che nel saggio non compaiono riferimenti alla questione linguistica che ogni incontro culturale inevitabilmente pone<sup>65</sup>. In aggiunta l'autore, straordinariamente, non rileva «alcuna discontinuità tra ciò che hanno avuto la tendenza a connotare loro riguardo alla questione e ciò che hanno connotato le loro controparti occidentali» e quindi si avvale «delle analisi del concetto di senso nella vita salienti nella recente filosofia anglo-americana sull'argomento» (*Ibidem*). Il saggio si sviluppa poi condensando le idee “africane” nella promozione della “comunità” e della “vitalità”, riformulandole in principi analitici («La vita di una persona umana è tanto più significativa, quando più essa si interessa della qualità di vita degli altri e condivide uno stile di vita con loro», 117)

---

<sup>65</sup> Uno sguardo più attento alla bibliografia rivela inoltre che tutte le pubblicazioni sono apparse in riviste in lingua inglese aventi sede nella maggior parte dei casi negli Stati Uniti, in Australia e in Gran Bretagna. Non compare neanche un riferimento alla letteratura africana, riferimenti centrali in generale nei dialoghi interculturali (ce lo ha mostrato Kukita con il controesempio dell'*haiku*), e soprattutto nella discussione di un tema (il senso nella vita) che “da sempre” non è solo appannaggio della filosofia.

piuttosto che lasciando che ci provochino nella loro alterità. Si intuisce che, se le premesse sono queste, il tentativo di Metz non ha uno spessore interculturale sufficiente.

Ne abbiamo la conferma definitiva verso la conclusione, quando leggiamo che le teorie “africane” sul senso non sono in grado di rendere conto del fatto che sia la «ragione teoretica [...] può essere una fonte di senso nella vita» (122), sia il «progresso» (123). Dopo aver ammesso che «sia la ragione teoretica sia il progresso sono caratteristicamente valori occidentali», Metz sottolinea che «ciò non significa che siano provinciali, così come dal fatto che la vitalità è particolarmente prominente nella tradizione africana non segue che non abbia rilevanza più ampia» (Metz 2020, 123). Eppure, e qui ritornano in mente le parole di Kukita, Metz non considera la possibilità che le teorie africane del senso non comportino questi valori perché non credano che essi siano tali. Perché non avrebbero, cioè, l’intuizione molto occidentale che siano fattori conferenti senso. L’autore statunitense ha sottolineato che le obiezioni sorte all’interno di una prospettiva occidentale «sembreranno *prima facie* convincenti per persone provenienti da una varietà di contesti culturali, inclusi molti filosofi contemporanei africani» (113).

Ma è proprio la reale possibilità contraria, che vi siano intuizioni diverse sullo stesso concetto, che ciascun autore deve affrontare nella teorizzazione, cercando o di spiegarle tutte con un resoconto unico (cosa che Metz non fa, sebbene dica di cercare una teoria per un *audience* globale), oppure di limitare la propria teoria a uno specifico contesto culturale. La teoria della fundamentalità sembra in questo poco feconda, tanto nel “compito” della teorizzazione interculturale quanto in quello di rendere conto di tutte le intuizioni sorte anche solo in contesto occidentale<sup>66</sup> (pensiamo ai presupposti dei soggettivisti).

Il percorso disegnato in questo capitolo è giunto a un’impasse nella teorizzazione. Da una parte abbiamo degli autori, i soggettivisti, che riescono a rendere ampiamente conto dell’intuizione che le attività conferiscono senso solo quando il soggetto si sente coinvolto, interessato, quando cioè ha degli atteggiamenti propositivi verso quell’attività.

---

<sup>66</sup> Anche nell’uso di questo termine bisogna essere cauti, specialmente in ambito filosofico-letterario. Si è parlato spesso (e magari anche a ragione) di un “canone” occidentale (Bloom 1994), ma occidentali sono anche quelle numerose e variegato correnti alternative dove la “razionalità” e il “progresso” non sono stati affatto considerati dei valori o delle certezze. Un teorico oggettivista che voglia costruire uno standard oggettivo di valutazione del senso nella vita *deve* tenere conto anche di intuizioni e narrazioni radicalmente diverse da quelle “di massa” o di moda, se non vuole produrre una teoria dalla gittata interpretativa molto limitata.

La forte convinzione che ispira i soggettivisti è che la mia vita non può essere significativa se penso e sento che non lo è, se mi dedico ad attività che per me non hanno alcun valore. L'intuizione comune a cui si fa riferimento è che il fenomeno del senso sia una *esperienza* personale, che si articola nelle forme dell'assorbimento, dell'interesse, dell'amore per quello che si fa e per le persone che ci circondano. È una prospettiva per mezzo della quale riusciamo a spiegare senza difficoltà perché, quando ci sentiamo annoiati, fiaccati o sensibilmente scoraggiati, a volte tendiamo a esprimere il nostro malessere dicendo che la nostra vita non ha senso.

Dall'altra parte abbiamo degli autori, gli oggettivisti, che riescono a rendere ampiamente conto dell'intuizione che alcune attività sono significative anche quando il soggetto che le compie non "crede" nell'importanza di quello che sta facendo, o non se ne interessa. La forte convinzione che ispira gli oggettivisti è che esistono una serie di attività (moralì, intellettuali, estetiche) che ci sembrano produrre senso anche quando chi vi si impegna non si sente particolarmente coinvolto. È una prospettiva per mezzo della quale riusciamo a spiegare facilmente la significatività di azioni e attività ad alto impatto politico-sociale e/o di elevato livello culturale.

Il punto forte di una prospettiva è il punto debole dell'altra. I soggettivisti non riescono a rendere conto dell'intuizione che alcune azioni possono sembrarci di grande significato anche se non c'è alcuna partecipazione soggettiva, e neanche del fatto che nel valutare ciò di cui interessarci ricorriamo a un concetto di valore (*worth*) che sembra impossibile ricondurre del tutto al soggetto senza provocarne uno snaturamento. Gli oggettivisti non riescono a rendere conto dell'intuizione che, in qualche modo, la componente soggettiva è determinante nell'interpretazione delle dinamiche del senso. Se un soggetto si sente alienato dalla propria vita, sconnesso, non conta quanto le sue azioni soddisfino (anche in maniera eccezionale) i requisiti di uno standard oggettivo del significato, se esso ha la percezione che la sua vita non abbia senso allora, in qualche modo, non ce l'ha<sup>67</sup>. In aggiunta, gli oggettivisti non sono fino ad ora riusciti a costruire uno standard oggettivo di riferimento competitivo a livello interculturale.

---

<sup>67</sup> Non si può negare la capacità che in questo campo l'*esperienza* dei soggetti ha di certificare la presenza del fenomeno. Una simile negazione verrebbe a patto di una limitazione significativa della capacità interpretativa della teoria.

Sebbene le teorie fin qui considerate offrano interessanti strumenti di comprensione del fenomeno del senso nella vita, abbiamo visto che il dibattito sembra essersi incagliato in uno stato aporetico. L'aporia risiederebbe nell'incapacità delle teorie di fornire un resoconto comprensivo di *tutte* le intuizioni apparse nel dibattito o, in alternativa, nella loro incapacità di rigettarne alcune. La mia convinzione è che tale stato aporetico sia una necessaria conseguenza dell'indebita *dicotomizzazione* della distinzione soggetto-oggetto, che ha fatto apparire come contraddittorie intuizioni che forse possono essere rese coerenti cambiando il quadro di riferimento. Approfondiremo questa idea nel prossimo capitolo, ma prima è necessario ripercorrere quella che, secondo questa ricostruzione dialettica più che storica, è il culmine del tentativo di rendere coerenti le intuizioni discordanti mantenendosi però all'interno di una teoria che metta al centro la contrapposizione soggetto-oggetto: le prospettive ibridiste.

### 2.3 Le prospettive ibridiste

Il cosiddetto “ibridismo” è una prospettiva sul senso nella vita per cui ciò che produce senso è la presenza di atteggiamenti propositivi rivolti verso progetti di valore (*worth*). L'idea è che non sia necessario *solo* il coinvolgimento soggettivo (soggettivismo), o *solo* il valore oggettivo dell'attività (oggettivismo), ma che siano *entrambi* requisiti necessari per la produzione del senso (ibridismo). In questo senso, benché la prospettiva si sia sviluppata più o meno contemporaneamente alle precedenti, è in qualche modo un loro risultato dialettico, un tentativo di superarne le mancanze. È la stessa Susan Wolf, la sostenitrice più celebre dell'ibridismo<sup>68</sup>, a “suggerire” questa interpretazione:

suggerisco che la mia prospettiva possa essere vista come una combinazione, o una saldatura, di altre due prospettive più popolari che spesso vengono offerte [...]. Innanzitutto c'è l'idea che non importa cosa fai della tua vita purché sia qualcosa che ami. Trova la tua passione. [...] In secondo luogo, viene spesso detto che per vivere una vita veramente soddisfacente, bisogna poter essere parte di “qualcosa di più grande di sé”. Sebbene pensi che il riferimento alla dimensione del gruppo [...] sia fuorviante, non è irragionevole intendere tale linguaggio metaforicamente, come un modo per indicare l'obiettivo di partecipare o contribuire a qualcosa il cui valore è *indipendente* da sé stessi (Wolf 2016a, 257).

---

<sup>68</sup> Nella sua ricostruzione Metz (2013, 182n) ne segnala molti altri, tra cui Joske ([1974] 2000, 286-289), Wiggins (1988), Munitz (1993, 84-85), Raz (2001, 10-40), Starkey (2006). Più recentemente v. anche Attoe (2022).

È proprio questo «metodo endoxico» (*Ibidem*), questo voler tenere assieme le due fondamentali eppure molto diverse intuizioni degli oggettivisti e dei soggettivisti, la ragione della grande popolarità della teoria di Wolf<sup>69</sup>. È in questo senso interessante notare come, sebbene ci sia un consenso comune nel chiamare la posizione di Wolf “ibridista”, gli oggettivisti tendano a elencare la sua teoria tra quelle oggettiviste (Metz 2013, 182; Politi 2019, 463), e i soggettivisti tra quelle soggettiviste (Svensson 2017, 53; Sumner 1996, 163n)<sup>70</sup>. Tale disaccordo tassonomico sembra essere prova del fatto che tanto gli oggettivisti quanto i soggettivisti riconoscono di sostenere teorie che hanno una certa familiarità con l’ibridismo.

All’interno della sua principale pubblicazione sul tema, *Meaning in Life and Why It Matters* (2010), Wolf sostiene una posizione che chiama «prospettiva dell’appagamento adeguato» (*Fitting Fulfillment View*, 25), che sarebbe una sintesi delle due precedenti proposte esaminate, la prospettiva dell’appagamento e la prospettiva “più- grande-di-sé” (*Fulfillment View* e “*Larger-than-Oneself*” *View*, 13-25). La prospettiva dell’appagamento è sostanzialmente una prospettiva soggettivista, così come la prospettiva del “più grande di sé” è sostanzialmente oggettivista ma, stranamente, Wolf non impiega questi termini, né compaiono nella sua trattazione riferimenti ad altri testi del dibattito.

Brevemente, la prospettiva dell’appagamento consiste nell’idea che ciò che riesce ad entusiasmarci, a “prenderci”, ciò che ci dà sensazioni di appagamento conferirebbe senso alla nostra vita. La posizione è rigettata a causa di un’obiezione tipicamente oggettivista: intuitivamente ci sembra che alcune attività abbiano valore oggettivo mentre altre no, e che se mi sento appagato grazie a un’attività futile non sto vivendo un’esperienza significativa. Il nostro interesse per una vita significativa non è, scrive Wolf, «un interesse per una vita che *si sente* in un certo modo, ma piuttosto un interesse per una vita che è in un certo modo» (32). La prospettiva “più-grande-di-sé” invece consiste nell’idea che impegnarci in un’attività che ha valore «indipendente da e che ha origine *fuori da sé*» (Wolf 2010, 19) conferirebbe senso alla nostra vita. Anche questa posizione è rigettata grazie a un’intuizione tipicamente soggettivista: ci sembra intuitivamente corretto

---

<sup>69</sup> Metz scrive che «La teoria di Wolf è [...] probabilmente la prospettiva più comunemente sostenuta punto tra i filosofi contemporanei che abbiano riflettuto sul senso nella vita» (Metz 2013, 182).

<sup>70</sup> Svensson e Sumner chiamano l’ibridismo “teoria soggettivista con un requisito di valore” (*subjectivist theory with a value requirement*).

sostenere che il soggetto, se non si interessa di ciò che fa, non è sufficiente che si impegni in qualcosa che ha valore oggettivo per descrivere la sua vita come significativa.

Da qui l'idea di una *Fitting Fulfillment View*, di una prospettiva che pone come requisito del senso un'attività oggettivamente di valore, svolgendo la quale il soggetto prova sensazioni di appagamento. Attraverso una formulazione divenuta in seguito celebre, Wolf sintetizza questa prospettiva dicendo che «il senso nella vita sorge quando l'attrazione soggettiva incontra l'attrattiva oggettiva» (2010, 26; ma l'espressione compare per la prima volta già in Wolf 1997b, 211). In questo modo, si offre una teoria in grado di valorizzare al contempo «il ruolo dell'amore, o dell'attrazione soggettiva» e anche «il ruolo del valore (*value*) oggettivo o del valere-la-pena (*worth*)» (Wolf 2010, 26).

Il secondo e ultimo capitolo del saggio è incentrato sulla problematizzazione del valore oggettivo<sup>71</sup>. Una volta stabilito che è necessaria una "attrattiva oggettiva", diventa necessario chiarire il criterio per decidere quali attività hanno sufficiente valore e quali invece no. È curioso che il tema in Wolf venga affrontato con un respiro totalmente diverso da quello di Metz (a cui Kukita, lo ricordiamo, ha rimproverato un ingiustificato realismo). Il primo problema da affrontare è sintetizzato in una domanda cruciale: «*Chi può dirlo? Chi può dire* quali progetti sono adatti (o valgono la pena o sono di valore) e quali no?» (Wolf 2010, 39). Il rischio è che la prospettiva di chiunque tenti di descrivere il contenuto di un piano oggettivo possa essere «di vedute ristrette o parziale» (*Ibidem*). La stessa Wolf riconosce che gli esempi che impiega riflettono i suoi «valori americani borghesi» (*Ibidem*), confermando che l'elitismo e il provincialismo sono derive possibili di qualsiasi teoria del senso che includa un requisito di valore indipendente dal soggetto.

La risposta dell'autrice è che nessuno in particolare stabilisce i criteri del valore oggettivo, che si tratta di una valutazione aperta a tutti che non richiede una particolare *expertise*. Non c'è una fonte di riferimento certa. Ogni soggetto ha delle intuizioni concernenti il senso della vita che si sono formate «durante l'infanzia, come risultato di una varietà di lezioni, esperienze e altre influenze culturali» (40). Esse sono poi messe alla prova ed eventualmente trasformate da nuove esperienze di carattere sociale e culturale, e dalla personale elaborazione post-intuitiva che ne fa la nostra singolare

---

<sup>71</sup> Non appare invece nessun particolare approfondimento della parte soggettiva dell'esperienza del senso.

intelligenza. Questa continua ricerca è per Wolf strutturalmente infinita, sia perché siamo fallibili nella formulazione di giudizi di valore, sia perché i valori stessi cambiano e si evolvono nel tempo<sup>72</sup>. La mancanza di una «autorità finale», secondo Wolf, non pregiudica irrimediabilmente il concetto di valore oggettivo, a patto che si sappia di poter fornire solo una risposta «parziale, incerta e impermanente» (Wolf 2010, 40).

E se invece la constatazione che manca un'autorità di riferimento e che è impossibile stabilire criteri di oggettività del valore certi, fosse un indizio dell'effettiva *inesistenza* del valore oggettivo? Questo è un secondo problema riconosciuto da Wolf. Che cosa si intende dire esattamente quando si sostiene che qualcosa è *oggettivamente* di valore? In genere l'oggettività è intesa come la caratteristica che il valore ha di essere tale da una prospettiva imparziale, e non semplicemente da una prospettiva particolare di questo soggetto o di quest'altro. Il bene che c'è nell'aiutare gli altri avrebbe perciò valore oggettivo nel senso che non ha valore solo per me e dalla mia personale prospettiva, bensì anche da una prospettiva imparziale e indipendente dalla mia. Naturalmente questa caratterizzazione "tradizionale" non fa altro che rinviare la domanda un po' più in là: che cos'è l'imparzialità? In che modo dobbiamo pensare l'esistenza di valori indipendenti dal soggetto? Wolf ammette di non avere a disposizione nessuna spiegazione del valore non-soggettivo che la soddisfi (45). Alcuni pensano che il requisito di indipendenza dal soggetto legato all'oggettività vada inteso in senso intersoggettivo, per cui qualcosa avrebbe valore oggettivo quando ha valore per una comunità di soggetti e non solo per me. Ma sembra una posizione problematica, perché «se il fatto che un individuo dia valore a qualcosa non è sufficiente a dare alla cosa valore reale, è difficile capire perché l'approvazione di un gruppo dovrebbe avere maggior peso» (46).

Altri filosofi avanzano spiegazioni che collegano il valore alla valutazione di un individuo o di un gruppo idealizzato. Ciò che ha valore oggettivo sarebbe in base a queste teorie ciò che è valutato come tale non da un soggetto o un gruppo qualunque, ma da un soggetto o un gruppo sufficientemente razionale, perspicace, sensibile e ben informato.

---

<sup>72</sup> A riferimento di questa idea Wolf riporta in nota una citazione da un'importante pubblicazione di Joseph Raz dedicata al tema, *La pratica del valore* (2003): «Come le forme d'arte, le relazioni sociali e le strutture politiche sono create da pratiche sociali [...] così le loro virtù distintive e le loro forme di eccellenza dipendono da pratiche sociali che le creano e le sostengono. In questi casi, sembrerebbe che non solo l'accesso a questi valori, ma i valori stessi sorgano con le forme sociali che rendono la loro istanziazione possibile» (Raz 2003, 33; cit. in Wolf 2010, 40n). Cfr. anche la trattazione di Wiggins (1987).

Anche questa posizione appare come problematica. In primo luogo perché in tali teorie il criterio di oggettività risiede sostanzialmente nella capacità di un'attività o di un oggetto di provocare risposte specifiche in uno specifico tipo di individuo, e questo punto andrebbe ulteriormente spiegato e argomentato. In secondo luogo perché non è chiaro «perché la capacità di un oggetto di essere valorizzato da un individuo immaginario dovrebbe rendere l'oggetto di valore (*valuable*) mentre il suo reale essere valorizzato da me o dai miei amici, o dai miei connazionali no» (*Ibidem*).

Per Wolf la ricerca di una spiegazione dell'oggettività del valore è ancora «uno dei problemi irrisolti della filosofia» (2010, 47), motivo per il quale è doveroso essere prudenti al momento di stabilire quali attività possano essere oggettivamente di valore e quali no.

La prospettiva ibridista di Wolf è stata ampiamente discussa, tanto dai soggettivisti quanto dagli oggettivisti. Nello stesso volume di Wolf (2010) appaiono allegati alcuni commenti. Quelli della filosofa Nomy Arpaly (2010) e dello psicologo Jonathan Haidt (2010) mettono in dubbio la necessità del requisito del valore oggettivo incluso nella *Fitting Fulfillment view* wolfiana. Arpaly sostiene che l'intuizione per cui non si possa vivere significativamente svolgendo attività futili (intuizione difesa e sviluppata tanto da ibridisti come Wolf quanto dagli oggettivisti) è perfettamente spiegabile senza ricorrere al requisito di valore oggettivo. L'autrice prende in considerazione un esempio proposto dalla stessa Wolf, quello di una persona che sia convinta di condurre una vita significativa semplicemente perché si prende cura del suo pesciolino rosso, che è la cosa di cui in assoluto si interessa di più (Wolf 2010, 16). Intanto, Arpaly fa notare che una persona del genere non esiste o, meglio, che è estremamente rara. Si capisce che tale osservazione ha un valore contro-argomentativo parziale, in quanto può soltanto ridurre la portata dell'obiezione, ma non squalificarla<sup>73</sup>. Un modello teorico dev'essere in grado di funzionare efficientemente nell'analisi di qualsiasi caso anche solo *possibile*. L'autrice però aggiunge che l'intuizione della futilità di una vita incentrata sulla cura di un pesciolino rosso non è un indizio della necessità di un requisito di valore oggettivo, bensì un indizio della possibilità di sbagliarsi, ma non sull'*effettivo* valore di qualcosa quanto sui *fatti* ad essa collegati:

---

<sup>73</sup> Rivedi le osservazioni analoghe proposte da Svensson che ho riportato a p. 65.

è perché sono illusi. Lascia perdere i valori assoluti: sono illusi sui fatti. Cioè, dicono cose come: «Hey guarda, il mio pesce rosso sa quando sto parlando di lui», oppure: «Nessuno mi capisce tranne il mio gatto». Queste affermazioni contraddicono quanto sappiamo riguardo i cervelli dei gatti e dei pesci (Arpaly 2010, 87).

L'idea di Arpaly è che a volte le sensazioni di significatività sono basate sulla credenza che nel mondo esista un certo stato di cose che, *in realtà*, non esiste<sup>74</sup>. In conclusione, l'autrice afferma che è comunque possibile pensare che una vita totalmente assorbita dalla cura di un pesciolino rosso sia significativa, in determinati contesti:

Prendiamo la vita di un bambino ritardato<sup>75</sup>, che vive in un istituto, che improvvisamente sviluppa una passione per i pesciolini rossi dopo averli visti in televisione. Con aiuto ed immenso sforzo da parte sua, riesce ad imparare come mantenere il suo pesce rosso, e tale successo (*achievement*) lo fa saltare di gioia. Lo staff, comparandolo ai suoi pari che non fanno nient'altro che sonnecchiare davanti alla TV, potrebbero desiderare che gli altri trovino progetti significativi per loro stessi [...]. Prendersi cura di un pesce rosso può dare a un bambino soddisfazione (*fulfillment*), perché gli dà ciò che non può dare a un adulto (Arpaly 2010, 88-89).

Il genere di esempi di cui il suddetto è un'istanza<sup>76</sup> sembra indicare che le possibilità della significatività sono numerose, e ciò rende ancora più difficile la teorizzazione di un piano oggettivo di valore che le catturi tutte.

Haidt riprende invece i problemi nella teorizzazione del valore oggettivo che la stessa Wolf ha evidenziato, avanzando però la convinzione che non siano risolvibili. Sottolinea inoltre che, quando Wolf indica come oggettivamente di valore (*worthwhile*) attività come l'impegnarsi in politica o in opere di volontariato, dedicarsi all'arte, sviluppare il proprio potenziale, parte da presupposti persino «più ristretti» dei “valori borghesi americani” riconosciuti dall'autrice come suo immediato punto di riferimento: «sono valori borghesi americani *politicamente liberal*» (Haidt 2010, 96). Infine, Haidt sostiene che Wolf non abbia davvero bisogno di un requisito di valore oggettivo per la sua teoria, sospettando che la filosofa pensi il contrario per timore che altrimenti «il relativismo del senso prevarrà» (*Ibidem*).

---

<sup>74</sup> Sebbene la posizione non sia chiarita ulteriormente, a prima vista sembra presentarsi come una forma di soggettivismo stato-del-mondo (rivedi pp. 62-63).

<sup>75</sup> (*Sic!*).

<sup>76</sup> Rivedi anche l'esempio che ho proposto a p. 66.

Nel capitolo conclusivo dedicato alla replica, piuttosto che fornire controargomentazioni per respingere il soggettivismo di Haidt e quello di Arpaly, Wolf sostiene che le loro osservazioni «suggeriscono una diversa possibile relazione tra gli oggetti delle attrazioni soggettive delle persone e il loro valore oggettivo che è almeno altrettanto importante» (2010, 128). La relazione alternativa sarebbe l'*interdipendenza* tra interesse soggettivo e valore oggettivo:

Anche se l'oggetto su cui l'attenzione è concentrata è inizialmente di nessun particolare valore, coloro che cominciano ad impegnarsi con esso potrebbero costruirci attorno una rete di attività di valore, comprendenti lo sviluppo e l'esercizio di abilità (la realizzazione del proprio potenziale umano) e la fioritura e il rafforzamento delle relazioni umane positive (128-129).

L'esempio a cui Wolf pensa immediatamente è l'invenzione e la massificazione di alcuni sport: «non c'è niente di speciale valore in un gruppo che corre in giro, cercando di lanciare una palla in un canestro», e tuttavia «fornisce un'opportunità per la coltivazione e l'esercizio di abilità e virtù, per la costruzione di relazioni, e per la comunione che nasce dall'entusiasmo e dall'immersione in un'attività condivisa» (*Ibidem*). Insomma, il valore di alcune attività «è emerso *dagli* interessi e dagli impegni di persone che furono attratte da esse» o che accettarono le restrizioni, le regole e le pratiche inventate per queste attività «semplicemente per divertimento o sfida» (*Ibidem*).

Questa idea che il valore possa sorgere da un poligono di interazioni tra soggetti e lo stesso oggetto è la base per il riconoscimento dell'esistenza di un vero e proprio «continuum del valore lungo il quale possono giacere un'attività o un oggetto» (2010, 130). Il continuum non è inteso come una misura fissa in cui gerarchizzare il valore oggettivo di un'attività rispetto ad altre, ma piuttosto una scala unica per ogni attività che, in una sua formulazione perfettamente compiuta e quindi impossibile, mostra come il suo valore vari in base a fattori contestuali. Prendiamo per esempio lo sport del tennis. Qualora fosse un nostro hobby, avrebbe un tot di valore. Ragionevolmente, se invece di seguire lezioni individuali seguissi lezioni di gruppo, l'attività potrebbe avere ancora maggior valore perché sarebbe l'occasione per me di fare nuove amicizie o aumentare il carattere di "sfida" del mio hobby. Se il tennis fosse invece il mio lavoro, ricoprirebbe un posto ancora più alto nel continuum, e se arrivassi tra i primi cento al mondo in tale sport avrebbe un valore superlativo.

L'idea di un continuum del valore aggiunge flessibilità e ampiezza interpretativa all'ibridismo di Wolf, perché non fa altro che squalificare la dicotomia sì / no nella valutazione del valore oggettivo di un'attività, introducendo invece la dipendenza *anche* da fattori contestuali e strumentali. Perciò, prendersi cura di un pesciolino rosso, anche se non ha valore intrinsecamente, può avere valore strumentalmente, cioè in quanto può essere un'occasione, per esempio, per coltivare amicizie o per sviluppare le proprie capacità, o arricchire una vita vuota per via di limiti cognitivi (attività che invece hanno intrinsecamente valore). In altre parole, anche se alcune attività non sono in sé oggettivamente di valore, lo diventano in quanto forniscono «un'opportunità per molto di ciò che ha valore» (128).

È evidente già ad una prima lettura quanto le intuizioni contenute nella replica di Wolf arricchiscano la sua teoria; ed è sorprendente che nessuno, tanto tra gli autori protagonisti del dibattito quanto tra i meno influenti, che abbia citato la filosofa ha riportato e commentato anche queste osservazioni (limitandosi invece a citare il primo capitolo del libro). È altrettanto sorprendente che la stessa Wolf non sia poi ritornata sull'argomento, e l'idea del continuum del valore non compare in una pubblicazione successiva sul tema, in cui la filosofa ripresenta la sua idea senza alcuna modifica rispetto alla pubblicazione del 2010 (Cfr. Wolf 2016a). La scelta di Wolf è comunque comprensibile considerato che, nella sua interpretazione:

Nonostante Haidt e Arpaly abbiano offerto i loro esempi [...] come sfide all'idea che la significatività abbia bisogno di essere intesa come essenzialmente connessa al valore oggettivo, io credo che i loro esempi offrano suggerimenti su dove il valore oggettivo potrebbe essere trovato e su come può emergere (Wolf 2010, 130).

Ma un'analisi più approfondita rivela sia che la replica di Wolf contiene ulteriori indizi di incoerenza con la formulazione standard contenuta nel primo capitolo, sia che il continuum del valore non risolve del tutto il problema dell'elitismo.

Sul primo punto, ricordiamo che Wolf<sup>77</sup>, nell'articolare la sua concezione del valore oggettivo, aveva rigettato l'interpretazione inter-soggettivista affermando che «se il fatto che un individuo dia valore a qualcosa non è sufficiente a dare alla cosa valore reale, è difficile capire perché l'approvazione di un gruppo dovrebbe avere maggior peso» (2010,

---

<sup>77</sup> Rivedi p. 95.

46). Tuttavia, già nel primo capitolo era rintracciabile un indizio di possibile incoerenza su questo punto:

La mia inclinazione è di essere generosa nelle mie convinzioni riguardo che cosa sia di valore nel senso richiesto per qualificarsi come potenziale contribuente al senso. Suppongo che quasi tutto ciò che un significativo numero di persone ha *preso (taken)* per avente valore (*valuable*) per un lungo periodo di tempo abbia valore (47).

Alcuni autori hanno dedotto da questo passo che la posizione di Wolf sarebbe in realtà una forma di inter-soggettivismo (Calhoun 2018, 21n; Politi 2019, 464). Altri indizi che a prima vista confermerebbero questa interpretazione appaiono nella replica alla fine del volume, con l'idea che «Man mano che un'attività o pratica guadagna riconoscimento e popolarità, man mano che si sviluppano tradizioni e vi si organizzano attorno gruppi, le opportunità per attività di valore che la coinvolgono si moltiplicano» (Wolf 2010, 129).

La mia idea è che tali sospetti, benché legittimi, siano in ultima analisi infondati. Riprendiamo la citazione del primo capitolo che ho riportato alla pagina precedente, quando Wolf scrive che suppone che tutto ciò che per un lungo periodo di tempo è stato considerato di valore da molte persone ha oggettivamente valore. L'autrice qui sta dicendo *non* che certe attività hanno valore *perché* tali sono considerate da molte persone, bensì che è *molto probabile* che abbiano valore (*perché* hanno un fattore *x* ancora sconosciuto a Wolf) se molte persone pensano che ce l'abbiano<sup>78</sup>. È come dire che è molto probabile che, ogni volta che la lancetta di un barometro si abbassa, arrivi una tempesta.<sup>79</sup> Non starei dicendo che l'abbassamento della lancetta del barometro è la *spiegazione* della tempesta, sto semplicemente dicendo che c'è una correlazione statistica. Allo stesso modo l'accordo intersoggettivo è statisticamente un *indizio* della presenza di valore oggettivo (per Wolf), non la sua *causa* o più in generale la sua *spiegazione*. Questa interpretazione

---

<sup>78</sup> Verso la conclusione del suo contributo Politi ventila questa ipotesi interpretativa, ma poi rimane ambiguo sulla sua valutazione al riguardo, scrivendo semplicemente che «a meno che Wolf non fornisca un'altra definizione di ciò che conta come oggettivamente di valore, tutto ciò che ci rimane è l'intersoggettivismo» (2019, 466), non si capisce se con l'intento di confermare l'accusa di inter-soggettivismo, o semplicemente denunciare la carenza di contenuto della definizione wolfiana di valore oggettivo.

<sup>79</sup> Si tratta di un esempio di Sylvain Bromberger (1966) divenuto classico, in ambito di filosofia della scienza, proprio nel dibattito sviluppatosi nella seconda metà del Novecento su che cosa sia una spiegazione. L'esempio pone il problema della cosiddetta *asimmetria* della spiegazione, cioè l'idea per cui se un fattore *x* spiega l'occorrenza di un fenomeno *y*, non sempre è vero il contrario. L'arrivo di una tempesta *spiega* l'abbassamento della lancetta del barometro (o meglio, è l'abbassamento della pressione che lo spiega), ma l'abbassamento della lancetta del barometro non *spiega* l'arrivo della tempesta (e nemmeno l'abbassamento della pressione). Per una sintetica introduzione al dibattito v. G. R. Mayes (2001).

rende coerente tale passaggio del testo di Wolf con quello, nella pagina immediatamente precedente, in cui nega che l'approvazione di una molteplicità di persone possa conferire valore a qualcosa (46).

Per quanto riguarda le osservazioni aggiuntive contenute nella replica, ciò che l'autrice sostiene è che il coinvolgimento di più persone in un'attività, sebbene non la renda oggettivamente di valore, può renderla «occasione» o «opportunità» per attività oggettivamente di valore. Non è il valore oggettivo ad emergere dagli interessi comuni delle persone, bensì il valore *strumentale*. In sé alcune attività, come gli sport, se non ricoprissero il ruolo che hanno nella nostra cultura, non avrebbero valore (quindi non hanno valore oggettivo). Tuttavia, diventando a causa dell'impegno di più persone occasione per «la coltivazione e l'esercizio di abilità e virtù, per la costruzione di relazioni [attività che hanno valore oggettivo per Wolf, n. mia]» (2010, 128), acquisiscono valore derivato o strumentale.

Anche se l'accusa di inter-soggettivismo non centra il bersaglio, è comunque un sintomo che certifica la grave carenza di definizione dello status del valore oggettivo nella teoria di Wolf, i cui caratteri vengono sviluppati con un metodo negativo, proprio perché la stessa autrice ammette di non avere «alcuna spiegazione positiva» (45) che la soddisfi.

L'obiezione che invece rimane solida sembra essere quella di Arpaly e Haidt, che altri soggettivisti hanno sviluppato e chiamato «problema dell'esclusivismo»<sup>80</sup> (Svensson 2017; Svensson & Johansson 2022). Il continuum del valore ipotizzato da Wolf non fa altro che ampliare le possibilità disponibili agli individui per entrare in contatto con ciò che ha valore oggettivo, ma non offre una spiegazione dell'intuizione principale che ispira i soggettivisti: l'idea che, se un'attività priva di valore oggettivo è importante per me, se me ne interessa allora può rendere significativa la mia vita.

Wolf è disposta ad accettare che incentrare la propria vita sulla cura di un pesciolino rosso possa conferire significato, se si prova entusiasmo a farlo (componente soggettiva) e *se si è cognitivamente limitati*. Perché è la limitatezza cognitiva del bambino nell'esempio di Arpaly che, secondo Wolf, rende l'attività indirettamente di valore in quanto arricchisce la vita del bambino e sviluppa le sue capacità (ecco il valore oggettivo). Ma se fosse un adulto a prendersi cura del pesciolino rosso, poiché non potrebbe

---

<sup>80</sup> O dell'«elitismo», termine però già impiegato da Wolf.

sviluppare le proprie capacità con una attività così semplice e poiché, incentrandosi sulla cura del pesce, impoverirebbe la sua vita piuttosto che arricchirla, allora non vivrebbe significativamente.

Una parte delle nostre intuizioni sul senso ci indicherebbero che Wolf ha ragione, che sarebbe futile concentrare buona parte della propria giornata in un'attività del genere, ma un'altra parte delle nostre intuizioni spingerebbero sul fatto che, se un soggetto si sente entusiasta, soddisfatto, profondamente realizzato da un'attività tanto da non accusare sintomi di insensatezza, allora la sua vita è significativa<sup>81</sup>. Se Wolf riesce a rendere conto del primo genere di intuizione (come anche gli oggettivisti), non riesce a rendere conto della seconda. E qui, ripeto, si tratta di tenere presente e assieme tutte le intuizioni apparse nel dibattito, a meno che non si abbiano ragioni per squalificarne qualcuna.

La teoria di Wolf è stata poi criticata anche dagli oggettivisti. L'ibridismo, pur avendo una componente soggettiva forte, riesce ad ovviare all'obiezione delle attività futili attraverso l'introduzione di una componente oggettiva. Tuttavia, per il fatto stesso di includere un requisito di attrazione soggettiva, lascia il fianco scoperto all'obiezione della non necessità di questo requisito. Tale obiezione, lo ricordiamo, si basa su quei casi in cui l'azione di un soggetto ci sembra intuitivamente significativa anche se il soggetto non se ne interessa. Thaddeus Metz ha fornito due esempi divenuti classici a questo proposito: quello di una ipotetica Madre Teresa che avrebbe condotto una vita significativa anche se avesse aiutato i bisognosi *senza* che ciò la facesse sentire soddisfatta, assorbita, coinvolta e così via; e quello di un ricercatore medico che, scoprendo una cura per il cancro, avrebbe svolto un lavoro significativo anche se lo avesse annoiato (Metz 2013, 183-184; Metz 2002, 797; riportati in questo testo rispettivamente alle pp. 61-62 e 62-63).

Un'altra obiezione mossa da Metz è che la componente oggettiva, tanto nell'ibridismo di Wolf quanto in quello di altri autori, è «vaga, troppo vaga» (2013, 184). Non è chiaro che cosa l'autrice voglia significare con le espressioni “oggettivamente attraente” o “progetto di valore”. Mentre Wolf ha motivato tale vaghezza, lo abbiamo visto, sostenendo di non avere a disposizione nessuna teoria del valore oggettivo, altri autori l'hanno motivata sostenendo che le attività di valore oggettivo sono tanto numerose e

---

<sup>81</sup> Questa interpretazione dell'intuizione alla base dei soggettivismi è più coerente con i soggettivismi più radicali di Taylor e Frankfurt, piuttosto che con la posizione più recente di Svensson e i commenti di Arpaly e Haidt.

variegata da non poter essere ridotte ad uno o a pochi principi (Dworkin 2000, 237-284; Kekes 2000; Schmidtz 2001). Sebbene la vaghezza di un *account* possa certamente essere un difetto o una mancanza, non è però chiaro che possa essere un'obiezione valida per rigettarlo (come pensa invece Metz). L'ibridismo è in sintesi una prospettiva che sostiene che, quando pensiamo al senso nella vita, facciamo riferimento tanto a un elemento di coinvolgimento soggettivo quanto a un elemento di valore oggettivo. Un'obiezione all'ibridismo è la negazione della necessità di uno di queste due componenti o della necessità della loro compresenza. La vaghezza di una posizione, invece, indica soltanto che essa ha bisogno di ulteriore approfondimento.

Riepilogando, Wolf (e gli ibridisti in generale) ha il merito di aver segnalato la necessità di rendere conto di entrambe le principali intuizioni apparse nel dibattito. Parte dal presupposto (caro ai soggettivisti) per cui la significatività sia essenzialmente un'esperienza di realizzazione, di assorbimento o di peculiare soddisfazione del soggetto. Ma non rinuncia neanche al presupposto (fondamentale per gli oggettivisti) per cui impegnarsi in un'attività oggettivamente di valore conferisce senso indipendentemente dalla qualità del coinvolgimento del soggetto. Un ulteriore merito di Wolf è quello di aver introdotto (seppur *in nuce*) alcune considerazioni di carattere *storico* nella problematizzazione del concetto di valore. L'esempio dell'invenzione degli sport, dello sviluppo di alcune forme d'arte (Wolf 2010, 129), l'idea che i valori possano cambiare nel tempo. Importante è anche, a questo proposito, l'ammissione da parte della stessa autrice di impiegare esempi di significatività inevitabilmente ispirati dai suoi valori "americani borghesi". Riconoscendo la sua posizione di donna occidentale conferma di essere quanto meno cosciente del problema dell'interculturalità. Anche se non è possibile trovare alcuno strumento concreto nella teoria wolfiana per affrontare questo tema, la vaghezza della sua spiegazione del valore oggettivo ha perlomeno il merito di non escluderlo a priori (come in Metz).

Pur avendo molti meriti, tuttavia, l'ibridismo si rivela più inadeguato delle altre prospettive a rendere conto del senso nella vita, proprio in quanto è sensibile a tutti e due i generi di obiezioni comparsi nel dibattito. I soggettivisti la accusano di avere un elemento oggettivo di troppo, e gli oggettivisti al contrario la accusano di avere un elemento soggettivo di troppo. Ironicamente, la teoria che doveva risolvere i problemi del soggettivismo e dell'oggettivismo tenendo assieme le loro intuizioni, è finita per essere

la teoria sensibile al maggior numero di critiche. Eppure, si ricorda, l'ibridismo è di gran lunga la teoria più popolare nel dibattito. Come si spiega questa coesistenza paradossale tra modesto livello di validità della teoria e alto livello di popolarità?

La mia convinzione è che la sua popolarità non sia collegata ai suoi meriti teoretici quanto (come si diceva in apertura del paragrafo) alla largamente condivisa approvazione per un metodo "endoxico" che renda conto dell'intuizione per cui, *in qualche modo*, tanto una componente soggettiva quanto una componente oggettiva sono necessarie per il fenomeno del senso nella vita. La strada, in questo senso, sembra essere quella giusta. Tuttavia, la prospettiva ibridista sembra fallire nel fornire una teoria capace di superare le difficoltà delle teorie rivali, e le intuizioni apparentemente discordanti che ispirano il dibattito non riescono a trovare neanche in questo tentativo di sintesi la loro necessaria armonizzazione.

## Capitolo terzo

### UNA PROSPETTIVA PLURIDIMENSIONALE

*La preoccupazione di fondo è di avere qualcosa da dire a favore del nostro essere in vita, o del nostro avere una vita che, nel tempo, ha i contenuti che ha, dove coloro per cui qualcosa deve essere dicibile potremmo essere noi stessi, un osservatore ideale, membri della stessa cultura, o Dio. “Significativo” è il concetto di qualsiasi cosa rimandi a questa preoccupazione giustificativa.*

CHESHIRE CALHOUN

#### *3.1 La deep dissatisfaction. Diagnosi di un'aporia*

La ricostruzione proposta nel precedente capitolo sembra indicare che il dibattito sul senso nella vita si sia incagliato in uno stato aporetico. Abbiamo visto che ogni teoria riesce ad interpretare efficacemente alcuni aspetti della nostra esperienza del senso, ma non altri che pure consideriamo centrali. Nessuno degli approcci tradizionali al tema sembra essere in grado di rispondere in maniera convincente alle obiezioni presentate dai critici. In questo contesto piuttosto scoraggiante, alcune recenti considerazioni della filosofa statunitense Cheshire Calhoun (2022) e alcune osservazioni dello stesso Frans Svensson (2017) sembrano aprire il campo a nuove possibilità.

Nel 2018, nel saggio *Doing Valuable Time. The Present, the Future and Meaningful Living*, Calhoun aveva presentato una teoria soggettivista chiamata “concezione della prospettiva normativa” (*normative outlook conception*, 2018, 32-33), raccogliendo i suoi studi compiuti negli anni precedenti (Calhoun 2011, 2015, 2017). Sebbene avesse già presentato in tale opera alcune riflessioni illuminanti, ritengo che il recente saggio *Theorizing About Meaning in Life* (2022), pubblicato presso il *Journal of Philosophy of Life* costituisca un possibile punto di svolta del dibattito.

L'analisi della filosofia si apre con la constatazione (a cui siamo appunto arrivati anche noi) che sia «sorprendentemente difficile» (1) costruire una teoria del senso che non lasci insoddisfatti moltissimi altri autori. A questo punto, piuttosto che tentare di fornire una nuova teoria utilizzando gli strumenti concettuali apparsi nel dibattito, «potrebbe essere utile quindi, fare un passo indietro [...] e chiedersi perché sorgano insoddisfazioni così profonde» (Calhoun 2022, 1).

Quando, nel testo, Calhoun parla di «insoddisfazione profonda» (*deep dissatisfaction*), impiega un'espressione a cui dà un significato tecnico molto preciso. Mentre è normale che in un dibattito alcune teorie suscitino insoddisfazione perché considerate inadeguate o imprecise, risulta invece anomalo che una teoria, pur essendo proposta come una spiegazione di X, venga accusata di star tematizzando qualcos'altro e non X. Una teoria è profondamente insoddisfacente quando scambia un concetto per un altro, o un fenomeno per un altro, quando presenta insomma un problema non tanto di struttura quanto di tema.

Il dibattito sul senso nella vita è, nell'analisi di Calhoun, caratterizzato da questa peculiarità, per cui gli autori si accusano reciprocamente di confondere la nozione valutativa (*evaluative*) di “significativo” con altre nozioni valutative. L'autrice riesce a condensare in mezza pagina, con dovizia di esempi, forse uno dei passaggi più chiari e illuminanti sullo stato attuale del dibattito:

Gli oggettivisti potrebbero essere accusati di darci invece una teoria di vite eccellenti e importanti (*significant*), i teorici ibridi di darci invece una teoria del benessere o di vite che valgono la pena (*worthwhile*) e i soggettivisti di darci una teoria di vite felici o autentiche. Come esempi, consideriamo: Stephen Kershner si domanda criticamente come, sulla base della teoria della fondamentalità di Metz, la significatività differisca dal valore intrinseco o da una lista del bene oggettivo. Io ho espresso preoccupazione sul fatto che le teorie oggettiviste si riducano a teorie di vite eccellenti o importanti (*significant*). Antti Kauppinen critica la mia prospettiva soggettivista perché non riesce a catturare una dimensione di senso distintiva della valutazione, e perché cattura quasi solamente la soddisfazione per la propria vita o la realizzazione di valori. Frank Martela accusa G.E. Moore di parlare nei fatti del “valere-la-pena (*worthwhileness*), e non del concetto più ristretto di significatività”; rigetta anche le teorie più soggettiviste sulla base del fatto “che quando le persone parlano dell'integrità, dell'autonomia, e dell'essere veritieri con sé stessi, non stanno in effetti parlando di fonti di significatività, ma di fonti di autenticità. Thaddeus Metz identifica la prospettiva

ibrida di Wai-hung Wong come un esempio di una teoria che simpatizza erroneamente con l'idea che le vite significative sono vite che valgono la pena (Calhoun 2022, 2-3)<sup>82</sup>.

Lo stato aporetico del dibattito è dunque ampiamente documentato. Questa presunta confusione concettuale sembra peraltro confermare l'ipotesi di Landau (2022, 2) a cui abbiamo accennato in apertura del primo capitolo, per cui una delle ragioni della tardività del dibattito sul senso in ambiente analitico sarebbe stata la facilità con cui era possibile intravedere il rischio di confusione del concetto con altri correlati (appunto felicità, benessere e così via).

Ad ogni modo, più che verificare se le accuse di confusione siano fondate o meno, sarebbe opportuno cercare di capire innanzitutto perché siano così frequenti. Secondo Calhoun, il problema risiede nel fatto che non esistono «condizioni di successo» (2022, 5) abbastanza condivise perché una teoria possa venir considerata una teoria del senso. Condizioni di successo possono essere la capacità della teoria di spiegare certi esempi, essere utile allo scopo per cui un certo concetto è richiesto o risolvere un determinato problema definente il concetto (*concept-defining*). Per esempio, in etica normativa il disaccordo è anche frequente (pensiamo a quello tra consequenzialisti e deontologisti), ma raramente raggiunge la forma della profonda insoddisfazione, per cui si accusa la teoria rivale di uscire dall'ambito dell'etica normativa, proprio perché esistono chiare condizioni di successo per una teoria. I teorici normativi «condividono *un vasto insieme di intuizioni consolidate* su quali atti sono giusti e quali sbagliati contro i quali testare il successo delle teorie proposte» (6). Oltre a condividere questi “dati” di base, sono generalmente d'accordo anche su condizioni di altro genere. In primo luogo, è evidente rispetto a chi devono essere giustificabili i giudizi morali (rispetto alle altre persone). In secondo luogo, sono piuttosto chiari i valori sottintesi alle teorie etiche («l'uguaglianza morale delle persone e la regolazione della vita sociale attraverso standard condivisibili», *Ibidem*). In terzo luogo, è chiara la motivazione alla base della nostra volontà di giudicare correttamente in ambito morale («vogliamo avanzare richieste agli altri, chieder loro conto, e imporre sanzioni punitive», *Ibidem*).

---

<sup>82</sup> I riferimenti riportati da Calhoun in nota: Kershnar (2014), Calhoun (2018), Kauppinen (2021), Martela (2017), Metz (2012). Anche Raz (2010) nella sua recensione del saggio di Wolf (2010) sostiene che la filosofa ha in realtà fornito una teoria del benessere. Ma con gli esempi si potrebbe proseguire per molto.

La teorizzazione sul senso nella vita è invece carente di condizioni di successo di questo genere, estremamente fondamentali innanzitutto per favorire la comprensione reciproca dei teorici. Non esiste un insieme di intuizioni largamente condivise riguardo ciò che è significativo e ciò che non lo è. Si ricordi il disaccordo tra soggettivisti, oggettivisti e ibridisti sulla significatività delle attività futili, o delle attività ad alto impatto sociale ma di cui il soggetto non si interessa. Non è poi neanche chiaro «*per chi* è più importante che le affermazioni sulla significatività o sull'insensatezza di particolari attività siano giustificabili» (7). Non è stabilita, cioè, la prospettiva. Per capire se la mia vita è significativa quale prospettiva devo prendere in considerazione? La mia, quella della società in cui vivo, oppure quella di un osservatore ideale? Infine, manca una spiegazione grosso modo condivisa dell'interesse che abbiamo a formulare giudizi corretti sul tema del senso nella nostra vita.

Per superare la difficoltà relativa alla mancanza di intuizioni comuni a tutti i teorici, alcuni filosofi hanno proposto di definire il concetto partendo da alcune persone-modello (*exemplars*). L'idea è che, sebbene sia difficile stabilire che cosa sia significativo, possiamo indicare come esempi incontrovertibili le vite di alcune persone note. Gli esempi più classici provengono dal mondo del volontariato umanitario e della ricerca scientifica (Madre Teresa, Albert Einstein e così via). Questo genere di modelli però, come emerge già a una prima riflessione, collega direttamente il concetto di significatività (*meaningfulness*) a quello di significanza<sup>83</sup> (*significance*) o importanza. Tale connessione è certamente facile da accettare per autori oggettivisti o ibridisti, le cui teorie sembrano rendere conto in maniera particolarmente efficace di questo genere di esempi. Ma coloro, come i soggettivisti, che sono inclini a sottolineare la soddisfazione soggettiva quale componente centrale del significato troverebbero tali modelli intuitivamente inadatti. L'intuizione che «le relazioni personali ordinarie (*unremarkable*) ma reciprocamente soddisfacenti sono un'importante fonte di senso» (10) è difficilmente conciliabile con l'assunzione a modello di vite stra-ordinarie come quelle di Einstein o Madre Teresa. Inoltre, indicare come persone esemplari personaggi che hanno raggiunto risultati straordinari può dare l'idea (erronea) che la dimensione della significatività sia riservata a pochi eletti, capaci di raggiungere risultati fuori dal comune.

---

<sup>83</sup> V. la nota 29 sulla traduzione di *significance*.

Anche il tema della prospettiva di riferimento per valutare i giudizi sulla significatività sembra difficile da dirimere. Il problema è trattato rare volte in maniera esplicita. I teorici oggettivisti sono più inclini a sostenere che i giudizi dovrebbero essere giustificabili rispetto a un piano di riferimento oggettivo. Se lo standard di riferimento è oggettivo in questo senso “forte”, allora è possibile pensare che interi contesti sociali e culturali si siano sbagliati nelle loro valutazioni su cosa abbia senso e cosa no. Sarebbe altresì possibile che alcune attività siano *in realtà* significative «anche se *nessuno* a un certo momento storico-sociale crede che siano tali» (12).

Altri potrebbero invece avere l’intuizione che «le attività significative sono quelle che un gruppo culturale o sociale considera di valore» (2022, *Ibidem*). Ciò significherebbe che il fenomeno della significatività muta nel tempo, e che alcune fonti di senso possano estinguersi (così come altre possono, nel frattempo, formarsi). Altri ancora, specialmente i soggettivisti, sarebbero più inclini a credere che è quella del soggetto la prospettiva di riferimento per formulare e valutare giudizi sul senso. Oppure possiamo pensare di prendere come piano di riferimento la nostra prospettiva *e*, insieme, quella degli altri.

La questione non può essere risolta a meno che non si rintracci un’intuizione ampiamente condivisa sul *per chi* qualcosa deve essere significativo, ma dal dibattito sviluppatosi non è possibile individuare un elemento simile che, al contempo, goda della necessaria approvazione comune. Questa grave carenza si riflette strutturalmente sul dialogo tra gli autori, che si accusano invariabilmente o di non cogliere «la natura di prima persona (*first-personal nature*) della significatività» o di non cogliere «la natura di terza-persona (*third-personal nature*) dello stesso fenomeno (Calhoun 2022, 13).

A questo punto Calhoun conclude che «la riflessione sulla portata e sulla profondità dei disaccordi tra teorici del senso nella vita invita a una diagnosi particolare – non è che non abbiamo ancora trovato una spiegazione corretta, piuttosto il punto è che “significativo” è polisemico» (*Ibidem*). L’assunzione della polisemia del concetto spiegherebbe senza difficoltà la ragione della profonda insoddisfazione che caratterizza il dibattito. Impieghiamo l’espressione “senso nella/della vita” in diversi sensi, ciascuno con le sue peculiarità che lo rende distinto in qualche misura dall’altro. Tentare di teorizzare intorno a un concetto ignorando la sua polisemia favorisce, per forza di cose,

confusioni e fraintendimenti difficili da districare. Calhoun fa notare che alcuni autori avevano già indicato, di passaggio, questa possibilità:

Per esempio, Frank Martela, dopo aver accusato alcune teorie della significatività di essere invece teorie dell'autenticità, ammette la ragionevolezza della divisione delle teorie della significatività in spiegazioni della significatività-autenticità e spiegazioni della significatività-contributo. Thaddeus Metz, dopo aver equiparato la significatività all'importanza (*significance*), ammette in una nota a piè di pagina che il lettore potrebbe credere che sta descrivendo una "grande fascia dei discorsi sul 'senso nella vita'" piuttosto che l'unica possibile ragionevole interpretazione della significatività. Io stessa ho argomentato che le teorie oggettiviste collassano in teorie di qualcos'altro, ma ho anche registrato dubbi sul fatto che potesse essere avanzato un punto decisivo per questa affermazione. Riprendendo una domanda correlata– "Qual è il senso *della* vita?" –Timothy J. Mawson sostiene che l'insoddisfazione per le risposte a tale domanda è parzialmente spiegata dall'incapacità di interpretare questa domanda come "polivalente" e quindi come se in realtà ponesse una serie di domande diverse<sup>84</sup> (Calhoun 2022, 13-14).

Va notato anche che alcuni autori, sebbene non abbiano ventilato esplicitamente l'ipotesi di polisemia del concetto, hanno riconosciuto di non essere certi che ci sia solo un senso in cui parlare del "senso nella vita". La stessa Wolf, nelle prime pagine de *Meaning in Life and Why It Matters* (2010), premette che non intende sostenere che «il termine sia usato sempre nello stesso modo» o che la sua teoria riesca a spiegare l'uso del termine «in ogni contesto» (8; ritorna poi brevemente sul punto a p. 12).

Il riconoscimento della polisemia del concetto è fondamentale, innanzitutto perché ci fornisce una chiave interpretativa che squalifica come «fuori posto» (*misplaced*) le insoddisfazioni profonde. Teorie strutturalmente diverse si riferirebbero a sensi del concetto diversi, senza che ciò mini la *pertinenza* al concetto della loro prospettiva. Tuttavia, non si può assumere la polisemia del senso solo perché spiegherebbe lo stato aporetico del dibattito. È necessario che tale assunzione sia giustificata in altro modo, e non solo sulla base della sua efficacia esplicativa. In altre parole, dato che nel dibattito sono apparse diverse concezioni dello stesso concetto, bisogna «sapere che cosa unifica diverse concezioni come concezioni dello stesso concetto» (Calhoun 2022, 14). Rimane, cioè, aperta la questione se la parola "senso" rinvii effettivamente a un concetto che ha diversi sensi, oppure invece a diversi concetti.

---

<sup>84</sup> I riferimenti: Martela (2017), Metz (2012), Calhoun (2018) e Mawson (2010).

Il primo capitolo di questa tesi si è concluso con la presentazione del lavoro di analisi concettuale fornito da Metz, sintetizzabile nell'approccio della "somiglianza familiare" (*family resemblance approach*). Stando a questa analisi, il concetto di senso rimanderebbe a un cluster di idee che si sovrappongono l'un l'altra. Il concetto rimanda ai fini che hanno valore intrinseco, alle attività che ci permettono di trascendere la natura animale, e a quelle degne di stima e ammirazione (Metz 2013, 34). Il cluster, naturalmente, è per l'autore aperto all'aggiunta di altre componenti. Tuttavia si capisce bene, dopo la ricostruzione teorica del secondo capitolo, che l'approccio della somiglianza familiare non riesce a rendere conto di tutte le intuizioni comparse nel dibattito, e comunque assume nel cluster idee controverse. Per dirne una, la significatività non è, per i soggettivisti, necessariamente connessa a sentimenti di stima o ammirazione.

Secondo Calhoun, per trovare una definizione del concetto di senso che costituisca una base delle sue diverse declinazioni, potremmo provare a pensarlo come un «concetto-soluzione» (*solution-concept*; 2022, 15). Un concetto-soluzione è un concetto che si definisce risolvendo un determinato problema. Il filosofo neozelandese Jeremy Waldron, da cui Calhoun riprende tale terminologia, presenta l'esempio del concetto di "stato di diritto" (*rule of law*). Le varie declinazioni che vengono date al concetto di stato di diritto sono in effetti unificate dal fatto che cercano di risolvere uno stesso problema: come possiamo fare in modo che la legge, piuttosto che l'uomo, governi? (Waldron 2002, 158). In termini estremamente generali, Calhoun sintetizza il problema definente il concetto come segue:

La preoccupazione di fondo è di avere qualcosa da dire a favore del nostro essere in vita, o del nostro avere una vita che, nel tempo, ha i contenuti che ha, dove *coloro per cui* qualcosa deve essere dicibile potremmo essere noi stessi, un osservatore ideale, membri della stessa cultura, o Dio. "Significativo" è il concetto di qualsiasi cosa rimandi a questa preoccupazione giustificativa (*justificatory concern*; 2022, 15).

La formulazione generica del problema è ciò che fornisce, nella sua astrattezza, la giustificazione dell'idea che le diverse declinazioni del senso siano declinazioni dello stesso concetto. Naturalmente tale formulazione comprende (e rimanda a) una varietà di interessi e domande più specifiche. L'importante qui non è però quello di fare una lista esaustiva, bensì di rintracciarne la matrice che permette la loro pluralità, senza che con

essa venga meno la loro appartenenza alla stessa generica preoccupazione (*concern*). Per articolare meglio la polisemia, Calhoun ne elenca alcuni.

Una prima preoccupazione sorge dal riconoscimento «che è qualcosa di interamente contingente il fatto che esistiamo» (16). Il nostro essere in vita (come esseri umani singoli) è legato ad eventi contingenti, cioè ad eventi che avrebbero potuto non verificarsi, o verificarsi in modo diverso da come si sono verificati. Siamo nati come frutto di una scelta deliberata (o di un “incidente”, in alcuni casi) di due persone che avrebbero potuto decidere diversamente. Abbiamo raggiunto la vita adulta grazie al libero investimento delle persone che ci hanno cresciuto, e sfuggendo a una serie di contingenze che invece tagliano molte vite umane durante l’infanzia o l’adolescenza. La riflessione su queste circostanze, sul fatto che la nostra vita è un dono niente affatto scontato, potrebbe stimolare una «preoccupazione esistenziale» articolabile nella domanda: «Che cosa puoi dire a favore del fatto che hai una vita?» (Calhoun 2022, 16).

Una seconda preoccupazione nasce invece dal riconoscimento della mortalità dell’essere umano. Il valore di qualsiasi cosa facciamo mentre siamo in vita sembra essere minacciato dalla nostra morte, così come dalla morte delle persone che ci hanno incontrato e ci hanno conosciuto. Cosa ne sarà del nostro lascito tra duecento anni? Si tratta di un tema di riflessione popolare, diffuso anche in ambiente non accademico, che Calhoun sintetizza nella domanda: «Che cosa puoi dire a favore dell’importanza persistente (*continued significance*) della tua vita dopo la morte?» (*Ibidem*).

Una terza preoccupazione di carattere esistenziale è legata al fatto che abbiamo a disposizione un tempo di vita limitato, e che le azioni che svolgiamo esauriscono un po’ di questo tempo. La consapevolezza della nostra “finitudine” pone il problema del valore delle attività a cui ci dedichiamo, del loro valere-la-pena (*worthwhileness*). Lo scoramento provocato dal sospetto di star “sprecando la propria vita” è il sintomo di una preoccupazione esprimibile nella domanda: «Che cosa puoi dire a favore di come hai speso il tuo tempo?» (17).

Se poi la prospettiva restringe la sua gittata, escludendo preoccupazioni esistenziali (concernenti appunto la morte, la finitudine, il caso...), cominciano a essere visibili esigenze e domande di senso di carattere più “mondano”. Per esempio, potremmo essere preoccupati che la nostra vita, nonostante la pluralità dei suoi aspetti e il suo mutare nel

tempo, ci risulti comunque intelligibile. È la preoccupazione (*concern*) al centro delle concezioni epistemiche del senso (di cui abbiamo parlato alle pp. 23-30). Con il termine “senso” articoliamo anche una domanda sulla possibilità di costruire un filo narrativo, o più in generale un filo logico che permetta di fornire una spiegazione della relazione tra noi stessi e gli eventi che man mano viviamo. È importante, per alcuni individui, che la propria vita non sia meramente frutto del caso ma anche di un certo “respiro” o “stile” che caratterizza chi la vive. È l’interesse affinché la propria vita sia una *storia* più che un *caos*.

Infine, anche l’esigenza che la nostra vita sia intelligibile e di valore anche *per gli altri* e non solo per noi stessi potrebbe essere classificata come un’esigenza concernente il senso. Calhoun sottolinea che viviamo all’interno di «uno specifico sistema di senso socioculturale e di un insieme di tradizioni» (2022, 17). Questo nostro essere situati storicamente, culturalmente e socialmente pone il problema dell’«intelligibilità sociale [e culturale, n.mia]» di quello che facciamo. Le attività con cui impieghiamo il nostro tempo hanno senso solo per noi, o sono riconoscibili come significative su un piano condivisibile all’interno di una comunità o di una società?

Le cinque preoccupazioni che Calhoun abbozza sono solo alcuni esempi di come può specificarsi l’esigenza di senso, ma sono sufficienti a dare un’idea della varietà di modi in cui la polisemia del senso si presenta nella nostra esperienza. L’autrice sottolinea che la polisemia del senso non implica *necessariamente* che debbano esserci più teorie che rispondano e interpretino tali esigenze. Rimane comunque possibile «che una particolare *concezione* della significatività affronti con successo tutte le preoccupazioni giustificative (*justificatory concerns*)» (*Ibidem*), cioè che una teoria riesca a spiegare che cosa è significativo indipendentemente dal senso in cui usiamo “significativo” (indipendentemente, cioè, dall’esigenza di giustificazione a cui ci riferiamo).

In conclusione, l’autrice elenca una serie di implicazioni che deriverebbero dall’assunzione della polisemia del concetto di senso. La prima può essere così riassunta: dato che il concetto di senso è legato a una varietà di problemi (e non soltanto a un problema unico), sarebbe un errore *assumere* che una teoria della significatività, per essere tale, debba affrontarli tutti. Ciò non significa, lo ripeto, che non sia possibile trovare una teoria del genere. Significa solamente che «se sia meglio avere una singola

concezione della significatività o diverse concezioni che risolvono diversi problemi di senso è un tema da dibattere» (18).

La seconda implicazione della polisemia è che l'insoddisfazione profonda (*deep dissatisfaction*) degli autori è mal riposta (*misplaced*). Ricordiamo che essere profondamente insoddisfatti di una teoria del senso significa pensare che essa non sia affatto una teoria del senso ma una teoria di un altro concetto (felicità, benessere, eccellenza vitale...). Una volta assunta la polisemia del concetto però, è sufficiente che una teoria affronti almeno uno dei problemi riconducibili ad esso perché si possa dire che è una teoria pertinente. La profonda insoddisfazione è mal riposta proprio perché tutte le principali teorie affrontano almeno una delle preoccupazioni giustificative sopra elencate. Affinché una posizione teorica si riferisca ad un altro concetto è necessario che non sia in nessun modo e senso considerabile una risposta al problema fondamentale «di avere qualcosa da dire in favore del nostro essere in vita, o del nostro avere una vita che, nel tempo, ha i contenuti che ha» (2022, 19). Qualcuno potrebbe dire che, se il problema è tanto astratto, diviene difficile distinguere il concetto di significatività dagli altri concetti correlati. Anche ciò che nella nostra vita ci rende felici o ci fa stare bene, per fare due esempi, ci permette di “dire qualcosa in favore del nostro avere una vita che, nel tempo, ha i contenuti che ha”. Calhoun sostiene che «il *contenuto* di una concezione della significatività non deve per forza differire dal *contenuto* di una concezione di qualcos'altro» (*Ibidem*). Il concetto di senso si definisce come soluzione di un problema, non come un elenco di proprietà. Se si definisse in base a una lista di proprietà, si presenterebbe certamente il problema di non far coincidere il contenuto della lista con quello di un'altra lista definente un altro concetto. Tuttavia, essendo quello di senso un concetto-soluzione (*solution-concept*), il problema non si pone, o perlomeno non con la stessa rilevanza.

Una terza implicazione della polisemia è che «non dovremmo essere sorpresi che la teorizzazione sulla significatività differisca dalla teorizzazione in etica normativa» (*Ibidem*). Che il concetto di senso rimandi a una serie di problemi diversi tra loro giustifica l'assenza di un insieme di intuizioni comuni, di persone-modello largamente riconosciute e di una chiara prospettiva di riferimento nella valutazione: tutte condizioni che invece il dibattito in etica normativa tende a soddisfare.

Infine, l'implicazione forse più utile è che qualsiasi futura teorizzazione sulla significatività che assuma come presupposto la polisemia dovrà precisare il problema specifico di cui intende rendere conto. Tale nuovo metodo avrebbe, tra gli altri, il merito di riordinare le intuizioni comparse nel dibattito riconducendole al problema di senso di riferimento. In questo modo, è possibile che esse appaiano meno controverse e che cominci ad allargarsi il consenso sulla loro validità e sulla loro pertinenza.

Si è visto come, nonostante Calhoun abbia tematizzato approfonditamente solo nel 2022 la polisemia del concetto di senso, altri autori abbiano intravisto o ventilato questa possibilità. Tra questi, credo che il caso del soggettivista Frans Svensson sia di notevole interesse per orientare le indagini future sul concetto. Il filosofo svedese, infatti, riconosce in maniera chiara la necessità di specificare il problema e la prospettiva di riferimento quando si teorizza sul senso nella vita. Tuttavia, etichettando la propria posizione come soggettivista, si reinscrive nella tassonomia classica ricorrendo perciò a strumenti concettuali che trattano il senso come un concetto monosemico.

Nel saggio *A Subjectivist Account of Life's Meaning* (2017), pubblicato nella rivista svedese *De Ethica*, Svensson imposta la trattazione attraverso una serie di «note concettuali» (*Conceptual Remarks*, 46) che specificano a che cosa vuole riferirsi quando usa il concetto di senso. Tra queste “note” viene presentato anche il problema della prospettiva di riferimento, una questione per Svensson «importante» che «è stata a volte (anche se non sempre, naturalmente) schivata nella letteratura recente sul senso della vita» (46-47). Svensson premette che la sua indagine riguarda ciò che rende una vita significativa «*per colui che la vive*» o, in altre parole, «*dalla prospettiva propria della persona*» (47). Ciò non pregiudica il fatto che le nostre vite possano essere significative «anche in altri modi o sensi» (*Ibidem*):

La vita di Jill, ad esempio, potrebbe essere estremamente importante per il suo partner; George potrebbe significare molto per il dipartimento di inglese dell'università locale; John potrebbe aver fatto la differenza per il paesino in cui ha vissuto la sua vita; e la vita di Miriam potrebbe forse aver fatto una differenza importante da una prospettiva cosmica, cioè «quando [...] vista da un punto di vista imparziale, tutto considerato – *quando letteralmente tutte le cose sono considerate*»<sup>85</sup>(*Ibidem*).

---

<sup>85</sup> La citazione è da Kahane (2014), p. 750.

È evidente però che, se la prospettiva di riferimento è quella della persona la cui vita è oggetto di valutazione inerente alla significatività, una spiegazione soggettivista risulta la più efficace nel soddisfare tutti i requisiti intuitivamente rilevanti. La posizione formulata da Svensson è infatti, invariabilmente, di tipo soggettivistico.

In un breve *addendum*, l'autore dimostra di aver intravisto il problema che Calhoun avrebbe tematizzato a fondo qualche anno dopo. Prospettive di riferimento diverse non segnalano la possibilità che esistano diversi sensi del concetto? In Svensson, tuttavia, il problema non è posto in maniera esplicita come una questione di polisemia o monosemia del concetto (come è posto invece da Calhoun). Piuttosto, la domanda è se gli oggettivisti «non debbano essere intesi come interessati a una diversa *nozione* o *concetto* di senso della vita» (53, corsivo mio) da quello caratterizzato (in senso soggettivistico) da Svensson. Una interpretazione letterale sembra indicare che si ventilino l'ipotesi di distinti concetti, non di distinti sensi dello stesso concetto. Ma lo svolgimento della domanda che segue è un indizio che sollecita una interpretazione diversa:

In particolare, dovremmo forse pensare che gli oggettivisti siano interessati a che cosa rende la vita di una persona significativa *per gli altri* o, per esempio, *dalla prospettiva dell'universo nel suo insieme*, mentre io, e forse altri soggettivisti, siamo interessati a ciò che rende la vita di una persona significativa *per lei stessa?* (*Ibidem*).

A mutare sarebbe la prospettiva, non il concetto di riferimento che invece rimane lo stesso (la significatività). Ciò fa pensare che la questione posta nell'*addendum* sia effettivamente quella della polisemia o monosemia del concetto, e non quella di una confusione tra due o più concetti diversi (il tema dell'insoddisfazione profonda).

Un'ulteriore prova testuale è che, nel porre la domanda, Svensson parla di «una diversa nozione o concetto *di senso nella vita*» (*Ibidem*, corsivo mio). Sono pensabili almeno tre interpretazioni per questa espressione: 1. Se in tale passaggio si prendono alla lettera i termini di “nozione” e “concetto”, diventa impossibile attribuire un significato coerente alla frase. In che senso possono esistere *concetti* diversi di uno stesso *concetto*? L'espressione, allora, ha senso solo se “concetto” è usato come sinonimo di qualcos'altro; 2. Potrebbe essere usato, ad esempio, come sinonimo di “concezione” (quindi diverse concezioni dello stesso concetto). Ma allora non si capirebbe affatto il senso della questione posta: che quella di un oggettivista sia una concezione di senso diversa da quella di un soggettivista è già appurato, è il punto di partenza. Le due concezioni, per

l'appunto, rivaleggiano nello stabilire chi rende meglio conto dello stesso concetto. L'ipotesi di interpretare "concetto diverso" come "concezione diversa" ha quindi il merito di non cadere in contraddizione, ma rende ripetitivo e banale l'*addendum*; 3. Un modo invece più fecondo per intendere l'espressione «una diversa nozione o concetto di senso nella vita», è quello di intendere "concetto" come sinonimo di "senso". L'*addendum* presenterebbe, perciò, la possibilità che le caratterizzazioni concettuali, piuttosto che rivali, parlino in realtà di aspetti diversi del senso nella vita. Gli oggettivisti parlerebbero della significatività nel suo senso socialmente e/o universalmente rilevante, mentre i soggettivisti nel suo senso soggettivamente rilevante.

Se il dubbio, seppur in forma embrionale, è analogo a quello di Calhoun, la conclusione è invece opposta a quella della filosofa statunitense. Svensson sostiene infatti che, «nello stato attuale del dibattito», sia meglio «considerare le teorie oggettiviste e le teorie soggettiviste come concernenti lo stesso argomento (*topic*)» (53). Sostanzialmente per due ragioni. La prima è che «la maggiorparte dei partecipanti nella discussione finora hanno in effetti trattato le teorie oggettiviste e quelle soggettiviste come teorie in competizione su una sola e unica cosa». La seconda è che «trattarle in questo modo dovrebbe auspicabilmente aiutarci a diventare più chiari sui punti di forza e di debolezza delle rispettive teorie in relazione a quelli che, dopo un più attento esame, potrebbero rivelarsi diversi concetti del senso nella vita» (*Ibidem*). Detto in altre parole: è possibile che il concetto di senso sia polisemico, ma è meglio mantenere la concezione monosemica tradizionale in attesa di ulteriori e più decisivi sviluppi.

Sono convinto che Svensson, così come anche Calhoun (che, ad ogni modo, ha fornito un brillante e dettagliato contributo allo sviluppo del dibattito), abbia mancato quella che credo sia una grande opportunità per un utile rimodellamento del dibattito. Innanzitutto, non è chiaro perché il fatto che la maggior parte dei partecipanti al dibattito abbia usato la dicotomia soggettivisti-oggettivisti sarebbe una ragione per continuare ad usare tali categorie. Naturalmente, conterebbe come ragione se pensiamo che continuando ad usarle evitiamo fraintendimenti. Ma, come ha mostrato Calhoun, il dibattito è già caratterizzato da profonda insoddisfazione, e cambiare le categorie potrebbe essere un modo per provare una tassonomia più efficace.

Inoltre, sembra che le teorie tradizionali abbiano raggiunto un punto di saturazione, perfettamente esemplificato dalle difficoltà che le spiegazioni naturaliste standard non sono in grado di affrontare. In questa situazione, è più probabile scoprire ulteriori punti di forza e di debolezza delle teorie tradizionali se cominciamo a pensare che stiano parlando di sensi diversi del concetto di significatività.

Infine, la tesi di Svensson secondo la quale ciò che è significativo nella vita dipende dalla prospettiva della persona che la vive sembra incompatibile con la sua successiva affermazione che la sua teoria è soggettivista. Abbiamo ampiamente visto che il soggettivismo e l'oggettivismo si sono tradizionalmente sviluppati in un contesto che non lascia spazio a una concezione polisemica della significatività. Le teorie hanno attinto a intuizioni ed esempi variegati, trattandoli come elementi concernenti lo stesso tema, lo stesso unico senso del concetto di significatività, per cui hanno cercato di trovare una teoria esplicativa unitaria indipendente dal contesto (proprio perché non si è pensato che, variando il contesto, variassero le caratteristiche della significatività). Allo stato attuale del dibattito, perciò, la scelta di etichettatura di Svensson potrebbe creare confusione e, soprattutto, lasciare inosservate alcune delle sue importanti intuizioni.

### *3.2 Verso un approccio pluridimensionale alla polisemia del senso*

L'assunzione della polisemia del concetto di senso nella vita, si diceva, pone il problema di ripensare le categorie tradizionali e, eventualmente, di adottarne delle nuove. Non si tratta più infatti di ricondurre un fenomeno unico, monolitico (l'esperienza della significatività), al soggetto (soggettivismo), o alle caratteristiche dell'oggetto (oggettivismo). Il riconoscimento che esistono diversi sensi in cui si dice che una attività o una vita è significativa, pone un *nuovo* problema: quello di affrontare singolarmente, nel merito, le diverse esigenze di senso a cui è possibile riferirsi per mezzo del concetto di significatività. Ciò non significa, come ha già spiegato Calhoun (2022, 17), che non sia possibile pensare un'unica teoria sulle fonti che riesca a rendere conto di tutti i sensi del concetto. Tuttavia, se si accetta come premessa la polisemia del concetto, le teorie tradizionali soggettiviste, oggettiviste o ibridiste dovranno comunque adattarsi al nuovo modo di porre la questione, con le riformulazioni che ciò presumibilmente comporterebbe. Proviamo a raffigurare sinteticamente in una tabella una nuova possibile

tassonomia che prenda in considerazione le posizioni teoriche aperte dall'introduzione della questione polisemia-monosemia del concetto di senso (v. tabella 1):

<b>Teorie naturaliste sul senso nella vita.</b>	<b>Approccio Monodimensionale</b>	<b>Approccio Pluridimensionale</b>
<b>Concezione monosemica del senso</b>	Teorie monosemiche ad approccio monodimensionale (soggettivismo, oggettivismo, ibridismo tradizionali)	Teorie monosemiche ad approccio pluridimensionale (possibilità aperta)
<b>Concezione polisemica del senso</b>	Teorie polisemiche ad approccio monodimensionale (teorie tradizionali riformulate, oppure nuove teorie)	Teorie polisemiche ad approccio pluridimensionale (possibilità aperta)

Tabella 1: lo sfondo rosso indica lo stato aporetico di una posizione teorica, lo sfondo verde posizioni teoriche la cui coerenza interpretativa o logica non è stata ancora verificata.

Le tipologie di teorie standard, finora pensate principalmente in maniera dicotomica (soggettivismo, oggettivismo e ibridismo), sono tutte e tre raggruppabili tra le *Teorie monosemiche ad approccio monodimensionale*. Mostrano la loro comunanza nella loro monosemia, in quanto partono dal presupposto che il concetto di significatività venga usato in un unico senso, fosse anche un insieme organico di aspetti (si ricordi l'approccio della somiglianza familiare di Metz<sup>86</sup>). La mono o pluridimensionalità si riferisce invece all'approccio che la teoria ha sul problema delle fonti del senso, al momento cioè di stabilire dei criteri che ci permettano di riconoscere che cosa conferisce senso e che cosa

<sup>86</sup> Si potrebbe pensare che la tesi della *family resemblance* non sia una tesi monosemica. Del resto, sostenere che il concetto si riferisca tanto alla ricerca di uno scopo, quanto a ciò che suscita orgoglio e ammirazione, e anche a ciò che ci permette di superare i nostri limiti di valore, non vuol dire già intenderlo polisemicamente? Non esattamente. Il punto è che, per Metz, tali caratteristiche devono essere compresenti affinché si possa parlare di *significatività*, mentre prese singolarmente non sono descrivibili come sensi distinti del concetto. Egli scrive che il concetto è composto da «un cluster di idee che si *sovrappongono (overlapping ideas)* l'un l'altra» (2013, 34; corsivo mio). Significativo è ciò che, al contempo, è degno di stima, ci permette di superare la nostra natura animale, ed è un fine intrinseco. Non si può dire che "significativo", nella sua filosofia, sia polisemico perché non esistono sensi del concetto concepiti distintamente, bensì solo aspetti distinti dello stesso senso. La sua è un'analisi pluralista, non un'analisi polisemica.

no. Intendo il termine “dimensione” in un senso vicino alla sua etimologia: dal latino *de-mensiónem*, da *de-mensus*, participio passato di *de-metiri*, “misurare”. La *dimensione* non è però semplicemente la “misura” (per cui esisteva anche il termine *mensura*, da *ensus*, p.p. di *metiri*). La particella *de*, aggiunge a *metiri* il senso di separazione, di riduzione (come in “determinare” o in “delimitare”)<sup>87</sup>. La *dimensione*, si potrebbe dire, è l'*ambito* della misura. Ciascuna *dimensione* ha i suoi confini, e all'interno di questi dei criteri di misura, o più in generale una logica di funzionamento (cominciamo ad aggiungere l'accezione figurata al termine) distinti da quelli di altre *dimensioni*.

Per approccio *monodimensionale* intendo perciò un approccio alla domanda sul senso nella vita che identifichi un solo principio, o più principi all'interno di una stessa logica interpretativa o piano-prospettiva di riferimento-funzionamento. Le teorie standard sulle fonti del senso sono perciò monosemiche in quanto concepiscono un solo senso del concetto di significatività, e ad approccio monodimensionale perché tentano di rendere coerenti le intuizioni e le argomentazioni in un solo piano logico, con una sola prospettiva di riferimento, formulando un unico principio che spieghi la significatività in tutti i contesti. Come si è visto ampiamente nel secondo capitolo, e poi attraverso le riflessioni di Calhoun, le teorie monosemiche ad approccio monodimensionale presentano aporie concernenti tanto la monosemia quanto la monodimensionalità. Mentre è tutta da esplorare la possibilità di una *teoria polisemica ad approccio monodimensionale*, il tipo di posizione a cui si riferisce Calhoun quando scrive che è possibile che una sola teoria «affronti con successo tutte le preoccupazioni giustificative (*justificatory concerns*; 2022, 17).

Un approccio pluridimensionale partirebbe invece dal presupposto che la domanda su che cosa sia significativo riceve una risposta diversa a seconda del contesto o *dimensione* di riferimento. La convinzione del pluridimensionalista è che sia possibile pensare in maniera logicamente coerente che esistano vari piani di esperienza del senso, che si articolano *contemporaneamente*<sup>88</sup> con distinte logiche e dinamiche. La

---

<sup>87</sup> V. la voce “de” e la voce “dimensione” nel *Vocabolario Etimologico della Lingua Italiana* di Pianigiani (versione web): <https://www.etimo.it/?pag=hom>.

<sup>88</sup> Si capisce già in questa formulazione embrionale che sta proprio qui una delle sfide che i pluridimensionalisti devono affrontare. Mentre non è così dubbio (anzi) il pensiero di vari piani di esperienza del senso che si *susseguono* nel tempo, l'idea che esistano piani di esperienza che si articolino con dinamiche e logiche distinte, se non risulta proprio scivolosa, certamente pone il problema di rendere coerente questa pluralità.

pluridimensionalità implica che un'azione possa essere significativa e insensata contemporaneamente, proprio in quanto potrebbe soddisfare i requisiti di significatività di un contesto-dimensione e non quelli di un altro. A seconda della concezione che un teorico pluridimensionalista adotta del concetto di senso, può star sostenendo una *teoria monosemica ad approccio pluridimensionale* oppure una *teoria polisemica ad approccio pluridimensionale*. Entrambe sono possibilità percorribili del dibattito. Per quanto ne so, non sono ancora comparse proposte etichettabili come teorie monosemiche ad approccio pluridimensionale. Mentre è stata presentata almeno una teoria che è categorizzabile come polisemica ad approccio pluridimensionale (che è la posizione che sosterrò anch'io più avanti). Si tratta della posizione sostenuta dalla filosofa statunitense Rivka Weinberg.

L'autrice, che si è occupata per anni di questioni di etica della procreazione (2002, 2015, 2018), ha recentemente cominciato ad esplorare il concetto di significatività. In un capitolo del recente *Oxford Handbook of Meaning in Life* (2022), Weinberg sonda il rapporto tra procreazione e senso nella vita. Prima di entrare nel merito, viene specificato che esistono «diversi tipi di senso» (308), che vengono sintetizzati come segue:

Suggerisco che esistano tre tipi fondamentali di senso e sei caratteristiche che il senso a volte può avere all'interno di un tipo di senso. I tipi di senso sono: Quotidiano (*Everyday*), Cosmico e Ultimo. Questi tipi di senso possono includere sei caratteristiche del senso: significanza-importanza (*significance*), valore, spiegazione, impatto, scopo (*purpose*) e ragione (*point*) (*Ibidem*)<sup>89</sup>.

La posizione che l'autrice è in procinto di presentare è perciò polisemica. Il senso quotidiano (*everyday meaning*) ha a che fare con il valore (*value*) e l'importanza (*significance*) della nostra vita di tutti i giorni. Si riferisce anche agli scopi (*purpose*), alle ragioni (*point*) e alle spiegazioni (le narrazioni) che la caratterizzano, e include l'impatto che abbiamo sulla vita degli altri e del mondo. Il senso cosmico (*cosmic meaning*) ha invece a che fare con la significatività (o insensatezza) della nostra vita nel cosmo. Il senso ultimo (*ultimate meaning*), infine, riguarda il problema del nostro «essere in vita (*living a life at all*)» (309). È la declinazione del concetto di senso con cui ci riferiamo alla domanda del perché dovremmo vivere, continuare ad essere in vita, piuttosto che

---

<sup>89</sup> Il termine inglese *point* viene preso qui nell'accezione concernente il significato, come nella frase "What's the point of going to college if you can't get a job afterwards?", "qual è il senso di andare all'università se non si trova lavoro dopo?". L'accezione si traduce spesso in italiano con "senso", ma in inglese esprime più precisamente il riferimento alla logica di un'azione (un'altra possibile traduzione della frase suddetta potrebbe essere infatti "Che ragione ho di andare all'università..."), al tipo di razionalità giustificativa che guida un comportamento.

morire o non essere mai nati<sup>90</sup>. È interessante notare di passaggio che Weinberg sostenga che «a differenza del senso quotidiano e cosmico [...] il senso ultimo ha soltanto una delle sei potenziali caratteristiche del senso: è confinato al senso-ragione (*point*)» (2022, 309)<sup>91</sup>.

Considerato che la questione che Weinberg pone è quella di stabilire se e in quali sensi procreare possa essere significativo, non troviamo nel suo saggio alcun principio generale che ci permetta di capire quali attività siano significative e quali no. Ciò nonostante, il modo in cui l'autrice valuta la significatività o insensatezza della procreazione è già un esempio di un approccio diverso da quelli visti fino ad ora. La domanda, infatti, non riceve una risposta univoca bensì tre risposte distinte (una per ciascun senso del concetto), come risultato di tre analisi separate.

La procreazione può essere una fonte di senso quotidiano in quanto «ti ancora al mondo» fornendoti una relazione «d'amore unica e di grandissimo valore» (310) e uno scopo di cui è difficile smettere di interessarsi. Questi aspetti cessano di essere senso-conferenti quando invece poniamo la domanda sul senso *cosmico* della procreazione, o perlomeno non lo sono più con la stessa centralità o intensità. In tale contesto avere o crescere dei figli deve avere *valore cosmico* perché possa essere significativo. Secondo Weinberg, in quanto la procreazione perpetua una specie la cui vita ha molte caratteristiche «di valore e, almeno nel nostro angolo di universo, abbastanza rare» (312), è cosmicamente significativa.

Se procreare abbia un senso ultimo è, secondo l'autrice, ancora un'altra questione. Il senso ultimo si riferisce alla ragione ultima che giustifica il nostro accettare il fatto di avere una vita<sup>92</sup>. È la domanda radicale che precede ogni altra tematizzazione di significato. Weinberg sostiene che non sia possibile trovare alcuna attività che sia significativa a questo livello, che riesca a giustificare il nostro essere in vita. L'argomentazione impiegata a dimostrazione è la seguente: c'è sempre uno scarto tra la ragione (*point*) e il fine di un'azione da una parte, e l'azione stessa dall'altra. Vado a

---

<sup>90</sup>Si noti la somiglianza con il primo *justificatory concern* elencato da Calhoun, sintetizzato nella domanda: «Che cosa puoi dire a favore del fatto che hai una vita?» (2022, 16).

<sup>91</sup>Viene però spontaneo domandarsi come sia possibile spiegare la ragione (*the point*) per cui è preferibile nascere o rimanere in vita piuttosto che non essere mai nati o morire, senza far riferimento al concetto di valore (una delle sei caratteristiche che qui Weinberg esclude).

<sup>92</sup>Weinberg aveva già affrontato nel dettaglio tale tema in una pubblicazione precedente (2021).

trovare mia nonna perché do valore a lei e alle relazioni familiari, non è la visita stessa il senso della visita. Così come, in un altro esempio, lottiamo per la giustizia perché diamo valore alla giustizia, non è che la lotta stessa è il senso di quella lotta. Se applicassimo questo tipo di interpretazione del valore alla vita in generale, ne risulterebbe che il senso-ragione (*point*) del nostro vivere una vita non può essere la vita stessa. Ne consegue che:

Poiché la nostra vita comprende la sua interezza, compresi tutti i valori quotidiani in essa contenuti, non c'è nulla che possa servire come ragione (*point*) o fine di valore (*valued end*) per guidarla perché nulla si trova al di fuori di essa che possa fungere da fine di valore per essa [...] poiché la tua vita comprende la sua totalità, compresi tutti i valori in essa contenuti (siano essi valori oggettivi, soggettivi, naturali o soprannaturali), non c'è nulla che possa servire come motivo (*point*) per prendersi la briga di condurre una vita (2022, 314).

In altre parole, non esiste niente di separato dalla vita che riesca a costituire una ragione (*point*) per viverla. Lasciando per un momento da parte le argomentazioni impiegate, il punto di interesse è che la posizione teorica di Weinberg è classificabile come un approccio pluridimensionale. A ciascun senso del concetto di senso nella vita corrisponde un piano di valutazione distinto, che non può venire influenzato dagli altri:

Nella misura in cui abbiamo ragioni (*points*) non cosmiche nella nostra vita (come quelle fornite dalle nostre attività quotidiane significative), non è chiaro che il fatto che queste ragioni non siano cosmiche dovrebbe disturbarci, e se ci fosse una ragione cosmica ma non servisse a dare un senso alla nostra vita (in senso quotidiano o ultimo), non è chiaro il motivo o il modo in cui ciò ci potrebbe essere di conforto. La mia idea è che le nostre vite siano in effetti ultimamente insensate (*ultimately pointless*) e che nessuna quantità di senso cosmico possa cambiare ciò (312).

Si tratta perciò di tre dimensioni distinte: ciò che è significativo nella dimensione quotidiana non è per questo significativo nella dimensione cosmica, e ciò che è significativo nella dimensione cosmica non è per ciò stesso significativo nella dimensione quotidiana<sup>93</sup>. La procreazione, si è visto, è per l'autrice una buona fonte di senso quotidiano e cosmico, ma non di senso ultimo.

L'approccio di Weinberg è effettivamente un approccio originale all'interno del dibattito sul senso nella vita, anche se l'autrice non sembra esserne consapevole. In effetti il suo contributo non si iscrive nel dibattito che abbiamo ricostruito, bensì lo contamina

---

<sup>93</sup> L'idea di una "dimensione ultima" suona però come una stonatura. In effetti la concezione di "senso ultimo" di Weinberg è troppo astratta perché possa costituire una vera e propria dimensione e, ad ogni modo, anche all'interno di un'ottica pluridimensionale non è necessario che ogni accezione possibile della significatività, per essere davvero tale, debba rimandare a un'ulteriore distinta dimensione.

partendo da riferimenti inerenti all'etica della procreazione (il campo di competenza della filosofa). Mancano riferimenti classici che permettano di far risaltare, per riflesso, lo scarto tra questo tipo di approccio alla valutazione della significatività delle attività e gli altri. È proprio tale carattere per così dire “incursivo” della sua riflessione a segnare i limiti<sup>94</sup>. Se tentassimo di applicare il metodo di Weinberg ai problemi delle teorie standard esaminati nello scorso capitolo, vedremmo che non è possibile ricavarne un grande guadagno. Non tanto perché la prospettiva pluridimensionalista in sé non avrebbe le risorse per costruire una posizione più forte, ma perché tali risorse possono essere dispiegate pienamente solo partendo dalle aporie delle teorie ad approccio monodimensionale. Sono gli elementi intuitivamente rilevanti, che tuttavia non riescono a “giocare” coerentemente su uno stesso piano, a segnalare l'esigenza di pensare ulteriori e specifiche dimensioni di senso.

In particolare, “senso quotidiano” sembra essere una declinazione troppo vaga e ampia del concetto di senso perché possa avere qualche utilità nella costruzione di una teoria generale. Evidentemente l'autrice l'ha concepita in contrapposizione al “senso cosmico”, per dare l'idea di due dimensioni di valore ben distinte. Tuttavia, una volta messa alla prova, la dimensione “quotidiana” del senso non impedisce la riattivazione di tutte le contraddizioni che abbiamo visto nello scorso capitolo. L'impossibilità di rendere coerenti l'intuizione soggettivista per cui la significatività è un'esperienza del soggetto e l'intuizione oggettivista per cui alcune attività sono significative indipendentemente da tale esperienza si ripropone senza variazione.

Inoltre, la pluridimensionalità di Weinberg non fornisce strumenti che ci permettano di leggere ed evidenziare adeguatamente le dinamiche socialmente e culturalmente caratterizzate del fenomeno della significatività. Il “senso quotidiano” comprende tanto la dinamica soggettiva della significatività, quanto la dinamica sociale e, in terzo luogo, la dinamica culturale sotto una sola etichetta teorica. L'assunzione di una dimensione di senso tanto vaga nella sua definizione rende impensabile una comparazione tra le

---

<sup>94</sup> Va ricordato però che Weinberg affronta un problema specifico e non ha la pretesa di fornire una teoria onnicomprensiva. In questa sede ho voluto citarne il contributo perché, come ho argomentato, la sua metodologia è originale indipendentemente dal problema specifico a cui viene applicata (quello della procreazione). Tuttavia non bisogna dimenticare che Weinberg costruisce *ad hoc* la sua tripartizione del concetto di senso, pensando a un problema specifico e non preoccupandosi di fornire delle categorie valide per altre questioni di senso.

esperienze del senso di persone appartenenti a contesti culturali diversi. In aggiunta, non si tratta semplicemente di adottare un modello teorico che renda *pensabile* la differenza culturale della significatività, bensì che la sottolinei e la tematizzi adeguatamente. Si tratta di un'esigenza teorica a cui non è stato ancora concesso il giusto spazio nel dibattito.

Anche il concetto di "senso ultimo" suscita perplessità. Lascia perplessi innanzitutto che sia trattato come una dimensione a sé, in quanto ha un suo soggetto specifico di significatività (la vita come un intero, non le singole attività o azioni), e una sua logica (una vita è ultimamente significativa se esiste una ragione per viverla, e tale ragione deve essere rintracciata al di fuori di tutto ciò che è esperibile nella vita stessa). Sono anch'io della convinzione che esista una declinazione della significatività che potremmo a ragione chiamare il "senso ultimo", una declinazione che si riferisce alle ragioni che abbiamo per vivere una vita piuttosto che non viverla. Direi che è particolarmente adeguato l'aggettivo "ultimo" non solo perché si fa riferimento a una domanda radicale, ma anche perché è generalmente l'ultima domanda relativa al senso che un soggetto che ha percezioni di insensatezza (*meaninglessness*) si pone prima di rinunciare alla propria vita.

La domanda sul senso ultimo si presenta in maniera impellente proprio quando non è disponibile alcun tipo di "senso quotidiano". In questo senso Bernard Williams diceva che la domanda se la vita sia desiderabile o meno «riceve di gran lunga la sua miglior risposta nel non essere mai chiesta» (Williams 1973, 87). In altre parole, se si ha la sensazione di essere impegnati in relazioni significative, in attività significative, la domanda sul senso della propria vita in generale potrebbe non sorgere mai. È una domanda filosofica che, la maggior parte delle volte, diventa espressione di un'esigenza di senso profonda soltanto quando non si percepiscono come significative le singole attività o persone che compongono la nostra vita. Detto attraverso un esempio: è raro che una persona che viva come gratificante e significativo il proprio lavoro, la propria relazione di coppia e le proprie amicizie si ponga *autenticamente* (non, cioè, meramente stimolato da curiosità scientifica) la domanda se la sua vita abbia un senso ultimo. Mentre è molto frequente che una persona che non trovi il senso di niente di ciò che fa racconti ed esplori la sua esperienza del senso e della sua mancanza parlando in termini della sua vita in generale, in termini di "senso ultimo" ("se niente di ciò che faccio ha senso, perché continuare a preferire la vita?" e così via).

Tale intuizione suggerisce che la dinamica del senso ultimo e quella del senso quotidiano siano in realtà, almeno antropologicamente, interconnesse. Non si vuole con ciò dire che non esista una differenza, che il primo sia riducibile al secondo. Ciò che è significativo per così dire “ultimamente” è ciò che fornisce una ragione per condurre la propria vita, e non tutte le esperienze significative “quotidiane” possono giungere a questo livello di fondatività-fondamentalità. Secondo Weinberg anzi, come abbiamo visto (pp. 115-116), nessuna esperienza significativa quotidiana può influenzare la dimensione del senso ultimo, proprio perché il senso ultimo della vita può essere conferito solo da una ragione (*point*) *al di fuori* della vita. È proprio questo il punto che intendo mettere in discussione.

La nozione di “senso ultimo” risulta certamente utile ad articolare ulteriormente il concetto di senso nella vita, ma sono convinto che Weinberg non offra argomentazioni sufficienti per affermare che tale nozione giochi su un piano diverso da quella del senso quotidiano o, addirittura, del senso cosmico. L’argomentazione principale, lo ricordiamo, è che la ragione (*point*) per compiere una certa azione è separata dall’azione stessa; ma non c’è niente che sia separato dalla vita (è tutto compreso al suo interno), *ergo* non può trovarsi una ragione per condurre la vita.

Sono d’accordo nel sostenere che la ragione per compiere un gesto, in linea di principio, non è il gesto stesso bensì qualcos’altro, come sostiene anche Weinberg. Tuttavia, che il fine, la ragione e/o il valore siano *separati* dall’azione non implica che essi non possano essere *contenuti* nell’azione. Se la ragione (*point*) per vivere la vita non può essere il vivere la vita stesso (e su questo già si potrebbe dibattere), può però essere qualcosa di particolare contenuto nella nostra esperienza di vita, senza che ciò violi il requisito di separatezza di cui sopra. Il senso ultimo per vivere una vita può essere per esempio l’amore per i propri figli, che è distinto dall’azione stessa del vivere tale vita. Quando le persone descrivono esplicitamente la loro “ragione di vivere”, espressione popolare che richiama perfettamente il concetto di “senso ultimo”, rintracciano tale ragione generalmente proprio in qualche parte specifica della loro vita, sia essa una persona o un’attività.

L’argomentazione di Weinberg, così come la conclusione a cui giunge (che non è disponibile alcun senso ultimo) è controintuitiva proprio in quanto costruisce il concetto

e la domanda sul “senso ultimo” in maniera radicalmente distinta da come è articolata comunemente tra le persone. Da un lato una filosofia che pone il senso ultimo della vita al di fuori della vita stessa e quindi, in quanto anche filosofia naturalista, non ne trova alcuno. Dall’altro la maggior parte o altrimenti un gruppo numeroso di persone che sostiene di rintracciare tale senso all’interno della vita stessa.

Naturalmente è sempre possibile che le persone si sbagliano, e l’intuizione non è per forza il miglior tipo di fondamento per una teoria sul senso nella vita. Tuttavia, in fase interpretativa, rigettare un’intuizione più o meno comune ha un costo teoretico che va giustificato sulla base di più rilevanti vantaggi teoretici che il rigetto stesso dovrebbe far guadagnare<sup>95</sup>. In altre parole, la declinazione controintuitiva del “senso ultimo” di Weinberg avrebbe ragione di essere adottata perché produrrebbe un vantaggio che una declinazione intuitiva di tale senso non produrrebbe. Come si è visto, però, tale concezione non sembra produrre alcun vantaggio aggiuntivo e si basa, anzi, su una argomentazione fallace.

Pur con tutti i limiti che sono emersi, la teoria pluridimensionale estraibile dalle osservazioni di Weinberg rappresenta in ogni caso un modo nuovo di tematizzare le questioni relative al senso nella vita. La vera “sfida” però sarebbe proprio quella di portare la pluridimensionalità al dialogo con le intuizioni e le aporie delle teorie standard, e verificarne l’efficacia come strumento interpretativo. Considerato che, a uno stadio tanto embrionale della ricerca, è difficile fornire una teoria pluridimensionale ben strutturata, mi limiterò a qualche osservazione sparsa che ne sottolinei le potenzialità.

Una suddivisione dimensionale elementare efficace potrebbe essere quella tra le dimensioni *personali* del senso, e le dimensioni *sovrapersonali*. Una dimensione personale avrebbe come prospettiva di riferimento la persona che vive la vita in questione, mentre le dimensioni sovrapersonali si definirebbero a partire dagli standard di valutazione adottati in un gruppo di riferimento. Si capisce che, se vogliamo preservare la singolarità delle persone, non basta ipotizzare *una sola* dimensione personale, ma tante quante sono le persone. Ciò non sta a significare che la variazione della logica di valutazione e dell’esperienza della significatività è radicale persona per persona. Rimane

---

<sup>95</sup> Cfr. la discussione in Woodard (2017, 72-73) sulla contro-intuitività del concetto di «anti-senso (*antimeaning*)».

possibile teorizzare dei pattern che accomunano tutte le persone o gruppi di persone, tanto dal punto di vista formale quanto materiale. L'idea della molteplicità delle dimensioni personali serve piuttosto a rendere intelligibile l'idea che il soggetto è capace di esperire la significatività in modi unici e nuovi, proiettando il senso in gesti, pratiche, discorsi e valori che in altre dimensioni personali o in dimensioni sovrapersonali non hanno tale carica di significato. Allo stesso modo, tra le dimensioni sovrapersonali andranno elencati tutti quei piani di valutazioni condivisi in un certo gruppo. Possono esserci distinzioni di carattere comunitario, sociale, culturale. Non *una* dimensione sociale, *una* dimensione culturale, bensì tutte quelle necessarie a evidenziare i caratteri distintivi che di volta in volta l'analisi contestuale della realtà del senso fa emergere.

Un approccio pluridimensionale di questo tipo sarebbe preferibile a una qualsiasi teoria standard per almeno quattro ragioni: 1. Innanzitutto perché ci consente di superare le tre principali obiezioni presentate nel dibattito (l'obiezione delle attività futili, l'obiezione della mancanza di connessione e l'obiezione dell'elitismo). Immaginiamo che mi piaccia spendere due ore al giorno a memorizzare un dizionario. Sono in grado di riconoscere che in un certo senso sto sprecando il mio tempo, ma ha cominciato ad affascinarmi l'idea di poter essere una delle poche persone al mondo che può recitare la definizione di una parola come un dizionario<sup>96</sup>, così sento che tale attività sta rendendo parte della mia giornata significativa, e mi sento soddisfatto quando qualcuno non sa il significato di una parola rara e riesco a spiegarglielo. Direi, analizzando con un approccio pluridimensionale, che si tratta di una attività significativa *per me*, ma potrei contemporaneamente ammettere che è insensata (*meaningless*) dal punto di vista dei miei amici, o della società in cui vivo. In aggiunta, tale approccio riesce a evitare anche il problema della mancanza di connessione, in quanto è possibile teorizzare come necessaria per la significatività una connessione tra gli atteggiamenti del soggetto e le attività prese in esame. Ciò senza incagliarsi nelle controargomentazioni degli oggettivisti, perché è possibile rendere necessaria questa connessione anche solo in alcune dimensioni (per esempio quelle personali) e non in altre. Infine, la pluridimensionalità scavalca anche il problema dell'elitismo, poiché non ci obbliga a scegliere uno standard oggettivo unico

---

<sup>96</sup> Rivedi una variante più "profonda" di questo esempio, di cui abbiamo parlato a p. 66.

che escluderebbe la varietà di modi con cui ogni soggetto, o comunità, o società possono essere creativi nell'esperienza della significatività;

2. Quest'ultima qualità rende un approccio pluridimensionale di questo tipo incomparabilmente efficace nell'analisi delle distinzioni culturali nell'esperienza della significatività. A differenza dei classici oggettivismi, soggettivismi o ibridismi, l'approccio pluridimensionale qui abbozzato riesce a fornire spazio, all'interno di un unico modello, per pensare dimensioni culturali distinte del senso, senza con ciò gerarchizzarle o preferirne alcune ad altre. Inoltre, la stessa teorizzazione di tali dimensioni culturali renderebbe visibile un problema (quello dell'interculturalità) rimasto, si è visto, ingiustamente ignorato o sottosviluppato nel dibattito;

3. Una ragione ulteriore a favore della pluridimensionalità è che ci fornisce una chiave interpretativa che ci consente di vedere anche i grandi meriti, e non solo le parzialità, delle teorie monodimensionali standard. Potremmo adesso considerare le teorie oggettiviste come teorie interessate alle dimensioni sovra-personali del senso, che ci aiutano a comprendere quali credenze e valori condividiamo come comunità o società (per esempio). Mentre potremmo considerare le teorie soggettiviste come teorie che ci aiutano a comprendere che, anche se condividiamo con altre persone molti valori e credenze, possiamo avere i nostri propri standard nel valutare la nostra esperienza del senso;

4. Infine, si riuscirebbe con un approccio del genere a introdurre coerenza tra le principali intuizioni che hanno ispirato il dibattito: in un certo senso del concetto, la mia vita è significativa se mi sento realizzato e, in un altro senso, potrebbe essere significativa anche se non mi interessano le attività in cui mi impegno. La coerenza è introdotta proprio perché sensi diversi del concetto rimandano a dimensioni diverse dello stesso, ciascuna con la sua logica.

### *3.3 Il problema dell'interdimensionalità e il problema del relativismo*

Quanto abbiamo detto fino ad ora è, piuttosto che una vera e propria teoria polisemica ad approccio pluridimensionale, una sorta di schema di come potrebbe strutturarsi. Affinché diventi una teoria strutturata e pienamente competitiva andrebbe effettivamente fornita una proposta di interpretazione delle logiche dei piani di valutazione delle varie dimensioni, assieme anche ad una chiara interpretazione della polisemia del concetto di

senso (ci siamo invece limitati solo a presentare le proposte di Calhoun e Weinberg). Mi limiterò invece a presentare altri due temi, o problemi, che ogni approccio pluridimensionale al senso della vita deve saper affrontare: il problema dell'interdimensionalità e il problema del relativismo.

Il problema dell'interdimensionalità indica la necessità di spiegare lo status delle varie dimensioni di senso l'una rispetto alle altre. In primo luogo è necessario segnalare se le dimensioni sono in relazione tra di loro o se si articolano a compartimenti stagni. Il dubbio si pone d'immediato, una volta che si sia fatto notare che la pluridimensionalità implica più dimensioni, vale a dire più piani di valutazione, ciascuno con la sua logica. Si pone quindi il problema di spiegare la diversità di queste logiche e anche di spiegarne l'eventuale relazione.

L'interdimensionalità varia con il variare anche delle specifiche concettuali delle dimensioni. Nella proposta che abbiamo articolato fino ad adesso, le dimensioni si definiscono *almeno* a partire dalla prospettiva di una persona, una comunità, una società o una cultura di riferimento. In questo caso, perciò, va notato che sostenere l'indipendenza delle dimensioni nell'articolazione della loro logica implica sostenere un qualche tipo di indipendenza tra le realtà corrispondenti. Significherebbe affermare che esiste un fenomeno vissuto a livello personale, comunitario, sociale, culturale, in cui però tali livelli non si influenzano e si articolano indipendentemente. In altre parole, il soggetto con la sua esperienza soggettiva non influenza le logiche del senso di una comunità o di una società, e viceversa non ne viene influenzato o plasmato.

Proviamo a esplorare il tema attraverso un esempio che concerne la relazione tra lavoro e significatività, intersecando il problema della condizione storica della donna. Nel 1958 i giornalisti italiani Ugo Zatterin e Giovanni Salvi realizzarono la prima grande inchiesta giornalistica sull'occupazione femminile in Italia. Il documentario, intitolato *La donna che lavora*, fu trasmesso in otto puntate e si proponeva di registrare, attraverso testimonianze dirette, l'aumento significativo delle donne lavoratrici nel panorama italiano. Ciò che rese di grande interesse *La donna che lavora* nell'anno in cui fu ideato e prodotto fu proprio il suo essere una fotografia di un fenomeno originale: l'entrata delle donne nel mondo dell'agricoltura, dell'industria, della giustizia, vale a dire in tutti i mestieri che fino a poco tempo prima erano di esclusivo appannaggio maschile.

Ma l'originalità di tale fenomeno (l'aumento del tasso di occupazione femminile) non va letta semplicemente come indice di un generale miglioramento delle condizioni economiche del paese. Piuttosto, è *assieme* anche la traccia dei “primi” passi di uno spostamento culturale. È proprio il sovvertimento dell'idea tradizionale che ha legato storicamente la donna al ruolo di madre, di casalinga, di *caregiver* la caratteristica sottintesa del documentario che forse meglio spiega il suo successo e lo stesso interesse (sociale e politico) che ha spinto i giornalisti a progettarlo.

In una società in cui il ruolo della donna è quello della madre e della casalinga e quello dell'uomo è quello del lavoratore<sup>97</sup>, il lavoro risulta una fonte di senso *socialmente disponibile* soltanto per gli uomini. Ciò vuol dire che per una donna vivere significativamente, all'interno della dimensione sociale del senso, significava soprattutto essere una brava madre, una brava moglie e una brava “donna di casa” (i ruoli sociali che le venivano sistematicamente assegnati). Vediamo una perfetta esemplificazione del fenomeno nella tragedia *Yerma* di García Lorca ([1934] 1964). La tragedia ruota attorno all'incapacità di Yerma e Juan di avere figli. Mentre Juan non sembra soffrire dell'infruttuosità dei loro tentativi, Yerma la vive con struggimento. Questo perché l'impossibilità di essere madre coincide, per Yerma, con l'impossibilità di essere una donna *completa*. In questo esempio specifico la logica personale del senso, pur essendo in sé distinta, viene influenzata dalla logica sociale: Yerma non segue una via alternativa a quella socialmente riconosciuta per vivere significativamente e assume il ruolo di genere socialmente assegnato. L'unica possibilità di senso disponibile invece per chiunque volesse uscire fuori dal ruolo di genere era pensabile solo all'interno delle dimensioni personali di senso o in quelle di gruppi alternativi. Alcune tra le donne che hanno pensato il senso nella propria vita in modo emancipato si sono attivate per portare a questa possibilità di senso (il lavoro) un riconoscimento sociale valido anche per il genere femminile.

Dalla fine degli anni '50 ad oggi il tasso di occupazione femminile ha continuato a crescere (anche se molto rimane ancora da fare). L'ISTAT riporta, a giugno 2024, un tasso di occupazione femminile tra i 15 e i 64 anni del 53,3% (contro il 71,1% di occupazione

---

<sup>97</sup> Anche se, come è stato denunciato specialmente negli anni 70 da autrici come la padovana Mariarosa Dalla Costa e la statunitense Selma James (1972), anche la cura della casa e della famiglia è in realtà un lavoro (“lavoro di riproduzione”), sebbene non sia stato per lungo tempo (e ancora in parte non sia) socialmente intelligibile come tale.

maschile)<sup>98</sup>, di ben 20,2 punti percentuali più alto rispetto al 33,5% registrato nel 1977 (al momento l'ISTAT non fornisce ricostruzioni del tasso di occupazione prima del 1977)<sup>99</sup>. I dati sono incoraggianti, ma solo se confrontati con il passato recente. Ad oggi una fetta non trascurabile della popolazione continua a veicolare nello spazio pubblico idee sessiste che, assieme ad altri fattori, tengono lontano molte donne dal mondo del lavoro o da lavori specificamente pensati come “maschili”. Ciò che ad ogni modo, in questa sede, è interessante notare è che i dati certificano che la realizzazione personale nel mondo del lavoro è diventata una fonte di senso *socialmente disponibile* anche per le donne. E che tale disponibilità è stata resa possibile anche grazie all'attivismo di donne che hanno portato il frutto della creatività della loro dimensione personale di significato al riconoscimento sociale.

Da tale esempio, così come da esempi analoghi, possiamo trarre almeno due conclusioni: la prima è che le dimensioni di senso sono in stretta relazione di reciproca influenza e interazione<sup>100</sup>; la seconda è che tale connessione sussiste anche sul piano *motivazionale*. I movimenti d'emancipazione femministi sono interpretabili anche come l'espressione di un desiderio: il desiderio di alcune donne di portare su un piano di riconoscimento sovraperonale un modello di vita “alternativo”, che tuttavia era percepito da loro come ugualmente significativo. Si tratta di un'intuizione che del resto trova riscontro in alcune osservazioni già apparse nel dibattito. Ricordiamo che, alla base dell'ibridismo di Susan Wolf, c'era l'idea che le persone vogliono d'un canto impegnarsi in attività che le fanno sentire realizzate, ma assieme anche essere coinvolte in «qualcosa di più grande di sé (*larger than oneself*)» (2010, 10). Qualcosa di più grande di sé nel senso di «qualcosa il cui valore è (in parte) indipendente da sé stessi» (22). La preoccupazione è che il valore di ciò che facciamo «esista metaforicamente in uno spazio pubblico – sia accessibile agli altri, e perciò ci renda almeno un potenziale membro di una comunità che è più grande di sé» (30n15). Anche Arnold Burms ha osservato che «desideriamo essere riconosciuti, ammirati, amati, presi sul serio», e che questo desiderio di riconoscimento va di pari passo con l'idea che debba essere in qualche senso

---

<sup>98</sup> ISTAT, Comunicato stampa «Giugno 2024 - Occupati e Disoccupati (Dati Provvisori)», <https://www.istat.it/comunicato-stampa/occupati-e-disoccupati-dati-provvisori-giugno-2024/>.

<sup>99</sup> ISTAT, Comunicato stampa «Occupati e Disoccupati – Dati Ricostruiti dal 1977» <https://www.istat.it/comunicato-stampa/occupati-e-disoccupati-dati-ricostruiti-dal-1977-anni-1977-2012/>.

<sup>100</sup> Ciò non significa che una dimensione si risolva nelle altre. È possibile ancora pensare l'*emergenza*, cioè l'emergere di una logica d'insieme che non è riducibile alle logiche dei componenti.

oggettivamente fondato («non saremmo comunque spassionatamente interessati ai giudizi che gli altri hanno su di noi se non pensassimo che tali giudizi potrebbero contenere un po' di verità»; Burms 2016, 273).

Un secondo problema per una teoria polisemica ad approccio pluridimensionale è quello del relativismo. La pluridimensionalità nasce, nella ricostruzione che ho proposto, dall'esigenza di tenere in conto tutte le intuizioni presentate nel dibattito, ovvero di assumerle come corrette a meno che non vengano presentate argomentazioni per rigettarle. Il risultato, si capisce, è un modello capace *potenzialmente* di sostenere la significatività di qualsiasi cosa teorizzando sufficienti e apposite dimensioni corrispondenti. Una teoria come quella che si è abbozzata, ipotizzando dimensioni personali, comunitarie, sociali e culturali, apre il fianco all'accusa di relativismo in quanto la significatività di qualcosa viene ricondotta alla prospettiva di una persona, di un gruppo, di una società o di una cultura.

Notiamo innanzitutto che, se di relativismo effettivamente si trattasse, ne sarebbe comunque una forma in qualche modo nuova. Per capirne l'originalità prendiamo l'illuminante capitolo intitolato *Skepticism and Relativism*, del saggio di Iddo Landau *Finding Meaning in an Imperfect World* (2017, 117-134). Il filosofo israeliano distingue il relativismo culturale e il relativismo individuale del senso (sebbene affermi che ne esistano altri tipi). Secondo il relativismo culturale:

i nostri giudizi non hanno uno status trascendente, oggettivo e assoluto che è indipendente da standard culturali specifici. I nostri giudizi sono veri solo secondo, o relativamente a certi criteri o standard, e tali criteri non sono mai neutrali; sono sempre specifici di una cultura (*culture-specific*). Si potrebbe certo osservare che non si è interessati a che cosa è corretto secondo questa o quella cultura ma a che cosa è corretto, punto. Ma ciò è precisamente quello che i relativisti culturali dicono sia impossibile: secondo i relativisti culturali, non abbiamo mai *Lo Sguardo da Nessun Luogo* (per usare il famoso termine e titolo di Thomas Nagel), cioè uno sguardo neutrale che non è da nessuna particolare prospettiva ma è dalla prospettiva di Dio, per così dire (119).

Il relativismo individuale sposta invece la dipendenza del valore al livello del soggetto. Un relativista individuale rifiuta sia l'idea di un senso oggettivo, assoluto, raggiungibile attraverso una prospettiva universale, sia di un senso culturalmente determinato. La misura del valore, e così anche della significatività, è la persona stessa e gli standard che

adotta: «per un relativista individuale, i giudizi sono sempre veri relativamente a standard locali (individuali)» (120).

Un primo scarto tra questi relativismi e la sorta di relativismo di cui potrebbe essere accusato un approccio pluridimensionale sorge proprio dal fatto che, mentre il criterio individuale e quello culturale tradizionalmente confliggono, la pluridimensionalità consente la loro coesistenza. Una teoria relativista del senso, essendo monodimensionale, può assumere come prospettiva-criterio del valore o quella dell'individuo o quella di una specifica cultura (perché entrambi i relativismi si escludono a vicenda). Una teoria pluridimensionale invece sostiene la validità sia degli standard personali sia degli standard culturali. E ciò è possibile proprio in forza della polisemia del senso e della corrispondente pluridimensionalità.

Ora, mentre è evidente la problematicità del relativismo in etica normativa (bisogna pur trovare un accordo o una coerenza tra le norme morali dal momento che concernono ciò che è giusto e ciò che è sbagliato), non è così chiara la problematicità del relativismo del senso della vita. Secondo Politi, il problema del far dipendere la significatività dagli standard sociali o culturali (nella tassonomia tradizionale tale è la posizione degli intersoggettivisti) è che «la vita di una persona è significativa in uno specifico contesto socio-culturale e insensata in un altro» (2019, 467). In alcune società Meso-Americane come quella degli aztechi, il sacrificio umano era considerato un gesto pregno di significato. Era socialmente condivisa la credenza che «un sacrificio umano avrebbe consegnato preghiere e richieste speciali agli dèi» (465). Per questo, gli “eletti” venivano trattati con i più alti onori prima del loro sacrificio. Politi fa notare che oggi tali credenze e pratiche vengono considerate irrazionali e niente affatto senso-conferenti. Ma se si accettasse la posizione relativista si dovrebbe di conseguenza sostenere che tutti coloro che diedero la vita in quel tipo di rito sacrificale abbiano *effettivamente* vissuto una vita significativa (prospettiva inaccettabile per un oggettivista come Politi).

La stessa obiezione è riportata in forma diversa da Landau: un relativista considera, per sua stessa definizione, tutte le concezioni di senso come accettabili («tutto può essere di valore se i propri standard lo rendono di valore»; 2017, 121). Ma ciò comporterebbe che “va bene tutto”, che qualsiasi attività può venir considerata significativa. Questa stessa possibilità «compromette la nozione del valore (*valuing*), perché è implicata nel

valore la possibilità di una gerarchia» (122). Detto in altre parole, per i relativisti non esiste davvero il valore, e se esso non esiste allora non possiamo concepire la significatività.

Simili obiezioni, tuttavia, presuppongono alcune concezioni di fondo che possono essere messe ampiamente in discussione: in primo luogo, il relativismo annulla la realtà del valore solo se non è possibile pensare al suo interno alcun tipo di oggettività. Ciò è sicuramente vero se l'oggettività è intesa come l'assunzione della prospettiva di un osservatore ideale. Tuttavia alcuni autori hanno avanzato diversi dubbi su questa stessa idea. Burms argomenta che, sebbene ci interessi che le attività in cui ci impegniamo abbiano un valore *reale*, non è possibile rintracciarlo riferendosi a una prospettiva neutrale perché «non ci sono esseri umani che possono occupare la posizione di un osservatore ideale» (2016, 273). E, in ogni caso, se pure fosse possibile assumere una simile prospettiva sorgerebbe allora il dubbio se «possa avere senso la distinzione tra vite che sono significative e vite che non lo sono da un punto di vista tanto neutrale, indipendente dai *bias* e dai punti ciechi degli individui contingenti» (*Ibidem*). Anche Wolf si trova d'accordo con Burms sul fatto che dovremmo approcciare «il concetto di oggettività in una maniera che non lo identifica con la neutralità e l'impersonalismo» (2016*b*). Landau stesso, in risposta alle obiezioni raccolte, ha sottolineato che «essere prospettivo, locale e così via non esclude in sé l'uso di procedure razionali» (2017, 126). Più recentemente, infine, Weinberg ha criticato il riferimento alla “prospettiva dell'universo” (spesso associata all'oggettività), sostenendo che sia «un concetto confuso, perché l'universo è non-agenziale e non sembra avere qualcosa come un punto di vista» (2022, 313). L'autrice suggerisce anche che tale prospettiva potrebbe essere «una discendente o una variante naturalistica della tesi secondo cui il senso cosmico sia spirituale o divino» (*Ibidem*).

In secondo luogo, le obiezioni al relativismo hanno un'idea astratta dei criteri e del modo effettivo di vivere i valori dei relativisti. Sostenere che la significatività dipenda dagli standard delle società o delle culture prese in esame significa certamente sostenere che, *potenzialmente*, qualsiasi cosa potrebbe soddisfare tali standard ed essere significativa. Ma tale potenzialità potrebbe diventare effettiva in migliaia di anni di storia umana. Attualmente, esiste un determinato numero di società, determinati valori e specifiche pratiche associati ad essi. Motivo per cui «i relativisti possono ben negare che

vada bene tutto (*anything goes*): solo certe cose vanno bene da certe prospettive», ed è proprio in questo modo che «il valore relativista può essere mantenuto» (Landau 2017, 124). Bisogna anche rivalutare l'identificazione che spesso si fa tra relativismo del senso e arbitrarietà del senso. La concezione di che cosa è significativo e che cosa non lo è si evolve, tanto in dimensioni sovraperpersonali quanto in dimensioni sociali, a partire da una base consolidata e non *dal nulla*, o arbitrariamente. Ricordiamo quanto dicevamo nella discussione intorno al concetto di interesse (*caring about*) in Frankfurt (v. p. 54): l'interesse potenziale dice ciò di cui potrei interessarmi, non in virtù di una capacità *arbitraria* di interessarmi di qualcosa o qualcuno, ma in virtù della sua connessione con qualcosa che effettivamente mi interessa. Lo sviluppo del valore in generale, e in particolare della significatività, ha nel relativismo un'impronta *creativa* più che *arbitraria*.

In terzo luogo, la logica alla base delle obiezioni non permette di distinguere il relativismo del senso dal relativismo morale. Se è più facile sostenere che il relativismo morale compromette il concetto di moralità e la stessa vocazione della filosofia morale come disciplina e “impresa teoretica”, non è altrettanto facile sostenere la relazione di implicazione tra relativismo del significato e compromissione dell'indagine sullo stesso. In ambito morale, un relativismo individuale che permettesse di giustificare in qualche modo abitudini violente o eccessivamente egoistiche porrebbe il problema, molto più difficile da superare all'interno di una posizione relativista, della convivenza tra diverse persone che hanno diverse concezioni di che cosa sia, per esempio, una *ferita morale*. Una teoria etica ha, in generale, la pretesa di segnalare almeno una serie di comportamenti per così dire “vietati”, e l'adozione di una forma di relativismo rende più problematico rintracciarne il fondamento. Al contrario, la radicale differenza tra le concezioni del senso della vita non pone necessariamente il problema teoretico di risolverne l'eventuale conflitto. Ciò non sta a significare che *di fatto* tale differenza non sia mai esperita come un problema. Possiamo immaginare svariati esempi tratti dall'attualità su come a volte le differenze tra diverse dimensioni sociali e culturali del significato siano vissute come un conflitto (per dirne uno, il mito del “pericolo” costituito dalla contaminazione con la cultura dello straniero). Anche le differenze tra le dimensioni personali del senso a volte si articolano di fatto in forma di conflitto (l'incapacità, in una relazione di coppia, di accettare che il o la partner non voglia un figlio, al contrario nostro). La differenza

cruciale, tuttavia, sta nel fatto che la differenza delle dimensioni non costituisce *necessariamente* un conflitto, ma solo *contingentemente*. Per rovesciare gli esempi appena mostrati: all'interazione con lo straniero che conduce uno stile di vita radicalmente diverso dal nostro c'è chi reagisce con entusiasmo e curiosità, e quando una relazione di coppia è vissuta con prospettive di senso radicalmente diverse si può sempre “rinunciare” a qualcosa<sup>101</sup> o altrimenti (in modo da evitare la prevaricazione) *in extremis* rinunciare alla coppia. Pertanto, potrebbe non esistere alcuna ragione intrinseca per cui dovremmo cercare una gerarchia delle concezioni sul senso della vita o un metodo per squalificarne a priori alcune.

---

<sup>101</sup> Solo da una prospettiva “perfezionista” del senso il soggetto non è disposto a rinunciare a nessuna possibilità di significato, proprio perché, se non vive una vita perfettamente significativa, crede di non vivere affatto significativamente. Da questa prospettiva è naturale che la differenza della concezione del senso diventa necessariamente un conflitto da risolvere. Tuttavia, diversi autori (tra cui Landau 2017 e Wielenberg 2022, 217) hanno osservato che il senso «viene per gradi», che una vita può essere *più* o *meno* significativa, e che pertanto è possibile rinunciare a un'opportunità di senso senza con ciò compromettere la significatività complessiva della nostra esperienza.

## CONCLUSIONE

Il dibattito in ambito analitico sul concetto di senso nella vita, come si è potuto constatare, è un dibattito ormai ben strutturato, dal carattere transnazionale, e in continua crescita e sviluppo. In questa tesi ho provato a fornire una ricostruzione critica delle principali posizioni che sono state teorizzate sul *concetto* di senso da una parte, e sui *criteri* specifici che permetterebbero di valutare se un'attività in particolare o una vita in generale siano significative o meno, cioè sulle *fonti* del senso dall'altra.

Nel primo capitolo abbiamo abbozzato una breve “storia” della nascita del concetto e della sua adozione come oggetto di indagine nelle filosofie analitiche. Sebbene sia stato possibile indicare qualche coordinata utile, ad oggi non esistono ancora tentativi approfonditi (in ambito analitico) di ricostruire storicamente l'origine e lo sviluppo del concetto, ed è necessario limitarsi alle sparute osservazioni *en passant* rintracciabili in questo o in quell'autore. Si tratta certamente di una grave carenza del dibattito, che si è approfondito quasi esclusivamente nella direzione della teoria. Una delle pochissime eccezioni è certamente il saggio di Metz *Meaning in Life. An Analytic Study*, che è stato infatti di fondamentale importanza per l'articolazione del nostro percorso. E tuttavia, anche in questo *unicum* del dibattito gli autori meno recenti sono riportati più in forma compilatoria, o comunque esaminandone la prospettiva astraendoli dal periodo storico-filosofico in cui la teorizzavano.

Ancora nel primo capitolo ci siamo accostati al concetto di senso partendo dalla sua dimensione motivazionale. Principalmente sulla scorta di autori come Frankfurt e Wolf, abbiamo sottolineato la specificità dell'esperienza della significatività, distinguendola tanto dal *self-interest* quanto dalla moralità. È emerso che ciò che è significativo per noi

spesso ci muove all'azione in quanto ce ne interessiamo (*caring about*), o è oggetto di amore.

Infine, abbiamo presentato le principali posizioni teoriche intorno al concetto di senso (*meaning*). Abbiamo visto come le analisi moniste abbiano il difetto di essere eccessivamente riduttive. Tali analisi riconducono il concetto a una sola caratteristica, come ad esempio uno scopo di valore, la connessione con un valore che trascende sé stessi, ciò che giustifica certe risposte emotive (come orgoglio, ammirazione, senso di realizzazione). Le analisi pluraliste come quella di Metz, per cui il concetto di senso sarebbe riconducibile a un *cluster* di idee, sono continuamente sottoposte a tentativi di allargamento. Critiche più recenti sottolineano la necessità di pensare un'esperienza di senso che coinvolga anche non-persone, e anche una dimensione per così dire "negativa" del senso. Un passaggio importante è poi consistito nel confronto con le concezioni epistemiche del senso (quella di Seachris in particolare), alla cui base v'è l'idea che il concetto di senso rinvii sostanzialmente non tanto a specifiche azioni quanto a metanarrazioni e chiavi interpretative della propria esperienza. Ci è sembrato che un concetto di senso privo di riferimenti alla metanarrazione e all'interpretazione della propria vita sia effettivamente carente. Pur giungendo alla conclusione che qualsiasi analisi vada perciò integrata con un elemento epistemico, abbiamo evidenziato che non è possibile concepire, al contrario, la significatività solo letteralmente come una "risposta", una determinata comprensione della propria esperienza (il cosiddetto approccio *single question*, "a domanda unica"). Ciò sia perché molte persone non hanno un rapporto narrativo con sé stessi e la propria esperienza, sia perché alcuni eventi e/o azioni generano variazioni nell'esperienza del senso anche se non sono interpretati o inseriti in un quadro metanarrativo. Giudico tale passaggio uno dei guadagni più importanti, almeno a livello pratico, del dibattito: sta infatti a significare che la ricerca del senso nella propria vita, talvolta, si risolve attraverso l'azione e l'entrata in relazione con l'altro, piuttosto che con l'acquisizione di una specifica conoscenza. Come abbiamo detto, l'esperienza del senso non è semplicemente l'esperienza di un domandare, non è perciò solo una questione *per* filosofi, o per chiunque abbia un approccio narrativo alla vita, bensì rispecchia un interesse generale che in molti casi non raggiunge (e non ha bisogno di raggiungere) un livello di verbalizzazione.

Nel secondo capitolo siamo entrati nel merito delle principali teorie che sono state presentate sulle fonti del senso. Esse vengono tradizionalmente suddivise in teorie soggettiviste, teorie oggettiviste e teorie ibridiste. Per i soggettivisti, il criterio che permette di affermare se un'attività è significativa o meno è la presenza di certi atteggiamenti propositivi (*propositional attitudes*) nel soggetto che vi è impegnato. Tali atteggiamenti possono essere l'interessamento (*caring about*) per qualcosa, l'amore, il desiderio in generale oppure il desiderio categorico, a seconda della specifica posizione soggettivista che si prenda in considerazione. Il grande merito di questo genere di teorie è che rendono giustizia all'intuizione per cui la significatività rimanda a un'esperienza vissuta dal soggetto, a una sua partecipazione coinvolta, sentita. La perdita e l'acquisizione di senso nella vita si esplicano per questi autori con uno spostamento inerente ai sentimenti e all'attività desiderativa del soggetto. Tuttavia, l'obiezione delle attività futili mossa dai critici ha mostrato che i modelli soggettivisti non riescono a spiegare senza parzialità il modo in cui valutiamo e compariamo la *qualità* del senso conferito dalle attività: in Frankfurt il criterio della possibilità rimane ambiguo, in Svensson le considerazioni di carattere pratico-prudenziali rimandano anch'esse a un piano di valutazione che non è affatto tematizzato. In entrambe le prospettive manca un resoconto convincente del legame tra senso e valore (*value*), e valere-la-pena (*worth*), che non escluda il riferimento a un piano oggettivo; un simile piano sembra, almeno in qualche senso, perfettamente pertinente a tutti e tre i concetti. Per questo, ammettendo l'intuizione frankfurtiana che la cura e l'interesse per qualcosa rende quel qualcosa importante per il soggetto indipendentemente dal suo valore antecedente, ho sostenuto che le prospettive soggettiviste non sono inadeguate o sbagliate, bensì incomplete. Manca in tale posizione, detto in altre parole, uno strumento teorico in grado di rendere intelligibile la differenza di valore tra un'attività e l'altra, e che ci permetta anche di comprendere l'intuizione per cui alcune attività non conferiscono senso anche se il soggetto sostiene (in virtù degli atteggiamenti propositivi che assume) che lo facciano.

Gli oggettivisti sostengono invece che esistono alcuni criteri, indipendenti dal coinvolgimento del soggetto, per stabilire se una vita o un'attività ha senso o meno. Per tali autori, il piano del senso ha a che fare primariamente con le caratteristiche dell'oggetto e non con gli atteggiamenti propositivi del soggetto. Questi ultimi non vengono considerati assolutamente non pertinenti al fenomeno del senso, anzi, abbiamo

visto che un oggettivista può benissimo sostenere che aumentino la significatività. Il punto centrale della prospettiva oggettivista è, piuttosto, che tali atteggiamenti non sono condizioni necessarie né sufficienti affinché un'attività sia considerata senso-conferente. Le caratteristiche che un'attività deve avere affinché sia significativa sono rintracciate, a seconda dell'autore, nella sua capacità di rendere il mondo migliore, di sviluppare la razionalità e/o la creatività umana, di portare a risultati (*achievements*) di valore, di orientare la razionalità verso condizioni fondamentali dell'esistenza umana (quali la condivisione e l'autonomia razionale deliberativa), e così via.

Le prospettive oggettiviste riescono a rendere ampiamente conto dell'intuizione che alcune attività sono significative anche quando il soggetto che le compie non "crede" nell'importanza di quello che sta facendo, o non se ne interessa. La forte convinzione che ispira gli oggettivisti è che esistono una serie di attività (moralì, intellettuali, estetiche) che ci sembrano produrre senso anche quando chi vi si impegna non si sente particolarmente coinvolto. È una prospettiva per mezzo della quale riusciamo a spiegare facilmente la significatività di azioni e attività ad alto impatto politico-sociale e/o di elevato livello culturale. Tuttavia, abbiamo visto come gli oggettivisti non riescano a rendere conto dell'intuizione che, in qualche modo, la componente soggettiva è determinante e irrinunciabile nell'interpretazione delle dinamiche del senso (è il cosiddetto "problema della mancanza di connessione"), che è invece ciò che le prospettive soggettiviste riescono a fare senza difficoltà. Insomma, il punto forte di una prospettiva è il punto debole dell'altra.

L'ibridismo cerca in qualche modo di raccogliere entrambe le intuizioni (la centralità del soggetto da una parte, e il valore indipendente da esso di alcune attività dall'altra) in una teoria che comprende al contempo una componente soggettiva e una oggettiva. Per un ibridista conduciamo una vita significativa quando ci sentiamo realizzati (*fulfilled*) mentre ci impegniamo in un'attività di valore (*worthwhile*). Si è visto che questa "terza via" costituisce ad oggi la più popolare, proprio in quanto è un tentativo di integrare requisiti che i soggettivisti e gli oggettivisti mantengono invariabilmente separati. Tuttavia, paradossalmente, abbiamo visto come alla posizione ibridista sia possibile porre quasi tutte le obiezioni valide per le altre due prospettive. Un soggettivista potrebbe obiettare che le teorie ibridiste, nella misura in cui aggiungono un requisito di valore oggettivo, risultano alla fine "elitiste" in quanto escludono arbitrariamente attività che per

alcune persone potrebbero avere valore. Inoltre, un soggettivista potrebbe ancora porre l'accento sul fatto che non c'è alcuna ragione sufficiente per negare che, se una persona si sente coinvolta e realizzata impegnandosi in un'attività (qualsiasi essa sia), allora la sua vita è significativa. Dal canto suo, un oggettivista potrebbe riproporre una parte delle obiezioni poste alle teorie soggettiviste. Un ibridista, a differenza di un soggettivista, non crede che la partecipazione soggettiva sia sufficiente per stabilire la significatività di un'attività, però crede sia necessaria e si scontra perciò su questo con le intuizioni oggettiviste. La ricostruzione del secondo capitolo ha evidenziato che il dibattito si trova incagliato in uno stato aporetico: nessuna teoria sembra capace di rendere conto al contempo di tutte le principali intuizioni avanzate. La componente soggettiva e quella oggettiva dell'esperienza del senso risultano concepite come dicotomiche, sebbene l'intuizione di buona parte degli autori (specialmente degli ibridisti) sia che debbano in qualche modo essere entrambe integrate nel quadro interpretativo dell'esperienza della significatività.

Nel terzo capitolo abbiamo esplorato il quadro aporetico del dibattito attraverso alcune osservazioni recentemente presentate. Seguendo in particolare il lavoro di Cheshire Calhoun, abbiamo constatato che gli autori spiegano generalmente il disaccordo a livello delle intuizioni denunciando che le teorie rivali stiano trattando di altri concetti e non di quello di significatività. Nello specifico, gli oggettivisti vengono accusati di fornire una teoria di vite eccellenti e importanti (*significant*), i teorici ibridisti di fornire invece una teoria del benessere o di vite che valgono la pena (*worthwhile*), e infine i soggettivisti di fornire una teoria di vite felici o autentiche. Abbiamo interpretato la popolarità di tale "accusa" come evidenza della polisemia del concetto di senso. Quando ci domandiamo se un'attività o una vita siano o meno significative potremmo riferirci a una serie di declinazioni distinte del concetto, e la risposta può variare relativamente alla declinazione di riferimento. Il concetto di senso è risultato essere un "concetto-soluzione", vale a dire un concetto che si definisce come risposta a un problema o a una serie di problemi, che abbiamo concepito come preoccupazioni o esigenze giustificative. L'esigenza di dare un senso è, per esempio, l'esigenza di avere qualcosa da dire a favore della contingenza e casualità del nostro essere in vita, oppure del valore persistente della tua vita dopo la morte, o ancora del valore delle attività e delle relazioni che compongono la tua vita. Potrebbe inoltre essere l'esigenza di rendere intelligibile la nostra vita attraverso una

narrazione coerente, o l'esigenza che la nostra vita abbia senso anche agli occhi degli altri e che sia socialmente riconoscibile come di valore.

Nell'ultima parte abbiamo presentato una nuova parziale tassonomia per orientare la ricerca rispetto alle osservazioni sulla polisemia del senso di Calhoun. Una volta distinta una concezione polisemica da una concezione monosemica del senso, abbiamo osservato che è possibile operare un'ulteriore distinzione al momento di affrontare le diverse esigenze a cui il concetto rimanda: una teoria, sia essa monosemica o polisemica, può riconoscere una sola logica o piano di valutazione (teoria ad approccio monodimensionale) per rispondere alle diverse esigenze di senso oppure più logiche (teorie ad approccio pluridimensionale).

Ho sostenuto che lo stato aporetico in cui versa il dibattito tra le teorie tradizionali (teorie monosemiche ad approccio monodimensionale) è riconducibile proprio alla monodimensionalità di tali posizioni. Il conflitto tra le intuizioni soggettiviste, oggettiviste e ibridiste si dà proprio in quanto si mettono in "gioco" su un unico piano logico intuizioni che forse sono alla base di logiche di senso distinte. La pluridimensionalità, in quanto permette di pensare per esempio dimensioni personali, sociali e culturali di senso, riuscirebbe finalmente ad armonizzare le principali intuizioni del dibattito. L'intuizione soggettivista per cui le *propositional attitudes* del soggetto sarebbero il criterio della significatività diventa la logica di riferimento di una dimensione personale del senso, che risponde all'esigenza che la mia vita abbia valore *per me*. Se anche un'attività futile diventasse importante per me, potrei affermare che conferisce senso alla mia vita. E ciò si accorda con le critiche degli oggettivisti, in quanto è possibile pensare al contempo l'esistenza di una dimensione (per esempio) sociale in cui tale attività invece non ha senso. Viceversa, diventa possibile pensare che un'attività è significativa in quanto è riconosciuta socialmente come tale, e al contempo è insensata nel caso in cui il soggetto che vi è impegnato non si senta realizzato attraverso di essa. Non c'è contraddizione proprio in quanto le valutazioni contrastanti rimandano a piani logici e di esperienza diversi. L'approccio pluridimensionale si basa perciò sulla convinzione che esistano diversi livelli di lettura della significatività di una stessa attività, che cambiano in base alla prospettiva presa in esame. Nessuna lettura per così dire, "annulla" l'altra, ma tutte vengono assunte e rese coerenti tra di loro collocandole in ambiti distinti.

In chiusura, abbiamo accennato a due temi o problemi che una teoria ad approccio pluridimensionale dovrebbe affrontare: in primo luogo, è necessario approfondire e indagare lo status delle diverse dimensioni (il tema dell'interdimensionalità). Ho suggerito, attraverso l'analisi di alcuni esempi storici, che le esperienze personali e le esperienze sociali, comunitarie e culturali del senso si influenzano vicendevolmente sviluppandosi in stretto rapporto. Questa influenza è dovuta anche a un legame motivazionale tra il soggetto e le dimensioni sovraperpersonali in cui si inserisce: vogliamo che la nostra vita sia significativa *per noi* ma anche per le persone che ci circondano, e perciò potremmo volerci impegnare a negoziare aspetti della nostra logica personale con aspetti di logiche sovraperpersonali per raggiungere il necessario riconoscimento; un secondo tema o problema è quello del relativismo: un approccio pluridimensionale è, in quanto tale, una teoria relativista del senso? E se lo fosse quali conseguenze sulla concezione della significatività ciò implicherebbe? Si tratta di una domanda aperta, ma una breve analisi ha fatto emergere che ci sono buone ragioni per credere che la presunta problematicità del relativismo del senso andrebbe quantomeno ridimensionata.

La ricostruzione che ho proposto in questa tesi parte dal presupposto, messo in chiaro in diversi punti (v. p. 88; pp. 101-102), che una teoria del senso *nella* vita deve strutturarsi partendo da tutte le intuizioni presentate, senza privilegiarne alcune a discapito di altre. Sotto questa lente interpretativa, le teorie oggettiviste e quelle soggettiviste sono apparse esclusiviste, rispettivamente nel senso dell'elitismo (proiettando su un piano oggettivo di valore specifiche attività) e in quello del solipsismo (sostenendo l'idea che la realtà soggettiva sia l'unica dimensione esistente o pertinente del senso). Al contrario, le teorie ibridiste hanno cercato di tenere insieme le intuizioni del dibattito, dimostrandosi però doppiamente sensibili alle obiezioni valide per le altre due posizioni.

Pur riconoscendo che esiste la possibilità (ancora inesplorata) di gerarchizzare ed escludere alcune intuizioni fornendo le argomentazioni sufficienti, ho preferito proseguire il tentativo di articolare una teoria che riuscisse a raccogliere il contributo di tutte le intuizioni ed esperienze presentate. La prospettiva pluridimensionale che ho tentato di abbozzare in questa tesi è ispirata proprio da tale esigenza. Ritengo che abbia d'un canto il merito di fornire uno spazio teorico di ampio riconoscimento alla libertà creativa del soggetto nell'esperienza della significatività; dall'altro, quello di collocare socialmente, culturalmente e storicamente (senza escludere la possibilità di un piano di riferimento

universale) tale soggettività, riconoscendo le forme di senso per così dire “istituzionalizzate”, assunte e tramandate in specifiche tradizioni. Ne risulta un’immagine del concetto di senso *nella* vita molto più variegata e sfaccettata di quelle avanzate dalle teorie tradizionali, la cui complessità resta ancora in larga parte da esplorare.

## RINGRAZIAMENTI

*You just don't get to be a competent human being  
without a lot of investments from others*

FRED ROGERS

Ringrazio innanzitutto il mio relatore, il prof. Antonio Da Re, per i suoi suggerimenti, le sue domande, e per avermi seguito in questo percorso con estrema correttezza e senza mai frenare la mia creatività. Ringrazio il dott. Iannelli per l'ineguagliabile spinta che ha dato alla mia vita. Ringrazio il prof. Ricciardi ed Enrico, e Simone, perché a loro tempo seppero indicarmi una strada. Grazie anche a Filippo per l'esperienza malagueña e per quello che è venuto dopo. Grazie al mio gruppo di amici di Taranto (Virginia, Michele, Martina, Arianna, "Simele", Giuseppe, Andrea, Giandomenico, Francesca, Alessia, Sabrina, Samuele, Francesco, Antonio e Cosimo) per i dieci anni passati insieme a costruire la nostra "seconda casa", e al gruppo di Padova (Davide, Giada, Francesca, Pier, Filippo, Paola, Marco, Lorenzo, Federico e Rebecca) per avermi costantemente ispirato e appoggiato, e infine a quello di Lisbona (David, Carlota, "Mirél" e Helena) per tutto l'entusiasmo e l'amore di quel periodo. Grazie agli amici della vendemmia in Borgogna (Gianluca, Laura, Daniele, Marta, Catalina, Gilberto, Niccolò, Alessandra, Tommaso, Elly, Jacopo) con i quali ho imparato che qualsiasi fatica può diventare significativa quando si è *insieme*. In particolare grazie a "Jack" per le nostre interminabili risate. Ringrazio poi la famiglia Lucchese per avermi coinvolto nelle loro avventure, e Salvatore, e Mariangela e Anastasia, per tutto quello che mi hanno insegnato e regalato volendomi bene. Grazie alle mie sorelle Francesca e Stefania e infine a mia madre Tiziana, per aver dato il meglio di sé per comprendere me e la mia generazione.

Se ho saputo dire qualcosa di autentico e utile sul senso nella vita, lo devo a tutti loro.

## BIBLIOGRAFIA

La seguente bibliografia è costruita tematicamente, tenendo conto delle distinzioni concettuali attorno alle quali gravitano i capitoli della tesi, in modo da aiutare il lettore che volesse approfondire il dibattito a orientarsi più agevolmente.

### *4.1 Opere sul concetto di senso nella vita*

BRADY M. S., 2022 «Suffering and Meaning in Life», in Landau I. (a cura di) *The Oxford Handbook of Meaning in Life*, Oxford University Press, New York: 461-474.

CALHOUN C., 2022 «Theorizing About Meaning in Life», in *Journal of Philosophy of Life* vol. 12, n. 1: 1-20.

COOPER D.E., 2016 «Music, nature and ineffability», in *Philosophia*, vol. 44: 1257-1266.

HARTSHORNE C., 1996 «The meaning of life», in *Process Studies*, vol. 25: 10-18.

HOSSEINI R., (2015) *Wittgenstein and meaning in life*, Palgrave Macmillan, New York.

KAHANE G., 2014 «Our Cosmic Insignificance», in *Nous*, vol. 48, n. 4: 745-772.

— 2022 «Meaningfulness and Importance», in Landau I. (a cura di) *The Oxford Handbook of Meaning in Life*, Oxford University Press, New York: 93-108.

KAUPPINEN A., 2012 «Meaningfulness and Time», in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 82: 345-377.

— 2022 «The Experience of Meaning», in Landau I. (a cura di) *The Oxford Handbook of Meaning in Life*, Oxford University Press, New York: 343-355.

KIPKE R., 2023 «Meaning in Life as the Comprehensive Value. Towards a Better Understanding of the Relationship Between Meaningfulness and Morality», in *Journal of Value Inquiry*, pubblicato online, DOI: <https://doi.org/10.1007/s10790-023-09965-2>.

KUKITA M., 2015 «Review of Thaddeus Metz's *Meaning in Life*», in *Journal of Philosophy of Life*, 5, n.3: 208-214.

LANDAU I., 1997 «Why has the question of the meaning of life arisen in the last two and a half centuries?», *Philosophy Today*, 41, 2: 263-269.

— 2011 «Immortality and the Meaning of Life», in *Journal of Value Inquiry*, vol. 45: 309-317.

— 2022 «Introduction», in Landau I. (a cura di) *The Oxford Handbook of Meaning in Life*, Oxford University Press, New York: 1-23.

- LUPER S., 2022 «The Meaning of Life and Death», in Landau I. (a cura di) *The Oxford Handbook of Meaning in Life*, Oxford University Press, New York: 109-123.
- MANELA T., 2022 «Gratitude and Meaning in Life», in Landau I. (a cura di) *The Oxford Handbook of Meaning in Life*, Oxford University Press, New York: 401-415.
- MARTELA F., 2017 «Meaningfulness as Contribution», in *The Southern Journal of Philosophy*, 55, n.2: 232-256.
- MAWSON T.J., 2010 «Sources of Dissatisfaction with Answers to the Question of the Meaning of Life», in *European Journal of Philosophy of Religion*, 2: 19-40.
- METZ T., 2001 «The concept of a meaningful life», in *American Philosophical Quarterly*, 38: 137-153.
- 2002 «Recent Work on the Meaning of Life», in *Ethics*, vol. 112, n. 4: 781-814.
- 2012 «The Meaningful and the Worthwhile: Clarifying the Relationships», in *The Philosophical Forum*, 43, n. 4: 435-448.
- 2019 «Recent Work on the Meaning of “Life’s Meaning”: Should We Change The Philosophical Discourse?», in *Human Affairs* vol. 29: 404–414.
- MORRIS T., (1992) *Making Sense of it All: Pascal and the Meaning of Life*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids (MI).
- NIELSEN K., [1981] 2000 «Linguistic philosophy and “the meaning of life”». Ristampato in Klemke E.D. (a cura di) *The Meaning of Life*, 2<sup>a</sup> ed., Oxford University Press, New York: 233-256.
- PERRET R., 2010 «Ineffability, signification and the meaning of life», in *Philosophical Papers*, vol. 39: 239-255.
- PURVES D. & DELON N., 2018 «Meaning in the lives of humans and other animals», in *Philosophical Studies*, vol. 175: 317-338.
- REPP C., 2018 «Life meaning and sign meaning», in *Philosophical Papers*, vol. 47: 403-427.
- SEACHRIS J., 2011 «The Meaning of Life: Contemporary Analytic Perspectives», *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <https://iep.utm.edu/mean-ana/>.
- 2013 «The Sub Specie Aeternitatis Perspective and Normative Evaluations of Life’s Meaningfulness: A Closer Look», in *Ethical Theory and Moral Practice*, vol. 16: 605-620.
- 2019 «From the meaning triad to meaning holism: Unifying life’s meaning», in *Human Affairs*, vol. 29, n. 4: 363-378.
- SMART J.J.C., 1999 «Meaning and Purpose», *Philosophy Now*, vol. 24: 16.
- STRAWSON G., [2004] 2008 «Against Narrativity», in Strawson G. *Real Materialism*

- and Other Essays*, Oxford University Press, Oxford: 189-207.
- 2022 «Narrativity and Meaning in Life», in Landau I. (a cura di) *The Oxford Handbook of Meaning in Life*, Oxford University Press, New York: 74-92.
- TARTAGLIA J. & LEACH S., 2018 «The Original Meaning of Life», *Philosophy Now*, 126, [https://philosophynow.org/issues/126/The\\_Original\\_Meaning\\_of\\_Life](https://philosophynow.org/issues/126/The_Original_Meaning_of_Life).
- TARTAGLIA J., (2015) *Philosophy in a Meaningless Life*, Bloomsbury Academic, Londra.
- THOMAS J.L., 2018 «Can only human lives be meaningful?», in *Philosophical Papers*, vol. 47: 265-297.
- 2019 «Meaningfulness as Sensefulness», in *Philosophia*, vol. 47: 1555–1577. <https://doi.org/10.1007/s11406-019-00063-x>.
- TRISEL B.A., 2016 «Human Extinction, Narrative Ending, and Meaning of Life», in *Journal of Philosophy of Life*, vol. 6, n.1: 1-22.
- WAGHORN N., (2014) *Nothingness and the meaning of life*, Bloomsbury, Londra.
- WEINBERG R., 2021«Ultimate Meaning: We Don't Have It, We Can't Get It, and We Should Be Very, Very Sad», in *Journal of Controversial Ideas*, vol. 1: 4-24.
- 2022 «Between Sisyphus's Rock and a Warm and Fuzzy Place: Procreative Ethics and the Meaning of Life», in Landau I. (a cura di) *The Oxford Handbook of Meaning in Life*, Oxford University Press, New York: 308-323.
- WOLF S., 1997a «Meaning and Morality», in *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 97: 299-315.
- 1997b «Happiness and Meaning: Two Aspects of the Good Life», *Social Philosophy and Policy*, vol. 14, n. 1: 207-225.
- 2014 «Happiness and Meaning: A Plurality of Values Rather Than a Conflict of Norms», in *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 158, n. 1: 18-24.
- WOODARD C., 2017 «What Good Is Meaning in Life?», in *De Ethica*, vol. 4, n. 3: 67–79.

#### 4.2 Approcci soggettivisti alle fonti del senso

- ADAMS R. M., 2010 «Comment», in Wolf S., *Meaning in Life and Why it Matters*, Princeton University Press, Princeton: 75-84.
- ARPALY N., 2010 «Comment», in Wolf S., *Meaning in Life and Why it Matters*, Princeton University Press, Princeton: 85-91.
- CALHOUN C., 2011 «Living with Boredom», in *Sophia*, vol. 50, n. 2: 269– 279.

- 2015 «Geographies of Meaningful Living», in *Journal of Applied Philosophy*, vol. 32, n. 1: 15– 34.
- 2016 «Reasons of Love: Response to Wolf», in *Foundations of Science*, vol. 21, n. 2: 275-277.
- 2017 «On Being Content with Imperfection», in *Ethics*, vol. 127, n. 2: 327-352.
- (2018) *Doing Valuable Time. The Present, the Future, and Meaningful Living*, Oxford University Press, Oxford.
- FRANKFURT H. G., [1982] 1988 «The importance of what we care about», in Frankfurt H., *The importance of what we care about*, Cambridge University Press, Cambridge: 80-94.
- 2002 «Reply to Susan Wolf», in Buss S., Overton L. (a cura di) *Contours of agency: essays on themes from Harry Frankfurt*, MIT Press, Cambridge: 245-252.
- (2004) *The Reasons of Love*, Princeton University Press, Princeton.
- HAIDT J., 2010 «Comment», in Wolf S., *Meaning in Life and Why it Matters*, Princeton University Press, Princeton: 92-101.
- JOHANSSON J., SVENSSON F., 2022 «Subjectivism and Objectivism about Meaning in Life», in Landau I. (a cura di) *The Oxford Handbook of Meaning in Life*, Oxford University Press, New York: 43-57.
- KERSHNAR S., 2014 «Thad Metz's Fundamentality Theory of Meaning in Life: A Critical Review», in *Science, Religion & Culture*, 1, n. 2: 70-125.
- KOETHE J., 2010 «Comment», in Wolf S., *Meaning in Life and Why it Matters*, Princeton University Press, Princeton: 67-74.
- MARTIN R., [1993] 1999 «A fast car and a good woman». Ristampato in Kolak D. e Martin R. (a cura di) *The Experience of Philosophy*, Wadsworth Publishing Company, Belmont (CA): 490-497.
- SUMNER L.W., (1996) *Welfare, Happiness, and Ethics*, Oxford University Press, Oxford.
- SVENSSON F., 2017 «A Subjectivist Account of Life's Meaning», in *De Ethica. A Journal of Philosophical, Theological and Applied Ethics*, Vol. 4, n.3: 45-66.
- TAYLOR R., [1970] 1984 «The Meaning of Life», in *Good and Evil. A New Direction*, Prometheus Books, New York: 256-268.

#### 4.3 Approcci oggettivisti alle fonti del senso

- BRADFORD G., 2022 «Achievement and Meaning in Life», in Landau I. (a cura di) *The Oxford Handbook of Meaning in Life*, Oxford University Press, New York: 58-73.

- BRAMBLE B., 2015 «Consequentialism about Meaning in Life», in *Utilitas*, vol. 27, n. 4: 445-459.
- EAGLETON T., (2007) *The Meaning of Life: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford.
- GEWIRTH A., (1998) *Self-Fulfillment*, Princeton University Press, Princeton.
- HURKA T., (1993) *Perfectionism*, Oxford University Press, New York.
- KAUPPINEN A., 2017 «Pride, Achievement, and Purpose», in Adam Carter J., Gordon E.C. (a cura di), *The Moral Psychology of Pride*, Rowman and Littlefield, Londra.
- 2021 «Review of *Doing Valuable Time*», in *The Philosophical Review*, vol. 130, n. 1:154-158.
- LANDAU I., (2017) *Finding Meaning in an Imperfect World*, Oxford University Press, New York.
- LEVY N., 2005 «Downshifting and meaning in life», in *Ratio*, 18: 176-189.
- METZ T., 2011 «The good, the true and the beautiful: toward a unified account of great meaning in life», in *Religious Studies*, 47: 389-409.
- (2013) *Meaning in Life. An Analytic Study*, Oxford University Press, New York.
- 2020 «African Theories of Meaning in Life: A Critical Assessment», in *South African Journal of Philosophy*, vol. 39, n. 2: 113-126.
- 2022b «The Concept of Life's Meaning», in Landau I. (a cura di) *The Oxford Handbook of Meaning in Life*, Oxford University Press, New York: 27-42.
- METZ T. & SEACHRIS J., 2024 *What Makes Life Meaningful? A Debate*, Routledge, New York.
- MINTOFF J., 2008 «Transcending absurdity», in *Ratio*, 21: 64-84.
- NOZICK R., (1981) *Philosophical Explanations*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- POLITI V., 2019 «“Would my life *still* be meaningful?»: Intersubjectivism and changing meaning in life», in *Human Affairs*, vol. 29: 462–469.
- RAILTON P., 1984 «Alienation, Consequentialism, and the Demands of Morality», in *Philosophy & Public Affairs*, vol. 13:134-171.
- SINGER I., (1996) *Meaning in Life*, vol. 1: *The Creation of Value*, Johns Hopkins University Press, Baltimora.
- SINGER P., (1993) *Practical Ethics*, 2<sup>a</sup> ed., Cambridge University Press, New York.
- (1995) *How Are We to Live?* Prometheus Books, Amherst (MA).

SMITH Q., (1997) *Ethical and Religious Thought in Analytical Philosophy of Language*, Yale University Press, New Haven.

SMUTS A., 2013 «The Good Cause Account of the Meaning of Life», in *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 51, n. 4: 536-562.

TAYLOR C., (1989) *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge (MA).

— (1992) *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge (MA).

TAYLOR R., 1981 «The Meaning of human existence», in Leiser B. (a cura di) *Values in Conflict: Life, Liberty, and the Rule of Law*, Macmillan Publishing Company, New York: 3-26.

— (1985) *Ethics, Faith, and Reason*, Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs (NJ).

— 1987 «Time and life's meaning», in *The Review of Metaphysics*, vol. 40: 675-686.

— 1999 «The meaning of life», in *Philosophy Now*, vol. 24: 13-14.

#### 4.4 Approcci ibridisti alle fonti del senso

ATTOE A.D., 2022 «Passionate Yearning Theory as a Theory of Meaning in Life», in *Philosophia*, vol. 50, n. 4:1579-1599.

BURMS A., 2016 «Fulfillment and Fitting Fulfillment», in *Foundations of Science*, vol. 21, n. 2: 271-273.

DWORKIN R., 2000 «Equality and the Good Life», in *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Harvard University Press, Cambridge (MA): 237-284.

JOSKE W. D., [1974] 2000 «Philosophy and the meaning of life». Ristampato in Klemke, E. D. (a cura di) *The Meaning of Life*, 2<sup>a</sup> ed., Oxford University Press, Oxford: 283–94.

KEKES J., 2000 «The Meaning of Life», in French P. e Wettstein H. (a cura di) *Life and Death: Metaphysics and Ethics*, Blackwell Publishers, Malden (MA): 17-34.

MUNITZ M., (1993) *Does Life Have a Meaning?* Prometheus Books, Buffalo.

RAZ J., (2001) *Value, Respect, and Attachment*, Cambridge University Press, Cambridge.

— 2010 «Review of “Meaning in Life and Why It Matters” by Susan Wolf», in *Ethics*, vol. 121, n. 1: 232-236.

SCHMIDTZ D., 2001 «The Meanings of Life», in Rouner L. (a cura di) *If I Should Die: Life, Death, and Immortality*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN): 170-188.

STARKEY C., 2006 «Meaning and affect», in *The Pluralist*, vol. 1: 88–103.

- WIELENBERG E., (2005) *Value and Virtue in a Godless Universe*, Cambridge University Press, Cambridge.
- WIGGINS D., 1987 «Truth, Invention and the Meaning of Life», in Wiggins D., 1998 (3<sup>a</sup> edizione) *Needs, Values, Truth. Essays in the Philosophy of Value*, Oxford University Press, Oxford: 87-138.
- WOLF S., 2002 «The True, the Good, and the Lovable: Frankfurt's Avoidance of Objectivity», in Buss S., Overton L. (a cura di) *Contours of agency: essays on themes from Harry Frankfurt*, MIT Press, Cambridge: 227-244.
- (2010) *Meaning in Life and Why it Matters*, Princeton University Press, Princeton.
- 2015 «The Meaning of Lives», in *The Variety of Values: Essays on Morality, Meaning, and Love*, Oxford University Press, Oxford: 89-106.
- 2016a «Meaningfulness: A Third Dimension of the Good Life», in *Foundations of Science*, vol. 21, n. 2: 253–269.
- 2016b «Meaning in Life: Meeting the Challenges», in *Foundations of Science*, vol. 21, n. 2: 279-282.

#### 4.5 Pubblicazioni sul tema precedenti allo sviluppo del dibattito (1900-1980)

- AYER A.J., [1947] 2000 «The Claims of Philosophy», in *Polemic*, 7: 18-33. Ristampato in Klemke E.D. (a cura di) *The Meaning of Life*, 2<sup>a</sup> ed., Oxford University Press, New York: 219-232.
- BAIER K., [1957] 2000 «The Meaning of Life». Ristampato in Klemke E.D. (a cura di) *The Meaning of Life*, 2<sup>a</sup> ed., Oxford University Press, New York: 101-132.
- BARNES H., (1967) *An Existentialist Ethics*, Alfred A. Knopf, New York.
- HARE R.M., [1957] 1972 «Nothing Matters». Ristampato in *Applications of Moral Philosophy*, Macmillan, Londra: 32-47.
- JAMES W., 1900 «What Makes a Life Significant?», in *On Some of Life's Ideals*, Henry Holt & Co, New York: 49-94.
- RUSSELL B., [1903] 1985 «The Free Man's Worship». Ristampato in Rempel R.A., Brink A. e Moran M. *The Collected Papers of Bertrand Russell*, vol. 12: 1902-14: *Contemplation and Action*, Allen and Unwin, Londra: 66-72.
- SCHLICK M., [1927] 1979 «Vom Sinn des Lebens», *Symposion*, 1: 331-354. Trad. in ing. da Heath P. come «On the Meaning of Life», in Mulder H.L. e van de Velde-Schlick B.F.B. (a cura di) *Philosophical Papers*, 2 vol., Reidel, Dordrecht: 112-129.
- WITTGENSTEIN L., [1922] (2022) *Logisch-philosophische Abhandlung*, trad. it. di Frascolla P. e Perissinotto L. *Tractatus logico-philosophicus*, Feltrinelli, Milano.
- 1965 «A lecture on ethics», *The Philosophical Review*, vol. 74: 3-12.

#### 4.6 Opere di carattere generale

- ADAMS D., [1979] *The Hitchhiker's Guide to the Galaxy*, Pan Books, Londra, trad. it. di Serra L., 2016 «Guida galattica per gli autostoppisti», in *Guida Galattica per gli Autostoppisti. Il ciclo completo*, 1<sup>a</sup> ed. “Oscar Absolute”, Mondadori, Milano: 17-165.
- BAIER K., (1958) *The moral point of view: a rational basis of ethics*, Cornell University Press, Ithaca (N.Y.).
- BENNETT-HUNTER G., (2014) *Ineffability and religious experience*, Routledge, Oxford.
- BLOOM H., (1994) *The Western Canon: The Books and School of the Ages*, Harcourt Brace, San Diego.
- BROMBERGER S., 1966 «Why-Questions», in Baruch A. B. (a cura di) *Readings in the Philosophy of Science*, Prentice Hall Inc, Englewood Cliffs: 66-84.
- CARLYLE T., [1833-34] (2020) *Sartor Resartus*, Oxford University Press, Oxford.
- DALLA COSTA M. & JAMES S., (1972) *The Power of Women & the Subversion of the Community*, Falling Wall Press, Bristol.
- DEL NOCE A., [1964] 2010 «Appunti sull'irreligione occidentale», in *Il problema dell'ateismo*, il Mulino, Bologna: 321-364.
- FRAASSEN B.C. van, (1980) *The Scientific Image*, Oxford University Press, Oxford.
- GARCIA LORCA F., [1934] *Yerma*, Madrid, trad. it. di Bodini V., (1964) *Yerma*, Giulio Einaudi Editore, Torino.
- GOETHE J. W., 1796 «186. An Schiller, 9. Juli 1796», Friedrich Schiller Archiv, <https://www.friedrich-schiller-archiv.de/briefwechsel-von-schiller-und-goethe/1796/186-an-schiller-9-juli-1796/>.
- LLOYD S.A., 1994 «Family justice and social justice», in *Pacific Philosophical Quarterly*, 75: 353-371.
- MAYES G.R., 2001 «Theories of Explanation», in *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <https://iep.utm.edu/explanat/>.
- METZ T., 2007 «Toward an African Moral Theory», in *Journal of Political Philosophy*, vol. 15, n. 3: 321-341.
- 2022a *A Relational Moral Theory: African Ethics in and Beyond the Continent*, Oxford University Press, Oxford.
- NOVALIS, (1965-1977) *Schriften: Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, Paul Kluckhohn e Richard Samuel, Stoccarda, 4 vol.
- PARFIT D., (1984) *Reasons and Persons*, Oxford University Press, Oxford.
- PAVESE C., [1952] 2021, *Il Mestiere di Vivere*, BUR, Milano.

- RAZ J., (2003) *The Practice of Value*, Oxford University Press, New York.
- RORTY R., [1985] 1994 «Solidarietà o Oggettività?», in Rorty R., *Scritti filosofici, vol. I, Oggettività, relativismo e verità*, Gargani A.G. (a cura di), trad. it. di Marraffa M., Laterza, Bari.
- SCANLON T.M., (1998) *What We Owe to Each Other*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- SCHLEGEL F., [1799] (2002) *Lucinde*, versione ebook, Directmedia Publishing GmbH, Berlino, trad. it. di D'Agostini M. E., 1985 *Lucinde*, Studio Tesi, Pordenone.
- STOCKER M., 1976 «The Schizophrenia of Modern Ethical Theories», in *The Journal of Philosophy*, vol. 73, n.14: 453-466.
- TABUCCHI A., (2001) *Si sta facendo sempre più tardi*, Feltrinelli, Milano.
- VATTIMO G. & ZABALA S., 2011 «Truth's Violence» e «The Conservative Nature of Realism», in *Hermeneutic Communism. From Heidegger to Marx*, Columbia University Press, New York.
- WALDRON J., 2002 «Is the Rule of Law an Essentially Contested Concept (In Florida)?», in *Law and Philosophy*, vol. 21, n. 2: 137-164.
- WEINBERG R., 2002 «Procreative Justice: A Contractualist Account», in *Public Affairs Quarterly*, vol. 16, n. 4: 405-425.
- 2015 «'You Got Me Into This': Procreative Responsibility and its Implications for Suicide and Euthanasia», in Cholbi M. e Varelius J. (a cura di) *New Directions in the Ethics of Suicide and Euthanasia*, Springer, 2015: 239-252.
- 2018 «The Endless Umbilical Cord: Parental Obligation to Grown Children», in *Journal of Practical Ethics*, vol. 6: 55-72.
- WILLIAMS B., 1973 «The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality», in *Problems of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge.
- 1976 «Persons, Character and Morality», in Oksenberg Rorty A. (a cura di) *The Identities of Persons*, University of California Press, Berkeley: cap. 8.
- WOLF S., 1982 «Moral Saints», in *The Journal of Philosophy*, vol. 79, n. 8: 419-439.
- 1999 «Morality and the View from here», in *The Journal of Ethics*, vol. 3, n. 3: 203-223.



