

Identità personale e alleviamento del dolore, tra filosofia analitica e Buddismo (scaletta)

legenda: il testo in grigio sarà omesso; il testo in blu evidenzia un commento personale da esporre

spiegazione metodologica iniziale: procederò secondo la metafora della corda di Peirce aggregando più argomentazioni come fibre di un'unica fune
ciò che significa per "persona": il referente di ciò che abitualmente indichiamo come "uomo" – ente dotato di potere etico-giuridico, e che persiste nel tempo
ciò che significa per "dolore": sensazione corporea comunemente caratterizzata come sgradevole, da allontanare

Tesi di Santideva (+ breve intro sull'autore e la corrente che rappresenta)

fonti: Santideva, *Bodhicaryavatara*, 700

- poiché non c'è un sé, allora non esiste neppure il possessore di un dolore; classicamente, infatti, riteniamo che si possa comprendere il significato di dolore proprio in quanto afferente ad un soggetto
- possiamo dunque parlare unicamente di dolori
- poiché non possiamo effettuare alcuna distinzione tra i dolori, allora se anche solo uno di essi deve essere rimosso, allora *tutti* lo devono essere

dottrina del non-sé:

fonti: T. McEvilley, *The shape of ancient thought*, Allworth Press (2001)

- **impermanenza** (*anicca*) e non-essenza (*anatta*) – **la conoscenza dell'impermanenza viene sviluppata**
 - per inferenza empirica e riconosciuta come emblema della caducità di ogni cosa,
 - portata a compimento nella pratica meditativa mediante l'osservazione della transitorietà degli enti mentali;
- critica alla concezione (**spinoziana**) della sostanza: l'impermanenza delle cose è dovuta al loro essere inter-dipendenti dalle condizioni circostanti (concetto di co-dipendenza, introdotta da Nagarjuna, nel I sec. a.C.); ciò che non ha causa in sé stesso non può essere detto propriamente esistente
 - vacuità (*sunyata*) come prodotto ultimo della dialettica del Madhyamika: "La negazione di tutte le visioni parziali è la via per l'illuminazione." (Nagarjuna)
 - lo spazio risultante da tale negazione è ciò che il Madhyamikin considera realtà
 - rimando a una conoscenza non-concettuale (cfr. **il *neti-neti* dell'Advaita Vedanta**; cfr. T. McEvilley, *The shape of ancient thought*, Allworth Press (2001), p. 478)
 - attacco al **PTE**: rifiutare una tesi non significa accettare la sua contraddittoria, poiché l'essenza della detta conoscenza risiede nella negazione di entrambe (Madhyamaka = "il mezzo radicale", Nagarjuna; negazione come co-istituzione, in questo caso – Tarca) – trattasi di una verità che trascende la dialettica, in cui riposare esperienzialmente, non concettualmente
 - per avvicinarci allo stretto legame tra impertinenza del sé ed altruismo: la posizione tipica del Buddismo è che non c'è compassione (*karuna*), ovvero "autentica identificazione di sé nell'altro, se non è stata raggiunta la consapevolezza dell'illusorietà del proprio io." M. Raveri, *Manuale di Storia delle religioni*, Laterza, p.360

Critiche di Williams:

fonti: Paul Williams, *Studies in the Philosophy of the Bodhicaryavatara: Altruism and Reality*, ed. Motilal Banarsidass, 2000

- centrale per l'argomento di Santideva è che i "proprietari" dei dolori non solo sono convenzionali (dipendenti, non-essenti), ma totalmente inesistenti: è proprio perché i proprietari sono inesistenti, che i dolori possono essere trattati in maniera impersonale
- Williams: c'è una differenza tra convenzioni (le quali servono necessità pragmatiche, ad esempio) ed entità non-esistenti. Classicamente, il Buddhista nega il Sé "cartesiano" (teoria dell'*anatman*) ma preserva il concetto di persona, per quanto in maniera convenzionale
 - La finzione del sé consiste nel fare esperienza di sé stessi in un modo ed esistere in un altro – non nel considerare se stessi come assolutamente non-esistenti
- dall'inesistenza di un sé cartesiano, non segue il dovere dell'altruismo, in quanto la possibilità di distinguere tra me stesso e qualcun altro (la convenzione di persona) apre alla possibilità di dare priorità a me stesso, anche se ciò è ritenuto egoista

Persone e dolore

- non ci sono cose come i dolori (*pains*), solamente soggetti che provano dolore
- i dolori sono degli eventi e gli eventi sono cambiamenti che vengono subiti da soggetti
 - Se c'è cambiamento, ci deve essere un soggetto del cambiamento (sostanza); è assurdo affermare che ogni cosa cambia in ogni suo aspetto (l'assunto base dell'impermanenza), giacché saremmo in presenza di una cosa *diversa*. Annullando la continuità temporale di un aggregato, non può esistere cambiamento.
 - Questo ragionamento ha gravi implicazioni per l'argomento Buddhista: la nozione di cambiamento implica che vi debba essere un sostrato – il raggiungimento dello stato di Bodhisattva richiede il concetto di persona.

Complementi parfitiani

fonti: Derek Parfit, *Ragioni e persone*, Milano, Il Saggiatore 1989; John Perry, *Identity, personal identity, and the self*, Indianapolis, Hackett 2002

Derek Parfit (1942-2017), Fellow all'All Souls College di Oxford; allievo di Strawson e Ayer
John Perry (1943), professore di filosofia a Stanford

- Quali possono essere le giustificazioni per le nostre credenze e le nostre attitudini riguardo l'identità personale quando queste vengono messe alla prova da casi limite? Seguendo una classificazione delle strategie filosofiche di "distanziamento", proposta da Diego Marconi (*Usi teorici della storia della filosofia*, in *Il mestiere di pensare*, Torino, Einaudi 2014), incontriamo un esempio di antropologia immaginativa, formulata da Wittgenstein come immaginazione di situazioni antropologiche differenti da quelle familiari, per adottare un uso del linguaggio che sia coerente con la situazione immaginata
 - esperimento mentale del teletrasporto per sottolineare la divergenza tra credenze (teletrasporto semplice – la "distruzione" avviene contemporaneamente alla duplicazione; non c'è "morte" del soggetto – e duplicazione con breve *branching scenario* – la distruzione del soggetto avviene dopo la duplicazione e viene considerata una morte) e *branching cases* con trapianti separati di emisferi cerebrali
 - questi casi suggeriscono che ciò che conta non dovrebbe essere l'identità personale: è implausibile asserire che nel caso del *branching case* la scomparsa del soggetto equivale alla morte ordinaria

- nei casi di *branching* in cui entrambe le copie sopravvivono, sarebbe irrazionale credere che la doppia sopravvivenza di due esseri umani sia da equiparare a una morte del donatore; accettando la posizione riduzionista possiamo dire che i *branching cases* forniscono una soluzione teoreticamente equivalente alla sopravvivenza (così come viene intesa dal non-riduzionista)
- partendo dal presupposto che le evidenze fenomenologiche abbiano come causa il cervello, ciò che conta è la **relazione-R** – cioè una relazione psicologica di continuità e/o connessione
- siamo in presenza di un argomento **riduzionista**: possiamo parlare di persone come entità esistenti senza postulare il fatto che queste siano entità differenti dalle parti che le compongono; la contemporaneità delle seguenti condizioni
 - l'esistenza di una persona consiste esclusivamente nell'esistenza di un corpo e di un cervello
 - la persona è un'entità distinta da un corpo e un cervello, e da una serie di eventi
- può essere mantenuta in virtù di una teoria delle descrizioni che si rifà a Kripke:
 - una descrizione completa non richiede due descrizioni, se entrambe si riferiscono al medesimo oggetto: le descrizioni impersonali di una serie di eventi psico-fisici e la descrizione "una persona" sono identici, e quindi possiamo servirci della prima senza ricorrere alla seconda, esponendo in ogni caso una versione completa (veritiera) dei fatti
 - cfr. anche Williams sulla relazione semantica tra parti e interi: è trivialmente vero come risultato del significato di "parti" e "interi" che non esiste una cosa chiamata "intero" in aggiunta alle parti: se vi fosse un x "intero in sé stesso", esso sarebbe daccapo una parte, e non costituirebbe più l' x cui le parti si riferiscono
 - Parfit rimanda anche all'analogia contenuta in Hume *Treatise*, parte IV sezione 6, sulla differenza tra nazione e cittadini/territorio. Per evitare la circolarità nella costruzione del concetto di persona a partire da memorie,
 - Parfit adotta la strategia delle quasi-memorie: quando un ricordo che è stato prodotto "nel giusto modo" (modello causale della memoria) non ha me stesso, – John, ad esempio – come diretto osservatore, ma Liza
 - Perry adotta la seguente: il modo di capire la memoria è intenderla come un concetto esplicativo, come una generalizzazione comportamentale della frequenza di casi particolari di "recollection", cioè quei casi in cui la rappresentazione avuta da A di un evento e non può che essere causata da un B che osserva lo stesso e (a quel punto, $A=B$). "Memory is a more restrictive concept in that more is required; the witness and the representer must not just be the same human being, but a certain *process* [mio corsivo] must have occurred." (John Perry, *Personal Identity, Memory, and the Problem of Circularity*, in *Identity, personal identity, and the self*, Indianapolis, Hackett 2002, p.96-7
- accettare il riduzionismo va di pari passo alla **negazione del criterio di decidibilità** per quanto concerne le persone – essi sono composti che esistono, ma non per questo la domanda sulla loro esistenza è legittima in tutti i casi:

- la nostra identità può risultare **indeterminata**: le domande sull'identità personale sono talvolta vuote nei casi limite, non c'è un criterio di identità che possa soddisfare le nostre richieste teoriche nei casi limite (*combined spectrum, branching cases e divided minds*)
 - sono questi i casi che dovrebbero farci ricredere sul fatto che l'identità personale sia ciò che conta: solo mantenere l'identità come primo ci mette in una situazione di indeterminatezza; se invece assumessimo l'identità come derivativa, allora potremmo giustificare la nostra credenza che ci possano essere casi in cui l'identità personale è indeterminata (*combined spectrum*)
 - l'identità personale diventa indeterminata nel momento in cui la facciamo corrispondere a una relazione di identità, con relative proprietà logiche (riflessività, transitività e simmetricità), anziché a una relazione di *unità*, o alle condizioni di **identità** (John Perry, *The Two Faces of Identity*, in *Identity, personal identity, and the self*, Indianapolis, Hackett 2002)
 - richiedere che le questioni di identità personale siano sempre determinate equivarrebbe ad assumere che nei casi-limite si decida in due modi:
 - decidendo il punto in cui la trasformazione di una cellula o di un neurone segna il passaggio da un'identità a un'altra – ma ciò non spiegherebbe come si possa avere credenze tanto radicate a proposito dell'importanza della sopravvivenza di ciascuno
 - dando a un ente extra-corporeo come un ego cartesiano il compito di fungere da garanzia per la distinzione io/non-io; non è chiaro tuttavia come un ente extra-corporeo possa darci alcuna indicazione per determinare l'identità in problematiche di carattere empirico
 - riferimento a novità scientifiche e tecnologiche (altra tecnica di distanziamento, Marconi): il caso delle *divided minds* (due coscienze separatamente operanti all'interno di un'unico essere umano, corpo calloso diviso) evidenzia che non possiamo più assumere la coincidenza tra soggetti di esperienza e persone (contro la *ownership view* di Williams)

Parfit sull'**importanza biografica** della visione parfitiana: **(T.1)**

“La verità è forse deprimente? Alcuni lo pensano. Al contrario io la trovo liberatrice e consolante. Quando credevo che la mia esistenza fosse quel fatto ulteriore, io mi sentivo imprigionato in me stesso. La mia vita mi sembrava un tunnel di vetro in cui, anno dopo anno, mi muovevo sempre più velocemente, e alla fine del quale c'era il buio. Quando cambiai opinione, le pareti del mio tunnel di vetro scomparvero. Ora vivo all'aria aperta. C'è ancora una differenza tra la mia vita e quella degli altri, ma una differenza minore. Gli altri mi sono più vicini. Io mi interessavo di meno del resto della mia vita e mi interessavo di più della vita degli altri.

[continua sulla morte]

rilevanza **etica** del lavoro del filosofo inglese: **primarietà delle esperienze rispetto all'identità personale**

- conseguenza **impersonalista** del riduzionismo empirico: senza entità ulteriori, possiamo descrivere i nostri pensieri senza affermare che vi sia il pensatore (riprende la critica di Lichtenberg a Cartesio: dal cogito non segue che esista qualcuno che pensa, ma solo che vi sono dei pensieri; diversa la critica di Carnap, *L'eliminazione della metafisica*: dall'io penso non segue che “io esisto”, bensì che “esiste qualche cosa che pensa”)

- punto importante: privilegiando una teoria delle descrizioni di stampo riduzionista, Parfit mette in luce la possibilità di parlare delle esperienze in maniera impersonale (contro Williams)
 - le esperienze sono eventi che non richiedono un soggetto: gli eventi sono semplici accadimenti spaziali, e la loro temporalità è dettata da leggi fisiche (leggi di entropia)
- il focus viene spostato dall'importanza dell'unità logica dell'identità personale a quella che riveste la relazione tra le varie esperienze – è essa a determinare, nei casi “normali”, la rilevanza dell'identità personale
 - **T.2**
 - sul piano di teoria etica, assistiamo al tentativo di superare le teorie razionali, tipiche di certo liberalismo, che fanno leva sull'interesse personale come massimo principio di razionalità, per ridare forza **all'utilitarismo**
 - Sidgwick: l'utilitarismo non può prevalere sul liberalismo (*self-interest*), poiché quest'ultimo si fonda sulla separatezza delle persone;
 - Parfit sostiene che desostanzializzando il discorso sull'identità personale l'utilitarismo acquista un'arma decisiva per allargare la propria influenza morale
 - accento sulla *qualità* delle esperienze, anziché sull'appartenenza di tali esperienze a un soggetto
 - **T.3**
 - Perry parla di memoria e di identità personale come di concetti che noi utilizziamo per la loro forza esplicativa:
 - **T.4**
 - **T.5**
- quali conseguenze per la rilevanza etica del dolore? Dal riduzionismo viene comunemente dedotta la seguente tesi (*extreme claim*): accettato il riduzionismo, non v'è alcuna ragione per preferire l'alleviamento del mio **dolore** piuttosto che quello di un estraneo
- l'assunzione che sia solo il “further fact” (ego cartesiano) a fornire ragioni giustificate per preoccuparsi del proprio dolore implica una conseguenza ingiustificata – ovvero che la continuità psicologica non fornisca alcuna ragione per prendersi cura di se stessi
 - a Parfit interessa infatti salvare la giustificazione per prendersi cura del “proprio” dolore: il *moderate claim* è difendibile tanto quanto l'*extreme claim* e, ponendo la relazione al centro, ci dice che
 - **T.6**
 - la relazione-R, sviluppandosi per grado, ha il vantaggio di poter dar conto del *discount rate* che riserviamo alle esperienze future (il minor grado di connessione giustifica tale approccio) – mentre la teoria classica del *self-interest* prevede la neutralità temporale (“requirement of equal concern”): per essa è irrazionale preferire il mio sé di domani al mio sé tra quarant'anni
 - allo stesso modo la relazione, essendo costituita da esperienze che sono in connessione anche ad esperienze che classicamente attribuiamo ad altri “soggetti”, garantisce per la possibilità di occuparsi dei propri cari

parentesi su Nagel

fonti: Thomas Nagel, *Uno sguardo da nessun luogo*, Milano, Il Saggiatore 1988

Thomas Nagel (1937), professore di Filosofia e Diritto alla NYU; allievo di J. Rawls

La ricerca di una giustificazione puramente razionale per la cessazione del dolore sembra non poter superare l'impasse imposto dall'**oggettività**: non vi sarebbero ragioni che non dipendano dall'agente (=oggettive) tali per cui egli debba ricercare il piacere oppure evitare il dolore.

- Il tentativo di Nagel consiste nel dimostrare che il dolore sia da evitare indipendentemente dalle ragioni dell'agente: in sostanza, la critica consiste nell'evidenziare come in una valutazione razionale delle ragioni, quando queste pertengano in maniera più marcata al "punto di vista soggettivo", sia necessario considerare proprio il contenuto della valutazione soggettiva come punto di riferimento. Tale considerazione, tuttavia, non è soggettiva in sé, poiché effettuando un confronto tra quelle che sono ragioni neutrali e ragioni relative riconosciamo che in certe situazioni sono le ragioni relative ad avere maggior peso – eppure la fondazione di tale ragionamento rimane oggettiva.
 - L'ultima stoccata riguarda il fatto che il dolore sia qualche cosa da evitare pre-concettualmente, senza il bisogno del riconoscimento di un ego. Non c'è una *ragione* per sbarazzarsi del dolore – c'è solo *questo* dolore.
 - T.7

contributi personali

- Williams sottolinea che il Madyamika (Santideva) riduce ogni cosa a una convenzione, e di conseguenza come un qualche cosa di non esistente. Il grosso problema di questa posizione è, secondo Williams, che nulla di convenzionale, di causato, può esistere senza parti che siano ultimamente non-convenzionali, vere.
 - nel caso della posizione riduzionista di Parfit, questo problema non è presente, poiché le esperienze fenomeniche sono dei *prime*; la debolezza della posizione buddhista da quel punto di vista, effettivamente, è quella di arrivare all'inconsistenza del sé sviluppando una posizione eccessivamente dialettica, in cui ogni cosa scompare; ai fini di un'etica, per come viene sviluppata da Santideva, non è possibile ricorrere a tale posizione, quanto piuttosto a una visione che lascia spazio alla dignità ontologica dell'identità personale, per quanto convenzionale essa sia
- la domanda sull'esistenza delle entità astratte, seguendo le indicazioni carnapiane (*Empirismo, semantica e ontologia*, 1950), è una pseudo-domanda: quando essa viene considerata in maniera internalista (ovvero interna al sistema semantico che già ospita tale entità), ha una risposta trivialmente vera; quando viene considerata per il suo tratto externalista (filosofico, inerente al sistema semantico stesso), essa si trasforma in questione pratica, ovvero nella decisione di accettare o meno l'introduzione linguistica di tali entità, per fini pragmatico-esplicativi. Il corpus teorico raccolto da Parfit orienta il discorso sull'identità personale come una questione di scelta, a proposito della spiegazione che rende conto al meglio delle nostre credenze e inclinazioni rispetto a ciò che crediamo conti per noi; per Parfit, ciò che conta è ciò che rende la persona tale (le esperienze e la loro interrelazione), piuttosto che il fatto di essere persone. Intravedo in Parfit una mossa carnapiana, nel momento in cui egli afferma che [T.8] "che cosa sia quello che conta, lo dobbiamo decidere *prima* di scegliere la nostra descrizione": in altre parole, la scelta semantica riguardo l'introduzione o meno dell'entità astratta "persona" deve conformarsi a ciò che già crediamo riguardo l'importanza dell'esperienza umana.

Spunti su Tarca:

"Che la realtà sia composta *necessariamente* (in maniera innegabile e ineludibile) di oggetti dicotomici dipende dalla nostra **decisione** [mio *bold*] di trattare tutto come un insieme di determinazioni reciprocamente oppositorie." p.453 (Tarca, *Verità e negazione*)
mistica come superamento della dialettica

Panikkar: “Gli esseri sono relazioni (come pure l’Essere). E questa è l’intuizione fondamentale dell’esperienza cosmoteandrica.” p.469 (Tarca, *Verità e negazione*)

“la verità è relazione” – affermazione che possiamo ricondurre tanto al pensiero di Panikkar, quanto a quello di Tarca; applicato all’identità personale, l’accezione parfitiana di relazione-R sembra un buon punto di vicinanza.

accenno di possibile soluzione infra-buddhista: dalla dialettica del Madyamika a alla sua interconnessione come disintegrazione dell’identità di ogni cosa (per favorire un punto di vista impersonale che privilegi l’esperienza e che dia meno peso all’egoità dell’individuo) all’interconnessione come riconoscimento di parti di sé fuori di sé, per prendersene cura.