

Mirjana Sokić

LIČNI IDENTITET I TEORIJA PSIHOLOŠKOG KONTINUITETA

APSTRAKT: Prema teoriji psihološkog kontinuiteta, koja predstavlja jedan od najpopularnijih odgovora na pitanje o prirodi ličnog identiteta, određena vrsta psihološke relacije predstavlja nužan (iako možda ne i dovoljan) uslov opstojanja ili perzistencije neke osobe kroz vreme. Glavni cilj ovog rada je detaljna analiza dva poznata argumenta protiv teorije psihološkog kontinuiteta koji su zasnovani na osnovnim postavkama tzv. biološke (ili animalističke) teorije ličnog identiteta; tj. teorije prema kojoj je suštinsko svojstvo ljudskih osoba to da predstavljaju biološke organizme. Prvi argument osporava teoriju psihološkog kontinuiteta pozivanjem na činjenicu da su sve osobe numerički identične fetusima iz kojih su se razvile, a kojima ne možemo smisleno pripisati psihološke odlike, sadržaje i sposobnosti. Drugi argument nastoji da pokaže da je svaka osoba numerički identična biološkom organizmu koji preostaje nakon njene smrti i koji, shodno tome, nema nikakve psihološke odlike i sposobnosti. Smatram da će analiza ove problematike u toku rada jasno pokazati da pomenuta dva argumenta ne predstavljaju zadovoljavajuću i prihvatljivu alternativu teoriji psihološkog kontinuiteta.

KLJUČNE REČI: lični identitet, teorija psihološkog kontinuiteta, osoba, fetus, animalizam.

1. Uvod

U filozofskoj literaturi problem ličnog identiteta se standardno formuliše u obliku sledećeg pitanja: na osnovu čega je osoba *A* u trenutku t_1 identična osobi *B* u nekom kasnijem trenutku t_2 (ili u nekom ranijem trenutku t_0)? Teorija psihološkog kontinuiteta predstavlja jedan od najpopularnijih odgovora na ovo pitanje. Prema ovom gledištu, određena vrsta psihološke relacije predstavlja *nužan* (iako možda ne i dovoljan) uslov opstojanja ili perzistencije neke osobe kroz vreme. Preciznije rečeno, zastupnici ove pozicije tvrde da je osoba *A* u trenutku t_1 numerički identična osobi *B* u nekom kasnijem trenutku t_2 ako i samo osoba *B* *nasleđuje* određene psihološke odlike (npr. verovanja, sećanja, sposobnost za racionalno mišljenje i refleksiju) od osobe *A*. Veći-

na filozofa koji pišu o problemu ličnog identiteta u dvadesetom veku prihvatila je neku verziju ovog gledišta.¹ Neki od najpoznatijih zastupnika gledišta o psihološkom kontinuitetu su Sidni Šumejker (Sidney Shoemaker 1970; 1984: 90; 1999), Derek Parfit (Derek Parfit 1971; 1984: 207), Džon Peri (John Perry 1972), Dejvid Luis (David Lewis 1976), Robert Nozik (Robert Nozick 1981), Tomas Nejgel (Nagel 1986: 40), Mark Džonston (Mark Johnston 1987), Piter Anger (Peter Unger 1990) i Harold Nunan (Harold Noonan 2003).

Naravno, treba skrenuti pažnju na činjenicu da postoje određene razlike u pogledu toga na koje se psihološke sadržaje i sposobnosti u različitim formulacijama ove teorije. Na primer, u okviru Lokove pozicije – koja predstavlja prvu formulaciju psihološkog kriterijuma ličnog identiteta – relacija koja određuje identitet ličnosti kroz vreme se sastoji u *istovetnosti svesti* (Lok 1962: 357);² Tomas Nejgel tvrdi da osoba *A* preživljava sve dok je očuvana njena sposobnost za svesna iskustva kao i njena sposobnost da se reidentifikuje pomoću sećanja (vidi, Nagel 1986: 41), dok Piter Anger kaže da osoba *A* preživljava sve dok su očuvane njene sposobnosti za rasuđivanje i svesna stanja (vidi, Unger 1990: 109, 144). U nastavku ovog rada će se ove i druge razlike zanemariti, a pod teorijom psihološkog kontinuiteta ću podrazumevati tezu prema kojoj je kontinuitet određenih psiholoških sadržaja i sposobnosti nužan uslov ličnog identiteta.

Uprkos velikoj popularnosti teorije psihološkog kontinuiteta među savremenim filozofima, postoje brojni argumenti kojima se ona osporava. Glavni cilj ovog rada je detaljnija kritička analiza dva poznata argumenta protiv teorije psihološkog kontinuiteta koji su zasnovani na osnovnim postavkama tzv. biološke (ili animalističke) teorije ličnog identiteta. Ovi argumenti imaju nekoliko zajedničkih odlika. Pre svega, uz manja odstupanja, oba argumenta imaju gotovo identičnu formu (vidi, Francescotti 2005: 70). Drugo, oba argumenta se oslanjaju na tezu *animalizma*, tj. na poziciju prema kojoj je suštinsko svojstvo ljudskih osoba to da predstavljaju biološke organizme. Treće, oba argumenta počivaju na pretpostavci da animalizam i teorija psihološkog kontinuiteta predstavljaju nekompatibilne pozicije (vidi, Noonan 1998). Na kraju, oba argumenta polaze od tvrdnje da je svaka osoba numerički identična nekom (prošlom ili budućem) organizmu kojem se ne mogu smisleno pripisati psihološke

1 Kako ističe Erik Olson (Eric Olson) – jedan od najvatrenijih kritičara teorije psihološkog kontinuiteta – ova teorija predstavlja jednu vrstu filozofske ortodoksije u savremenim diskusijama o prirodi ličnog identiteta (vidi, Olson 1995: 161, 1997b: 98).

2 Prema tradicionalnoj interpretaciji – koja se često dovodi u vezu sa Tomasom Ridom (Thomas Reid) – svest za Loka zapravo predstavlja isto što i *sećanje*. Ukoliko usvojimo ovu interpretaciju, proizlazi da Lokovu poziciju treba shvatiti na takav način da osoba *A* ima *istu svest* kao neko ko je uradio postupak *p* ukoliko se osoba *A* seća da je uradila *p*. U svakom slučaju, pojam svesti – koji u okviru Lokovog kriterijuma ličnog identiteta igra ključnu ulogu – predstavlja predmet mnogih rasprava među današnjim filozofima. Za više informacija o Lokovom kriterijumu ličnog identiteta, vidi Grahek 1982; Roth 2019.

odlike i iz te tvrdnje izvode zaključak da kontinuitet psiholoških odlika i sposobnosti ne može da predstavlja nužan uslov ličnog identiteta.

U okviru ovog rada ću nastojati da ukažem na glavne nedostatke ova dva argumenta. U drugom poglavlju ću se fokusirati na argument koji osporava teoriju psihološkog kontinuiteta pozivanjem na činjenicu da su sve osobe numerički identične *fetusima* iz kojih su se razvile i kojima ne možemo smisleno pripisati psihološke sadržaje i sposobnosti. Predmet trećeg poglavlja biće kritička analiza argumenta kojim se tvrdi da je svaka osoba numerički identična biološkom organizmu koji preostaje nakon njene smrti i koji, shodno tome, nema nikakve psihološke sadržaje i sposobnosti. Smatram da će analiza ove problematike u drugom i trećem poglavlju jasno pokazati da ova dva argumenta ne predstavljaju zadovoljavajuću i prihvatljivu alternativu teoriji psihološkog kontinuiteta.

2. Olsonov argument protiv teorije psihološkog kontinuiteta

Jedna od ključnih postavki u okviru teorije psihološkog kontinuiteta jeste tvrdnja da svojstvo „bivanja osobom“ (eng. *personhood*) predstavlja suštinsko svojstvo za određenje ličnog identiteta. Prema tradicionalnom Lokovom određenju, osoba je „misleće razumno biće koje ima um i moć refleksije i koje može da smatra sebe sobom, jednom istom mislećom stvari u raznim vremenima i mestima; a ono to čini pomoću one svesti koja je neodvojiva od mišljenja – koja je čak, čini mi se, bitan deo mišljenja; jer kada neko opaža, on svakako mora i opažati da opaža“ (Lok 1962: 358). Uprkos velikom značaju koji je navedeno određenje imalo u filozofskim raspravama, mnogi autori oštro napadaju tvrdnju da svojstvo „bivanja osobom“ predstavlja suštinsko svojstvo za utvrđivanje ličnog identiteta (vidi, Olson 1994, 1995, 1997a, 1997b; van Inwagen 1997; Mackie 1999; Feldman 2000). Ovi autori polaze od činjenice da se svaka osoba (bar u slučaju ljudi) razvila iz fetusa, da je kasnije bila novorođenče, da će možda, nekom nesrećnom igrom slučaja, završiti u trajnom vegetativnom stanju, kao i da će jednog dana umreti. Oni takođe ističu da je ova osoba numerički *identična* fetusu (ili novorođenčetu) iz kojeg se je razvila. Ipak, fetus – kao ni novorođenče – svakako nema psihološke odlike na osnovu kojih bi, prema teoriji psihološkog kontinuiteta, mogao da bude numerički identičan osobi u koju se je kasnije razvio.

Na osnovu toga možemo da uvidimo da se filozofi koji se bave problemom ličnog identiteta suočavaju sa sledećom trilemom; naime, oni mogu:

(a) da ostanu u okvirima teorije psihološkog kontinuiteta te da odbace tvrdnju da je fetus numerički identičan osobi u koju će se kasnije razviti;

(b) da ostanu u okvirima teorije psihološkog kontinuiteta, ali da pronađu način da objasne numerički identitet fetusa i kasnije osobe koja se iz njega razvila u okviru ove teorije;

(c) da prihvate tvrdnju da je fetus numerički identičan osobi u koju će se kasnije razviti i odbace teoriju psihološkog kontinuiteta.

Iznoseći razloge protiv uverljivosti prve dve opcije, jedan broj savremenih kritičara teorije psihološkog kontinuiteta smatra da je (c) najprihvatljivija opcija. Kada se opcija (c) izrazi u obliku argumenta, dobijamo sledeće:

- (1) Svaka osoba je numerički identična fetusu iz kojeg se je kasnije razvila.
- (2) Fetusu ne možemo da pripišemo mentalne sadržaje ili mentalne sposobnosti.
- (3) Prema tome, psihološki kontinuitet nije nužan uslov ličnog identiteta.
- (4) Dakle, psihološki kriterijum ličnog identiteta je lažan.

Jednu od najrazvijenijih odbrana ovog argumenta pronalazimo u radovima Erika Olsona (Eric Olson). Iako smatram da Olson u svojim radovima iznosi veliki broj dobrih i zanimljivih poenti protiv teorije psihološkog kontinuiteta, tvrdiću da njegov argument ipak ne uspeva da ospori ovu teoriju, zato što potpuno „previđa mogućnost da *ja*, koja sam *sada* osoba, postojim i u *neko drugo* vreme u kojem *nisam osoba*“ (Baker, 1999: 152, moj kurziv). Imajući ovu mogućnost u vidu, razmotrimo u nastavku detaljnije Olsonovu argumentaciju.

2.1. Kritička analiza Olsonovog antipsihološkog argumenta

Olson polazi od sledeće karakterizacije teorije psihološkog kontinuiteta:³

[O]no što je potrebno kako bismo opstali kroz vreme jeste neka vrsta psihološkog kontinuiteta. Ja ću postojati u nekom budućem vremenu (kako standardno gledište kaže) samo ako se tada budem sećao nekog svog sadašnjeg iskustva ili ako tada budem povezan sa sobom kakav sam sada pomoću preklapajućeg lanca sećanja ili pomoću lanca psiholoških veza neke druge vrste (ili možda pomoću kontinuiteta mentalnih sposobnosti). (Olson 1997b: 95)

Iz ove karakterizacije Olson izvodi ključnu premisu: ako je *A* sada osoba, onda bilo šta što je u prošlosti ili budućnosti numerički identično osobi *A* mora biti na neki način sa tom osobom *A* psihološki kontinuirano. Iz ove premise jasno sledi da bilo šta što je numerički identično nekoj osobi mora posedovati bar neku vrstu psiholoških sadržaja i/ili sposobnosti. Međutim, Olson primećuje da u slučaju vrlo nerazvijenog fetusa ne može biti govora o bilo kakvim psihološkim sadržajima i sposobnostima. On obrazlaže ovu tezu pozivajući se na rezultate iz embriologije:

Embriolozi nam kažu da ljudski fetus koji je mlađi od šest meseci ne može da se seti ili da iskusi bilo šta, kao i da ne poseduje bilo šta što bi se moglo nazvati mentalnom sposobnošću. Ako su oni u pravu, vi i ja ne možemo sada imati odnos sa nekim petomesečnim fetusom na bilo koji psihološki način. Nečiji psihološki sadržaji i spo-

3 S obzirom na to da među zastupnike ove pozicije Olson ubraja većinu filozofa koji se bave problemom ličnog identiteta, on je u svojim radovima naziva „standardnim gledištem“.

sobnosti ne mogu biti kontinuirani sa sadržajima i sposobnostima nekog bića koje uopšte nema psihološke sadržaje i sposobnosti. (1997b: 96)

Zaključak Olsonovog antipsihološkog argumenta je da „nijedna osoba nije bila fetus i da nijedan fetus nikada ne postaje osoba“ (1997b: 96). Ovo, kako Olson smatra, predstavlja potpuno neprihvatljivu posledicu teorije psihološkog kontinuiteta. Štaviše, teorija psihološkog kontinuiteta se na ovaj način sukobljava sa našim zdravorazumskim (kao i naučnim) shvatanjem da smo se svi razvili iz fetusa sa kojima smo, upravo iz tog razloga, numerički identični. Isto tako, treba primetiti da sve što važi u slučaju fetusa, važi i u slučaju bića koje se nalazi u trajnom vegetativnom stanju; u oba slučaja radi se o biću kojem ne možemo sa smislom pripisati nikakve psihološke sadržaje ni sposobnosti. Pored toga, u oba slučaja je reč o biću koje, prema osnovnim postavkama teorije psihološkog kontinuiteta, ne može biti numerički identično bilo kojoj osobi. Suprotstavljajući se navedenoj implikaciji teorije psihološkog kontinuiteta, Olson zastupa *radikalno antipsihološku* poziciju prema kojoj su psihološki sadržaji i sposobnosti potpuno irelevantni za određenje ličnog identiteta (1997b: 96). Suštinsko svojstvo ljudskih osoba koje potpuno određuje njihov numerički identitet, kako ovaj autor ističe, jeste to da predstavljaju biološke organizme.

Da li Olsonov antipsihološki argument zaista pruža dovoljno osnova da odbacimo teoriju psihološkog kontinuiteta? Kako bismo pružili odgovor na ovo pitanje, razmotrimo prvo sledeći shematski prikaz života jednog živog organizma (A):

A u t_0 je petomesečni fetus (*nema* nikakve psihološke sadržaje ni sposobnosti).

A u t_1 je mlada osoba (poseduje određene psihološke sadržaje i sposobnosti).

A u t_2 je srednjovečna osoba (poseduje određene psihološke sadržaje i sposobnosti).

A u t_3 je biće u vegetativnom stanju (*nema* nikakve psihološke sadržaje ni sposobnosti).

Olson želi da predstavi i artikuliše teoriju koja će pružiti jedinstveno i sveobuhvatno objašnjenje ličnog identiteta za organizam A od trenutka t_0 pa do t_3 . On smatra da je sasvim neprihvatljiva posledica teorije psihološkog kontinuiteta to što ne može na jedinstven način da objasni numerički identitet organizma A od t_0 do t_3 . Kako Olson ističe, prema ovoj teoriji organizam A u t_1 i t_2 nikad ne bi mogao da bude numerički identičan organizmu A u t_0 i t_3 . Lični identitet organizma A se prostire samo kroz njegova stanja u kojima se odlikuje psihološkim stanjima koja mogu biti povezana sa nekim budućim ili prošlim psihološkim stanjima. To znači da se pomoću teorije psihološkog kontinuiteta lični identitet A određuje tek od trenutka t_1 do trenutka t_2 , dok određenje identiteta organizma A u trenutku t_0 i t_3 ne spada u domen ove filozofske pozicije. Nasuprot teoriji psihološkog kontinuiteta, ako uzmemo da je suštinsko svojstvo za određenje ličnog identiteta A to da je reč o živom organizmu, kao što Olson predlaže da učinimo, dobijamo osnovu za jednoznačno određen identitet A od t_0 do t_3 . Međutim, u ovome se ogleda i glavna razlika između Olsonovog animalizma i teorije psihološkog kontinuiteta. Naime, Olson želi da dođe do određenja numeričkog identiteta živih ljudskih organizama, dok je cilj zastupnika teorije psihološkog konti-

nuiteta da dođu do određenja numeričkog identiteta *osoba*. Ove dve teorije, prema tome, imaju sasvim različite ciljeve.

U tom smislu, prigovori koje Olson upućuje teoriji psihološkog kontinuiteta uopšte se ni ne odnose na nju. (Kao što ćemo videti u trećem poglavlju, isto je slučaj i sa Mekijevim argumentom.) Na koji način bismo mogli pomoću teorije psihološkog kontinuiteta da govorimo o odnosu fetusa i ljudi u trajnom vegetativnom stanju prema osobama? Konkretnije, šta se događa sa *osobom A* u trenutku t_0 ? Odgovor je da se ne događa ništa. Još uvek se nije dovoljno razvio živi organizam, koji će do trenutka t_1 omogućiti nastanak neuralnih struktura koje će predstavljati realizatore psiholoških sadržaja i sposobnosti – koje čine da *A* bude osoba. (Baker 1999: 157). Ukratko, o identitetu *osobe A* još uvek ne može biti govora, jer *osoba A* još uvek ne postoji, iako postoji živi organizam koji će omogućiti nastanak osobe *A*. Šta se događa sa *osobom A* u trenutku t_3 ? S obzirom na to da su sve psihološke odlike i sposobnosti koje su činile osobu *A* osobom nepovratno prestale da postoje, možemo opravdano reći da osobe *A* više nema, iako još uvek postoji živi organizam koji je realizovao te psihološke odlike i sposobnosti koje su činile osobu *A*. Ovakav odgovor u slučaju fetusa, kao i u slučaju bića u trajnom vegetativnom stanju, proizlazi iz pozicije tzv. *konstitucionizma* koju zastupa Lin Rader Bejker (L. R. Baker). Reč je o poziciji prema kojoj živi organizam *konstituiše* svaku osobu, ali nijedna osoba *nije numerički identična* organizmu koji je konstituiše.⁴ Ova pozicija nam omogućava da na prirodan način objasnimo činjenicu da se svaka osoba razvila iz fetusa, kao i činjenicu da u nekim (manje srećnim) slučajevima neke osobe prestaju da postoje iako organizam koji ih konstituiše nastavlja da živi. Takođe, treba naglasiti da je pozicija Bejkerove u skladu s osnovnom postavkom teorije psihološkog kontinuiteta, prema kojoj ono što neki živi organizam čini osobom jesu izvesne složene psihološke osobine i sposobnosti (Baker 1999: 154; 2000).⁵

4 Treba ukazati na nekoliko značajnih razlika između relacije identiteta i relacije konstitucije. Za razliku od relacije identiteta (za koju važi Lajbnicov zakon), relacija konstitucije zahteva prostornu koincidenciju (u smislu da x koje je konstituisano y -om mora zauzimati isti prostor kao y) i omogućava da x koje je konstituisano y -om ima izvesna svojstva koja y nema. Još jedna razlika između relacije identiteta i relacije konstitucije je to što je relacija konstitucije asimetrična (ukoliko y konstituiše x , onda x ne može konstituisati y) i kontingentna (jer zavisi od odgovarajućih empirijskih okolnosti). Nasuprot tome, relacija identiteta je simetrična i nužna. Za više informacija o konstitucionističkoj poziciji Bejkerove, kao i za detaljnije objašnjenje razlike između relacije identiteta i konstitucije, vidi Milojević 2018: 81.

5 Među ovim psihološkim svojstvima Bejkerova naročito ističe složeno mentalno svojstvo koje naziva „perspektivnom prvog lica“. Bejkerova smatra da je perspektiva prvog lica u osnovi svih oblika samosvesti: jedno svesno biće postaje samosvesno upravo na osnovu perspektive prvog lica (Baker 2000: 60). Drugim rečima, perspektiva prvog lica predstavlja složeno mentalno svojstvo kojnekom biću omogućava da *samom sebi* predoči svoje telo i mentalna stanja kao *vlastitotelo* i *vlastitamentalna* stanja. U tom smislu, Bejkerova se sa zastupnicima animalističke pozicije slaže da smo životinje, ali samo u smislu da svakoga od nas *konstituiše* životinja. Ipak, na osnovu toga što imamo perspektivu prvog lica, mi nismo „samo životinje“, već smo i osobe.

Koji zaključak možemo da izvedemo na osnovu razmatranja koja su do sada izložena? Setimo se, Olsonov argument je filozofe koji se bave problemom ličnog identiteta suočio sa sledećom trilemom:

(a) da ostanu u okvirima teorije psihološkog kontinuiteta te da odbace tvrdnju da je fetus numerički identičan osobi u koju će se kasnije razviti;

(b) da ostanu u okvirima teorije psihološkog kontinuiteta, ali da pronađu način da objasne numerički identitet fetusa i kasnije osobe koja se iz njega razvila u okviru ove teorije;

(c) da prihvate tvrdnju da je fetus numerički identičan osobi u koju će se kasnije razviti i odbace teoriju psihološkog kontinuiteta.

Olson je, kao što smo videli, zastupao opciju (c). Međutim, nakon analize koja je izložena na prethodnim stranama, smatram da imamo dobre razloge da prihvatimo opciju (a); naime, oslanjajući se na poziciju Bejkerove, možemo da kažemo da fetus *nije* numerički identičan osobi u koju će se kasnije razviti. Drugim rečima, fetus predstavlja samo prolaznu fazu u razvoju živog organizma koji *konstituiše* buduću osobu, ali ta buduća osoba nije numerički identična tom živom organizmu koji je konstituiše (vidi, Francescotti 2005: 73).

2.2. Dodatni problemi za Olsonov argument

Najozbiljniji problem za Olsonovo biološko gledište, kako smatra Bejkerova, jeste to što ono ne može da pruži zadovoljavajuć odgovor na sledeće pitanje: kakav je odnos između ljudskog organizma i osobe? Bejkerova ističe da Olson nigde ne pruža odgovor na ovo pitanje (Baker 1999: 154). Ipak, nije teško uvideti da se na to pitanje može pružiti jedan od dva sledeća odgovora:

(a) Biti osoba jeste *isto* što i biti ljudski organizam.

(b) Biti osoba jeste biti nešto *više* nego biti ljudski organizam.

Pretpostavimo da Olsonov zastupa opciju (b) prema kojoj je biti osoba nešto *više* nego jednostavno biti ljudski organizam. U tom slučaju, teorija koju on predlaže predstavlja potpuno neadekvatno rešenje problema ličnog identiteta. Naime, u čemu bi se sastojala razlika između osobe i organizma ako ne u činjenici da se osobi – za razliku od pukog živog organizma – mogu pripisati određeni psihološki sadržaji i sposobnosti. Ukoliko usvoji ovu činjenicu i pokuša da je uklopi u svoje gledište o numeričkom identitetu, Olson teško može da izbegne da njegova pozicija postane jedna verzija teorije psihološkog kontinuiteta. Najblaža modifikacija koju bi morao da prihvati jeste odbacivanje svoje radikalno antipsihološke teze prema kojoj je psihologija osobe *potpuno* irelevantna za određenje njenog numeričkog identiteta.

S druge strane, ukoliko usvoji opciju (a), tada je pojam osobe poistovećen sa pojmom biološkog organizma. Očigledan nedostatak ovakvog shvatanja pojma osobe jeste to što odstupa od svakodnevnog upotrebe tog pojma. Ukoliko analizu još produ-

bimo, problematičnost ovakvog shvatanja postaje još ozbiljnija. Konkretnije, protiv takvog gledišta se mogu uputiti dva dobro poznata prigovora. Ova dva prigovora se tradicionalno upućuju tzv. teoriji telesnog kontinuiteta – gledištu prema kojem je osoba A u t_1 numerički identična osobi B u t_2 ako i samo ako B u t_2 ima isto telo kao A u t_1 . (Ovo gledište dopušta mogućnost da se telo osobe A u t_1 razlikuje od tela B u t_2 ; ono što je potrebno kako bi se mogao tvrditi numerički identitet osobe A i osobe B jeste to da postoji kontinuitet tih telesnih promena od trenutka t_1 do t_2 .) S obzirom na to da Olsonova biološka teorija predstavlja jednu varijantu teorije telesnog kontinuiteta (vidi, Pollock 1989: 30; Noonan 2003: 3), ova dva prigovora joj se s punim pravom mogu uputiti. Pogledajmo šta se tačno ovim prigovorima tvrdi.

Prigovor 1: problem više ličnosti u jednom telu. Iako jedan od najpoznatijih opisa podeljene ličnosti nalazimo u čuvenom romanu Roberta Luisa Stivensona „Neobični slučaj doktora Džekila i gospodina Hajda“ (R. L. Stevenson 1886), sama ideja da dve ili više ličnosti dele isto telo u kontekstu filozofskih rasprava o ličnom identitetu znatno je starija. Džon Lok opisuje imaginarnu situaciju u kojoj dve osobe nastanjuju jedno isto telo. Jedna od tih osoba (tzv. dnevni čovek) se seća svega što se događalo tokom prethodnih dana, ali ne i onoga što se dešava tokom prethodnih noći; druga osoba (noćni čovek) se seća svega što se dešavalo tokom prethodnih noći, ali ne i onoga što se dešavalo tokom prethodnih dana (vidi, Lok 1962: 369). Ovo bi bio slučaj u kojem bi u okvirima jednog istog tela postojala dva niza svesti koja ne bi međusobno komunicirala. Ovaj primer, međutim, nije samo plod filozofske fantazije. Zapravo, postoje još radikalniji slučajevi u stvarnosti; npr. kod ljudi kojima su presečene veze između leve i desne hemisfere mozga (vidi, Gazzaniga 1970). Kod ovih pacijenata je primećeno da dva različita toka svesti postoje istovremeno, pri čemu među njima nema komunikacije.⁶ Ovakvi primeri jasno pokazuju da se pojam ljudskog bića (tj. živog ljudskog organizma) razlikuje od pojma osobe ili ličnosti. Kada bi ovi pojmovi bili ekvivalentni, tada bi ovakvi slučajevi nužno uključivali kontradikciju – reći da dve osobe nastanjuju jedan isti organizam, bilo bi protivrečno. Ipak, ne samo da nema nikakve kontradikcije u ovakvim iskazima, već su slučajevi dva različita toka svesti u okviru jednog istog organizma vrlo jasno dokumentovani u modernoj medicini. Ovo direktno govori protiv animalističke teze prema kojoj biti osoba jeste isto što i biti određeni živi organizam.

Prigovor 2: problem transplantacije mozga. Lok nam pruža još jedan snažan prigovor teoriji telesnog kontinuiteta svojim misaonim eksperimentom sa princem i obuçarom. Ako bi duša princa, koja sadrži sva sećanja o prinčevom životu kao i njegove psihološke odlike i sposobnosti, bila prebačena u telo obučara, a obučareva duša prebačena u telo princa, svi bi se složili da je osoba koju smo ranije poznavali kao

6 Parfit ističe da su ga upravo slučajevi podeljene svesti naveli da se bavi filozofijom (vidi, Parfit 1995: 13).

princa sada zapravo obučar i *vice versa* (vidi, Lok 1962: 364). Noviju verziju ovog misaonog eksperimenta pronalazimo kod Sidni Šumejkera (Shoemaker 1984: 78). Šumejker nas navodi da zamislimo slučaj u kojem dva čoveka – Braun i Robinson – prolaze kroz operaciju mozga u okviru koje je Braunov mozak greškom stavljen u Robinsonovo telo, dok je Robinsonov mozak stavljen u Braunovo telo. Nakon operacije, pacijent sa Braunovim telom (i Robinsonovim mozgom) umire. Sledeći Šumejkera, nazovimo preživelog pacijenta (sa Robinsonovim telom i Braunovim mozgom) Bronson. Uverljivo je pretpostaviti da će kada se probudi nakon operacije Bronson doživeti šok, jer kada se pogleda u ogledalo, on neće ugledati lice koje očekuje da vidi, tj. Braunovo lice. Kada Bronsona pitamo gde je rođen, koji posao radi, kako se zovu članovi njegove porodice, on će davati odgovore koje se slažu sa Braunovim životom. Štaviše, Bronsonova ličnost i sposobnosti će korespondirati Braunovim, a ne Robinsonovim. Na osnovu ovog primera, teško je izbeći zaključak da Bronson jeste Braun, a ne Robinson. Ovaj primer se slaže sa intuicijama većine ljudi. Isto tako, on je u potpunom skladu sa materijalističkom teorijom duha, prema kojoj naša mentalna stanja superveniraju (ili su realizovana) fizičkim stanjima našeg mozga. Prema ovoj teoriji duha, *ja sam tamo gde je moj mozak* – ili zato što *ja jesam svoj mozak* ili zato što moja egzistencija kao svesnog bića zavisi od mog mozga. Kako objašnjava Kit Maslin (Keith Maslin), ako prihvatimo ovakvo gledište, proizlazi da identitet nečijeg *tela* ne predstavlja ni nužan ni dovoljan uslov za identitet ličnosti. Ne predstavlja nužan uslov, jer Braun preživljava u tuđem telu. Ne predstavlja dovoljan uslov, jer je Robinson nakratko preživeo u Braunovom telu (vidi, Maslin 2001: 254). Prema opšteprihvaćenom mišljenju koje vlada među filozofima, ovaj misaoni eksperiment uspeva da potpuno ospori teoriju ličnog identiteta koja se poziva na telesni kontinuitet. Međutim, ono što je za nas naročito značajno jeste to da ovaj misaoni eksperiment, kao i prethodni, predstavlja osnovu za veoma jak argument protiv animalističke teze da biti osoba jeste isto što i biti živi organizam.

Na osnovu svega što je prikazano u toku ovog odeljka, smatram da možemo opravdano izvesti zaključak da nijedno od dva moguća shvatanja odnosa između osobe i biološkog organizma ne pomaže Olsonu da izbegne ozbiljne probleme. Ukoliko prihvati tezu da je osoba nešto različito od živog organizma, Olson mora da odustane od svog radikalno antipsihološkog određenja ličnog identiteta te da prizna da *bar neki* psihološki sadržaji i sposobnosti moraju da se uzmu u obzir. Ukoliko, s druge strane, prihvati tezu prema kojoj je osoba isto što i živi organizam, Olson se suočava sa dva navedena prigovora na koja, bar kako mi se čini, nema zadovoljavajući odgovor. Svakako, Olson može da pokuša da izbegne pružanje eksplicitnog objašnjenje odnosa osoba i organizma, a po svemu sudeći, ovaj autor se zaista odlučio za upravo ovakav pristup. Ipak, ignorisanje prigovora kako bi se očuvala vlastita pozicija, kao i neulaženje u otvorenu i nepristrasnu raspravu o njima, teško može da predstavlja prihvatljivu osnovu za bilo koju filozofsku poziciju.

3. Mekijev argument protiv teorije psihološkog kontinuiteta

Antipsihološki argument Erika Olsona nastojao je da ospori teoriju psihološkog kontinuiteta pozivajući se na fetuse i bića u trajnom vegetativnom stanju. Dejvid Meki (David Mackie 1999) razvija sopstveni argument protiv teorije psihološkog kontinuiteta – tzv. argument na osnovu smrti – kojim se tvrdi da se naš lični identitet proteže i izvan granica našeg života. Ovaj argument se može predstaviti na sledeći način:

(1) Prema psihološkom kriterijumu, psihološki kontinuitet predstavlja nužan uslov ličnog identiteta.

(2) U nekim slučajevima, ono što preostaje nakon smrti jeste mrtva osoba.

(3) U nekim slučajevima,⁷ mrtva osoba *nije* psihološki kontinuirana sa ranijom živom osobom.

(4) U takvim slučajevima, mrtva osoba ipak *jeste* (numerički) identična osobi koja je ranije bila živa.

(5) Prema tome, psihološki kontinuitet nije nužan uslov ličnog identiteta.

(6) Dakle, psihološki kriterijum ličnog identiteta je lažan. (Mackie 1999: 219)

Tvrđicu da Mekijev argument ne uspeva da ospori teoriju psihološkog kontinuiteta i to na osnovu četiri razloga koja ću u nastavku rada detaljnije obrazložiti. Prvo, smatram da Mekijev argument počiva na potpuno pogrešnom shvatanju problema ličnog identiteta. Naime, Meki ističe da problem ličnog identiteta shvata u širem smislu, odnosno kao pitanje o relaciji koja čini da osoba *A* u *t*₁ i *nešto* (tj. neka stvar) u *t*₂ budu numerički identični (1999: 225). Pored toga što se ovakva interpretacija problema ličnog identiteta sukobljava s uobičajenim načinom na koji taj problem filozofi obično shvataju (vidi npr. Parfit 1995: 14), Meki ovakvim pokušajem nastoji da ospori teoriju psihološkog kontinuiteta koja je predložena kao rešenje problema ličnog identiteta u *užem* smislu, odnosno kao teoriju o relaciji koja čini da osoba *A* u *t*₁ i osoba *B* u *t*₂ budu numerički identična osoba. Zatim ću ukazati na problem koji proističe iz Mekijevog otvorenog *i*, po mom mišljenju, sasvim ispravnog priznanja da se mrtvi ljudi ne mogu nazvati osobama u tradicionalnom (Lokovom) smislu (Mackie 1999: 224). Međutim, ovo priznanje nam omogućava da Mekijev argument optužimo za grešku ekvivokacije. Naime, u drugoj i trećoj premisi se termin „osoba“ koristi u dva različita smisla: jednom kao „mrtva osoba“ (tj. mrtvo telo, leš), a drugi put kao „biće koje se odlikuje određenim psihološkim karakteristikama“. Nakon toga, pokušaću da pokažem da teza animalizma – prema kojoj je suštinsko svojstvo ljudskih osoba to da predstavljaju biološke organizme (1999: 229) – koja igra ključnu ulogu u

7 Smisao fraze „u nekim slučajevima“ na početku ove premise je da se domen argumenta ograniči na eventualne slučajeve u kojima bi nakon smrti ipak preostalo neko biće koje bi bilo psihološki kontinuirano sa osobom koja je ranije živela. U standardnim i svakodnevnim slučajevima koji su nam poznati, nakon smrti neke osobe ne preostaje niko ko bi, u strogom smislu, bio psihološki kontinuiran sa tom osobom.

Mekijevom argumentu dovodi do konačnog rezultata koji je trivijalan. Tačnije, gledište koje Meki brani se u najkraćim crtama može predstaviti ovako: kada osoba A umre, ljudski organizam nastavlja da postoji. Taj ljudski organizam nije više osoba, ali je identičan ranijoj živoj osobi A (1999: 220). Smatram da se navedeno Mekijevo gledište može protumačiti na sledeći način: nakon smrti osobe A preostaje ljudski organizam A (u obliku leša osobe A) i, u skladu s osnovnom tezom animalizma, taj ljudski organizam (tj. leš osobe A) je identičan preminuloj osobi A . Međutim, to znači da Mekijeva pozicija svodi na sasvim očiglednu tautologiju: leš osobe A je numerički identičan lešu osobe A .

Na kraju, tvrdiću da Mekijev argument uopšte nije relevantan za rešenje problema ličnog identiteta. Naime, veoma značajan element u Mekijevoj argumentaciji predstavlja tvrdnja da, poput pokvarenih satova, živi organizmi nastavljaju da postoje i nakon smrti (1999: 238). Ovo njihovo postojanje treba shvatiti kao postojanje numerički identičnog (iako potpuno nefunkcionalnog) organizma, sa istim delovima i strukturom (osim u slučaju izuzetno nasilne smrti), ali ne i kao postojanje numerički identičnih osoba. Otvara se pitanje da li je ova Mekijeva teza zaista dovoljna za izvođenje zaključka da teorija prema kojoj smrt predstavlja kraj kontinuiteta svesti osobe A treba da ustupi mesto poziciji prema kojoj smrt ne označava kraj osobe A , jer preostaje njen nefunkcionalni organizam koji je numerički identičan osobi A pre njene smrti? Na osnovu analize poznatih misaonih eksperimenata u savremenoj literaturi o problemu ličnog identiteta, pokušaću da pružim negativan odgovor na ovo pitanje, što će mi omogućiti da odbranim zaključak da Meki nije uspeo da izloži uverljiv kontraprimer teoriji psihološkog kontinuiteta.

3.1. Kritička analiza Mekijevog antipsihološkog argumenta

U ovom odeljku ću se upustiti u detaljnu kritičku analizu Mekijevog antipsihološkog argumenta. Predlažem da tu analizu započnemo tako što ćemo se još jednom osvrnuti na ovaj argument:

(1) Prema psihološkom kriterijumu, psihološki kontinuitet predstavlja nužan uslov ličnog identiteta.

(2) U nekim slučajevima, ono što preostaje nakon smrti jeste mrtva osoba.

(3) U nekim slučajevima, mrtva osoba *nije* psihološki kontinuirana sa ranijom živom osobom.

(4) U takvim slučajevima, mrtva osoba ipak *jeste* (numerički) identična osobi koja je ranije bila živa.

(5) Prema tome, psihološki kontinuitet nije nužan uslov ličnog identiteta.

(6) Dakle, psihološki kriterijum ličnog identiteta je lažan.

Meki smatra da je ovo jasan primer validnog argumenta te da jedino preostaje da se utvrdi da li su premise istinite. Prva premisa predstavlja potpuno korektnu formu-

laciju teorije psihološkog kontinuiteta i u tom smislu je neproblematična. Druga premisa nam već ispostavlja problem. Naime, mnogi bi ovoj premisi prigovorili da nakon smrti uopšte ne preostaje mrtva *osoba*; tj. ono što Meki naziva mrtvim osobama uopšte nisu osobe, već samo mrtva *tela* ili leševi. Nasuprot tome, Meki smatra da je fraza „mrtva osoba“ sasvim korektna. Štaviše, on ističe da je u potpunom skladu sa lingvističkim intuicijama kompetentnih govornika kada kažemo da mrtva osoba zaista jeste *osoba*, kao što je ispravno reći da mrtvo telo zaista jeste *telo*. U skladu s tim, Meki napominje da bi neko ko osporava tvrdnju da mrtve osobe jesu osobe morao da prihvati krajnje neprihvatljive posledice da mrtav leptir više nije leptir (te da čovek koji ima kolekciju leptira zapravo uopšte nema leptire u toj kolekciji), da mrtva trava više nije trava i sl. (Mackie 1999: 234).

Ipak, čini se da u slučaju fraze „mrtva osoba“ postoji smisao na osnovu kojeg uopšte nije ispravno reći da je reč o *osobi* u punom smislu reči. Ceo problem se sastoji u tome što je suštinska karakteristika pojma osobe to da joj s punim pravom možemo pripisati određene psihološke sposobnosti; sposobnosti koje imaju samo dok su žive i koje u potpunosti nedostaju entitetima koje Meki naziva „mrtvim osobama“. Ova tvrdnja je potkrepljena tradicionalnim (danas opšteprihvaćenim) shvatanjem ličnosti ili osobe koje potiče od Loka:⁸

[L]ičnost je misleće razumno biće koje ima um i moć refleksije i koje može da smatra sebe sobom, jednom istom mislećom stvari u raznim vremenima i mestima; a ono to čini pomoću one svesti koja je neodvojiva od mišljenja – koja je čak, čini mi se, bitan deo mišljenja; jer kada neko opaža, on svakako mora i opažati da opaža. Kad gledamo, slušamo, mirišemo, kušamo, pipamo, razmišljamo ili hoćemo bilo šta, mi znamo da to činimo. To važi uvek i za svaki naš oset i opažaj, i po tome je svako sam sebi ono što naziva svojim „ja“. (Lok 1962: 358)

Ako prihvatimo ovo Lokovo određenje, sledi da ono što Meki naziva „mrtvim osobama“ ne mogu biti osobe u standardnom smislu reči. Priznajući da lokovsko shvatanje osobe predstavlja uobičajeni (svakodnevni) način na koji ovaj termin koristimo, Meki napominje da to uopšte ne utiče na konkluziju argumenta, jer termin „mrtva osoba“ koristi kao tehničku skraćenicu za „mrtvo telo“. Ipak, lako je uvideti da ovakva strategija nije naročito uspešna, jer na osnovu nje Mekijev argument čini sasvim očiglednu grešku ekvivokacije. Preciznije rečeno, iz ove strategije proizlazi da se u trećoj i četvrtoj premisi termin „osoba“ koristi u dva različita smisla: jednom kao „mrtva osoba“ (tj. mrtvo telo, leš), a drugi put kao „osoba“ (tj. kao biće koje se odlikuje određenim psihološkim karakteristikama).

Pored upravo navedenog prigovora, dodatni problem za Mekijev argument proizlazi iz tvrdnje izraženoj u četvrtoj premisi. Naime, na osnovu čega Meki može da tvrdi numerički identitet mrtve osobe i osobe koja je nekad bila živa? Ovakav iskaz

8 U nastavku ću koristiti termine „ličnost“ i „osoba“ kao uzajamno zamenljive termine.

identiteta svakako ne izgleda kao analitički iskaz, već zahteva dodatno objašnjenje. Jedan deo Mekijeve odbrane četvrte premise je zasnovan na uvidu da, kao što satovi nastavljaju da postoje i nakon što su se pokvarili i prestali sa radom, tako i svi živi organizmi nastavljaju da postoje i nakon smrti. Ovo njihovo postojanje treba shvatiti kao postojanje numerički identičnog (iako potpuno nefunkcionalnog) organizma ili tela, sa istim delovima i rasporedom (osim u slučaju izuzetno nasilne smrti), ali ne i kao postojanje iste *osobe*. Fred Feldman (Fred Feldman) iznosi praktično istu ideju u sledećem pasusu:

Verujem u jednu vrstu direktnog materijalizma u pogledu ljudi. Mislim da smo mi tela. Ako je ova vrsta materijalizma istinita, onda sam ja svoje telo. U tom slučaju, ja moram imati istu prošlost kao moje telo. Budući da će moje telo postojati neko vreme nakon što ja umrem (osim ukoliko umrem na izuzetno nasilan način), *ja ću nastaviti da postojim nakon smrti*. Naravno, *ja ću tada biti mrtav i neću imati svest*. Možda više *neću biti osoba*. Ali ću ipak postojati. (Feldman 2000: 102, moj kurziv)

Po svemu sudeći, glavno obrazloženje u prilog četvrte premise sledi iz ključne teze animalizma, prema kojoj suštinsko svojstvo neke individue koje određuje njen numerički identitet jeste to što je ona određeni *organizam*. Nakon smrti te individue ovaj organizam preostaje i, iako više ne funkcioniše, numerički je identičan individui koja je ranije bila živa. Međutim, ako ovaj identitet sledi na osnovu navedene teze animalizma, Meki se suočava sa problemom koji smo razmotrili u slučaju Olsonovog argumenta. Konkretnije rečeno, ovo je jasan slučaj logičke greške *petitio principii*; naime, Meki brani tezu animalizma pomoću argumenta u kojem se pojavljuje tvrdnja (izražena u četvrtoj premisi) koja može biti ispravna jedino ukoliko prihvatimo animalističko stanovište. Na taj način, Meki odbacuje teoriju psihološkog kontinuiteta – kao poziciju koja je nekompatibilna sa njegovim animalističkim gledištem – na osnovu argumenta čija ključna premissa se može prihvatiti jedino pod pretpostavkom važenja animalističke pozicije. Na osnovu svih navedenih razmatranja, smatram da imamo opravdane razloge da zaključimo da se glavni nedostatak Mekijevog antipsihološkog argumenta nalazi u četvrtoj premisi.

Ono što možda najviše iznenađuje jeste to da čak i Olson upućuje Mekiju prigovor koji je istovetan onom koji sam upravo izložila. Uprkos tome što Olson, poput Meki-ja, na postavkama animalizma nastoji da ospori teoriju psihološkog kontinuiteta pozivanjem na bića – poput fetusa ili ljudi u trajnom vegetativnom stanju – kojima se ne mogu smisleno pripisati psihološki sadržaji i sposobnosti, on se ipak protivi tvrdnji koju zastupa Meki. Štaviše, Olson nudi argumentaciju kojom nastoji da pokaže da organizam *ne* nastavlja da postoji nakon smrti te da ono što se u svakodnevnom govoru naziva „mrtvim telom“ jeste naprosto *ostatak* organizma koji nikako ne može biti identičan bilo kom organizmu koji je nekada bio živ. U tom smislu, Olson jasno osporava istinitost četvrte premise u Mekijevom argumentu (vidi, Olson 1997a: 142-53). Slično gledište o smrti kao prestanku postojanja zastupa i Lionard Samner (Leo-

nard Sumner), koji kaže sledeće: „Smrt neke osobe jeste kraj te osobe; pre smrti ona *postoji*, a nakon smrti je *nema*. Stoga, umreti jeste prestatu sa postojanjem“ (Sumner 1976: 153).⁹

3.2. Dodatni problemi za Mekijev argument

U prethodnom odeljku sam izložila neke od glavnih nedostataka Mekijevog antipsihološkog argumenta. Tvrdila sam da ključnu ulogu u tom argumentu igra animalistička teza prema kojoj nakon smrti neke individue *A* njen organizam preostaje, kao i da je taj (sada već nefunkcionalni) organizam numerički identičan individui *A* koja je ranije bila živa. Ali, koliko je ova teza zaista prihvatljiva? Preciznije rečeno, da li je ta teza zaista dovoljna za izvođenje zaključka da gledište prema kojem smrt predstavlja kraj svesti (a time i postojanja) osobe *A* – tj. kraj njenih sećanja, misli, osećanja i ostalih psiholoških karakteristika – treba pretpostaviti gledištu prema kojem smrt uopšte ne označava kraj osobe *A*, jer preostaje njeno mrtvo telo u obliku istog nefunkcionalnog organizma koji je numerički identičan osobi *A* pre njene smrti? Meki na ovo pitanje daje potvrđan odgovor, ističući da postoje dva načina da se postavi pitanje o ličnom identitetu:

- *Problem ličnog identiteta u širem smislu*: Šta je to na osnovu čega se može opravdano tvrditi numerički identitet osobe *A* u trenutku t_1 i *nečega* (tj. neke stvari, objekta, individue ili bića) u trenutku t_2 ?

- *Problem ličnog identiteta u užem smislu*: Šta je to na osnovu čega se može opravdano tvrditi numerički identitet *osobe A* u t_1 i *osobe B* u t_2 .

Meki smatra da u filozofskim diskusijama pitanja o ličnom identitetu uopšte „*nije* standardno pretpostavljeno da bilo koji rezultirajući entitet koji nije osoba *ipso facto* nije prihvatljiv kandidat koji će moći da se identifikuje sa originalnom osobom“ (Mackie 1999: 227). Prema njegovom mišljenju, ovo jasno pokazuje da je teorija o psihološkom kontinuitetu zamišljena kao odgovor na pitanje o ličnom identitetu u prvom (širem) smislu. Smatram da Meki ovde greši. Prvo, nasuprot Mekijevoj tvrdnji, možemo reći da zaista *jeste* standardna pretpostavka da se pitanje o prirodi ličnog identiteta odnosi na numerički identitet *osoba*. Naime, neosporna je činjenica da filozofi standardno postavljaju pitanje o ličnom identitetu upravo u užem smislu, a ono što žele da otkriju razmatrajući odgovore na to pitanje jeste skup uslova koji određuju numerički identitet *osobe*

9 Ovo shvatanje ima dosta značajne filozofske preteče. Epikur, na primer, artikuliše gledište prema kojem smrt predstavlja kraj našeg postojanja, a čiji krajnji cilj je da pokaže da je strah od smrti iracionalan. Naime, Epikur kaže sledeće: „smrt, to najstrašnije zlo, nema nikakvog posla s nama; jer dok mi postojimo, smrti nema, a kad ona stigne, onda *nas više nema*. Tako, dakle, smrt ništa ne znači ni za žive ni za mrtve, jer se živih ne tiče, a mrtvi više *ne postoje*“ (Laertije 1979: 371, moj kurziv). Ova teza koju pronalazimo kod Epikura, a koju zastupaju Olson, Samner i mnogi drugi, u savremenoj literaturi je poznata kao „teza o terminaciji“ (*the-termination thesis*).

ili *ličnosti* (kao entiteta koji se odlikuje određenim svesnim stanjima i ostalim psihološkim karakteristikama). Mislim da sledeće mesto iz Parfitovog teksta jasno sugerise da on pitanje ličnog identiteta shvata upravo u drugom (užem) smislu:

Sva pitanja o našem numeričkom identitetu imaju sledeći oblik. Imamo dva načina da referiramo na neku osobu i pitamo da li su to načini referiranja na istu osobu. [...] Kako bismo odgovorili na takva pitanja, moramo znati kriterijum ličnog identiteta: relaciju između neke osobe u jednom trenutku i neke osobe u drugom trenutku, koja čini da te osobe budu jedna ista osoba. (Parfit 1995: 14, moj kurziv)

Drugo, jednostavno nije tačno da autori koji zastupaju teoriju psihološkog kontinuiteta odgovaraju na pitanje o ličnom identitetu shvaćenom u širem smislu. Sklona sam da verujem da je upravo sledeće pitanje navelo filozofe da se upuste u diskusiju o prirodi ličnog identiteta: šta je to što čini da osoba *A* (shvaćena u lokovskom smislu) u sadašnjem trenutku *t1* bude numerički identična osobi *B* (ponovo shvaćenoj u lokovskom smislu) u nekom prošlom ili budućem trenutku *t**? Drugim rečima, smatram da ono što predstavlja centar interesovanja u filozofskim diskusijama o prirodi ličnog identiteta jeste određenje skupa uslova koji čine da niz psiholoških sadržaja i sposobnosti u toku različitih vremenskih trenutaka pripada jednom istom entitetu. Ne mogu da shvatim zašto bi pitanje o ličnom identitetu izazvalo toliko filozofskog interesovanja ako bi bilo shvaćeno u širem Mekijevom smislu. Meki svakako ima pravo da formuliše pitanje koje će podvrgnuti filozofskoj analizi na krajnje idiosinkratičan način, koji može u potpunosti da odstupa od sličnih pitanja kojima se bave ostali filozofi. Ipak, jedno je kada filozof formuliše pitanje kojim će se baviti, a nešto sasvim drugo kada to svoje pitanje predstavlja (ili čak nameće) kao autentično pitanje u nekoj postojećoj filozofskoj debati.

Mekijevi razlozi za uvođenje šire formulacije problema ličnog identiteta su verovatno teorijski motivisani. Kako bi otvorio put za svoju animalističku poziciju, Meki je morao da predstavi širi oblik pitanja o ličnom identitetu kao autentično pitanje o ovoj problematici. Ako se ovo pitanje shvati u užem obliku – gde je pitanje o ličnom identitetu ograničeno na entitete koji se odlikuju psihološkim sposobnostima i sadržajima – zaista nije jasno na koji način bi animalizam mogao da pruži bilo kakav supstantivni odgovor o prirodi ličnog identiteta. Međutim, Mekijevo gledište je lišeno supstantivnosti u jednom još ozbiljnijem smislu. Naime, ključna teza njegove pozicije je da kada osoba *A* umre, ljudski neživi organizam nastavlja da postoji. S obzirom na Mekijevo otvoreno isticanje animalističkog gledišta o ljudskoj prirodi, on izvodi zaključak da je ljudski neživi organizam (tj. leš osobe *A*) numerički identičan sada već preminuloj osobi *A*. Kada u potpunosti ekspliciramo ovo gledište, teško je izbeći utisak da Meki zapravo iznosi očiglednu tautologiju: Leš osobe *A* je numerički identičan lešu osobe *A*. U skladu s ovim zapažanjima, mislim da možemo doneti konačan zaključak o uspešnosti Mekijevog argumenta. Na samom početku teksta, Meki naglašava da mu je glavni cilj da odbrani dve kontroverzne teze:

- (i) Da ljudi mogu da nastave da postoje čak i nakon svoje smrti.
- (ii) Da ova činjenica ima veliki značaj u diskusijama o ličnom identitetu.

Smatram da Meki nije uspeo da pruži uspešnu odbranu nijedne od navedenih teza. Kada je u pitanju prva teza, sve što je Meki pokazao jeste da ljudi nastavljaju da postoje nakon smrti u obliku neživih i nefunkcionalnih organizama, što je sasvim trivijalna i filozofski nezanimljiva odbrana ove teze. Kada je reč o drugoj tezi, smatram da Mekijevo gledište uopšte ne pruža zadovoljavajuć odgovor na pitanja koja leže u osnovi problema ličnog identiteta. To što osoba *A* nastavlja da postoji kao leš koji nije osoba i nema nikakve psihološke odlike, ali koji je numerički identičan toj osobi dok je ona bila živa, ne rešava baš ništa što je od značaja za problem ličnog identiteta. Kao što je već napomenuto, kada je reč o filozofskim diskusijama o problemu ličnog identiteta, teoretičari koji se bave ovim problemom teže da otkriju šta je to na osnovu čega će osoba *A* nastaviti da postoji *kao osoba* u izvornom, lokovskom smislu reči – dakle, kao biće koje se odlikuje određenim psihološkim karakteristikama, koje ima određena sećanja i sl. Iz toga jasno proizlazi da u okviru konteksta problema ličnog identiteta rešenje koje Meki ponudio nije relevantno.

4. Zaključna razmatranja

Nakon analize koju sam izložila, smatram da imamo opravdane razloge za izvođenje zaključka da ni Olsonov ni Mekijev antipsihološki argument ne uspevaju da ospore teoriju psihološkog kontinuiteta – kao što smo videli, oba argumenta sadrže veliki broj ozbiljnih nedostataka, u svetlu kojih teško mogu da predstavljaju zadovoljavajuću i prihvatljivu alternativu teoriji psihološkog kontinuiteta. Svakako, na samom kraju treba naglasiti da se ovaj zaključak odnosi isključivo na dva antipsihološka argumenta koja su razmatrana u radu te da ni na koji način ne sugerise da teorija psihološkog kontinuiteta predstavlja jedino ispravno (pa čak ni najispravnije) rešenje problema ličnog identiteta.

Mirjana Sokić

Doktorand filozofije na Filozofskom fakultetu u Beogradu

Literatura

- Baker, L. R. (1999). „What am I?“ *Philosophy and Phenomenological Research*, 59: 151–159.
- Baker, L. R. (2000). *Persons and Bodies: A Constitution View*. Cambridge University Press.
- Feldman, F. (2000). „The Termination Thesis.“ *Midwest Studies in Philosophy: Life and Death: Metaphysics and Ethics*, 24: 98–115.
- Francescotti, R. (2005). „Fetuses, Corpses and the Psychological Approach to Personal Identity.“ *Philosophical Explorations*, 8: 69–81.

- Gazzaniga, M.S. (1970). *The Bisected Brain*. Appleton-Century-Crofts, New York.
- Grahek, N. (1982). „Hume, Locke i Problem Ličnog Identiteta.“ *Theoria*, 3/4: 167–177.
- Johnston, M. (1987). „Human Beings.“ *Journal of Philosophy*, 84: 59–83.
- Laertije, D. (1979). Životi i mišljenje istaknutih filozofa. BIGZ, Beograd.
- Lewis, D. (1976). „Survival and Identity.“ Rorty, A. (ur.), *The Identities of Persons*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Lok, Dž. (1962). *Ogled o Ljudskom Razumu*. Kultura, Beograd.
- Mackie, D. (1999). „Personal Identity and Dead People.“ *Philosophical Studies*, 95: 219–242.
- Maslin, K. (2001). *An Introduction to the Philosophy of Mind*. Polity Press.
- Milojević, M. (2018). *Metafizika lica*. Institut za filozofiju, Beograd.
- Nagel, T. (1986). *The View from Nowhere*. New York: Oxford University Press.
- Noonan, H. (1982). „Williams on ‘The Self and the Future’.“ *Analysis*, 42: 158–163.
- Noonan, H. (1998). „Animalism versus Lockeanism: A Current Controversy.“ *The Philosophical Quarterly*, 48: 302–318.
- Noonan, H. (2003). *Personal Identity*. London: Routledge.
- Nozick, R. (1981). *Philosophical Explanations*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Olson, E. (1994). „Is Psychology Relevant to Personal Identity?“ *Australasian Journal of Philosophy*, 72: 173–186.
- Olson, E. (1995). „Human People or Human Animals?“ *Philosophical Studies*, 80: 159–181.
- Olson, E. (1997a). *The Human Animal: Personal Identity Without Psychology*. New York: Oxford University Press.
- Olson, E. (1997b). „Was I Ever a Fetus?“ *Philosophy and Phenomenological Research*, 57: 95–110.
- Parfit, D. (1971). „Personal Identity.“ *Philosophical Review*, 80: 3–27.
- Parfit, D. (1984). *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press.
- Parfit, D. (1995). „The Unimportance of Identity.“ Harris, H. (ur.), *Identity*, Oxford: Oxford University Press, 13–45.
- Perry, J. (1972). „Can the Self Divide?“ *Journal of Philosophy*, 69: 463–488.
- Pollock, J. L. (1989). *How to Build a Person: A Prolegomenon*. MIT Press.
- Roth, J. G. (2019). „Locke on Personal identity.“ *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* Edward N. Zalta (ur.), URL= <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/locke-personal-identity/>. (Pristupljeno 20.05.2020.)
- Baker, L. (1999). „What Am I?“ *Philosophy and Phenomenological Research*, 59: 151–159.
- Shoemaker, S. (1970). „Persons and Their Pasts.“ *American Philosophical Quarterly*, 7: 269–285.
- Shoemaker, S. (1984). „Personal Identity: A Materialist’s Account.“ Shoemaker S. & Swinburne, R., *Personal Identity*. Oxford: Blackwell, 69–132.
- Shoemaker, S. (1999). „Self, Body, and Coincidence.“ *Proceedings of the Aristotelian Society* (Supplementary Volume), 73: 287–306.
- Sumner, L. W. (1976). „A Matter of Life and Death.“ *Noûs*, 10: 145–171.
- Unger, P., (1990). *Identity, Consciousness, and Value*, Oxford: Oxford University Press.
- van Inwagen, P. (1997). „Materialism and the Psychological-Continuity Account of Personal Identity.“ *Philosophical Perspectives*, 11: 305–319.

Mirjana Sokić

Personal Identity and the Psychological Continuity Theory
(*Summary*)

According to the psychological continuity theory – which is one of the most popular philosophical approaches to the problem of personal identity – some sort of psychological relation represents the necessary (although, perhaps not the sufficient) criterion of a person's persistence through time. The main aim of this paper is to provide a detailed critical analysis of two well-known arguments against the psychological continuity theory, both of which heavily rely on the animalist view on personal identity; that is to say, on the view according to which the essential property of persons is that they are biological organisms. The first argument purports to refute the psychological continuity theory by appealing to the fact that all persons are numerically identical to fetuses and that it is utterly implausible to attribute psychological properties or capacities to fetuses. The second argument attempts to show that every person is numerically identical to the biological organism that remains after its death and which does not have any psychological properties and capabilities. Hopefully, the final result of the analysis in this paper will show that the two arguments do not represent a satisfactory alternative to the psychological continuity theory.

KEYWORDS: personal identity, psychological continuity theory, person, fetus, animalism.