

**Milanko Govedarica**

## *SVEST I LIČNI IDENTITET*

**APSTRAKT:** *U ovom radu se zastupa nereduktivni fizikalizam u filozofiji ličnog identiteta. Tokom razmatranja, pokazano je da nereduktivni fizikalizam implicira ideju o autonomiji svesti. Autor objašnjava da je lični identitet tesno povezan sa fizičkim identitetom ličnosti, ali da se ne može redukovati na njega. U tom kontekstu, lični identitet je određen kao jedinstvena i nesvodiva forma, zasnovana na autonomiji svesti i autobiografskoj naraciji.*

**KLJUČNE REČI:** *nereduktivni fizikalizam, autonomija svesti, lični identitet, autobiografska naracija.*

### **1. Fizikalizam i mentalizam**

Praveći razliku između metafizičkog i lingvističkog fizikalizma, jedan od eminentnih predstavnika savremene filozofije duha, O. Flanagan ističe: “metafizički fizikalizam prosto tvrdi da ono što jeste, i sve što jeste, ima fizičku građu i njene relacije. Lingvistički fizikalizam je teza da sve što je fizičko može biti izraženo ili zahvaćeno jezicima bazičnih nauka”.<sup>1</sup> Iz prvog vida fizikalizma ne sledi nužno i njegov drugi oblik, jer neko može imati monističko-fizikalistička (naturalistička ili materijalistička) ontološka ubeđenja, a da istovremeno ne smatra da se svi segmenti tako shvaćene stvarnosti mogu opisati ili objasniti pomoću termina fizike, hemije i neurofiziologije. Naime, moguće su razne varijante neutralnog ili nereduktivnog fizikalizma, koje ne isključuju mentalističku deskripciju, svojstvenu folk psihologiji, što je slučaj, na primer, i sa Dejvidsonovim filozofskim ubeđenjima.<sup>2</sup> Ono što nije sporno jeste to da na savremenoj filozofskoj sceni, pa i u filozofiji duha, preovlađuje ontološki fizikalizam, koji nije nužno eliminativnog karaktera, u odnosu na mentalistički rečnik. Sa druge strane, ontološki dualizam je sporan za mnoge filozofe, zbog toga što podrazumeva problem objašnjenja kauzalne interakcije između fizičkih i mentalnih stanja i procesa, protivrećeci naučnom uverenju o kauzalnoj zavorenosti fizičkog sveta.

1 O. Flanagan, *Csciousness Reconsidered*, Cambridge, MA, London, 1992., p. 98.

2 Svoju poziciju Dejvidson naziva anomalijskim monizmom i za nju kaže da “ispoljava ontološko preubedenje samo time što dopušta mogućnost da nisu svi događaji mentalni, insistirajući pri tom da su svi događaji fizički”. (“Mentalni događaji”, *Theoria*, 3-4/1993., str. 99.)

U oblasti filozofije duha postoje razne verzije materijalističkog, naturalističkog ili fizikalističkog stanovišta (ovi izrazi se, u osnovi, mogu koristiti sinonimno), a O. Flanagan razlikuje eliminativni, antikonstruktivni i konstruktivni materijalizam. Po njegovom tumačenju, eliminativni materijalizam zastupaju Patriša S. Čerčland i Pol M. Čerčland i on podrazumeva tezu da su svest i mentalistička deskripcija u bitnom smislu prevaziđeni, antikonstruktivni naturalizam zastupa K. Mek Gin, u smislu teze da naturalistički karakter duha nije sporan, ali da je sporno objašnjenje zavisnosti svesti od mozga, dok je konstruktivni naturalizam pozicija koju sastupaju sam Flanagan i D. Denet, čija se konstruktivnost tiče ubeđenja da je moguća zadovoljavajuća eksplanacija svesti.<sup>3</sup>

Pitajući se o mogućnosti rešenja problema relacije između duha i tela, Mek Gin kaže da "mi znamo da su mozgovi, *de facto*, kauzalna baza svesti", ali da "ne uspevamo, usled naše kognitivne konstitucije, da dopremo do koncepcije o tom prirodnom svojstvu mozga (ili svesti) koja objašnjava psihofizičku vezu".<sup>4</sup> Sem kao antikonstruktivni naturalizam, Flanagan ovakvo shvatanje kvalifikuje i kao "novi misterijanizam", pošto nas ono ostavlja u potpunoj neizvesnosti i misterioznoj tami, u pogledu fizikalističko-naturalističkog objašnjenja psiholoških stanja i procesa. Nasuprot njemu, Flanagan pokušava da bude konstruktivniji zastupnik naturalističke filozofije duha, smatrajući da "postoji razlog za optimizam u pogledu naše sposobnosti da razumemo relaciju između svesti i mozga"<sup>5</sup>, imajući na umu ubrzani razvoj neurologije, odnosno neurohemije i neurobiologije.

Zastupnici eliminativnog materijalizma smatraju da je koncept svesti relikat prošlosti, koga bi se trebalo što pre osloboditi, kako ne bismo podlegali nepotrebnim zabudama o tome kako zaista funkcioniše ljudski organizam. Prema njima, svest je jedan varljiv, neprecizan i nerazgovetan pojam, pa tako Patriša S. Čerčland ističe: "mozak nesumnjivo ima brojne mehanizme za nadgledanje moždanih procesa, pa folk-psihološke kategorije 'svesnosti' i 'svesti' nediferencirano spajaju u jedno asortiman mehanizama".<sup>6</sup> Međutim, iako polaže velike nade u ubrzani razvoj neuroloških nauka, Flanagan ne misli da je svest, u smislu subjektivnog iskustva iz perspektive prvog lica, postala suvišna kategorija, već se zalaže za jednu kompleksnu i sveobuhvatnu teoriju svesti, koja bi uključivala i objedinjavala različite pristupe i nivoe – fenomenološki, psihološki i neurološki. Prema njemu, "mudar naturalista nije redukcionista. On nije posvećen ideji da teorija koja detaljno objašnjava kako su svesna mentalna stanja realizovana u mozgu, čak i ako je kombinovana sa teorijom o kauzalnoj ulozi svesnih mentalnih stanja 'iscrpljuje njihovu analizu'. Analiza

3 Uporedi: O. Flanagan, op. cit., pp. 2-3.

4 C. McGinn, "Can We Solve the Mind – Body Problem?" *Mind*, 98, 1989., p. 350.

5 O. Flanagan, op. cit., p. 2.

6 P.S. Churchland, *Neurophilosophy*, Cambridge, MA, 1986., p. 321.

mora takođe da uključi i deskripciju fenomenologije”,<sup>7</sup> odnosno subjektivnog doživljaja kvalitativnih svojstava iskustva. Ono što je zajedničko za Čerčlandovu i Flanagana jeste evolucionistička strategija, ugrađena u koncept neurofilozofije – “teorija je neurofilozofska po tome što pokušava da uhvati u mrežu naturalističku metafiziku duha sa našim još uvek površnim ali sazrevajućim razumevanjem toga kako mozak radi”.<sup>8</sup>

Generalno govoreći, pak, moglo bi se reći da fizikalističko stanovište u filozofiji duha podrazumeva – više ili manje isključivo, konstruktivno ili ne – naglašavanje fizičke prirode ljudskog duha i fizikalističkih termina u njegovoj deskripciji i eksplanaciji. U te svrhe koriste se značajna empirijska dostignuća u čitavom nizu neuroloških disciplina, poput neurobiologije, neurohemije, neurohirurgije i drugih, koja sve više razotkrivaju frapantnu složenost i isprepletenost čovekovog nervnog sistema, a posebno mozga. Zahvaljujući hirurškim intervencijama bisekcije mozga, presecanjem *korpus kalozuma* (najvećeg spleta nervnih vlakana, koja povezuju levu i desnu hemisferu mozga), izvedenim u cilju lečenja epilepsije, danas se zna mnogo više o odnosu između mentalnih procesa i funkcionisanja leve i desne hemisfere mozga. Leva hemisfera kontroliše govor i angažovana je u analitičkim operacijama i sukcesivnoj obradi informacija, dok je desna hemisfera zadužena za vizuelnu percepciju, sintetičke operacije i simultanu obradu informacija. One su u normalnim uslovima međusobno kooperativne, dok je u slučaju njihove rascepljenosti karakteristično to da “verbalna leva hemisfera pokušava da osmisli ono što se dogodilo, kroz testiranje situacija u kojima je informacija prisutna u desnoj hemisferi. Kao rezultat toga, levi mozak ponekad istupa sa pogrešnim i često promišljenim racionalizacijama, zasnovanim na parcijalnim prisećanjima”.<sup>9</sup> Na osnovu takvih saznanja, moguće je objasniti svest o vlastitom ja kao funkciju leve moždane hemisfere, čije narativno tkanje može počivati i na konfabulacijama, na racionalizacijama, a ne na racionalnim razlozima.

S druge strane, mentalizam podrazumeva naglašavanje mentalnih, psihičkih svojstava, u nekom interpretativnom ili eksplanatornom modelu. U tom smislu se može govoriti o mentalističkom jeziku ili vokabularu, koji se primenjuje za deskripciju određenih stanja, procesa i događaja, i koji je sastavni deo svakodnevne govorne prakse. Ljudi se međusobno sporazumevaju na osnovu saopštavanja vlastitih mentalnih stanja, potreba ili namera, pretpostavljajući njihovu introspektivnu samoočevidnost, kao i mogućnost objašnjenja tuđeg ponašanja, na osnovu rekonstrukcije skupa želja i verovanja njegovog nosioca. To znači da je mentalistički jezik ugrađen u ono što se naziva folk psihologijom, koja predstavlja psihološku mudrost običnih

7 O. Flanagan, op. cit., p. 92.

8 Ibid., p. 220. Na istom mestu, Flanagan vlastitu naturalističku teoriju svesti kvalifikuje i kao neodarvinističku.

9 S Springer and G. Deutsch, *Left Brain, Right Brain*, San Francisco, 1981., p. 33.

Ljudi, onih koji nisu profesionalni psiholozi, već se laički služe mentalističkim terminima. Međutim, iako se radi o stanovištu zdravog razuma, nesumnjivo je da se u osnovama popularne psihologije krije i određeni filozofski okvir orijentacije, tj. mreža bazičnih pojmova o ljudskom biću, njegovom funkcionisanju u svetu i načinima njegovog razumevanja.

U središtu filozofskog okvira folk psihologije nalazi se pojam svesti, koji ima poprilično neprecizno značenje, ali i veoma efektivnu ulogu u svakodnevnom životu. Owen Flanagan ističe da ne postoji nešto poput “ortodoksnog koncepta svesti”,<sup>10</sup> koji bi podrazumevao ozvaničenje njegove upotrebe u javnom životu, napominjući, na istom mestu, da su savremeni filozofi skloni da idejne korene ovog pojma vide u Dekartovom učenju. Rezimirajući upravo taj deo Dekartove filozofije, T.E. Vilkinson formuliše tri osnovne teze:

“Teza o nepogrešivosti: nužnim načinom, bilo koje verovanje o prirodi i sadržaju mojih prisutnih svesnih mentalnih stanja jeste istinito.

Teza o očevidnosti: nužnim načinom, ja sam svestan prirode i sadržaja svih mojih prisutnih mentalnih stanja.

Teza o neposrednosti: moja svest o mojim prisutnim mentalnim stanjima je direktna i neposredna, nije posredovana ili poduprta bilo kojom evidencijom, opservacionom ili drugačijom, i nije rezultat bilo koje vrste zaključivanja”.<sup>11</sup>

Inače, sam Vilkinson ne smatra da su sve ove teze podjednako prihvatljive, ali je neosporno da one u značajnoj meri izražavaju zdravorazumski optimizam u pogledu razumevanja mentalnih stanja, svojstven folk psihologiji. S druge strane, zastupnici logičkog bihejviorizma smatraju da mentalna stanja nisu čisto unutrašnji ili privatni atributi, već da su ona logički povezana sa određenim vrstama ponašanja, u smislu dispozicionalnih svojstava. Tako Rajl ukazuje da je “logički nemoguće da osoba uživa u muzici, a da uopšte ne obraća pažnju na nju, ili da mrzi vetar i susnežicu, dok je potpuno obuzeta svadom sa svojim prijateljem. Postoji neka vrsta kontradikcije u opisivanju nekoga na način kao da odsutnog duha uživa u nečemu ili ne voli nešto.”<sup>12</sup> Iako se ovo shvatanje mentalnog značajno razlikuje od kartezijske koncepcije, ono takođe pogađa neke folk-psihološke intuicije o logičkoj čitljivosti ljudskih postupaka i tipova ponašanja. Generalno se može reći da psihološki zdravi razum operiše sa pojmom svesti i posebnim mentalističkim terminima (verovanje, želja, nada, strahovanje i slično), u korelaciji sa njihovim praktičnim manifestacijama, podrazumevajući racionalnost i logičke veze, kako u odnosima između pojedinih mentalnih stanja, tako i u odnosima između mentalnih i fizičkih događaja.

10 O. Flanagan, op. cit., p. 22.

11 T. E. Wilkerson, *Irrational Action: A Philosophical Analysis*, Aldershot, 1997. p. 96.

12 G. Ryle, *Dilemmas*, Cambridge, 1954., p. 59.

Mentalistička pojmovna mreža u svojim osnovama ima shvatanje čoveka kao svesne i racionalne osobe, koja zna šta radi i koja ima razloge za to što radi, iz čega proizilazi i mogućnost njegovog razumevanja od strane drugih ljudi i sporazumevanja među njima. Sem toga, fundament mentalizma je i uverenje o tome da čovek ima slobodnu volju ili racionalnu autonomiju, na osnovu koje je u stanju da usmerava vlastiti život, u pravcu za koji se sam odluči, kroz akrtikulisanje životnih planova, donošenje konkretnih odluka i njihovu realizaciju. Pretpostavka mentalizma je pretpostavka psihološke racionalnosti, koja se sastoji u očekivanju da će svaki čovek želeti da uradi ono što sam proceni da je najbolja, njemu otvorena mogućnost, kao i da će se uzdržati od čina, u situaciji kada nije siguran šta mu valja činiti. Praktična konsekvencija folk psihologije jeste uverenje o odgovornosti osobe za ono što čini, ako to čini sa punom svešću i znanjem o tome šta čini. Ovako ocrtan pojmovni okvir predstavlja jedan model razumevanja čoveka, tačnije njegovog normalnog stanja, od koga su moguća akcidentalna odstupanja. Očito je da mentalizam implicira racionalnost u veoma visokoj ili maksimalnoj meri, pa bi se moglo reći da je sa ove pozicije mentalno koekstenzivno sa racionalnim – dokle dopire racionalnost, dotle dopire i važenje mentalističkih termina.

Prema Dejvidsonu, “mentalističkim možemo da nazovemo one glagole koji opisuju mentalna stanja koja imaju propozicionalni sadržaj, kao što su verovanje, nameravanje, htenje, nadanje, saznanje, primećivanje i tako dalje. Za ovakve glagole karakteristično je to da se ponekad javljaju u rečenicama čiji gramatički subjekti referiraju na osobe i da su upotpunjeni rečenicama kod kojih naizgled ne važe uobičajena pravila zamene”.<sup>13</sup> Po ovom filozofu, ono što neki događaj čini mentalnim događajem jeste njegova lociranost u logičkom, a ne u fizičkom prostoru, jer je samo pod tim uslovom moguća upotreba mentalističkih termina, odnosno, mentalistička deskripcija datog stanja stvari. Drugim rečima, mentalni događaji postoje samo ako se pribegne mentalističkoj interpretaciji, koja ima holistički karakter, pošto se data mentalna stanja mogu razumeti samo u njihovoj korelaciji sa drugim mentalnim stanjima neke osobe. Nasuprot logičkom biheviorizmu, Dejvidson ističe: “verovanja se ne mogu pojedinačno pripisivati jednoj osobi na osnovu njenog jezičkog ponašanja, njenih izbora ili drugih lokalnih pokazatelja, bez obzira na to koliko oni bili jasni i očividni, jer pojedinačna verovanja postaju razumljiva samo posredstvom svog slaganja sa drugim verovanjima, preferencijama, namerama, nadanjima, strahovima, očekivanjima i svim ostalim”.<sup>14</sup> Unutrašnja koherentnost, odnosno psihološka racionalnost neke osobe nije neposredno opažljiva, ali je potraga za njom preduslov smislenosti mentalističke deskripcije. Kada ne uspevamo da otkrijemo psihološku koherenciju u nečijim stavovima, mi istovremeno ne uspevamo da shvatimo njihovog nosioca kao ličnost.

13 D. Dejvidson, “Mentalni događaji”, str. 95-6.

14 Ibid., str. 105.

Dakle, mentalni događaji su upravo takvi (mentalni) samo iz perspektive mentalističke deskripcije, a sličnost između definienduma i definiensa je posledica holističkog karaktera interpretacije svesnih akata druge osobe. Pripisivanje propozicionalnih ili intencionalnih stanja nekom subjektu nije teorijski neutralan govorni akt, već interpretacija zasnovana na mentalističkoj mreži pojmova, odnosno, na nekoj konkretnoj mentalističkoj (psihološkoj) teoriji, holističkog tipa. Stoga objašnjenje na osnovu namere nikada ne može biti podvrgnuto neposrednoj empirijskoj proveru, pošto ne postoji od teorije nezavisno empirijsko svedočanstvo o nekom izolovanom mentalnom stanju – kao što to smatraju logički bihejvoristi – pa je neophodna rekonstrukcija šireg skupa mentalnih stanja, a posebno verovanja i želja. Drugim rečima, čini se da je, ipak, neophodno logičko izvođenje i zaključivanje o relacijama između pojedinih elemenata tog skupa, da bi se tek nakon toga moglo utvrditi šta je neko zaista hteo da učini, na osnovu kojih razloga i vrednosnih procena, i sa kakvim uspehom.

## 2. Pojam svesti

Iako pobornici redukcionističkog fizikalizma pokušavaju da eliminišu pojam svesti, smatrajući ga nenaučnim, zbrkanim i prevaziđenim konceptom, čini se da će on i dalje ostati u širokoj upotrebi, barem u kontekstu folk psihologije. Sem toga, i za fizikalistički zasnovanu naučnu psihologiju pojam svesti nije suvišan, pošto odgovarajuća stanja svesti predstavljaju repere za neurofizikalistička ispitivanja moždanih stanja i procesa, barem u ovoj fazi naučnog saznanja. U svakom slučaju, za filozofsku analizu duhovnog života svest i njena obeležja imaju ključni značaj, s obzirom da se duhovna dinamika tiče odnosa između pojedinih elemenata unutar svesnog iskustva neke osobe, a ne izvan njegovog okvira.

Da li je pleonazam govoriti o “svesnim mentalnim” stanjima? Drugim rečima, da li su sva mentalna stanja ujedno i svesna stanja, ili su svesna stanja samo jedna podklasa mentalnih stanja? Mada se u prvi mah ona mogu učiniti trivijalnim, na ova pitanja nije lako dati precizan i decidan odgovor, što predstavlja jedan od razloga za pomenutu tvrdnju o zbrkanosti i nerazgovetnosti pojma svesti. Ta zbrka u velikoj meri proizilazi iz mogućnosti da se ne razlikuju ili da se razlikuju aktualna i potencijalna stanja svesti, usled čega se pod svešču može misliti samo na aktualno ili podjednako i na aktualno i na potencijalno stanje. Naime duh ili sfera mentalnog jeste širi pojam od svesti u aktualnom smislu, ali se može poistovetiti sa pojmom svesti u širem smislu, koji pored aktualnog obuhvata i njeno potencijalno značenje. Ono što se obično naziva nesvesnim i podsvesnim delovima duha, može se shvatiti i kao neaktualizovana svest, u kom slučaju su duh i svest sinonimni termini. Ipak, pošto mnogi teoretičari ne koriste pojam svesti u ovom obuhvatnijem značenju, sintagma “svesno mentalno stanje” ima svoje opravdanje, zato što se njome naglašava

da je reč o aktualizovanom mentalnom stanju. Za potrebe ovog razmatranja, čini nam se da je pogodniji širi pojam svesti, pa ga kao takvog ovde i koristimo, smatrajući da nema ničega u ljudskom duhu, što u principu ne bi moglo da bude i sadržaj ljudske svesti. Shodno tome, smatramo da su neke druge moguće konfuzije, poput tvrdnji da je svest samo jedna od funkcija duha (pored osećanja, htenja i sl.), manji problemi i da mogu da se svedu na upotrebu različitih termina za označavanje istog stanja stvari.

Svest je ono što nam omogućuje da se orijentišemo u prostoru i vremenu, u odnosu na svet oko nas, kao i u odnosu na nas same. Ona podrazumeva sposobnost neposrednog prijema informacija iz spoljašnjeg sveta, ali i njihovog skladištenja, sređivanja i naknadnog korišćenja. Biti svestan znači biti budan i prijemčiv za informacije, ali i biti pribran i selektivan u usmeravanju vlastite pažnje. Svest takođe podrazumeva i introspekciju, unutrašnje opažanje vlastitog bića, sagledavanje vlastitih problema i želja, njihovo artikulisanje i koordinisanje. Biti svestan znači i poznavati samog sebe, pamtiti ono što se dogodilo i predviđati ono što će se tek dogoditi. Imati svest znači imati vlastito ja, odlikovati se subjektivnim iskustvom i neponovljivim kvalitetom vlastitih doživljaja. Kao takva, svest se artikuliše kroz različite izraze i propozicionalna stanja, od kojih su najznačajnija verovanja i želje, jer se oko njih organizuje ponašanje svake osobe. Posredstvom vlastitih propozicionalnih stanja, svest izlazi iz okvira puke privatnosti i preuzima aktivnu ulogu u spoljašnjem svetu, u vidu namernih i promišljenih radnji određenih aktera. Zbog toga, u folkpsihološkim objašnjenjima ljudskog ponašanja ključnu ulogu ima pozivanje na prisustvo ili odsustvo svesti, odnosno, na konkretne propozicionalne elemente prisutne svesti. Ako je neko ponašanje praćeno svešću, onda se pretpostavlja da je ono, barem donekle, i vođeno njome, pa se smatra da je njegov nosilac, u određenoj meri, odgovoran za to ponašanje. Između ostalog, na takvim objašnjenjima počiva i pripisivanje krivične odgovornosti.

Bitno svojstvo svesti jeste to da ona podrazumeva tok, stalno proticanje introspektivnih sadržaja, njihovo međusobno nadovezivanje i povezivanje u smisaone celine. Tok svesti predstavlja stalno umrežavanje različitih svesnih doživljaja, odnosno, njihovo inkorporiranje u mrežu svih prethodnih iskustava, utisaka, verovanja i želja. U toku spavanja, svakodnevno dolazi do privremenog prekida svesnih procesa, a ponekad su ti zastoji izazvani i drugim okolnostima, vanrednog karaktera, poput nesvestice, kome i sličnih događaja. Međutim, dokle god je čovek živ i mentalno sposoban, nakon svakog takvog prekida ponovo se uspostavlja prethodno postojeći tok, sa tendencijom da se sačuva kontinuitet i jedinstvena forma svih sadržaja svesti, kroz njihovo pripisivanje sebi, kao identičnom jastvu. U tom smislu, jedinstveni tok svesti je neodvojiv od svesti o sebi, koja podrazumeva ne samo racionalno opredeljivanje prema vlastitim razlozima, zasnovanim u prethodnom iskustvu, nego i racionalizaciju, odnosno naknadnu interpretaciju i autorizaciju iracionalnih doživljaja, kroz

rekonstrukciju njihovih mogućih razloga, iako oni nisu bili *de facto* prisutni, čime se prisvajaju diskontinuirana stanja svesti. Autorizacija pojedinih svesnih doživljaja i stanja zasniva se na njihovoj jezičkoj obradi i permanentnom tkanju autobiografske naracije.

Izražavajući svoju skepsu u pogledu operativnosti frejdističkih pojmova o podsvesnom i nesvesnom, Dž. Elster na sledeći način objašnjava razlike između nekoliko srodnih pojmova, koji se tiču svesti: “svesnost je ono što životinje i ljudi uživaju u percepciji spoljašnjih objekata. Kada me moj pas gleda da bi video da li ću mu tutnuti komadić hrane, on je svakako svestan mene. Samosvest je ono što ljudi uživaju kada okreću duh ka unutra da bi posmatrali njegovu sopstvenu operaciju. Primer je napor da se setimo nečijeg imena pomoću prizivanja u pamet svih okolnosti u kojima smo nekog susreli. Posredujuća kategorija, koju možemo nazvati svest, je ono što posedujemo kada se odnosimo prema spoljašnjim objektima, koji nisu neposredno opažljivi putem čula. Vraćajući se nazad u Aljasku iz Floride uzimamo topao kaput – to je radnja koja nije izazvana bilo čime u ambijentu izbora”<sup>15</sup>. Drugim rečima, Elster svest shvata kao sposobnost predstavljanja onoga što je fizički odsutno, smatrajući da se na njoj zasniva zamišljanje ciljeva i planiranje budućnosti. Za razliku od njegovog, naše shvatanje svesti je znatno šire, jer ono obuhvata sva tri aspekta o kojima govori Elster, ali i mnogo više od toga, uključujući predstavu o vlastitom ja, te podsvesno i nesvesno kao potencijalne vidove svesti. Čini nam se da svest ne može da se svede samo na jednu mentalnu sposobnost, već da ona predstavlja skup raznolikih sposobnosti, njihovih aktualnih i potencijalnih operacija, koje rezultiraju kompleksom isprepletenih procesa i relacija između pojedinih doživljaja, a unutar objedinjenog toka svesti jedne ličnosti.

Zaista, ako se svest shvati ovako široko, onda takav pojam može nekome delovati kao šarenoliki bučkuriš. U odnosu na taj prigovor eliminativnog materijalizma, Flanagan ističe: “tvrdnja da ‘svest’ imenuje heterogeni skup fenomena je apsolutno tačna. ‘Svest’ je superordinirani kategorijalni termin. Ali ja ne vidim da subkategorije koje ga konstituišu, uzete zajedno ili ponaosob, pokazuju znakove bivanja bučkurišem, i stoga ne mogu da podelim ubeđenje da je traganje za teorijom svesti uzaludna fantazija”<sup>16</sup>. Način za zasnivanje objedinjene teorije svesti, ovaj filozof vidi u odvajanju koncepta od njegove spiritualističke tradicije i u vezivanju pojma svesti za pouzdane naturalističke analize i biološka istraživanja. Pri tome, svest ne bi trebalo redukovati samo na skup kontrolnih mehanizama u našem mozgu, već bi njeno neurofiziološko istraživanje trebalo da obuhvati traganja za moždanim korelatima njenih raznih funkcija. Od više primera generalizovanih korelacija između svesnih i moždanih procesa, o kojima govori Flanagan, navešćemo sledeća dva: “(1) osobe sa oštećenjem u centrima za govor, posebno u interpretatorskom levom mozgu, će imati teškoće u

15 J. Elster, “Introduction”, *The Multiple Self* (ed. J. Elster), Cambridge, 1986., pp. 20-1.

16 O. Flanagan, op. cit., p. 213.



stvaranju narativnog modela vlastitog ja. (2) Osobe sa izvesnim vrstama oštećenja čeonog dela lobanje će imati teškoće u formulisanju planova i namera; druge vrste oštećenja čeonog dela će omesti veze između svesno formulisanih planova za akciju i stvarnog izvršenja namera<sup>17</sup>. Nije moguće direktno ili jednokratno neurofiziološko testiranje holističkog pojma svesti, ali taj pojam ne samo da prethodi naučno-empirijskim istraživanjima, već njegovo preciznije uobličavanje može biti rezultanta brojnih pojedinačnih eksperimentalnih nalaza i provera. To što su pojedine funkcije svesti locirane u različitim delovima mozga, ne znači da one ne predstavljaju jedinstvenu celinu, jer i sam mozak jeste jedan celovit sistem.

Pokušavajući da definiše svest, naš psihijatar S. P. Petrović, nasuprot naučnom shvatanju da je celokupna mentalna aktivnost proizvod mozga, dopušta mogućnost da psiha može da funkcioniše i na način koji je iz ugla fizikalističkog pogleda na svet nemoguć. On ističe: “prema nekim radikalnijim stavovima, koji su saglasni sa spiritualnim psihologijama, bazična svesnost nije isključivo svojstvo mozga i njegovih anatomskih struktura već i izvesnih zbivanja koja su izvan rada mozga<sup>18</sup>. Takve postavke su deo onoga što Flanagan naziva spiritualnom prošlošću koncepta svesti, ukazujući da je ideja o duhovnom ja samo jedna iluzija – “ideja da duhovno ‘ja’ stoji iza celokupnog iskustva kao sam uslov njegove mogućnosti jeste iluzija. Moja svest pripada meni; ona je jedinstveno lična. Ali ne zato što neko duhovno ‘ja’ ili neki nepromenljivi transcendentalni ego prati moj iskustvo. To je tako zbog moje organske prirode, zbog načina na koji misli rade zajedno u razvijenim ljudskim bićima. Vlastito ja se formira<sup>19</sup>. Drugim rečima, ne postoji neka bezlična, transpersonalna ili kosmička svest, već svest ima formu svesti o sebi, vezana je za određenu ličnost, i proističe iz filogenetskog i ontogenetskog usavršavanja ljudskog bića. Pitanja o krajnjoj prirodi ili ontološkoj strukturi svesti svakako su enormno teška i zagonetna, ali srećom, za naše holističko-mentalističko razmatranje o ličnom identitetu ona nisu od presudnog značaja. Naime, bez obzira šta se nalazilo iza nekih ili svih stanja svesti, njeni pojedini aspekti – uključujući i identitet vlastitog ja – se mogu objašnjavati na osnovu njihovih unutrašnjih međusobnih odnosa, zahvaljujući holističkom karakteru pojma svesti.

17 Ibid., p. 218.

18 S. P. Petrović, *Stanja izmenjene svesti*, Gornji Milanovac, 1990. str. 18. Govoreći o primerima fizički nemogućih duševnih moći, ovaj autor dodaje da se savremena psihologija “sve više suočava s fenomenima koji se ne mogu uklopiti u konceptualnu shemu prema kojoj je svesnost isključivo produkt mozga. Iskustva očiglednih paranormalnih sposobnosti, kao što je telepatija, subjektivni doživljaj da duša može za izvesno vreme da napusti telo (*out of the body experience*), mističko stapanje s aspektima univerzuma, super-normalno znanje direktno dato u izmenjenim stanjima svesti, sve više potvrđuju sasvim osnovanu pretpostavku da svesnost nije samo funkcija mozga”. (Ibid., str. 18.).

19 O Flanagan, op. cit., p. 221.

Mnogo što-šta proizilazi iz činjenice da neko ima svestan uvid u ono što radi i što se događa oko njega, zato što je svest kompleksan niz uzajamno povezanih unutrašnjih stavova, na osnovu kojih se svaka osoba orijentiše i rukovodi u vlastitom životu. Filozofski umovi, ali i predstavnici zdravog razuma su odvajkada smatrali da je veoma važno to kako sređujemo vlastite utiske i kako povezujemo vlastite misli, pretpostavljajući – čini nam se s pravom – da u tom domenu postoji sloboda izbora i da od njenih učinaka zavisi kako mentalno zdravlje, tako i naša životna sudbina, u najširem smislu. Skloni smo da mislimo da evidentan i sve brži razvoj naučnih saznanja o ljudskoj svesti neće demantovati ispravnost ovakvih ubeđenja, te da će i ubuduće biti važni unutrašnji sadržaji svesti i njihovi međusobni odnosi, koliko god se povećalo znanje o njihovoj spoljašnjoj osnovi i fizikalnoj potpori.

### 3. Ličnost i lični identitet

Ličnost je ona celina kojoj pripisujemo pojedina mentalna svojstva i stanja, kao njene delove. Kada kažemo da je svest uvek nečija svest, onda mislimo na to da je svest uvek svest neke ličnosti. Značenje datog ponašanja ili postupanja shvatamo kao rezultat toka svesti određene ličnosti, odgonetajući ga na osnovu rekonstrukcije celog mentalnog sklopa i kroz utvrđivanje konkretnih relacija između pojedinih mentalnih segmenata i sekvenci, unutar te celine. Umesto referiranja na opšte zakone i podvođenja konkretnih pojava pod njih, objašnjavanje mentalnih događaja, stanja i procesa se sastoji u njihovoj holističkoj interpretaciji, u podvođenju pod celinu ličnosti, uz referiranje na njenu iznimnost. Ovakva svakodnevna govorna i interpretativna praksa podrazumeva nekoliko ključnih prećutnih pretpostavki o suštini ličnosti – ona se shvata kao entitet koji se odlikuje: svešću, integrisanošću, slobodom, odgovornošću, neponovljivošću, prepoznatljivošću i sličnim svojstvima. Biti ličnost znači biti svesno biće, imati odnos prema vlastitom iskustvu, sređivati i povezivati vlastite doživljaje i radnje u jednu organizovanu celinu. Zahvaljujući odnošenju prema sebi, ličnost ima slobodu izbora, ona može da podstiče ili inhibira svoje vlastite sklonosti ili želje, usled čega poseduje odgovornost za posledice sopstvenih preferencija. Kao takva, ličnost je jedinstvena, neponovljiva i nezamenljiva kombinacija stečenih iskustava i slobodnih izbora, što je čini prepoznatljivom i pruža joj lični identitet.

Imati lični identitet znači imati svoje ja, izgraditi sliku o samom sebi, znati šta hoćeš i držati do sebe. Lični identitet je jedna od karakteristika ličnosti, koja se tiče njenog odnosa prema sebi i samo-predstavljanja, ali i njene prepoznatljivosti za druge, u smislu njene osobenosti i podložnosti za identifikaciju i reidentifikaciju. Ono što omogućuje identifikaciju izvršioca nekog dela u datom vremenu jeste – između ostalog – povezanost između različitih aspekata akterovog mentalnog života, njegovog ponašanja i karakterističnog postupanja, dok je određeni stepen fizičke

sličnosti, psihološkog kontinuiteta i doslednosti u obrascu ponašanja, osnova za reidentifikaciju ličnosti nakon dužeg vremenskog perioda. Lični identitet je ono do čega nam je stalo kada razmišljemo o vlastitoj budućnosti i kada se brinemo o vlastitom opstanku, s obzirom da tada predmet našeg htenja nije produžavanje bilo kakvog života, već istrajavanje upravo ove egzistencije, doživljene kao sopstvene i praćene svešću o vlastitom ja. Mogućnost preživljavanja, uz gubitak svesti o sebi – na primer, u vidu permanentnog i ireverzibilnog stanja kome, nakon neke saobraćajne nesreće – nije nešto što smatramo poželjnim, isto kao što ni bezličnu ili anonimnu besmrtnost ne smatramo nekom posebnom vrednošću. Ličnost i lični identitet nisu datosti – oni se formiraju ili predstavljaju potencijalna razvojna dostignuća i vrednosti, pa se gubitak ili odsustvo njihovih karakteristika kod odraslih pojedinaca smatra kardinalnom ugroženošću i manama tih egzistencija.

Biti ličnost nije isto što i biti pojedinac, s obzirom da se pojedinac postaje samim rođenjem, dok ličnost predstavlja optimalnu mogućnost, koja se realizuje ili ne realizuje, kroz proces psihofizičkog sazrevanja. Napominjući da se reč “osoba” koristi za označavanje svih pojedinačnih pripadnika ljudske vrste, H. G. Frankfurt smatra da koncept osobe treba da podrazumeva drugačije i preciznije značenje. Prema njegovim rečima, ovaj pojam ne bi trebalo shvatati “kao koncept atributa koji su nužno specifični za vrstu. Konceptualno je moguće da članovi neobične ili čak poznate neljudske vrste treba da budu osobe; takođe je konceptualno moguće da neki članovi ljudske vrste nisu osobe”.<sup>20</sup> Drugim rečima, teorijski je moguće da neki vanzemaljci imaju attribute osobe, isto kao što se može tvrditi da neki pripadnici ljudske vrste (bebe, idioti, pacijenti u permanentnom stanju kome i sl.) nemaju karakteristike ličnosti. Ipak, s obzirom na sadašnji stupanj naučnog saznanja, Frankfurt ističe da je legitimno ograničiti upotrebu pojma osobe na karakterisanje ljudskih bića, ali ne u generalnom, već u restriktivnom smislu, koji podrazumeva ispunjenost uslova posedovanja drugostepenih želja i vlastite volje, od strane referiranih pripadnika ljudske vrste. Naime, on pravi razliku između posedovanja prvostepenih i drugostepenih želja, smatrajući da osobe mogu biti samo ona bića koja imaju formirane želje drugog reda i reflektivnu volju. Prema Frankfurtu, “neko ima želju drugog reda bilo kada on prosto hoće da ima izvesnu želju ili kada on hoće da izvesna želja bude njegova volja. U situacijama ove poslednje vrste, nazvaću njegove drugostepene želje ‘drugostepenim htenjima’ ili ‘htenjima drugog reda’. Sada je posedovanje drugostepenih htenja, a ne posedovanje drugostepenih želja generalno, ono što smatram suštinskim za postojanje osobe.”<sup>21</sup> Formirane sposobnosti za samo-evaluaciju

20 H.G. Frankfurt, “Freedom of the Will and the Concept of a Person”, *Journal of Philosophy*, 68, 1971., p. 6.

21 Ibid., p. 10. Inicijalni razlog za uvođenje distinkcije između želja prvog reda i želja drugog reda, Frankfurt pronalazi u izuzetnoj varljivosti, glagola “hteti”. Prema njegovim rečima, “tvrđnja u formi ‘A hoće X’ – uzeta po sebi, odvojeno od konteksta koji služi da pojača ili specifikuje

i selektivnu autorizaciju vlastitih želja, putem kojih se artikuliše vlastita i – u određenoj meri – slobodna volja, čine suštinu ličnosti.

S. E. Broudi razlikuje organizmičko i dispozicionalno shvatanje osobe, a unutar njih pravi dalju podelu na normativni, forenzički i indeksikalni smisao ovog pojma.<sup>22</sup> Prema prvom shvatanju, lica predstavljaju biološke celine, odnosno žive ljudske organizme, što implicira da postoji striktna korespondencija između jednog tela, koje se može prostorno-vremenski locirati, i jedne osobe. Prema drugom shvatanju, takva korespondencija nije nužna, pošto se smatra da osobe označavaju različite aktere i moralne subjekte, u dispozicionalnom smislu, nezavisno od karakteristika njihove fizičke realizacije. Prednost prvog shvatanja se ogleda u tome što ono omogućuje relativno lako identifikovanje datog lica, dok se prednost ovog drugog sastoji u tome što ono omogućuje govor o višestrukim ličnostima, s obzirom da dopušta mogućnost da u jednom telu može postojati više od jedne osobe. Međutim, Broudi smatra da oba ova shvatanja imaju normativnu, forenzičku i indeksikalnu varijantu, pa ćemo se, na ovom mestu, usredsrediti na njihovo ekspliciranje, podrazumevajući razlike koje se tiču potenciranja organskih komponenti ili apstrahovanja od njih. Da bi neko biće bilo osoba u normativnom smislu, ono “mora posedovati funkcionalni integritet (ili celovitost), kompleksnost i razvoj, koji su neophodni za učestvovanje u društvenim procesima, preuzimanje odgovornosti i prihvatanje obaveza – dakle, da bi se smatralo krivim i vrednim bilo pohvale, bilo prekora za sopstvene radnje”.<sup>23</sup> U tom smislu, one jedinice koje, iz bilo kog razloga, nisu dostigle potreban nivo razvijenosti svojih sposobnosti, zapravo nisu ličnosti. Za razliku od toga, u forenzičkom smislu sva ljudska bića su ujedno i osobe, s obzirom da “na osnovu postajanja moralnim *objektima* (a ne nužno moralnim *akterima*) zaslužuju osnovnu *zaštitu* od strane zakona”.<sup>24</sup> Drugim rečima, i ona ljudska bića koja su tek na početku svog razvoja (bebe), ili su ometena u razvoju, ili su tokom života stekla najviši stepen invaliditeta, jesu predmet socijalnog staranja, pa u tom smislu imaju moralni i zakonom predviđeni status osobe. Što se tiče indeksikalnog značenja, po Broudiju, ono podrazumeva da je osoba svaka individua koja ima makar minimalnu svest o vlastitom ja,

njeno značenje – prenosi izuzetno malu informaciju. Takva tvrdnja može biti konzistentna, na primer, sa svakom od sledećih tvrdnji: a) izglednost činjenja X ne izaziva oset ili introspektibilni emocionalni odgovor u A; b) A je nesvestan da on hoće X; c) A veruje da on neće X; d) A hoće da se uzdrži od X-a; e) A hoće Y i veruje da je za njega nemoguće oboje, Y i X; f) A ‘u stvari’ neće X; g) A bi radije da umre nego X; i tako dalje” (ibid., p. 7.). S obzirom na lavirintske putanje ljudskih želja, pojam o htenju višeg reda, tj. o htenju da se nešto hoće, pruža mogućnost za intrapersonalno i interpersonalno objašnjenje o tome koje su želje svesno izabrane i autorizovane kao vlastita volja.

22 Vidi: S. E. Braude, *First Person Plural: Multiple Personality and the Philosophy of Mind*, Lanham, 1995. (posebno pp. 193-206.).

23 Ibid, p. 193.

24 Ibid, p. 195.

pa je ovaj smisao lica zahtevniji od forenzičkog, ali i manje restriktivan od normativnog. Napominjući da se ove razlike mogu shvatiti i kao različiti stadijumi u formiranju ličnosti (forenzički, indeksikalni i normativni), Broudi se, ipak, opredeljuje za neutralniji i tolerantniji način govora – “radije nego da kažemo da individua nije potpuna osoba, mi je možemo prosto smatrati osobom u različitom smislu”.<sup>25</sup>

Prema čuvenim rečima Džona Loka, “lični Identitet se sastoji, ne u Identitetu Supstance, nego ... u Identitetu *svesti*”<sup>26</sup>, s obzirom da “onoliko daleko koliko ova svest može da se protegne unazad ka bilo kojoj prošloj Radnji ili Misli, toliko daleko dopire Identitet te *Ličnosti*”<sup>27</sup>. Po ovom shvatanju, za lični identitet je irelevantno to da li je njegov nosilac sačinjen od materijalne ili duhovne supstance, ili od njihove kombinacije, jer je za trajanje vlastitog ja jedino važan unutrašnji psihološki kontinuitet, zasnovan na kontinuitetu pamćenja i na mogućnosti verodostojnog ponavljanja mentalnih asocijacija između pojedinih doživljaja, ideja i radnji iz prošlosti. Pri tome, prisustvo svesnih uvida i sećanja na okolnosti pod kojima su učinjena određena dela predstavlja ne samo potvrdu ličnog identiteta njihovih počinitelaca, već i test za utvrđivanje njihove uračunljivosti i osnov za pripisivanje odgovornosti, uključujući i izricanje kazne za eventualne prestupnike. Psihološka smislenost pohvale i nagrade, prekora i kazne, pretpostavlja to da je osoba svesna i da se seća svojih prošlih dela, jer u protivnom slučaju, ona ne može da uspostavi logičke veze između vlastitog ponašanja i izrečenih mera. Pored toga što implicira odgovornost za prošlost, lični identitet obezbeđuje mogućnost kompenzacije u budućnosti, za vlastite žrtve, propuste ili delikte iz prošlih vremena. S obzirom na ključni značaj pamćenja u filozofiji ličnog identiteta, važno je razlikovati njegova dva osnovna aspekta, o kojima govori Dž. Raden – “kada se osoba seća činjenja radnje, onda se u normalnom slučaju od pamćenja očekuje da sadrži komponente vlastitosti i akterstva: ‘To je bila *moja* radnja’ i ‘To je bila *moja radnja*’. Ovo se može označiti kao ‘pamćenje vlastitosti i akterstva’”.<sup>28</sup> Njeno ukazivanje je dragoceno, zbog toga što u slučajevima poremećaja ličnog identiteta, kao i u nekim drugim mentalnim poremećajima, ove dve komponente mogu biti razdvojene.

Prema tome da li lični identitet definišu spacio-temporalno, na osnovu telesnog kontinuiteta fizičkih individua ili, poput Loka, na osnovu kontinuiteta svesti, relevantne teorije se mogu svrstavati u dva osnovna stanovišta - stanovište telesnog kontinuiteta i stanovište psihološkog kontinuiteta. Zastupnici prvog stanovišta smatraju da se identitet ličnosti može utvrditi na osnovu otisaka prstiju, krvne grupe, ili DNK-a analize, pretpostavljajući da specifične psihološke karakteristike ljudskih

25 Ibid, p. 197.

26 J. Locke. *An Essay concerning Human Understanding*, Oxford, 1979., p. 342.

27 Ibid, p. 335.

28 J. Raden, *Divided Minds and Successive Selves: Ethical Issues in Disorders of Identity and Personality*, Cambridge, MA. London, 1996., p. 98.

jedinki proističu iz izuzetne složenosti njihovih moždanih struktura i procesa. Za razliku od njih, zastupnici drugog stanovišta smatraju da se lični identitet ne sastoji u postojanosti materijalnih ili supstancijalnih karakteristika, već da on predstavlja formalno svojstvo, nesvodivo na svoju materijalnu građu, koje podrazumeva postojanje specifičnih unutrašnjih veza, psihološke povezanosti između različitih sadržaja vlastitog iskustva. Međutim, M. Šehtman nudi "alternativno razumevanje relacije između intuicije da osobe treba identifikovati sa njihovim telima i intuicije da ih treba identifikovati sa njihovim psihama. Po mom mišljenju, ove nisu konkurentski odgovori na jedno pitanje, nego različiti odgovori na različita pitanja. U skladu sa ovim pristupom, naša sklonost da identifikujemo osobe sa njihovim telima nastaje primarno unutar konteksta pitanja o re-identifikaciji, a sklonost da ih identifikujemo sa njihovim psihama nastaje primarno u odgovoru na pitanja o karakterizaciji"<sup>29</sup>. Naglašavajući da se radi o dva različita konteksta problema ličnog identiteta, Šehtmanova zastupa tezu da je fizikalistička deskripcija pogodnija za reidentifikaciju ličnosti, kao objekta u spoljašnjem svetu, a da je mentalistička interpretacija pogodnija za eksplikaciju unutrašnjih karakteristika različitih oblika ličnog identiteta, tj. svesti o vlastitom ja.

Kada ličnost posmatramo kao fizički objekat, govor o njoj ima drugačiju logiku, nego onda kada je posmatramo kao psihološku formu. Fizički identitet ličnosti, kao biološkog organizma i istorijskog bića, ne treba brkati sa psihološkom formom ličnog identiteta, zato što se forma svesti o sebi ne može redukovati na njen materijalni supstrat, niti izvesti iz njega. Isto kao što umetnik od istog materijala može da napravi različita umetnička dela, tako i svest o sebi od istih materijalnih elemenata iskustva može da napravi različite kombinacije, pa se forme ličnog identiteta mogu odlikovati podjednakim stupnjem originalnosti i unikatnosti, kao i umetnička dela. Pripisujući pojedina mentalna stanja ličnosti kao celini, mi ih zapravo ne pripisujemo, u striktnom smislu, datom ljudskom organizmu, već određenoj formi ličnog identiteta, svesti o vlastitom ja, zato što u svojoj inerpretativnoj blagonaklonosti hoćemo da verujemo da je dato ljudsko biće kadro da svesno uviđa, kontinuirano artikuliše i koherentno povezuje različite životne sadržaje. Stoga interpretacija tuđih mentalnih stanja i sama mora da se odlikuje inventivnošću i originalnošću, tražeći racionalni smisao i tamo gde izgleda da nailazimo na očigledne manifestacije iracionalnosti.

#### 4. Vlastito Ja kao nesvodiva forma

Za razliku od govora o ličnom identitetu u smislu denotiranja posebnih ljudskih jedinki kao fizičkih objekata, govor o nečijoj svesti o vlastitom ja referira na to kako data osoba doživljava, zamišlja i izražava samu sebe. Iako se ova dva tipa govora

29 M. Schechtman, *The Constitution of Selves*, Ithaca and London, 1996., p. 68.

razlikuju, između njih postoji i očigledna povezanost: tek kada smo denotirali – fizički identifikovali ili reidentifikovali – neku ličnost, možemo pristupiti imanentnom karakterisanju njenog psihološkog identiteta. Svest o vlastitom ja proizilazi iz date fizičke konstitucije i zavisi od moždanih procesa i kompleksne mreže nervnih ćelija, ali ona ima svoju unutrašnju logiku, koja je nesvodiva na njenu fiziološku osnovu. Drugim rečima, izgrađivanje slike o samom sebi supervenira ili pridolazi na izvesne nervne procese, ali ono nije potpuno determinisano njima, već podrazumeva značajan stepen autonomije, s obzirom da dopušta stvaralačku inventivnost i divergenciju u različitim pravcima. Ne samo da se pojedine osobe međusobno veoma razlikuju po tome kako povezuju svoje svesne doživljaje u jednu celinu, aritkulišući svest o sebi, nego i svaka ličnost ponaosob izgrađuje različite vrste vlastitog imidža. O selfu ili vlastitom ja se često govori u množini – ne samo u kontekstu poremećaja višestruke ličnosti – zbog toga što je svaka osoba višedimenzionalna, pa shodno svojim različitim interesovanjima i društvenim ulogama, formira različite slike o sebi, za sebe i za druge. Ta raznovrsnost vlastitog ja ima obeležja stvaralačke originalnosti i nepredvidivosti, pa čak i ako zastupamo teoriju o striktnom identitetu između fizioloških i mentalnih procesa, u praktičnom pogledu svest o sebi je autonomna i nesvodiva, te se u praktičnom životu lični identitet ne može valjano okarakterisati pomoću fizikalnih parametara.

Objašnjavajući značenje psihološkog identiteta i značaj svesti o sebi, Frankfurt ističe da je “ispravno pripisivati osobi, u striktnom smislu, samo neke od događaja u istoriji njenog tela. Drugi – s obzirom na koje je ona pasivna – imaju svoje pokretačke principe izvan nje i mi je nećemo identifikovati sa ovim događajima. Neki događaji u istoriji osobinog duha, isto tako imaju svoje pokretačke principe izvan nje. Ona je pasivna s obzirom na njih i oni joj takođe neće biti pripisani. Osoba se ne identifikuje u većoj meri sa svačim što se dešava u njenom duhu, nego što se identifikuje sa svačim što se dešava u njenom telu. Naravno, svaki pokret u osobinom telu je događaj u njenoj istoriji; u ovom smislu on je njen pokret, i ničiji drugi. U ovom istom smislu, svi događaji u istoriji osobinog duha su takođe njeni... Ali ovo je samo gruba doslovna istina, koja prikriva razlike, dragocene u jednom slučaju, kao i u drugom”<sup>30</sup>. Za karakterisanje nečijeg psihološkog identiteta, ne samo da nisu ključne objektivne činjenice i spoljašnje okolnosti u vezi sa datim telom, već ni svi svesni doživljaji date osobe nemaju podjednak značaj. Pored toga što je za lični identitet važno prisustvo svesnih uvida, još je važnije to kako se data ličnost odnosi prema njima, kako ih ona sama shvata, u kom smislu ih smatra svojim, šta čini od njih i kakvo im značenje pridaje u odnosu na svest o vlastitom ja. Psihološko karakterisanje ličnosti se razlikuje od njenog fizičkog identifikovanja i spoljašnjeg prostorno-vremenskog određivanja, upravo po tome što je u ovom kontekstu presudno intencio-

30 H. Frankfurt, “Identification and Externality”, *The Identities of Persons* (ed. A.O. Rorty), Berkeley and Los Angeles, 1976 pp 242-43.

nalno, zamišljeno značenje, a ne faktografija, simbolički izrazi vlastitog ja i narativna istina, a ne psihofizičke datosti i istorijska istina. Fizikalističkim parametrima se ne može valjano definisati psihološki identitet, isto kao što se mentalnim karakteristikama ne može pouzdano utvrditi fizički identitet ličnosti.

U svojoj analizi fenomena tzv. introspektivne alijenacije, karakterističnog za šizofreni tok svesti, Grejem i Stivens ukazuju na razliku između “tvrdnje da je osoba subjekt u kome se javlja data mentalna epizoda *m* i tvrdnje da je osoba akter ili autor *m*”<sup>31</sup>. Oni smatraju da ova distinkcija čini razumljivim autodeskripcije šizofrenika – o tome da se u njihovim glavama javljaju tuđe, umetnute misli – ali da ona predstavlja i indikaciju za načelnu razliku, prisutnu i u nepatološkim stanjima, između dva aspekta svesti o vlastitom ja. Prema njihovim rečima “jedno je biti svestan subjektivnosti ili ego granica, gde se smatra da se misli javljaju unutar sopstvenog toka svesti ili psihološke istorije. Drugo je biti svestan sopstvenih radnji, gde se smatra da misli izražavaju sopstvenu intencionalnost i inicijativu, sadržane u njihovoj osnovi”<sup>32</sup>. Kada referira na samu sebe, kao subjekt iskustva, ličnost je – po široko rasprostranjenoj intuiciji i ubeđenju – nepogrešiva, tj. imuna na pogrešnu identifikaciju, ali ona može biti u zabludi u pogledu konkretnog sadržaja tog iskustva, njegovog intencionalnog značenja i autorskog iniciranja. Za psihološki identitet je presudan upravo ovaj drugi aspekt svesti o vlastitom ja – svest o tome da sam ja autor svojih misli i svesnih radnji – zato što se on tiče šireg sklopa svesnih doživljaja, odnosno načina povezivanja pojedinih mentalnih sekvenci i epizoda. U zavisnosti od toga da li osoba uspeva ili ne uspeva da integriše sukcesivna stanja svesti u smisaone celine, da li je aktivni činilac u njihovoj obradi ili samo pasivni posmatrač, ona formira odgovarajuće vlastito ja. Svest o sebi nema samo introspektivnu, nego i autorsku ulogu, a od toga kako vlastito ja usmerava samo sebe, zavisi stepen autonomije i samorealizacije date ličnosti.

Zrela svest o vlastitom ja ima jezički karakter i narativnu formu. Narativna artikulacija omogućuje vremensko rastezanje vlastitog ja tako da ono obuhvata uspomene iz prošlosti, kao i namere, kratkoročne ili dugoročne planove, okrenute ka budućnosti. Međutim, nameće se pitanje o tome da li postoji pred-jezička i atemporalna svest o vlastitom ja, koja bi podrazumevala nekonceptualne sadržaje i koja bi se mogla pripisati bebama, na primer. S. Galager dopušta tu mogućnost, smatrajući da i odrasle osobe, putem određenih meditativnih tehnika, mogu da iskuse neposredno i minimalno vlastito ja, uz isticanje da pametni roboti imaju ugrađenu neku vrstu slične minimalne svesti. Određujući značenje minimalnog vlastitog ja, on kaže: “fenomenološki, to je, u terminima kako se doživljava, svest o sebi kao neposrednom subjektu iskustva, nerastegnutom u vremenu. Minimalno vlastito ja skoro potpuno

31 G. Graham and G.L. Stephens, “Mind and Mine”, *Philosophical Psychopathology* (eds. G. Graham and G.L. Stephens), Cambridge, MA, London. 1994., p. 98.

32 Ibid., p. 107.



zavisi od moždanih procesa i ekološki uklopljenog tela, ali se to ne mora znati ili biti svestan ovoga da bi se imalo iskustvo koje se mirno računa kao iskustvo vlastitog ja”<sup>33</sup>. Pred-jezičko perceptivno i motoričko iskustvo, pored sticanja informacija o objektima iz spoljašnje sredine, takođe uključuje doživljaj samog sebe, u čemu neki autori vide prisustvo primitivnog, otelovljenog ili ekološkog vlastitog ja, i pre nego što je jedinka sposobna da upotrebljava jezik i zamenicu prvog lica. Ipak, šta god da su njegovi rudimentarni oblici, pravo konstituisanje selfa – koje podrazumeva mogućnost objedinjavanja i produžavanja više diskretnih, jednokratnih i sukcesivnih doživljaja vlastitog ja – započinje sa ovladavanjem jezikom i sa sticanjem sposobnosti za semantičko i logičko operisanje rečima i simbolima.

Sklonost da sami sebe shvatamo kao postojane subjekte, u velikoj meri je posledica logike jezičkog izražavanja, koja konstantno zahteva definisanje gramatičkog subjekta u uobličavanju misli, kroz rečenice. S obzirom da naše mišljenje ima jezičku strukturu, razmišljanje o vlastitim utiscima, doživljajima i potrebama nužno podrazumeva njihovu jezičku obradu, u vidu unutrašnjeg govora ili priče, čije pojedine sekvence se odvijaju ispod praga svesti, pripremajući se za svesno manifestovanje u pogodnom trenutku. Ma koliko se vlastito ja razlikovalo u pojedinim vremenskim epizodama, i ma koliko nam se tok misli činio iskidanim, svojevrсно pričanje sa samim sobom je uvek u toku – dokle god smo fizički i mentalno živi – i ono ujedinjuje naša različita sukcesivna izdanja u predstavu o jedinstvenom ja. U tom smislu, svest o vlastitom ja ima formu autobiografske naracije, neprekidnog pričanja priča o svom životu, i to prvenstveno samome sebi. Pošto logika pripovedanja zahteva vremenski kontinuitet, koherentnost i funkcionalnost svakog pojedinog dela u priči ili romanu, svest o sebi nije potpuno proizvoljna, iako se može značajno razilaziti sa faktičkim ili istorijskim istinama. Naime, kada je dobro artikulisana, autodeskripcija se odlikuje narativnom istinitošću, tj. doslednošću i psihološkom ubedljivošću. Prema Šehtmanovoj, “imati autobiografsku pripovest ne povlači za sobom aktualno artikulisanje priče o svom životu, za sebe ili nekog drugog, nego samo organizovanje iskustva u skadu sa implicitnom pripovešću. Ipak, shvatanje o narativnom konstituisanju vlastitog ja ne dopušta da pripovest osobe o sebi samoj ostane potpuno podzemna... Ovo znači da narator treba da bude u stanju da objasni zašto čini ono što čini, veruje ono što veruje i oseća ono što oseća”<sup>34</sup>. Step en psihološke racionalnosti neke osobe se ogleda u nivou implicitne ili eksplicitne artikulisanosti njene naracije o samoj sebi.

D. Denet ističe da, za razliku od profesionalnih pripovedača, obični ljudi ne proračunavaju, na svestan i promišljen način, “koje priče da kažu i kako da ih kažu; poput paukovih mreža, naše priče su *ispunjene* od strane nas... Naše narativno vlastito ja je njihov *produkt*, ne njihov *izvor*... Ovi nizovi ili tokovi narativnog

33 S. Gallagher, “Philosophical conceptions of the self: implications for cognitive science”, *Trends in Cognitive Sciences*, 1, 2000., p. 15.

34 M. Schechtman, *The Constitution of Selves*, p. 114.

izdanja nastupaju *kao da* su iz jednog izvora – ne samo u očitom fizikalnom smislu poticanja iz samo jednih usta, ili jedne olovke ili naliv-pera, nego u suptilnijem smislu: njihov efekat na slušaoce ili čitaoca je ohrabrivati ih da (pokušaju da) postave jedinstvenog autora, čije su one reči: ukratko da postave... *centar narativne gravitacije*<sup>35</sup>. Na drugom mestu, Denet ukazuje da su subjekti introspektivne deskripcije “nesvesni kreatori fikcije, ali reći da su oni nesvesni isto je što i pretpostaviti da ono što kažu jeste, ili da može biti, izveštaj tačno o tome *kako im se nešto čini*... Zbog toga što su oni iskreni (očevidno), mi pretpostavljamo da to mora biti ono kako im nešto izgleda, ali onda iz toga proizilazi da je to kako im nešto izgleda, u najboljem slučaju, nesiguran vodič za ono što se dešava u njima”<sup>36</sup>. Po ovom shvatanju, svest o vlastitom ja kao jedinstvenom centru i – u određenoj meri – autonomnom autoru subjektivnog iskustva jeste učinak narativne fikcije, njene centripetalne moći, koja nameće unutrašnju koherenciju, ali i izvesnu divergenciju od realnosti. Pratiti vlastite utiske i slediti sopstvenu priču – što svako vlastito ja čini spontano – znači i biti na određeni način nesvestan, tj. ne biti u potpunom kontaktu sa spoljašnjom realnošću, s obzirom da se logika unutrašnjeg iskustva razlikuje od logike kojoj smo privrženi kada kritički ispitujemo objektivnu realnost, pokušavajući da joj konvergiramo, u smislu uspostavljanja korespondencije između naših verovanja i spoljašnjih stanja stvari.

Denet je zastupnik fikcionalističkog shvatanja o vlastitom ja, u tom smislu što smatra da je self samo eksplanatorna konstrukcija ili fikcija, koja nema svoj objektivni korelat u neuronskim strukturama i procesima. Baveći se ovim pitanjem, S. Galager kaže da u savremenoj neuro-nauci postoji konsenzus da je neurološka obrada informacija, svojim najvećim delom, “distribuirana kroz različite regije mozga, te ne može da se kaže da postoji realan, neurološki centar iskustva. Prema tome, ne postoji realna jednostavnost iskustva u jednom vremenu, niti realni identitet kroz vreme koji možemo označiti vlastitim ja. U najboljem slučaju možemo da referiramo na minimalno biološko vlastito ja kao nešto realno. Međutim, ovo poslednje nije ništa više od principa organizacije, koji uključuje razliku između selfa i ne-selfa”<sup>37</sup>.

35 D. Dennett, “The Origins of Selves”, *Cogito*, 2, 1989., p. 169.

36 D. Dennett, *Consciousness Explained*, London, 1991., p. 94.

37 S. Gallagher, op. cit., p. 19. U nastavku, ovaj autor razmatra narativni model vlastitog ja u svetlosti Gazaniginih istraživanja o autointerpretativnom funkcionisanju osoba sa rascepom mozga, sa razdvojenom levom i desnom moždanom hemisferom. Rezultati tih eksperimentalnih ispitivanja pokazuju da je leva strana mozga sklona narativizaciji, odnosno slobodnijoj verbalnoj interpretaciji i racionalizaciji, u situacijama kada su joj uskraćene neophodne informacije i činjenice. S druge strane, njene interpretacije su sasvim konzistentne u odnosu na informacije sa kojima raspolaže, na osnovu čega Galager – zajedno sa Gazanigom – izvlači zaključak da narativno tkanje podjednako obuhvata (autobiografske) činjenice i inventivne izmišljotine, proizvodeći “ličnu priču koja omogućuje osećaj za kontinuirano vlastito ja” (p. 19.). Dakle, svest o vlastitom ja ne predstavlja čistu ili potpunu fikciju.

Dodajući da ljudsko biće poseduje i nešto više od biološke sturkture – jezik, ovaj autor, ipak ne deli Denetovo stanovište, jer smatra da se vlastito ja može shvatiti i u decentriranom i distributivnom smislu, što nije u neskladu sa neuronskom realnošću. Sličnu poziciju zastupa i Flanagan, koji ističe: “ideja da je vlastito ja fikcija je kompatibilna sa njegovim realnim postojanjem i njegovim igranjem funkcionalne uloge u individualnoj psihološkoj ekonomiji i društvenom životu”<sup>38</sup>. Naime, prema ovom filozofu, fiktivnost ličnog identiteta je daleko manja od čiste literarne fikcije, zato što psihološki identitet uključuje čvršća epistemička ograničenja, pošto se – sem sopstvene unutrašnje koherentnosti – slika o sebi svakodnevno suočava sa slikom, koju drugi imaju o njenom nosiocu. Ne postoji nešto poput pravog ili objektivno istinitog vlastitog ja, ali može postojati aktualizovan i socijalno potvrđen lični identitet, sa čijim postignućem se zaista stiže i izvesna kauzalna uloga vlastite svesti o sebi, racionalna samokontrola i izvršna moć nad sopstvenim telom.

Da zaključimo. Postoje različiti aspekti, modeli i koncepti selfa, ali se, ipak, može govoriti o nekim opštim i formalnim karakteristikama svesti o vlastitom ja, koje su nesvodive, u fizikalističkom ili fikcionalističkom smislu. Ono što je van svake sumnje jeste to da svest o sebi ima jezičku prirodu i narativnu formu, jer ona nastaje sa ovladavanjem jezikom i uobličava se u skladu sa logikom autobiografske naracije, prećutne ili izričite. U tom smislu, vlastito ja je konstrukt, ono o čemu se govori i što se zamišlja, a ne onaj ko fizički govori i realno postoji – naracija je izvor svesti o sebi, i tek kada je ta svest dobro artikulisana, ona i sama može da bude autorska. Naravno, mi smo skloni da poistovećujemo ideju o nečijem vlastitom ja sa nekom konkretnom fizičkom individuom, ali striktni identitet između njih ne postoji, zbog proste činjenice što se same ljudske jedinice ne identifikuju u potpunosti sa fizičkom spoljašnjošću i objektivnim prostorno-vremenskim datostima. Stoga je za definisanje nečijeg psihološkog identiteta najvažnije to šta osoba o kojoj je reč sama smatra svojim, u subjektivnom i autorskom smislu, bez obzira da li su njena verovanja epistemički opravdana ili ne. Mada predstavlja narativnu konstrukciju, sa većim ili manjim stepenom inventivnosti, svest o vlastitom ja u svačijem životu ima značajnu regulativnu ulogu. Sem toga, kada je svest o sebi dobro artikulisana i aktualizovana u socijalnoj interakciji, ona ima i kauzalnu ili konstitutivnu ulogu, što znači da svest o vlastitom ja ne može da se svede na prazno zamišljanje i proizvođenje pukih fikcija.

Milanko Govedarica  
Filozofski fakultet, Beograd

Milanko Govedarica

### **Consciousness and Personal Identity**

(Summary)

In this study has been supported non-reductive physicalism in philosophy of personal identity. In the course of discussion has been shown that non-reductive physicalism implies the idea of autonomy of consciousness. The author explains that personal identity is closely connected to physical identity of person, but without possibility of strict reduction. In that context personal identity is defined as unique and non-reductive form, which is based on autonomy of consciousness and autobiographical narration.

KEY WORDS: non-reductive physicalism, autonomy of consciousness, personal identity, autobiographical narration.